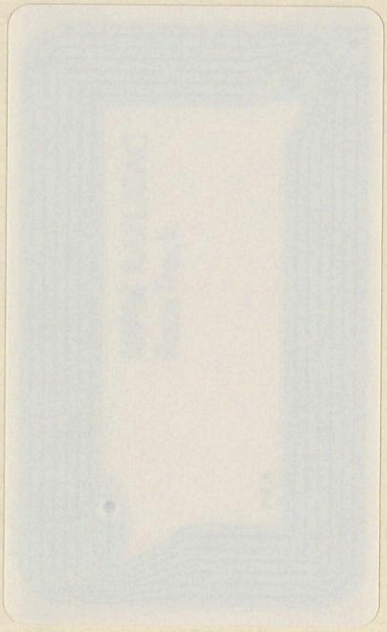

N12<510794406 021

UB Tübingen

Februar 1998
34. Jahrgang
D 23000

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Die Faszination des Bösen

H. MEYER-WILMES	Hexenverfolgung im Namen der Vernunft
G. BAUM	Keine Gesellschaft ohne Gewalt?
H. HÄRING	Zwischen Theorie, Praxis und Imagination
P. SUESS	Überwindung des Bösen
R. MUIR WRIGHT	Satan und Antichrist – notwendige Symbole?
C. KELLER	Die Faszination der Apokalypse und das Übel des Weltuntergangs
A. NAVA	Das Geheimnis des Bösen und die Verborgenheit Gottes
H.-E. BAHR	Gewaltüberwindung
D.R. BLUMENTHAL	Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis
D. TRACY	„... und bewahre uns vor dem Bösen": Die Erlösung und das Böse in heutiger Zeit
REZENSION	Über das Böse

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 34. Jahrgang / Februar 1998 · Heft 1

EINLEITUNG

HERMANN HÄRING / DAVID TRACY
Faszination des Bösen 1

I. ANALYSEN

HEDWIG MEYER-WILMES
Hexenverfolgung im Namen der Vernunft. Eine Analyse zur okzidentalen Rationalität 8

GREGORY BAUM
Keine Gesellschaft ohne Gewalt? 14

HERMANN HÄRING
Zwischen Theorie, Praxis und Imagination 21

II. THEOLOGISCHE ZUGÄNGE

PAULO SUESS
Überwindung des Bösen. Zur Ambivalenz biblischer Erlösungsvorstellungen in Geschichte und Gegenwart 38

ROSEMARY MUIR WRIGHT
Satan und Antichrist – notwendige Symbole? 48

CATHERINE KELLER
Die Faszination der Apokalypse und das Übel des Weltuntergangs 56

ALEXANDER NAVA
Das Geheimnis des Bösen und die Verborgenheit Gottes. Überlegungen zu Simone Weils Theodizee als Theorie und Praxis 66

III. SCHLUSSFOLGERUNGEN

HANS-ECKEHARD BAHR
Gewaltüberwindung. Ein Beispiel gegen die Faszination des Bösen 77

DAVID R. BLUMENTHAL
Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest 83

DAVID TRACY
„... und bewahre uns vor dem Bösen": Die Erlösung und das Böse in heutiger Zeit 96

IV. REZENSION

Über das Böse 107

Redaktion: Hermann Häring, Nijmegen. David Tracy, Chicago.

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

34. Jahrgang 1998

DIREKTIONSKOMITEE

José Oscar Beozzo, São Paulo. Virgil Elizondo, San Antonio. Sean Freyne, Dublin. Hermann Häring, Nijmegen. Maureen Junker-Kenny, Dublin. Werner G. Jeanrond, Lund. François Kabasele-Lumbala, Mbuji Mayi. Karl-Josef Kuschel, Tübingen. Dietmar Mieth, 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

Hermann Häring, Nijmegen/David Tracy, Chicago (Christlicher Glaube). Lisa Sowle Cahill, Chestnut Hill/Maureen Junker-Kenny, Dublin (Ethik und Lebensform). Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge (USA)/Kwok Pui-lan, Cambridge (USA) (Kirche: Gemeinschaft, Ökumene, Struktur und Kommunikation). Sean Freyne, Dublin/Nicholas Lash, Cambridge (Religiöse Erfahrung, Religionen, religiöse Indifferenz, religiöse Bewegungen). Louis-Marie Chauvet, Paris/Miklós Tomka, Budapest (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: Faszination des Bösen
Hermann Häring/David Tracy, Einleitung 1-7
Heft 2: Genetik, Ethik und Sozialpolitik: Stand der Debatte
Lisa Sowle Cahill, Einleitung 113-119
Heft 3: Die heiligen Schriften der Frauen
Elisabeth Schüssler Fiorenza, Einleitung 233-236
Heft 4: Ende der Welt?
Sean Freyne/Nicholas Lash, Einleitung 349-352
Heft 5: Krankheit und Heilung
Louis-Marie Chauvet/Miklós Tomka, Einleitung 471-473

HAUPTBEITRÄGE

Albrecht Andreas/Isham Christopher J., Die Zukunft des Universums (4) 417-426
Ayres Lewis, Augustinus und die Dynamik seiner Endzeiterwartung (4) 386-396

Bahr Hans-Eckehard, Gewaltüberwindung. Ein Beispiel gegen die Faszination des Bösen (1) 77-83
Barros Marcelo, Die Geburtswehen des Reiches Gottes. Die Apokalypsen der Armen in Lateinamerika (4) 439-446
Baum Gregory, Keine Gesellschaft ohne Gewalt? (1) 14-20
Biser Eugen, Die Heilkraft des Glaubens. Entwurf einer therapeutischen Theologie (5) 534-544
Blumenthal David R., Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest (1) 83-95

Clague Julie, Genetisches Wissen als Ware. Das Genomprojekt, Märkte und Konsumenten (2) 120-129

Delumeau Jean, Die Religion angesichts von Unglück und Krankheit im einstigen Abendland (5) 502-516
Depoortere Kristiaan, Neue Entwicklungen rund um die Krankensalbung (5) 553-564
Dewey Joanna, Vom gesprochenen Wort zur Schrift (3) 250-260
Dondelinger Patrick, Die Praxis des Exorzismus in der Kirche (5) 525-534
Dube-Shomanah Musa W., Schrift, Feminismus und postkoloniale Kontexte (3) 278-287

Fabri dos Anjos Márcio, Macht, Ethik und die Armen in der Erforschung der Humangenetik (2) 184-195

Gebara Ivone, Welche Schriften sind heilige Autorität? Die ambivalente Rolle der Bibel im Leben der lateinamerikanischen Frauen (3) 237-249

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

Greshake Gisbert, Die Krankensalbung zwischen physischer und spiritueller Heilung (5) 544-553

Habermann Bonna Devora, Praxis-Exegese: eine jüdische feministische Hermeneutik (3) 323-334
Häring Hermann, Zwischen Theorie, Praxis und Imagination (1) 21-37
Hepburn Elizabeth, Genetische Beratung: elterliche Autonomie oder Akzeptieren von Grenzen? (2) 149-157
Hsu Kenneth J., Die Sterblichkeit des Planeten (4) 406-417

Junker-Kenny Maureen, Der moralische Status des Embryos (2) 157-167

Kaveny M. Cathleen, Genetik und die Zukunft der US-amerikanischen Gesetzgebung und Politik (2) 168-184
Keller Catherine, Die Faszination der Apokalypse und das Übel des Weltuntergangs (1) 56-65
King Karen L., Kanonisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala (3) 261-269
Kuppozhackel Eliza, Kirchliche Gesundheitsfürsorge in Indien (5) 570-577
Kuschel Karl-Josef, Der Alptraum vom Ende der Menschheit. Auseinandersetzung mit der Apokalypse im Werk von Günter Grass (4) 361-369

Larchet Jean Claude, Krankheit, Leiden und Tod in ihrem Bezug zur Ursünde (5) 517-525

Martin Joan M., Die SklavInnenerzählungen und Womanistische Ethik (3) 296-305
Meyer-Wilmes Hedwig, Hexenverfolgung im Namen der Vernunft. Eine Analyse zur okzidentalen Rationalität (1) 8-14
Moltmann Jürgen, Im Ende - Gott (4) 457-465
Muir Wright Rosemary, Satan und Antichrist - notwendige Symbole? (1) 48-55
Munga Anneth N., Krankheit und Heilung in der Uamsho-Bewegung (5) 577-584

Nava Alexander, Das Geheimnis des Bösen und die Verborgenheit Gottes. Überlegungen zu Simone Weils Theodizee als Theorie und Praxis (1) 66-76
Nüchtern Michael, Die Kritik an der wissenschaftlichen Medizin und die Attraktivität der westlichen „alternativen" Heilmethoden (5) 487-495

Okure Teresa, Von der Genesis zur Offenbarung: Apokalyptik in biblischer Sicht (4) 370-378
O'Leary Stephen, Die Anziehungskraft der Apokalypse (4) 427-438

Parratt Saroj N.A., Frauen als Quellen einer „mündlichen heiligen Schrift". Das Beispiel einer asiatischen Gesellschaft (3) 305-312
Philibert Paul J., Gesundheit und Gesundheitsfürsorge aus der Sicht der Ersten Welt (5) 474-480

Pieris Aloysius, Millenaristischer Messianismus in der Geschichte des Buddhismus (4) 446-457
Pui-lan Kwok, Überlegungen zu den heiligen Schriften von Frauen (3) 335-343

Reiter-Theil Stella, Ethische Fragen in der genetischen Beratung. Was leisten Konzepte wie „Nichtdirektivität" und „ethische Neutralität" für die Problemlösung? (2) 138-149
Rosny Eric de, Krankheit, Heilung und Gesundheit in den traditionellen Kulturen. Ethnologische Gesichtspunkte (5) 481-487
Ryan Maura A., Feministische Theologien und die neue Genetik (2) 203-211

Schockenhoff Eberhard, Wie das Schaf so der Mensch? Theologisch-ethische Überlegungen zur Nutzung der Gentechnik (2) 196-202
Schoffeleers Matthew, Gebetsheilung und Politik. Der Quietismus der Heilungskirchen im südlichen Afrika (5) 565-570
Spinsanti Sandro, Gentherapie und die Verbesserung der menschlichen Natur - ethische Anfragen (2) 130-137
Suess Paulo, Überwindung des Bösen. Zur Ambivalenz biblischer Erlösungsvorstellungen in Geschichte und Gegenwart (1) 38-47

Tamez Elsa, Das Leben der Frauen als heiliger Text (3) 288-296
Thielmann Lars, Krankheit, Heilung und Gesundheit: ökonomische, rechtliche und soziale Dimensionen (5) 496-501
Thompson Damian, Das rätselhafte Jahr 1000 (4) 396-405
Tracy David: „... und bewahre uns vor dem Bösen": Die Erlösung und das Böse in heutiger Zeit (1) 96-106

Ulfgard Håkan, Heute das Buch der Offenbarung lesen. Originalität und zeitlose Botschaft (4) 378-386

Vidal Marciano, Das Klonen: technische Realität und ethische Beurteilung (2) 211-220

Wadud Amina, Auf der Suche nach der Stimme der Frau in einer Hermeneutik des Korans (3) 269-277
Williams Michael E., Apocalypse Now (4) 353-360

Yuasa Yuko, Über die künstlerische Darstellung heiliger Texte (3) 312-322

BEITRÄGE ZU „DOKUMENTATION"

Graumann Sigrid/Mandry Christof, Ethik der medizinischen Genetik - eine kommentierte Literaturübersicht (2) 221-228

REZENSIONEN

Gen-ethisches Netzwerk, Rezensionen: Gen-ethisches Netzwerk (2) 229-231
Reck Norbert, Rezension: Über das Böse (1) 107-108
Reck Norbert, Rezensionen: Neue Wege zur Apokalypse (4) 466-470
Rezensionen: Feministische Exegese (3) 344-348
Ruhe Bernd, Rezensionen: Theologie mit dem Gesicht zur Welt. Zur Aktualität der Politischen Theologie (5) 585-591

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZB 191

SACHREGISTER[1]

Absolution 560
Abstieg Christi ins Totenreich 521
Abtreibung 149, 152f, 171f, 205, 560
Agape 74
Aggression 27, 78f
Agnostizismus 68
Aids 103, 188, 350
Allmacht Gottes 579
Altes Testament 17, 19, 315, 357, 519f,
Amt 529
Anbetung 320
Angst 82, 97, 99, 403, 530, 542
Anthropologie 483, 486
- christliche 165
- paläontologische 523
Antichrist 6, 402
Antisemitismus 101
Apartheid 569
Apokalypse, biblische 6, 14, 35, 53, 398, 401
Apokalyptik 6
Archipel Gulag, 24, 103
Arme/Armut 1f, 18, 21, 38, 40, 68, 75, 96, 180, 206, 243f, 252, 293, 496, 500, 513, 572f
Arme, Option für die 29, 32, 40
Atheismus 68, 104
Auferstehung 58, 390, 523, 541, 548, 560, 576
- Jesu 19, 98, 261, 267, 269, 360, 375, 377, 381, 396, 399, 404, 446, 457f, 511, 576
Aufkärung 19, 27, 103, 362, 368
- giechisch-sokratische 100
Ausbeutung 21, 38
Auschwitz 24, 461
Autonomie 205

Barmherzigkeit 44
Basisgemeinden 444
Befreiung 7, 23, 38, 40, 61, 96-99, 102, 104, 106, 233, 244f, 248, 278-280, 284-286, 303, 313, 316f, 329, 337, 373, 447, 454, 579
- kulturelle 100
- politische 100
- soziale 100
Bibel 16-19, 38, 49, 67, 86, 89, 105, 233-235, 237f, 241-244, 249, 258f, 279, 282-285, 288, 291, 294, 313, 315, 324, 335f, 339-342, 356, 359, 383, 395, 398, 401, 434, 439f, 442, 444, 462, 486, 512, 551, 559, 578
Böses 196f, 247, 371f, 375, 377, 566f
Buße 262, 266, 403, 546, 581
Bußsakrament 563
Buddhismus 319, 337, 534
Bund 89, 105, 461
- neuer 382, 461

Centesimus annus 126
Chaosforschung 64
Charisma 529
Christentum 29, 31, 42, 58, 67, 305, 445, 505, 534, 541
Christologie(n)
- doketische 269
- afrikanische 284
Christus, kosmischer 17
Conquista 66

Demokratie, liberale 458, 460
Dialog 241, 568
Dogmatik, christliche 8
Dogmatismus 31
Dritte Welt 22, 68, 77, 194, 281, 283, 285, 339f, 350, 376
Dualismus 62, 209, 241, 350, 388

Ehebruch 176
Ehelosigkeit 450
Ehesakrament 563
Einwohnung Gottes 457
Ekklesiologie 583
Emanzipation 19, 102
Engel 359
Entfremdung 282
Entwicklungsländer 20, 125f, 128
Erbsünde 16f, 26, 80, 360
Erlösung 16, 44, 63, 73, 77, 92f, 96, 99f, 102, 374, 383, 426, 448, 495, 579, 581
Erste Welt 113f, 284
Erster Weltkrieg 23, 38, 130, 350, 461
Eschatologie 64, 207, 245, 351, 444, 548
Ethik 244, 336, 380
- Feministische 205
Eucharistie 316, 321, 506, 523, 558f
Eurozentrismus 101
Euthanasie 134
Evangelisierung 41
Evangelium/Evangelien 61, 244, 255, 259, 261, 264f, 288, 339, 380, 389, 459, 526, 536f
Evangelium vitae 126
Evolution 64
Evolutionstheorie 15
Exegese 57, 59, 104, 245, 267, 275, 340, 395, 433
Exodus 14, 100, 104, 382
Exorzismus 507, 509-511, 513f, 578, 580-582

Faschismus 30, 365
Fasten 581
Feindesliebe 46
Feminismus 58, 237, 245, 329
Fideismus 450
Firmung 505
Folter 38, 430
Frankfurter Schule 27
Freiheit 25, 35, 38, 61, 79, 99, 246, 300, 310, 318
Friede 7, 16f, 40, 308, 321, 332, 403, 453, 458
- spiritueller 93
Fundamentalismus 29-31, 57, 441, 457
- wissenschaftlicher 478

Gaudium et spes 40
Gebet 55, 104, 247, 273, 300f, 319f, 330, 332, 336, 358, 479, 510, 545, 554, 578, 581
- um Heilung 486
Gebot 309, 324, 372f
Geburt Jesu 399, 401f
Gegenreformation 10

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

Geist Gottes 6, 17f, 264, 266, 268, 288, 292-294, 300, 317, 321, 359, 426, 440, 444, 457f, 472, 510, 513f, 527, 548, 558, 576, 580
Geisttaufe 440
Gemeinschaft 7
Gemeinwohl 16
Gerechtigkeit 7, 14, 16f, 32, 56, 58, 60, 74, 99, 104, 119, 123, 125f, 207, 209, 224, 238, 248, 276, 280, 285f, 298, 320f, 334, 350, 403, 431, 434, 438f, 569
- Gottes 458, 463
Geschichte 68f, 72, 448
- Ende der 458, 460
Gesellschaft 449
Gesetz 576
Gewalt 1, 3, 5, 7, 21, 27, 32f, 38, 43, 62, 72, 79, 82, 246, 293, 295, 358, 362, 430, 474, 530
- institutionalisierte 38
Gewaltfreiheit 77f
Glaube 12, 29, 34, 42, 66, 84, 265, 272, 299f, 303, 306, 317, 319f, 377, 389, 391-393, 432, 438, 444, 450, 459, 471f, 479, 506, 516, 523, 536, 540, 549, 551, 576
- biblischer 370
- christlicher 36
Gnade 17-19, 43, 96, 98, 264, 294, 316f, 360, 382, 392, 402, 415, 450, 472, 505, 515, 517f, 546f, 562
Gnadenjahr 350
Gnosis 520
Gott Vater 510, 514
Gottesknecht, leidender 70
Gottesliebe 97, 99, 527
Götzen 40, 43
Grab, leeres 259

Handeln Gottes 440
Häresie 30, 52, 267, 401f
Heil 7, 87, 234, 353, 447f, 495
- universales 40
Heilige 58, 60
Heilsgeschichte 38, 43, 294
Heilung 7, 40, 87, 96, 320
Hermeneutik 340, 381
- befreiungstheologische 245
- des Verdachts 266f, 335
- feministische 235, 242, 244f, 317, 339
- politische 244f
Herrenmahl 255
Hexenverfolgung 4, 24, 43, 530
Himmelfahrt 262, 523
Hinduismus 306, 310, 337f, 341
Hiroshima 48, 461
Hoffnung 104, 245, 247, 272, 317, 365, 371, 376, 391-393, 438, 452, 457f, 462
Hölle 19, 403
Holocaust 38, 41, 48, 66, 85-88, 95, 103-105, 350
Homophobie 101
Humanismus, areligiöser 430
Humanwissenschaften 562
Hunger 20f, 309, 400

Ideologie 134
- religiöse 242
- totalitäre 35
Ideologiekritik 27
Imperialismus 190, 278, 281f, 285f
Individualismus 225
Inkarnation 316, 401, 404, 510f, 524, 576
Inquisition 31
Islam 29-31, 338, 537
IWF 376

Jubeljahr 40
Judentum 5, 29, 40, 53, 329, 526, 576
Judenverfolgung 46
Jungfrauengeburt 523
Jüngstes Gericht 58, 357-359, 383, 389, 397f, 400, 456, 511

Kanon 267, 278, 280, 282-284, 290, 335, 338f, 342, 434
Kapitalismus 441, 458, 460
Ketzer 43
Kindesmißbrauch 87
Kirche(n) 17, 42, 61, 242, 255, 373f, 391, 398, 426, 432, 442-444, 459, 472f, 485f, 516, 523, 548, 556, 566-568, 577
- evangelisch-lutherische 578
- frühe 265
- indische 571
- katholische 401
- orthodoxe 262
- protestantische 238
Klassendenken 101f, 296
Kolonialismus 24, 68, 72, 103, 190f, 335, 454
Kommunismus 58
- osteuropäischer 78
Konsumismus 126f
Konzil
- von Trient 550, 554, 561
- Zweites Vatikanisches 19, 528, 530, 532, 549, 554f, 557, 560f
konziliarer Prozeß 321
Koran 341
Krankheit 21, 173-175, 182, 188, 196, 527
Kreuz 67, 73, 92, 246f, 261, 433, 448, 457, 459, 511, 513, 541, 579
Kreuzzüge 5, 24, 30, 41, 43, 52f
Krieg 1f, 20, 23, 31, 33, 44, 246, 319, 333, 350, 353, 430, 436, 442, 474
- Dreißigjähriger 10, 38, 413
- heiliger 439

Leben 4, 7, 33, 71, 197, 246, 286, 360, 458, 494
Lehramt 132, 202, 242, 245, 553
Lehre 234, 398
Leib Christi 392, 523
Leib, verklärter 448
Leid 67-70, 88f, 100, 104, 106, 209f, 247, 266, 288, 376, 396, 427, 434
- fremdes 36
Liberalismus 225
- moralischer 58
- ökonomischer 187, 190
Liebe 17, 30, 34, 44, 73-75, 87, 93, 98f, 160, 239, 289, 309, 318f, 392f, 513, 541f, 551, 558f, 576
Liebe Gottes 69, 88f, 161, 320, 527, 541

Liturgie 104, 319, 328, 392, 485, 557
Logos 524, 537, 576
Lumen Gentium 551

Manichäismus 520
Maria 360, 374
Marktwirtschaft, kapitalistische 16, 461
Martyrium 30, 246, 443
Marxismus, französischer, 397
Massenmedien 225
Medellín 38
Meditation 581
Menschenrechte 135, 137, 158, 164, 192, 460f
Menschensohn 458
Menschenwürde 197
Messianismus 57, 59, 246
Messias 446
Methode, historisch-kritische 341
Mission 5
Moderne 100, 102, 428, 457
Mönchtum 450
Monismus 453
Monotheismus 42
Moral 371
Moralismus 31
Mystik 36, 444
Mythos 89

Nachfolge Jesu 97f, 100, 472, 548, 571
Nächstenliebe 6, 31, 46, 75, 97, 99, 392, 527
Nationalismus 450
NATO 78
Natur 12, 68f, 71f
- äußere 13
- innere 13
Naturrecht 16f
Naturwissenschaften 10f, 13
Neokolonialismus 191
Neoliberalismus 246
Neue Religiöse Rechte 58f
Neues Testament 6, 19, 50, 250, 255, 259, 261, 267, 283, 380, 519, 580
New Age 58, 426, 435
Nihilismus 24, 86
Nominalismus 167

Offenbarung 50f, 60, 68, 98, 234, 259, 265, 271, 273f, 288, 292f, 295, 301, 323f, 337, 339, 371, 471f, 536
Offenbarungsreligionen 506
Ökonomie 376
Ontologie 395
Opfer 255
Ordination 529
Orthodoxie 30, 267, 277
Orthopraxis 277

Parusie 372, 377, 385, 389, 397f, 402, 432, 435, 446, 511, 522
Parusieverzögerung 386
Passion Jesu 396, 402, 514
Patriarchat 283, 286
Pazifismus 433
Pelagianismus 520

Pentekostalismus 440f
Philosophie 27, 537, 541
- aristotelische 536
- platonische 536
Politik 333
Polygamie 433
Polytheismus 42
Postmoderne 24
Praxis 89, 444
Propheten 60, 67, 75, 100, 357, 438
Protestantismus 57, 504
Psychologie 21, 34, 430

Rassismus 101f, 296, 298, 300, 371
Reformation 54, 60f, 441, 505, 530
Reich Gottes 1, 40, 45, 58, 353, 360, 374, 382, 385, 392, 457, 524, 537, 539, 551, 576
Religion(en) 34, 38, 196, 233, 246, 281, 302f, 306, 319, 329, 353, 426, 434, 436, 449, 478, 485, 494, 516, 528, 541f, 556, 562
- asiatische 235
- prophetische 29
Religionskriege 9
Revolution 60
- chinesische 350
- Französische 28
Rituale Romanum 530

Sacrosanctum Concilium 549
Sakramente 316, 321, 511, 546f, 556-559
Sakramententheologie 485, 546, 556, 558
- scholastische 547
Santo Domingo 38
Satan 1, 3, 6, 35, 99, 359, 374f, 390f, 401, 457, 518, 521, 578f
Satisfactio 99, 541
Schalom 17, 19
Schöpfung 17, 19, 26, 38, 82, 85f, 179, 196f, 207, 210, 215, 218, 274, 276f, 281, 301, 310, 320, 323, 351, 371f, 374f, 377, 395, 402, 448, 457, 462f, 495, 517f, 520, 551
- Bewahrung der 321
- gefallene 196
- neue 374, 448, 457, 461
- Verantwortung für die 491
Schöpfungsauftrag 493
Schuld 97, 100, 262, 363, 403
Seele 576
Selbstmitteilung Gottes 576
Selbsttötung 62
Sexismus 63, 101f, 296, 298
Sexualität 262f, 266, 433
Shintoismus 319, 337
Sklaverei 44, 335
Sohn Gottes 397, 510, 514
Solidarität 16, 19, 29, 32, 43, 83, 97, 104, 132, 191, 194, 320, 484
- Gottes 73
Sophia 264
Sowjetsystem 350
Sozialismus, historischer 458, 460
Sozialutopie 60
Sozialwissenschaften 18, 21

Spiritualität 7, 274, 319, 333, 556
Stalinismus 30, 365
Stellvertretung 581
Strafe Gottes 84f
Sühneopfer 99, 102, 294, 541
Sünde 3, 19, 67, 70, 73, 75, 84, 86, 96, 100, 102, 257, 266, 360, 371f, 374-376, 383, 457, 471f, 527, 541, 551, 566f, 579, 583
- strukturelle 17, 38, 294
- Strukturen der 38
Sündenfall 74, 374, 377, 463
Synkretismus 567

Taoismus 34
Taufe 459, 505, 528f, 548
Taufe Jesu 511
Tauferneuerung 563
Tausendjähriges Reich 57, 60, 390
Theismus 68
Theodizee 1, 5, 7, 24, 28f, 35, 57, 68, 434
- praktische 29-31, 34
Theologie 13, 27, 89, 263, 267, 288, 300, 336, 351, 495, 536f, 539f, 553
- alexandrinische 536
- augustinische 521
- biographische 321
- der Befreiung 29, 32, 59, 61, 68, 234, 244f, 329, 539
- des Kreuzes 70
- Dialektische 535
- Feministische 61, 234, 320
- frühchristliche 266
- narrative 321, 354
- patriarchalische 266
- Politische 535f, 538
- Praktische 553
- scholastische 547f
Tod 4, 20f, 30, 33f, 71, 97-100, 173-175, 182, 188, 246, 264, 309, 360, 371f, 374f, 434f, 451, 457-459, 477, 479, 511, 527, 540-542, 546f, 553, 561, 579
- Jesu 19, 35, 71, 98, 401f, 511, 514
Todesstrafe 17
Tora 323
Tötungsverbot 197

transnationale Konzerne 376
Treue Gottes 462
Trinität 53, 513

Umkehr 288, 300, 530
Umweltzerstörung 38
Universalität 161
Unterdrückung 7, 54, 61, 67f, 70, 73, 247, 278, 282, 285f, 295, 298, 303, 329, 342, 428, 431, 433
Ursünde 66
Utilitarismus 159
Utopie 2, 5, 60, 294, 539
- prophetische 17-19

Vereinte Nationen 114f, 155, 192
Verfolgung 430
Vergebung 16
- der Sünden 471, 536, 545, 550, 562
Verheißung 377
Versöhnung 5, 7, 34, 472, 559f
Vietnamkrieg 77, 353
Volk Gottes 61, 242, 280, 283, 383, 444
Völkermord 335
Volksbewegungen 444
Volkskatholizismus 42, 441
Volksreligiosität 42, 443
Vorsehung 207, 402

Weihen, niedere 529
Weisheit 69, 266, 274, 286
Weltbank 376
Weltrat der Kirchen 319
Weltreligionen 534
Wiedergeburt 447
Wiedertäufer 61
Wille Gottes 71, 270, 300, 372
Wort Gottes 237, 440
Wunder 403

Zeichen der Zeit 359
Zölibat 433
Zweite Welt 284
Zweiter Weltkrieg 23, 33, 38, 41, 73, 130, 309, 312, 350, 461

Faszination des Bösen

Hermann Häring/David Tracy

Die Faszination des Bösen ist ein interessantes, aber auch ein schwieriges Thema. Wir wollten hier kein weiteres Heft anbieten zu allgemeinen Fragen des Bösen, zum Problem von Gewalt und Destruktion, zu den großen globalen Problemen der Armut und der grausamen Kriege, auch keines zum Problem der Theodizee. Darüber haben sich CONCILIUM und andere theologische Zeitschriften immer wieder geäußert, und dies wird auch in Zukunft notwendig sein. Wir wissen, daß das Böse in unserer Welt viele Gründe hat. Sie liegen in der Geschichte unserer Kulturen und in den gesellschaftlichen Verhältnissen unserer Kontinente; sie liegen in den vielen äußeren Verhältnissen und zugleich in uns Menschen selbst. Das Böse setzt sich deshalb immer wieder fort, weil sich die verschiedenen Gründe immer neu ergänzen und potenzieren, weil sie sich immer neu zu einem großen Wurzelwerk, einem Rhizom, wie Guattari das nennt, verschlingen; es ist ein Geflecht, das keine Ordnung, keinen Anfang und kein Ende kennt. Es reproduziert sich chaotisch und ist gerade deshalb beinahe unverletzlich. Viele Generationen der christlichen Kultur stellten sich das Böse der Welt dagegen wie ein wohlgeordnetes Reich vor. Zwar redete Jesus vom Reich des Satans nur indirekt, doch lag es nahe, der Herrschaft Gottes dieses Gegenreich gegenüberzustellen. So hatte in Kulturen hierarchischer Ordnung das Bild des wohlgeordneten Anti-Herrschers seine Wirkung. Augustinus entwarf seine große Geschichtstheorie von den Metaphern des „Reichs Gottes" und des „Reichs Satans" her, und heute noch sehen viele Christen den Teufel nach genauesten Plänen am Werk. Aber vermutlich ist die Wirklichkeit noch viel schlimmer.

Schon Augustinus wies darauf hin, daß sich da keine zwei Reiche äußerlich gegenüberstehen. Nein, sie sind ineinander verwoben, und letztlich verläuft die Front, wie Ignatius von Loyola uns am Beginn der Neuzeit einprägte, durch das Herz eines jeden Menschen. Wir müssen heute noch ein Stück weitergehen: Den großen Weltplan des Bösen mit berechneter Zerstörung und gezielter Vernichtung gibt es wohl nicht. Aber es gibt ein wucherndes, wachsendes immer wieder virulentes Geflecht von Erinnerungen und Zielen, von alten Rechnungen und neuem Größenwahn, von tief in die Herzen reichenden Strebungen und von utopischen Erwartungen. Das Böse hat kein

Zentrum, sondern es ist überall. Es schickt nicht seine Stoßtrupps vor, sondern breitet sich wie Stimmungen und wuchernde Gewächse aus. Überall ist es gegenwärtig, und als Parasit menschlicher Kräfte, des menschlichen Willens und seines Verlangens trat es oft dort am fürchterlichsten auf, wo man auf seine Überwindung hoffte: In den Religionen nämlich zeigte es sich oft destruktiver als anderswo, und oft liegen die Gründe seiner Macht nicht bei den wenigen, die zu aller Grausamkeit fähig sind, sondern bei denen, die nicht beizeiten dagegen einschreiten.

Die große Enttäuschung

Es gab 1990 einen Augenblick, da hofften viele, die Abgründe unseres Jahrhunderts könnten sich schließen. Die Großideologien waren überwunden; jetzt müßte es Energie und Ressourcen genug geben, um allen Kriegen und aller Armut ein Ende zu bereiten. *F. Fukuyamas* Vision vom „Ende der Geschichte" mutet uns jetzt schon wie eine naive Utopie an. Seitdem nahm in den westlichen Ländern die Literatur über das Böse wieder zu, und *S.P. Huntingtons* Vision vom „Kampf der Kulturen" ist zum neuen Blickfang weltpolitischer Prognosen geworden. Die globalen Auseinandersetzungen an den Bruchlinien der Kulturen und Religionen stehen uns erst noch bevor. Wir können Huntingtons Thesen nicht folgen, aber wir fragen uns, warum neue Szenarien der weltpolitischen Schrecken soviel Aufmerksamkeit finden. Warum so viel neues Nachdenken über das Böse?
Die Antwort ist nicht einfach: Ein Grund liegt in der Tatsache, daß viele von den neuen Unruheherden überrascht wurden. Der ehemaligen Sowjetunion war kein friedlicher Weg in eine neue Ära gegönnt; der schmutzige Krieg in Tschetschenien steht nur stellvertretend für die vielen anderen Unruheherde, die zwischen den vielen Völkern an den Rändern des ehemaligen Riesenreiches brennen. Europa war nicht fähig - nur zweieinhalb Flugstunden von Berlin, London oder Paris entfernt -, einen der schmutzigsten Bürgerkriege dieses Jahrhunderts zu verhindern. Die Situation in Afrika hat sich in keiner Weise stabilisiert, und die Schreckensbilder von Tausenden Flüchtlingen in den Urwäldern wurde uns täglich auf die Bildschirme geliefert. Die großen Auseinandersetzungen im asiatischen Raum wurden nicht eingedämmt, der soziale Krieg der Besitzenden gegen die Verarmten in lateinamerikanischen Ländern wird ungehindert fortgesetzt. Inzwischen hüllen organisierte Waldbrände ganze Länder in tödlichen Smog, und soeben endete die Weltklimakonferenz in Japan, mehr oder weniger ohne Erfolg. Was ist das für eine Welt, in der wir leben?

Die Frage des Heftes

Doch war uns diese Frage zu allgemein. Nicht nur CONCILIUM, auch andere theologische Zeitschriften haben sich immer wieder damit beschäftigt. So haben wir uns einige genauer umrissene Fragen gestellt: Es ist ja nicht nur so, daß wir alle - Täter wie Opfer - unter dem Zugriff einer bösen Übermacht leiden. Das Böse überwältigt uns ja nicht wie ein übermenschlicher Dämon, wir sind ihm nicht einfach ausgeliefert. Es

ZB 191

ist viel schlimmer: Wenn nicht alles trügt, übt das Böse auf uns Menschen (sagen wir vorsichtiger: auf viele Menschen, Gemeinschaften und Kulturen) eine ungeheure Faszination aus. Warum ist das so? Wie wirkt sich diese Faszination aus? Und gibt es Wege, von ihr loszukommen? Allerdings ist das eine gefährliche Frage, die zynisch verstanden werden kann. So hat sich schon bei der Vorbereitung des Heftes ein Kollege über die Themenstellung empört: Wie soll ich, so seine Frage, den Opfern von Grausamkeit und Gewalt deutlich machen, daß das Böse eine faszinierende Wirkung hat? Grenzt es nicht an Zynismus, in Ruhe darüber nachzudenken, wenn dieses Böse an anderen Orten der Welt gleichzeitig seine Wirkung tut? Oder anders gefragt: Kann vom Bösen noch fasziniert sein, wer einmal verhungernde Kinder wimmern hörte, oder wer sah, wie sich die Opfer eines Terroranschlags in ihrem Schmerz krümmten, wer einmal mit den verarmten Straßenkindern in São Paulo zu tun hatte?

Deshalb gilt es genau zu beachten, wie wir die Frage stellen:

- Nicht aus der Perspektive des Voyeurs, der sich vor Langeweile noch am Elend der Anderen zynisch ergötzt,
- nicht mit der intellektuellen Neugier distanzierter Analytiker, die auch das Grauen der Welt noch erforschen, um ihren Wissenshorizont zu erweitern,
- auch nicht mit dem tadelnden Blick der Moralisten, die wieder einmal über die Welt von oben herab urteilen und sich damit bestätigen, wie viel besser sie selbst sind.

Wir stellen die Frage einzig und allein mit dem *selbstkritischen Blick* derjenigen, die wissen, daß auch wir dem Bann des Bösen, wie sublim und verborgen er auch sein mag, immer wieder erliegen. Wir stellen die Frage deshalb mit einem *kulturkritischen* Blick, weil wir wissen: Die Faszination des Bösen wurde und wird in vielen unserer Kulturen produziert. Wir stellen sie mit einem *gesellschaftskritischen* Blick, weil wir wissen: Oft würden einige gesellschaftliche Veränderungen oder Änderungen in der ökonomischen oder politischen Weltsituation genügen, um die Faszination der Gewalt aufzubrechen. Wir stellen die Frage schließlich mit einem *religionskritischen* Blick, weil wir wissen: Auch in unseren Religionen hat die Faszination für das Böse ihren Ort; oft ist nur schwer zu entscheiden, ob die Aufmerksamkeit für das Böse (die Sünde, den Teufel oder die Schrecken der Weltvernichtung) Faszinationen auflöst und verarbeitet, oder potenziert. Wir stellen die Frage schließlich mit der *vorsichtigen Hoffnung*, Wege zeigen zu können, wie sich die heillose Faszination für das Böse aufbrechen, an bestimmten Orten und bei bestimmten Gelegenheiten vielleicht doch überwinden läßt. Schließlich muß deutlich sein, daß wir als christliche Theologen von der großen Vision nicht ablassen, daß Gott selbst es ist, der uns aus dem Bösen zu befreien vermag.

Faszination

Faszination des Bösen: Was verstehen wir unter „Faszination"? Die gängigen Wörterbücher geben darüber wenig Auskunft. Natürlich wissen Psychologen viel zu sagen über die unbewußte Anziehung, die Grausamkeit und Bosheit auf einen Menschen ausüben können. Die

Erfahrung des Bösen kann Menschen geradezu in einen Rausch der Machtillusion versetzen. Folterer können geradezu süchtig auf diesen Zustand werden („Sein wie Gott", „Herr der Vernichtung", „Gebieter über Leben und Tod"!). Aber darin liegt nicht unser erstes Interesse. Die gängigen Wörterbücher verweisen uns auf einen ursprünglich *religiösen Zusammenhang.* Der lateinische Wortstamm verweist auf „Berückung", „Verzauberung", „Verhexung", „Bann". Es geht also eher um ein soziales und um ein religiöses Phänomen. Menschen verlangen nach Entgrenzung, nach dem Geheimnis der Welt oder des Kosmos; sie suchen einen Ort, an dem sie ihr Verlangen erfüllen, ihre Grenzen überwinden, ihre Abhängigkeit beenden, ihre Spaltung in Leib und Geist endlich zur Ruhe bringen können. Anders gesagt: sie suchen *unmittelbare Erfahrungen,* in denen sie zu sich kommen und gleichzeitig beim Ursprung der Welt sein können. Für Menschen in industrialisierten Gesellschaften (mit ihren selbst geschaffenen sozialen Welten) bedeutet das in vermehrtem Maße: Sie suchen Wege, um überhaupt wieder Ursprünglichkeit und „Wirklichkeit" zu erfahren. Nicht Begrenzung und Unterdrückung sind da das Problem, sondern Orientierungslosigkeit und Langeweile.

Es hat nun seine Gründe, wenn der Theologe und Religionswissenschaftler *R. Otto* in seiner berühmten Definition im Göttlichen zwei Aspekte zugleich sieht: das Furchterregende und das Faszinierende *(tremendum et fascinosum).* Angst und Hoffnung, Furcht und Faszination gehen ineinander über; denn offensichtlich steckt in allem, was wir wirklich fürchten, auch die Kraft, diese Furcht zu überwinden. So wird verständlich, warum sich gerade die Religionen immer wieder mit dem Kern dieses Problems beschäftigen: Rettung und Vernichtung, Wege der Hoffnung und Abgründe liegen eng beieinander. Wir können Gottes Reich und die Erlösung nicht erreichen, ohne uns mit dem Anderen auseinanderzusetzen. Deshalb ist die „Faszination des Bösen" ein durch und durch gesellschafts- und kulturpolitisches, ein *öffentliches,* ein *religiöses Thema.*

Zum Inhalt

In diesem Heft konnten nicht alle Aspekte berücksichtigt werden. Das hat nicht nur mit dem begrenzten Umfang zu tun, sondern auch mit der Schwierigkeit, auf internationalem Parkett geeignete Autoren zu finden. Um so dankbarer sind wir denjenigen, die für dieses Heft einen Beitrag geliefert haben.

Teil I (Analysen) hat sich schließlich auf drei Beiträge beschränkt. Der Beitrag der Theologin *H. Meyer-Wilmes* geht der Frage nach, welche ambivalente Faszination „Hexen" auf die Gesellschaft ihrer Zeit ausübten. Aus dem Artikel wird deutlich, wie sehr gerade das Phänomen der Faszination zum Unheil der *Hexenverfolgung* beigetragen hat. Es geht dabei um die Konkurrenz faszinierender Größen: Das Wissen um die Natur steht gegen die neuzeitliche Rationalität, der Rückgriff auf uraltes Wissen gegen den Anspruch neuer Erkenntnisquellen, das Unbeherrschbare von Astrologie und sanfter Heilung gegen die Erwartungen einer beherrschenden Kulturinstitution. Die Frau als „Hexe" symbolisiert die ganze Ambivalenz dieses Prozesses, und wären insgeheim nicht alle (Männer) ih-

rer Macht erlegen, sie wären gegen diese Verzauberung nicht auf eine so unmenschliche Weise angegangen. So repräsentiert die dunkle Geschichte der Hexenverfolgung den heil-losen Umgang mit jenen Faszinationen, die nie offen besprochen und deshalb erst sehr spät überwunden wurden.

Der kanadische Theologe *G. Baum* stellt sich die Frage, ob eine *Gesellschaft ohne Gewalt* möglich ist. Es ist für ihn die Frage, ob sie sich dem Reiz der Gewalt entziehen kann. Dies scheint unmöglich zu sein; auch die biblische Tradition mit ihren vielen Gewaltgeschichten bestätigt es. Genau darin liegt der faszinierende Bann: Wer Gewalt verhindern will, muß offensichtlich Gewalt anwenden. So besteht der einzige Weg zur Lösung aus der Faszination in einer nüchternen Frage („Ist das wirklich der Fall?") und in einer ehrlichen Antwort („Es scheint unmöglich zu sein"). Genau darin sieht er die prophetische Utopie der biblischen Tradition verwirklicht: Diese Ehrlichkeit allein zwingt uns dazu, uns zunächst mit unseren Gewaltgeschichten zu versöhnen. Das ist schwer, aber es befreit uns von deren Faszination und eröffnet den einzig möglichen Weg, der lautet: immer neue und - wenn möglich - immer weitere Reduktion von Gewalt als Mittel der Gewaltverhinderung. Überwindung der Faszination kommt also durch *Ehrlichkeit und Versöhnung* mit der einen Gewalt zustande, wenn diese an einen gesellschaftlichen Prozeß gekoppelt wird, der Gewalt immer weiter reduziert. Die nüchterne, aber sehr realistische Antwort G. Baums erinnert an R. Girard, der genau denselben Weg konsequenter Ehrlichkeit und Entlarvung einschlägt. Gewalt und Böses dürfen in keiner Weise mehr die Illusion nähren, als könnten sie zur Überwindung von Gewalt eine letztgültige Rolle spielen.

Der dritte Artikel in dieser Reihe *(H. Häring)* versucht, im Blick auf die Theodizeeproblematik zu zeigen, wie gerade der religiös motivierte Kampf gegen das Böse - aus Moralismus oder aus Enttäuschung - zu immer neuen Formen der Bosheit und der Destruktivität führt. Der Glaube an die Überwindung des Bösen wird immer neu auf die Probe gestellt, und die Faszination des Bösen potenziert sich immer weiter bis zu jenem Punkt, an dem deutlich wird: Auch die perfekteste Theodizee des Denkens oder des Handelns kann die Problematik nicht lösen. Die christliche Tradition kennt nur einen Weg: Wir müssen und können die Erfahrung des Bösen und der eigenen Enttäuschungen vor Gott selber als unsere große Frage an Ihn aushalten. Es ist der Kampf, den Ijob auf dem Misthaufen und den Jesus am Kreuz geführt haben. Haben sie ihn gewonnen? Nur wer in der Versuchung des Bösen vom Blick auf Gott nicht abläßt, kann die Beantwortung dieser Frage getrost Gott selbst überlassen.

Auf diese (vorläufigen) Analysen folgen im *zweiten Teil* vier theologische Weiterführungen. Der lateinamerikanische Theologe *P. Suess* liefert einen biblisch und historisch begründeten Überblick über die Unheilsgeschichte des Bösen in der christlichen Tradition. Der großen biblischen Utopie einer gewaltfreien Zukunft steht die Last der Kirchengeschichte gegenüber. Seine Stichworte sind: Gewalt gegen das Judentum, Kreuzzugs- und Missionsmentalität sowie ein kirchlicher Machtanspruch, der durch die tatsächlichen Erfolge der Kirche und einer „christlichen" Kultur immer neu genährt und bestätigt wurde.

Suess zeigt aber auch den Pferdefuß dieses Erfolgs. Das Christentum hatte auf Grund seiner frühen jüdischen Geschichte von Anfang an Schwierigkeiten mit der eigenen Identität. Seine *Intoleranz gegenüber fremden Göttern* und Kulturen und sein monolithisches Einheitsverständnis machten es möglich, daß es der Magie der Gewalt in einzigartiger, geradezu neurotischer Weise unterlag. Suess schlägt *Gegenstrategien* vor. Sie kommen darin zu ihrem Höhepunkt, daß wir die Anderen und das Andere entdämonisieren und darin endlich die kulturpolitische, aber auch die eigentlich religiöse Verwirklichung des Gebotes der Nächstenliebe entdecken.

Die amerikanische Theologin *R.M. Wright* verfolgt eines der zentralen Symbole, mit denen die christliche Tradition ihre Auseinandersetzung mit dem Bösen und vor allem ihre Faszination durch dessen Macht verarbeitet hat. Es sind die Symbole *des Satans und des Antichrist,* die in den vergangenen Jahrzehnten nicht nur in religiösen Gruppierungen, sondern auch in den Medien Nordamerikas und Westeuropas eine Renaissance erfahren haben. Es geht um einen Streit von kosmischen Ausmaßen, der in jeder Epoche neu interpretiert und verarbeitet wurde. Wright macht das vor allem an Quellen des Mittelalters und des Spätmittelalters (10. bis 15. Jahrhundert) deutlich. Satan und Antichrist sind für sie faszinierende und warnende Symbole. Sie können aber auch zu befreienden Symbolen werden, wenn nur eines klar ist: Wir Menschen haben nach wie vor das Vermögen, eine *Wahl* zwischen lebenspendenden und destruktiven Tendenzen zu treffen.

Catherine Keller unterwirft den Gedanken der *Apokalyptik* einer neuen und höchst interessanten Wertung. Die Apokalyptik ist ja eine der umstrittensten Denkrichtungen in der christlichen Tradition. Meistens hat sie - so die allgemeine Ansicht - zu Angst, zu Projektionen des Schreckens, zur Verteufelung von Mitmenschen und zu neuer Gewalt geführt. Keller sieht dieses Problem. Kritisch analysiert sie einen ersten Typ, den sie *Retro-Apokalypse* nennt. Es ist eine rückwärtsgerichtete Interpretation der biblischen Apokalypse mit dem Ergebnis, daß dieses Denken uns nichts mehr zu sagen hat. Interessanter ist da schon ein zweiter Typ, von ihr *Neo-Apokalypse* genannt. Diese versucht zu Recht, den apokalyptischen Gedanken auf unsere Zeit neu anzuwenden. Sie sieht also, daß auch heute noch Gefahren und mögliche Zerstörungen von globalen Ausmaßen möglich sind. Ihr großes Problem liegt in ihrer polarisierenden und zerstörenden Kraft. Die Welt wird zwischen Gut und Böse aufgeteilt, ebenso die Menschen. Gewalt wird legitimiert. Es wird, kurz gesagt, produziert, was zu bekämpfen war. Gerade das Problem der Faszination wird nicht gelöst, sondern verstärkt. Deshalb schlägt Keller einen dritten, den zeitgemäßen Typ vor, den sie *Konter-Apokalypse* nennt. Sie orientiert sich nicht am Kampf gegen, sondern an den positiven Zielen, nicht an der Axt, die an die Wurzeln des Weltbaums gelegt ist, sondern an den großen Verheißungen des Jesaja. Diese Apokalypse ist selbstkritisch; sie entlarvt die naiven Aufteilungen der Welt in gute und böse Anteile und folgt so dem versöhnenden Impuls von Gottes Geist, von dem im Neuen Testament soviel zu finden ist.

Die spirituelle Faszination durch das Böse hängt damit zusammen, daß sich die Dualität von Gut und Böse, von Auf-

bau und Zerstörung bis hinein in die letzten Tiefen der Gotteserfahrung durchhält. *A. Nava* macht das an einem Fallbeispiel klar: der Spiritualität von *Simone Weil*. Die Rede von der Verborgenheit Gottes hat so eine negative und eine positive Bedeutung. Sie bedeutet Gottes Abwesenheit (also Strafe, Elend und Tragik) und zugleich Gottes unerreichbare Tiefe (also Nähe, Erwartung, Bereicherung). Es kommt darauf an, diese beiden Seite in einer christlichen Gotteserfahrung miteinander zu versöhnen. Auch so läßt sich der Bann des Bösen überwinden, der gerade auf der Suche nach göttlicher Nähe liegt.

Drei Folgerungen schließen sich an *(dritter Teil)*. Der deutsche Theologe und Friedensforscher *H.E. Bahr* macht an einem einfachen und eindrücklichen Beispiel seiner Jugendarbeit klar, wie die Faszination des Bösen bei Jugendlichen in einer modernen industrialisierten Großstadt überwunden werden kann.

Der jüdische Theologe *D.R. Blumenthal* präsentiert den vielleicht provokativsten Artikel des Heftes. Die Dissonanz von Theorie und Praxis ist für ihn unauflösbar; das ist spätestens seit der Schoah deutlich. Deshalb fordert er absolute Ehrlichkeit im Umgang mit der Theodizeefrage. Gott ist nicht zu verteidigen, wo er rational nicht zu verteidigen ist. *Protest* ist angesagt - allerdings kein Protest, der damit endet, sondern ein Protest, der Wege der Heilung und der Versöhnung mit Gott eröffnet. Auf das Thema unseres Heftes bezogen, heißt das: ein Weg, der die Erfahrungen des Bösen gerade nicht verdrängt, sondern zuläßt und ihm so seine Faszination nimmt, dies in immer neuen Versuchen und Anläufen, die man im weiten Sinn des Wortes therapeutisch nennen könnte. Mag sein, daß wir in intellektueller Verengung der Theologie diese therapeutische Funktion des Glauben jahrhundertelang abgewiesen, verdrängt und schließlich vergessen haben.

David Tracy faßt die Thematik des Heftes zusammen und schließt es mit grundsätzlichen theologischen Erwägungen ab. Der Faszination des Bösen stellt er die *Faszination des Heils* und der Befreiung gegenüber. Wir als Herausgeber des Heftes sprechen damit unsere Überzeugung aus, daß die Bitte des Vaterunsers „Erlöse uns vom dem Bösen" aktueller ist denn je. Wir hoffen zugleich, daß die christliche Tradition - zusammen mit den Traditionen der vielen anderen Religionen - Auswege weiß aus dem Bann, den der Kampf gegen das Böse vor allem auf die monotheistischen Religionen ausgeübt hat. Gott ist der Gott eines Friedens, der sich nicht in der Unterdrückung von Gewalt erschöpft, sondern aus der Liebe zum Leben, zur Gemeinschaft und Gerechtigkeit erblüht.

Hexenverfolgung im Namen der Vernunft

Eine Analyse zur okzidentalen Rationalität

Hedwig Meyer-Wilmes

Warum wurden Hexen verbrannt?

Dies ist eine Frage, auf die die Forschung, die sich erst in den letzten Jahren diesem Genozid widmet, unterschiedliche Antworten parat hat. Krisenphänomene, die die spätmittelalterlichen Gesellschaften in Europa heimsuchten, werden genannt: Verstädterung und Landflucht, Reformation und Gegenreformation, Hungersnöte und Krankheiten. Von „Hexenepidemie" ist die Rede, davon, daß „Europa von einer Massenzwangsneurose"[1] heimgesucht wurde. Solche Bewertungen suggerieren, daß es sich hier um eine Krankheit handelt. Doch der Hexenwahn war nicht nur eine vergesellschaftete Psychopathie, „die es den entwurzelten Plebejern und den Bürgern erleichterte, ihre Identitätskrise durch einen Rückzug in konkretistische Formen der Naturinterpretation und mit Hilfe von weiblichen Feindbildern zu meistern"[2]. Im Hexenwahn kommt es zu einer Verknüpfung von Rationalität und Irrationalität, kodifizierter christlicher Dogmatik und gelebter Alltagsreligiosität. Schon zu Beginn der „aufgeklärten" Neuzeit zeigt die okzidentale Rationalität ihre zwei Gesichter: Emanzipation und Unterwerfung. Anders gesagt: Im Unterstrom der emanzipativen Vernunft liegen Herrschaftsüberwindung und die Schaffung neuer Herrschaftsverhältnisse dicht beieinander. Und die Scheiterhaufen blieben eine „Spezialität" des christlichen Mitteleuropa. Einzig die Hexen der beginnenden Neuzeit, der Natur ebenso verbunden wie die Hexen anderer Kontinente, sind zu Hunderttausenden hingerichtet worden.

I. Geschichte und Zahlen

Die Hexenverfolgungen waren keineswegs ein mittelalterliches Phänomen. Der Höhepunkt der Pogrome liegt zwischen 1560 und 1630, also schon zu *Beginn der Neuzeit.* Am stärksten betroffen waren Frankreich, Deutschland, die Schweiz und die Beneluxländer, also Mitteleuropa. In Osteuropa, Süditalien und Irland gab es keine institutionalisierte Verfolgung von Hexen. Im Reich konzentrierten sich die Hexenprozesse um die Jahre 1590, 1630 und 1660. Die letzten Hexenprozesse fanden 1782 in der Schweiz, 1793 in Posen und 1775 in Deutschland statt. Erst 1560, also in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts,

nach den ersten Religionskriegen, kann man von einer Massenverfolgung sprechen. Die *Zahlen der Opfer* divergieren von 100.000 bis zu 1 Million. Lediglich eines dürfte sicher sein: „daß diese Prozesse mit Ausnahme der Judenverfolgung die größte nicht kriegsbedingte Massentötung von Menschen durch Menschen in Europa bewirkt haben"[3]. Den Hexenverfolgungen fielen von 1500 bis 1660 zu 80% Frauen zum Opfer. Vorher und nachher war der Anteil der Männer und Kinder höher.[4]

Zwei Dinge fallen schon an dieser Stelle auf: Nur die Hexen des christlichen Abendlandes sind dem Verfolgungswahn ihrer Ankläger zum Opfer gefallen, und das, obwohl es auch in anderen Kulturen Hexen gab. Und, bei den Hexenprozessen wurden *fast ausschließlich Frauen* gemartert und getötet. Die Täter (Richter, Henker, Theologen, Juristen) waren ausschließlich Männer. Das heißt andersherum, jede Frau konnte auf dem Scheiterhaufen brennen.

Im *ausgehenden Mittelalter* problematisierte sich das Verhältnis von Natur und Mensch durch die zunehmende Verfügungsgewalt des Menschen über die Natur. Naturkatastrophen und Kriegssituationen waren der Nährboden, auf dem sich das Feindbild Hexe entwickelte. Ein Bild, über das sich Krisen personalisieren ließen. Die Anti-Effekte richteten sich auf Menschen, die als Heilkundige, Kräuterfrauen, Hebammen, Mütter und Witwen eine große Affinität zur Natur hatten. In das kulturelle Bild der Hexe gingen verschiedene Deutungsmuster ein, für die drei Institutionen hauptverantwortlich sind: die Kirche, die weltliche Obrigkeit und die aufkommende (medizinische) Wissenschaft.

II. Legitimationen des Deutungsmusters Hexe

Der Beginn der Neuzeit war nicht nur durch neue philosophische und naturwissenschaftliche Paradigmen bestimmt (Erasmus von Rotterdam, Rousseau, Voltaire, Kopernikus), sondern auch durch große *religiöse Umwälzungen:* Luther und die Gegenreformation, Aufstände der Reichsritter und Bauernkriege, der Augsburger Religionsfriede, der die Gleichberechtigung der Bekenntnisse intendierte. Calvinisten und Lutheraner schlossen sich in der „Union" zusammen, die Katholiken in der „Liga", und verteidigten ihr Bekenntnis mit Waffengewalt. Zerstörte Städte, entvölkerte Dörfer, fürstliche Räte, die Bauern durch Zusatzabgaben und Sondersteuern in den Ruin trieben, waren das Resultat. Also eine Situation, in der es eines Sündenbocks bedurfte, um von den vielfältigen Problemen abzulenken.

Eine entscheidende Vorbedingung für die Entwicklung des Deutungsmusters Hexe war die Ketzerverfolgung durch die *päpstliche Inquisition* (Denunziation, Verfahren ohne öffentliche Anklage, Folter zum Erwirken von Geständnissen,

Die Autorin

Hedwig Meyer-Wilmes, geb.1953; Studium der kath. Theologie, Pädagogik und Germanistik in Münster; Arbeit als Religionslehrerin und Gemeindeassistentin; Universitätshauptdozentin für Feministische Theologie an der Katholischen Universität in Nijmegen, Gastprofessorin für Frauenstudien Theologie an der Katholischen Universität Leuven, Präsidentin der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen. Veröffentlichungen: Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg i.Br. 1990; Zwischen lila und lavendel, Regensburg 1996. Anschrift: Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande.

Feuertod) seit dem frühen 13. Jahrhundert. Hier kam es zu einer ersten Verknüpfung von Zauberei und Ketzerei. Den Ketzern wurde unterstellt, durch ihren Pakt mit dem Teufel Schadenszauber (maleficium) auszuüben. Im Verlauf des 15. Jahrhunderts wurde diese Form der Akkusation auch auf Frauen angewandt.

Die beiden päpstlichen Inquisitoren Jakob Sprenger (Rheinlande) und Heinrich Institoris (Oberdeutschland) erwirkten 1484 bei *Innozenz VIII.* eine Bulle, in der der Papst unter Androhung des Banns befahl, seine „geliebten Söhne" bei ihren Verfolgungen nicht zu behindern. 1487 veröffentlichten diese den Malleus maleficarum (Hexenhammer), dem sie diese Bulle sowie ein gefälschtes Gutachten der Universität Köln voranstellten. Im ersten Teil wurde die Anfälligkeit von Frauen für Hexerei mit Verweisen auf biblische Texte „belegt". Im zweiten Teil wurden die angeblichen Untaten der Hexen aufgezählt: Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Unzucht mit Dämonen. Der dritte Teil liest sich wie ein Handbuch zur Strafverfolgung.

„Zu dem Zeitpunkt, da die Frauen massenweise in die Folterkammern getrieben wurden, versuchte die Kirche zwar immer noch, die neuen Kräfte, die das geozentrische Weltsystem des Ptolemäus für obsolet erklärt hatten und in der Folge von Kopernikus ‚die Form der Welt und die Symmetrie ihrer Teile' aufdecken wollten, niederzuhalten, indirekt aber, gerade in Bezug auf die Verfolgung der Hexen, deutete sich die spätere Arbeitsteilung bereits an: hier handelte die katholische Kirche objektiv schon im Interesse der zukünftigen weltlichen Macht."[5]

Die weltlichen Obrigkeiten folgten der geistlichen Obrigkeit. So schuf Karl V. 1532 ein einheitliches Prozeßrecht für das gesamte Reich. Die Hexenverfolgung dauerte insgesamt drei Jahrhunderte an, Gegenreformation und Dreißigjähriger Krieg sorgten für die Intensivierung der Pogrome.[6]

III. Von der Heilerin zur Hexe

1. Zeit des Übergangs

Eine der wichtigsten Zielgruppen der Verfolgung waren Hebammen und Heilerinnen, denen man „geheimes" Wissen unterstellte. Diese „Ärztinnen des Volkes" waren Fachfrauen für Geburtshilfe und -kontrolle, ihre Kräutermedizin stellte oftmals die übliche Form der medizinischen Versorgung dar. Universitätsmediziner konnten sich Bischöfe und Könige leisten, nicht aber das Volk. Die Hexe „braute Medizin aus Kräutern und verfügte über Zaubersprüche, die die Menschen vor allem Unglück schützten, das sie durch die Natur oder durch andere Menschen erwarteten, oder die ihnen halfen, ein durch einen anderen erlittenes Unrecht zu vergelten. Eine solche Hexe wurde nur dann angefeindet, wenn man glaubte, sie habe ein Unglück heraufbeschworen."[7]

Der Erfolg der Therapie war ausschlaggebend für die „schwarze" oder „weiße" Magie der Heilerinnen. Bei den Hexenprozessen fungierten Ärzte als Gutachter, während den Heilerinnen ihre Kompetenz abgestritten wurde. *Männliche Wissenschaftler* übernahmen die Erklärung der Naturprozesse, männliche Ärzte die Verwaltung weiblicher Körper. Es fand so etwas wie eine staatlich-kirchliche Abwendung von Naturwissen zu einer sich rational-objektiv verstehenden Naturwissenschaft statt.

Doch die Übergänge von den magischen Geheimwissenschaften zu den Naturwissenschaften waren fließend. Ein *Astronom* war zugleich auch Astrologe, ein Arzt auch Alchimist und Astrologe. „So ein Arzt den Kranken will Arzenei geben, so muß er vors erste wahrnehmen, wie auf dieselbe Stund der Lauf des Himmels und der Planeten gestaltet sei. Die Freundschaften und Feindschaften der Planeten muß er nicht außer Acht lassen zur Heilung der Kranken."[8] Jeder Körperteil war hier einem Planeten zugeordnet, jede Krankheitsdiagnose setzte die Kenntnis des Kosmos voraus. Und Krankheiten, die angezaubert waren, konnten nicht medizinisch therapiert werden.

„Wisse, daß von sieben Krankheiten, so sie in diesen armseligen Zeiten den Menschen zustoßen, als Erlahmungen, Entbindungen, Beinfraß, Krümmungen, Krämpfe, Aussatz und andere, mindestens vier- oder fünfmal die Verursachungen aus Zauberei und dergleichen Künsten herrühren und derowegen nicht mit apothekischen, sondern nur mit widerzauberischen Mitteln können kuriert werden."[9]

Noch waren also bestimmte Krankheitsbilder nicht bestimmten Ursachen zugeordnet, das gleiche Symptom konnte eine medizinische oder „zauberische" Ursache haben. Diese *Doppeldeutigkeit der Medizin* führte dann zu jenen Situationen, in denen die Interpretationsmacht über die Krankheit zu einem Urteil über Leben und Tod wurde. Diese Ambivalenz des Weltbildes läßt sich an einem Fall exemplarisch belegen, der damals für Aufsehen sorgte.

2. Ein Beispiel: Katharina Kepler

Katharina Kepler, Mutter des Astronomen Johann Kepler, dem „Mathematicus seiner Kaiserlichen Majestät", wurde 1615 das erste Mal der Hexerei beschuldigt. Ihre Personenbeschreibung entspricht dem Klischee einer Hexe und einer alten Frau: „klein, mager, von schwärzlich-brauner Gesichtsfarbe, klatschsüchtig und zänkisch". Sie galt als naturheilkundig. Die *Anklageschrift* macht sie für ungefähr alles verantwortlich, was an Unglücksfällen im Dorf passierte: das Vieh behext, den Vater zweier Kinder getötet, dem Teufel eine junge Frau aus dem Dorf zugeführt, Lähmung des Dorfschneiders verursacht usw. Johann Kepler griff in das Verfahren ein, und es wurde ausgesetzt. Für schuldlos hielt er seine Mutter jedoch keineswegs. So „weiß ich eine Frau, sie ist von äußerst unruhigem Geist, wodurch sie nicht nur in ihrer Bildung nicht vorwärtskam, was bei einer Frau nicht so merkwürdig ist, sondern auch die städtische Obrigkeit in Verwirrung bringt und sich selbst erbärmliches Elend verursacht".

Er verteidigte seine Mutter mit Hilfe des Hinweises auf einen Formalfehler bei der Anwendung der Gerichtsordnung Karls V. und seiner *astrologischen Kenntnisse.* Das heißt, er beherrschte die Klaviatur von Magie, Wissenschaft und Politik. „Vor dem Leonberger Gericht nutzte er den ungeliebten astrologischen Ruf weidlich aus und erreichte schließlich den Beschluß, daß die gesamten Prozeßakten der juridischen Fakultät der Universität Tübingen zwecks Erstellung eines Gutachtens vorzulegen seien."[10] Katharina Kepler hatte Glück. Der Sta-

tus und das Geld des Sohnes ermöglichten 1621 ihre Freilassung. Der Sohn, eine der Gallionsfiguren eines naturwissenschaftlich fundierten wissenschaftlichen Weltbildes, ließ sich nicht davon abhalten, innerhalb des magischen Weltbildes zu operieren.

„Die Astrologia ist wohl ein närrisches Töchterlein, aber du lieber Gott, wo wollte ihre Mutter, diese hochvernünftige Astronomia bleiben, wenn sie diese ihre närrische Tochter nicht hätte? Ist doch die Welt noch viel närrischer und so närrisch, daß derselben zu ihrem Frommen diese alte verständige Mutter durch der Tochter Narretei eingeschwatzt und eingelogen werden muß. Und sind der Mathematicorum Salaria so gering, daß die Mutter gewißlich Hunger leiden müßte, wenn die Tochter nichts erwürbe."[11]

IV. Die Aneignung der „weiblichen" Natur

Verläßt man für einen Moment das Klischee der Hexe als alter hutzeliger Kräuterfrau, so bleibt ein Charakteristikum der den Hexen zugeschriebenen Eigenschaften übrig, welches auch heute noch alle Märchenerzählungen durchzieht. Hexen haben die Kraft, *Naturgesetze aufzuheben.* Von ihnen wird gesagt, daß sie das Wetter nicht nur voraussagen, sondern auch beeinflussen, Krankheiten heilen wie herbeiführen, Tiere in Menschen und Menschen in Tiere verwandeln, sexuelle Potenz steigern oder verhindern, den Tod beschleunigen oder aufhalten. „Es war den Menschen im Mittelalter sicher nicht möglich, zwischen der Heilung einer Krankheit durch Handauflegen einerseits und durch Verabreichung eines (pharmakologisch wirksam zusammengestellten) Kräutertrankes andererseits qualitativ zu unterscheiden. Das Kriterium für solche Differenzierungen war selber erst Resultat des sozialen Wandels, der die Menschen aus der Unmittelbarkeit der Naturprozesse entließ und dessen Opfer die Hexe wurde."[12]

Zu Beginn der Neuzeit war Magie nicht mehr Profession, sondern Aberglaube. Schon immer repräsentierte die Frau die Natur. In den Augen der Kirche eine *unheilige Allianz,* für die Aufklärer ein Bündnis, das den Fortschritt hemmte. Die Frau „wurde zur Verkörperung der biologischen Funktion, zum Bild der Natur, in deren Unterdrückung der Ruhmestitel dieser Zivilisation bestand. Grenzenlos Natur zu beherrschen, den Kosmos in ein unendliches Jagdgebiet zu verwandeln, war der Wunschtraum der Jahrtausende."[13] Die neuzeitliche Naturaneignung geschah unter den Regieanweisungen einer formalisierten Vernunft. Und die Hexenverfolgungen sind dafür ein Beispiel. Es handelte sich nämlich „um eine sehr rationell geplante und modern durchorganisierte Verfolgungskampagne, die, unterstützt durch gestapoähnliche Planungsrationalität der Dominikaner, eine schauerliche Breitenwirkung und Systematik hatte."[14]

Die Hexen hatten in dieser Konstellation keine Chance. Sie wurden zerrieben zwischen der Kirche, die den „erbleichenden Glauben" als *Restbastion* halten wollte, und der „aufblühenden Vernunft", die zur Naturbeherrschung führte. „Der erbleichende Glaube und die aufblühende Vernunft stritten miteinander: inmitten dieser beiden bemächtigte sich irgendjemand des Menschen."[15] Die Wissenschaft emanzipierte sich von ihrer magischen Herkunft, und auch dies

ging auf Kosten der Frau. Das neue „aufklärerische" Subjekt sollte sich im Gegensatz zur inneren und äußeren Natur konstituieren, und nicht im Einklang mit ihnen. Das magische Weltbild, das sich trotz Christianisierung durch die Jahrhunderte halten konnte, „wurde mit dem Beginn der Manufakturperiode, dem Triumph der modernen Wissenschaft über die Theologie eliminiert. Sein Totengräber aber war die Kirche ... was die Morde an den Frauen betrifft, im wahrsten Sinne des Wortes."[16]

Wer in den Hexenverfolgungen nur das „Bizarre und Irrationale"[17] wahrzunehmen vermag, übersieht, daß sich das Rationale auf Kosten des Ersteren in Gemüter und Köpfe einnistete. In den Hexenverfolgungen werden Frauen zu *Objekten der Naturbeherrschung,* nicht nur symbolisch, sondern real. Der Abschied vom alten Mythos ging einher mit der Inthronisation eines neuen Mythos. „Der ‚neue' Mensch des industrialisierten Zeitalters war der Mann."[18] Die Verlustseite der sich entwickelnden Zweckrationalität zu Beginn der Neuzeit war hoch, die Kritik daran ist nicht neu (vgl. Nietzsche und Bachofen). In der feministischen Kritik an einer abendländischen Rationalität, die die innere und äußere Natur beherrschen will, löst sich der Bann und zeigt sich die Ambivalenz des Projektes Moderne. Die Hexen kommen wieder zurück. Tremate, tremate, le streghe son tornate![19]

[1] E. Jones, Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen mittelalterlichen Aberglaubens, Leipzig/Wien 1912, 79.

[2] C. Honegger, Die Hexen der Neuzeit, in: dies. (Hg.), Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, Frankfurt a.M. 1978, 21-151; 33.

[3] G. Schormann, Hexenprozesse in Deutschland, Göttingen 1981.

[4] C. Honegger, Hexen, in: A. Lissner/R. Süssmuth/K. Walter (Hg.), Frauenlexikon, Freiburg i.Br. 1988, 491-500; 498.

[5] S. Bovenschen, Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos, in: G. Becker/ S. Bovenschen/H. Brackert u.a., Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, Frankfurt a.M. 1977, 259-312; 290.

[6] Vgl. zu den historischen Informationen: E. Wisselinck, Hexen, in: E. Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 190-194.

[7] R. Radford Ruether, Frauen für eine neue Gesellschaft, München 1979, 108.

[8] P. de Alto Saxo, Wegweiser die Krankheiten zu heilen durch astronomische Konkordanz, Frankfurt a.M. 1613, in: J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 6, Freiburg i.Br. 103, 490.

[9] AaO. 491.

[10] Zit. n. M. Hammes, Hexenwahn und Hexenprozesse, Frankfurt a.M. 1977, 19-23.

[11] AaO. 17.

[12] Bovenschen, aaO. 279.

[13] M. Horkheimer/Th.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M. 1969, 298.

[14] Bovenschen, aaO. 291.

[15] J. Michelet, Die Hexe, München 1974, 84.

[16] Bovenschen, aaO. 290.

[17] L. Roper, Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany, in: History Workshop. A Journal of Socialist and Feminist Historians (1991) H. 32, 19-43; 21.

[18] Bovenschen, aaO. 292.

[19] Zittert, zittert, die Hexen sind zurückgekehrt! Schlachtruf der italienischen Feministinnen.

Keine Gesellschaft ohne Gewalt?

Gregory Baum

I. Eine schwierige Frage

Fragestellungen, die sich mit dem Thema Gewalt befassen, sind schwierig zu lösen. Ein Grund liegt darin, daß es keine allgemein akzeptierte Definition von Gewalt gibt. Sogar die Autoren, die sich auf die Untersuchung physischer Gewalt beschränken, sind sich nicht darüber einig, ob dazu nur der ungesetzliche Gebrauch von physischer Kraft gehört, oder ob sie auch den legalen Einsatz von physischem Zwang durch Polizei und Armee umfaßt. Genauso umstritten ist die Frage, ob eine hungernde Bevölkerung als Opfer von physischer Gewalt anzusehen sei. Sind politische Entscheidungen, die zu Hungersnöten führen, als Morde zu begreifen? Gandhi war der Meinung, daß Hunger die meistverbreitete Form von Gewalt sei.

Ein zweiter Grund für die Schwere des Problems der Gewalt liegt darin, daß wir eine *tiefe Furcht* vor ihr empfinden. Als verletzliche menschliche Wesen fürchten wir uns vor Gewalt, die uns vielleicht angetan werden kann. Wir streben nach einer Welt, in der wir nicht von physischer Gewalt bedroht werden. Gleichzeitig fürchten wir auch unsere eigene Fähigkeit zur Gewaltanwendung. Wir wünschen nicht nur, in Momenten des Zornes, daß die Menschen, die uns belästigen, Gewalt erleiden, sondern wir erwägen zudem - in ruhigerer Gemütsverfassung - die körperliche Züchtigung als Bestrafung für Kriminelle im Namen der Gerechtigkeit. Auch die machtvollen Bilder der gewaltsamen Vergeltung in der Bibel, wie die Plagen, mit denen Ägypten nach der Schilderung im Buch Exodus geschlagen wird, oder die ausgefeilten Bestrafungen, die in der Johannes-Apokalypse für das Römische Reich, seine Schutzbefohlenen und Eliten angekündigt werden, erfüllen uns mit Befriedigung. Da wir einerseits die Gewalt fürchten, wenn sie uns bedroht, und an-

dererseits - unter bestimmten Bedingungen - die gewaltsame Bestrafung von Menschen, die wir als Kriminelle betrachten, begrüßen, kann unser Verhältnis zur Gewalt nie nur rational sein. Das Reden über Gewalt hat unausweichlich mit unseren Gefühlen zu tun.

II. Kein Konsens unter den Sozialwissenschaftlern

1. Aggression

Wenn ich die Frage stelle, ob eine Gesellschaft ohne Gewalt überhaupt existieren kann, so möchte ich dies angesichts der Vorüberlegungen in der gebotenen Zurückhaltung tun. Zuerst einmal ist festzustellen, daß es unter den Wissenschaftlern dazu zahlreiche Kontroversen gab und bis heute keine Einigung erzielt wurde. *Darwin* und viele Anhänger seiner Evolutionstheorie sind davon überzeugt, daß die Menschen die instinkthafte Aggressivität der Tiere geerbt haben. Da die Menschen um ihr Überleben kämpfen müßten, seien Gewalt und der Sieg des Starken über den Schwachen immer Bestandteil der menschlichen Geschichte. *Peter Kropotkin*, ein materialistischer Philosoph, hat uns allerdings eine andere Interpretation der Evolutionstheorie vorgestellt. Seine Überlegungen gehen davon aus, daß die Menschen von den höherentwickelten Säugetieren eine Tendenz zur Kooperation ererbt hätten. Aus dem biologischen Faktum, daß Menschen ohne Klauen und andere organische Waffen geboren werden, schloß er, daß die Menschen von Natur aus friedliche Wesen seien, zur Kooperation bestimmt. Wenn die Menschen zu diesen natürlichen Tugenden, wozu nach Kropotkin auch Altruismus und Selbstaufopferung zählen, zurückkehren würden, könnten sie eine Gesellschaft ohne Gewalt schaffen.

Zur Erhellung dieses ungelösten Konfliktes unter Philosophen und Sozialwissenschaftlern werde ich eine holzschnittartige Zwei-Lager-Theorie entwickeln, auch wenn sich viele der vorgestellten Denker nicht in ein solch grobes Raster einfügen lassen. Im ersten Lager finden sich diejenigen Theorien, die menschliche Wesen als egoistisch und aggressiv beschreiben, stets im Kampf um ihren eigenen Vorteil. Nach ihrer Meinung ist zur Schaffung einer geordneten oder zivilisierten Gesellschaft eine Regierung nötig, die das soziale Verhalten der Menschen regelt und Gesetzesbrecher bestraft. Für all diejenigen, die ein friedliches und sicheres Leben wünschen, sei es demnach ein Gebot der Vernunft, für eine starke Regierung zu sorgen, die Gesetz und Ordnung schützen kann. Die willkürliche Gewalt von einzelnen müsse durch die vernünftige Gewaltanwendung des Staates eingegrenzt werden. In einer solchen Gesellschaft werden die Bürger Regeln und Verordnungen stets als aufgezwungene Restriktionen erfahren, die ihre eigenen Absichten und Wünsche durchkreuzen.

Keine Gesellschaft ohne Gewalt?

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. *Jüngste 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, Montréal, P.Q. H3A 2A7, Canada.*

Die Gesellschaft wird immer etwas ihnen Äußerliches bleiben, etwas, das ihren eigenen Spielraum begrenzt. So unterschiedliche Denker wie Hobbes, Locke, die Utilitaristen, Weber, Freud und die Existentialisten sind Vertreter eines solchen Gesellschaftsverständnisses.

2. Kooperation

Im anderen Lager herrscht dagegen die Überzeugung, daß die Menschen von Natur aus zur Kooperation neigen und mithin die Errichtung einer friedlichen Gesellschaft im Einklang mit ihren tiefsten Anlagen erfolge. Nach der katholischen Lesart von Aristoteles galt der Mensch als Wesen, das auf das Wahre, Gute und Schöne hingeordnet sei und durch das Naturrecht innerlich zur Verwirklichung des Allgemeinwohls geführt werde. Auch einige neuzeitliche Theorien interpretieren den Menschen als ein stets von anderen abhängiges soziales Lebewesen. Egoismus und Habsucht erscheinen hier als Konsequenzen ungerechter Institutionen, die erst Ungleichheit schaffen und die soziale Solidarität aushöhlen. Nach Rousseau werden die Menschen mit Gemeinschaftssinn und Mitgefühl geboren. Erst die Begegnung mit der Zivilisation verwandle sie in egoistische Wesen. Der junge Marx war der Überzeugung, daß Menschen sich von den Tieren durch ein instinktives Interesse für das Wohl der ganzen menschlichen Art unterscheiden: Er nannte die Menschen „Gattungswesen". Der menschliche Egoismus war demnach erst die Folgewirkung gesellschaftlicher Institutionen, vor allem der freien Marktwirtschaft. Marx war davon überzeugt, daß die Ersetzung dieser den Egoismus reproduzierenden Institutionen durch solche, die einen solidarischen Charakter tragen, die Gesellschaft von Konkurrenz und Gewalt befreien würde. Damit entfiele auch die Notwendigkeit des Recht durchsetzenden Staates. Daneben gibt es auch liberale Theoretiker, einschließlich mancher Psychologen, die eine optimistische Perspektive vertreten. Sie halten daran fest, daß der Mensch ein im Grunde gutes und vernünftiges Wesen ist und daß eine Gesellschaft ohne Unrecht und Gewalt eine reale geschichtliche Chance darstellt. Zu diesem Lager zählen weiter Pazifisten wie Gandhi und Anarchisten wie Kropotkin. Sie eint die Überzeugung, daß Menschen, die durch Selbstdisziplin mit den ursprünglichen Bestrebungen ihrer Seele in Einklang bleiben, zu Freunden der Gerechtigkeit und des Friedens werden und eine Gesellschaft ohne Gewalt schaffen können.

Es gibt natürlich Philosophen und Sozialwissenschaftler, die keinem der Lager zugeordnet werden können. Ich wollte lediglich den Dissens aufzeigen, der unter ihnen über die Frage herrscht, ob es eine Gesellschaft ohne Gewalt geben kann.

III. Auch die Bibel gibt keine klare Antwort

1. Der Mensch ist ein Sünder

Zu unserer Fragestellung gibt es verschiedene biblisch inspirierte Antwortversuche. Eine Tradition betont die *Erbsünde* und sieht im Brudermord von Kain an Abel das erste Verbrechen nach dem Sündenfall. Entsprechend wird der Mensch als Sünder begriffen, dessen Gesellschaft immer auch von Gewalt geprägt sein wird. Selbst die Erlösung in Christus, die den Glaubenden Vergebung verheißt und sie zu einem Leben

der Liebe ruft, kann die Wunde der Erbsünde nicht heilen. Christenmenschen bleiben Sünder und empfinden das Gesetz, das das Gemeinwohl schützt, als etwas Einschränkendes. Deshalb hat Gott zur Aufrechterhaltung von Frieden und Ordnung die staatlichen Autoritäten damit betraut, Gesetze zu erlassen, ihre Anwendung zu überwachen und Übertretungen zu bestrafen. In Röm 13 legt Paulus seinen Leserinnen und Lesern dar, sie seien durch den Glauben verpflichtet, ihren Vorgesetzten zu gehorchen, da alle Autorität von Gott komme. Daher ist die strenge Bestrafung von Übertretungen ein Teil auch der menschlichen Geschichte unter der Herrschaft der göttlichen Vorsehung. Es gab Geschichtsepochen, in denen die Kirche sogar die gewaltsame Bestrafung jener guthieß, die von ihrer verbindlichen Lehre abwichen. Lange Zeit haben viele Kirchen, die dieser Auslegungstradition anhingen, sogar die Todesstrafe verteidigt. Denn in ihrem Verständnis konnte es keine Gesellschaft ohne Gewalt geben.

2. Die Schöpfung ist gut

Eine andere Auslegung der Bibel betont die Gutheit der Schöpfung und interpretiert den Sündenfall als eine Verletzung der menschlichen Natur, nicht aber als deren endgültige Verderbnis. Im Vertrauen auf die prophetische Verheißung des „Schalom" im Alten Testament und die Universalität des Heilshandelns Christi, so wie sie in Paulus' Lehre vom kosmischen Christus und der Logos-Theologie des vierten Evangeliums verkündet wird, glauben diese Christinnen und Christen, daß die allgegenwärtige göttliche Gnade die Heilung der menschlichen Natur ermöglicht und die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Ausrichtung auf Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit bewirkt. In ihrem vom Evangelium geprägten Verständnis bedeutet „Naturrecht" eine innere, vom Heiligen Geist gefestigte Neigung zur Errichtung einer gerechten und friedlichen Gesellschaft.

Der prophetischen Utopie verpflichtete Christinnen und Christen verwenden den Begriff *strukturelle Sünde* zur Bezeichnung ungerechter gesellschaftlicher Institutionen, die Menschen ausbeuten oder unterdrücken. Dieser Begriff wurde jüngst von Papst Johannes Paul II. aufgegriffen.[1] Strukturelle Sünde ruft eine Vielzahl personaler Sünden hervor, Gewaltakte eingeschlossen. Jene, die von den ungerechten Strukturen profitieren, verhärten ihr Herz, vertreten auch das ethisch Unvertretbare und sind oft zur Gewaltanwendung bereit, um ihre Privilegien zu schützen. Auch diejenigen, die unter ungerechten Strukturen leiden, sind oft versucht, ihrerseits zur Gewalt zu greifen. Wenn sie keine Möglichkeit mehr sehen, friedlich für die Schaffung einer gerechteren Gesellschaft zu arbeiten, wächst in ihnen eine riesige Wut, sie lassen sie entweder an noch schwächeren Unschuldigen aus oder entscheiden sich für eine ungebremste Gewaltanwendung, um ein System zu überwinden, das sie zerbricht. Im Verständnis dieser Bibelinterpretation sind weder die Gewaltakte der Privilegierten noch die der Ausgegrenzten im Einklang mit ihren innersten Absichten. Diese Handlungen würden vielmehr hervorgerufen durch die Verwundungen, die ihnen die Strukturen der Ungleichheit zufügten. Christinnen und Christen, die auf den prophetischen Schalom vertrauen, glauben daran, daß die göttliche

Gnade, die in der menschlichen Geschichte wirkt, die Menschen zum Aufbau einer gerechten und friedvollen Gesellschaft bewegt.
Es gibt natürlich auch viele Bibelinterpretationen, die keiner der beiden vorgestellten zuzurechnen sind. Was ich zeigen wollte, war lediglich, daß die Bibel für sich genommen die Frage nach einer Gesellschaft ohne Gewalt nicht klärt.

IV. Treue zur prophetischen Utopie

1. Unterschiedliche Vorverständnisse

Es ist nicht ungewöhnlich, daß die Sozialwissenschaft auf eine Frage keine einhellige Antwort finden kann. Dies geschieht immer dann, wenn die wissenschaftliche Untersuchung ein Thema von existentieller Bedeutung für die Forschenden selbst betrifft, bei dem sie nicht unbeteiligt bleiben können. Ein Beispiel gibt der Entwurf des Bischofsbriefes „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle", der von den US-amerikanischen Bischöfen im Jahr 1986 herausgegeben wurde. Darin berichteten die Bischöfe, daß die konsultierten Ökonomen sich weder über die Gründe der Armut in den USA noch über Maßnahmen zu ihrer Beseitigung einig waren. Einige der Ökonomen vertraten die Auffassung, daß ein umfassender Umbau der freien Marktwirtschaft von vorrangiger Bedeutung sei, während andere dagegenhielten, die gegenwärtige Misere sei im wesentlichen auf eine verfehlte Regierungspolitik zurückzuführen, die durch ergänzende Maßnahmen korrigiert werden könnte und sollte. Da die Sachverständigen sich nicht einig werden konnten, so erklärten die Bischöfe weiter, seien sie übereingekommen, die Frage, wie die Armut in den Vereinigten Staaten mit dem kapitalistischen System zusammenhängt, nicht zu behandeln.[2]
Bei der Lösung von sozialwissenschaftlichen Fragen mit existentieller Relevanz bringen die Forschenden ihre *unterschiedlichen Vorverständnisse* ein. Solche grundlegenden Überzeugungen, die oft nicht einmal klar formuliert sind, leiten ihre Forschung und beeinflussen ihre Schlußfolgerungen. Die Frage einer gewaltlosen Gesellschaft berührt viele Punkte, die uns lieb und teuer sind: unseren Begriff der menschlichen Natur, unsere Haltung zu unserer eigenen Gesellschaft und unsere Auffassungen über die Bestrafung mutmaßlicher Krimineller. Ob wir diese Frage bejahen oder verneinen, hat, zumindest in hohem Maße, mit dem gesellschaftlichen Wunschbild zu tun, für das wir eintreten.

2. Die prophetische Botschaft der Schrift

Das gleiche gilt für die Auslegung der biblischen Texte. Auch hier leiten Glaubensvorverständnisse die *hermeneutische Methode.* Die gegenwärtige Debatte über die Todesstrafe dient als eine gute Illustration dieser Erkenntnis. Einige Christinnen und Christen verteidigen die Todesstrafe unter Verweis auf die gewalttätige Bestrafungspraxis, die in biblischer Zeit üblich war. Auch die Hinrichtung von Ananias und Saphira durch den Heiligen Geist (Apg 5,1-11) wird herangezogen. Bis vor kurzem hat die katholische Kirche die Todesstrafe verteidigt. Christinnen und Christen, die gegen die Todesstrafe sind, verweisen auf andere Bibelstellen: Besonders beeindruckend finden sie die uralte Erzäh-

lung, daß Gott sich weigerte, über Kain, den Brudermörder, die Todesstrafe zu verhängen, und sogar ein Mal auf Kains Stirn setzte, um ihn vor Gewalt zu schützen. Da die Bibel unterschiedliche geistige Strömungen umfaßt, müssen die Leserinnen und Leser entscheiden, welcher sie Priorität einräumen.

Meine persönliche Sympathie gehört einer Leseweise der Schrift, die deren *prophetische* und *emanzipatorische Botschaft* hervorhebt. Wie schon ausgeführt, stützt sich die Leseweise auf die prophetische Literatur des Alten Testaments, die einer sündigen Gesellschaft Gottes Urteil sowie das Versprechen der Bundeserneuerung ankündigt, sowie auf neutestamentliche Texte, die verkünden, daß in Christi Tod und Auferstehung Gottes erlösende Gegenwart für die ganze Menschheit offenbar wurde. Dank göttlicher Gnade ist die Schöpfung, verwundet durch die Sünde, noch immer ihrer vollen Entfaltung fähig. Die versöhnende Kraft, das Transzendente, wirksam in der menschlichen Geschichte, ruft Gesellschaften in jeder ihrer Entwicklungsphasen auf, sowohl die Gewalt in ihnen als auch zwischen ihnen zu verringern.

Dieser Glaube, das bleibt allerdings festzuhalten, beinhaltet keine religiöse Evolutionstheorie, die eine Art stetigen Fortschritt hin auf eine total versöhnte globale Gesellschaft garantiert. Im Gegenteil, die Erfolge einer Generation bleiben stets verletzlich durch die Sünden der nachfolgenden Generationen. In welcher Situation aber sich eine Gesellschaft auch befinden mag, immer ergeht an sie der göttliche Aufruf zur Verringerung der Gewalt.

3. Andere geistliche Strömungen

In verschiedenen Texten des Zweiten Vatikanums und des Weltrats der Kirchen findet sich die Lehre, daß die menschliche Geschichte von Gott gnadenhaft auf einen niemals völlig zu verwirklichenden „Schalom" hingeordnet ist. Diese Theologie kann sich auf eine gute biblische Fundierung berufen. Es gibt in der Bibel aber auch andere geistliche Strömungen. Wir finden in ihr ebenfalls eine *Bejahung der Gewalt,* sogar in ihren extremsten Formen, wenn sie Sünderinnen und Sünder trifft, die es verdient zu haben scheinen. Es gibt die Berichte von den über die Ägypter verhängten Plagen, die Erzählungen über Völkermorde im Zusammenhang mit der Eroberung des Gelobten Landes und die apokalyptischen Visionen einer höchst grausamen und sadistischen Bestrafung für die Herrscher und Eliten des Römischen Reiches. Man kann hierin die Begründung einer ambivalenten geistlichen Haltung im Christentum sehen, die es den Gerechten erlaubt, sich an den Qualen der Verderbten zu erfreuen. Nach Thomas von Aquin empfinden selbst die Seligen im Himmel ein Gefühl der Befriedigung beim Anblick der Leiden der Bewohner der Hölle.

Ein Verständnis der Bibel, das der prophetischen Utopie Priorität einräumt, scheint mir jüngeren Datums zu sein. Es ist ein Verständnis, das sich unter der kulturellen Wirkung der Aufklärung und ihrer Postulate von menschlicher Emanzipation und universeller Solidarität entwickelte. Während die Kirche diese Vorstellungen anfangs ablehnte, wuchs bei vielen ihrer Mitglieder die Überzeugung, daß sie mit bestimmten biblischen The-

men übereinstimmten und diese es verdienten, stärker beachtet zu werden. Von theologischer Seite wurde festgestellt, daß die Ideale von Universalität und Emanzipation, so man sie von evolutionären oder deterministischen Bedeutungen ablösen könnte, mit der christlichen Sicht der menschlichen Geschichte übereinstimmten. Im Vertrauen auf Gottes befreiende Gegenwart in dieser Geschichte übernahm das kirchliche Lehramt letztendlich den Topos der prophetischen Utopie.

4. Haben wir keine Wahl?

Ich bin sicher, daß die Treue zur prophetischen Utopie die einzige theologische Haltung ist, die Gesellschaften - in welchem Entwicklungsstadium sie sich befinden mögen - dazu bringen kann, immer weniger auf den Einsatz von Gewalt zu vertrauen. Im allgemeinen erlauben Gesellschaften die Anwendung von Gewalt, weil sie sie *für „notwendig" halten.* Sie glauben, keine Wahl zu haben. Während der Eroberung des Gelobten Landes befahl Gott den Völkermord an heidnischen Stämmen, nicht nur die Tötung der Männer, sondern auch der Frauen und Kinder (Jos 8,22-25; 10, 28-38; 11,10 und 14). Weshalb auch Frauen und Kinder? Weil man es für notwendig hielt: Falls sie überlebten, würde der Stamm wiedererstehen und Rache üben. Kriege werden begonnen, Verfolgungen angezettelt, Straftäter erleiden physischen Zwang oder gar den Tod, weil man es für notwendig hält. Gegenwärtig werden den Entwicklungsländern wirtschaftliche Maßnahmen aufgezwungen, die Menschenmassen zu Hunger und Elend verurteilen, weil man sie für notwendig hält. Auch die Kürzungen im Wohlfahrts- und Gesundheitsbereich in vielen entwickelten Ländern werden mit dem Hinweis gerechtfertigt, sie seien notwendig - Maßnahmen, die für viele Menschen Not bedeuten. „Wir machen das nicht gern", sagen die Regierungen, „aber die weltwirtschaftliche Marktlage macht es notwendig. Wir haben keine Wahl."

Die prophetische Utopie ist ein *subversives Prinzip,* das solche Notwendigkeit, mit denen der Gewalteinsatz legitimiert wird, hinterfragt. Eine verneinende Antwort auf die Frage: Kann eine Gesellschaft auch ohne Gewalt bestehen?, gestattet es der Gesellschaft, sich mit der von ihr ausgeübten Gewalt zu versöhnen. Die Bejahung dieser Frage im Namen der göttlichen Verheißung fordert die Gesellschaft dazu auf, ihre Praxis zu überprüfen und ihr Vertrauen auf Gewaltanwendung zu verringern.

[1] Vgl. Sollicitudo rei socialis, 36.

[2] Der erste Entwurf des Hirtenbriefs wurde veröffentlicht in: Die Armen müssen Maßstab sein. Dokumente eines Konflikts: Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA (erste Fassung). Aus dem Gegen-Hirtenbrief amerikanischer katholischer Geschäftsleute. Kritik an beiden Texten (Publik-Forum-Dokumentation), Frankfurt a.M. 1984; die hier erwähnten Passagen entstammen den Abschnitten 9 und 10, S. 20f.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Zwischen Theorie, Praxis und Imagination

Hermann Häring

1. Faszination durch Konfusion

Das Böse hat viele Namen. In jeder Epoche der Menschheitsgeschichte kommen neue Namen hinzu. Keinen Sektor und keine Dimension der Wirklichkeit gibt es, in der es nicht seine Spuren hinterläßt: in Andeutungen, als hintergründige Wirklichkeit oder explizit. Von Übel sind Schmerzen, Krankheit und Tod, aber auch Hunger, Einsamkeit und menschliche Isolation. Von Übel sind die Beschädigungen, die wir uns gegenseitig antun, sei es durch Verletzung körperlicher oder geistiger Integrität, durch Gewalt oder Manipulation. Von Übel ist die Ausbeutung von Wehrlosen, seien es Arme oder Hilflose, Kinder oder Frauen. Schließlich entdeckten wir die immer wiederkehrenden Strukturen gesellschaftlicher Gewalt, sozialen Unrechts und des organisierten, sich immer neu organisierenden Betrugs, ein weltweites Netz gegenseitiger Abhängigkeit, das die einen immer mehr privilegiert, die anderen in immer größeres Elend schickt. Niemand, so scheint es, hält diese Entwicklungen auf.[1]

a) Faszinierende Namen

Die Liste der Namen des Bösen ließe sich beliebig fortsetzen, denn jede neue Dimension der Wirklichkeit und jeder neue Wissenschaftszweig decken neue Bedingungen, Spuren oder Auswirkungen des Bösen auf; nichts blieb dabei ohne Faszination. Man denke nur an die Psychologie oder die Soziologie mit ihren unglaublichen Arsenalen der Abnormität und Perversion, aber auch mit den ungezählten Mechanismen und Teufelskreisen der Ausbeutung und verzerrter Kommunikation, die wir wie selbstverständlich, geradezu wie Naturgesetze akzeptieren. Vergessen wir bei dieser Liste nicht die Geschichte, welche die Erinnerung an fürchterlichste Exzesse aufbewahrt und ständig reproduziert. Wie sich noch heute an allen großen Krisenherden der Welt beobachten läßt, macht sie die Fortsetzung von Unrecht und Rache zum unausweichlichen Gesetz.[2]

Vergessen wir schließlich nicht die Religionen. In der Regel tabuisieren sie das Böse und verbieten sie es, zugleich aber schaffen sie die Bedingungen dafür, daß Gewalt und Zerstörung oft als göttliches Gebot erscheinen, daß Ekstase und „heilige" Leidenschaft zu Ausschluß und schlimmsten Exzessen führen. Der Umgang mit Grauen und Untergang - gefürchtet, angedroht und produziert - spielt in allen Religionen eine Rolle. Das Böse tritt dann in der Gestalt seiner Überwindung auf; wen sollte dieses Pro-

blem nicht in den Bann schlagen? Das Böse hat also viele Namen.

Wir sollten aber nicht vergessen: Diese ungezählten Formen des Unrechts, der Zerstörung, von Todeslinien auf allen Ebenen der Wirklichkeit gab und gibt es, bevor Menschen dieser Vielfalt den einen Namen geben. Das Böse als solches gibt es nicht: Das eine Wort des „Bösen" wird von der Vielfalt seiner Wirklichkeit überrollt; deshalb ist das „Böse" immer mehr, als wir denken und verstehen können. Das ist ein wichtiger, wenn auch nicht der entscheidende Grund für die Faszination, die von ihm ausgeht.

Deshalb hat das Böse auch vielfältige Gesichter, und jedes wirkt wie die Maske eines verborgenen Abgrunds. Die schönen Mythen von Tod und Untergang lassen sich als die Zusammenfassung von schrecklichem (biographischem oder historischem) Unheil entschlüsseln; hochdramatische Erzählungen und filmreife Plots verweisen oft auf unergründliche und heillose Strukturen.[3] Dabei sind sie nur so, weil sie faktisch so sind, weil es faktisch so zugeht. Unergründlichkeit und Banalität, höchstes Machtgefühl und Absurdität gehören zusammen. Selbst wer sich im Bösen seine unbedingte Freiheit beweisen möchte, entdeckt am Ende nichts anderes als sinnlose Faktizität. Faszination und Abscheu gehören offensichtlich zusammen.

Was also ist das Böse und was fasziniert uns an ihm? Augustinus nennt böse „dasjenige, das schadet", eine klare und eindeutige Definition.[4] Der Schein aber trügt, denn kein Wesen und keine eindeutigen Merkmale werden dabei genannt. Offen bleibt die Frage, wer Ursprung und Träger dieses Bösen sein kann: der Mensch, die Natur, die Gesellschaft oder gar Gott? Offen bleibt die Frage, was letztlich schadet: Gehört auch der Schmerz dazu, der mich vor schlimmerem Unglück warnt, oder die Einsamkeit, die mich zum Nachdenken zwingt; das Leiden, das mir nur meine eigene Egozentrik zeigt, oder der zeitweilige Verlust an Lebensglück, an dem ich schließlich wachse? Ist es die definitive Vernichtung von Lebensqualität oder die Beleidigung Gottes, sind es unwürdige Lebensumstände, die Menschen in ihrer geistigen oder leiblichen Existenz vernichten? Oder hängen vielleicht alle Aspekte zusammen, so daß ich nie alles auf einmal haben kann? Müssen wir nicht lernen, nüchtern und sachbezogen in Zusammenhängen zu denken? Wenn das aber so ist, wann soll, wann darf ich dann überhaupt vom Bösen reden?

b) Verharmlosung oder Verantwortung

Nicht beantwortet wird schließlich die Frage, wessen Schädigung und Vernichtung zur Diskussion steht. Ist es von Übel, Unterdrücker anzuklagen oder Schuldige zu bestrafen? Wie will man die Wut einer ausgebeuteten Frau vergleichen mit den Marktmechanismen, unter denen die Dritte Welt zusammenbricht? Wem also schadet das Böse? Unter denselben Bedingungen oft nicht den Starken, sondern den Schwachen. So dient das Reden vom Bösen oft dazu, Unrecht zu vertuschen, statt die Verantwortlichen anzuklagen. Es wird verharmlost, was sich unter dem abstrakten Begriff des Bösen als „notwendiges Übel" neben den vielen anderen verstecken kann. Das Böse wird zum Baustein einer (physisch, psychisch, geschichtlich und gesellschaftlich) inter-

dependenten Welt. Zugleich dient die Verharmlosung der Begriffe einer Faszination, die hinter dem Bösen das wirkliche und ungebundene Leben, die Befreiung aus einer langweiligen Wohlstandsidylle vermutet.

Mit Macht widersteht dieser Relativierung die Entdeckung menschlicher Freiheit, die in der europäischen Geschichte zum Brennpunkt aller Überlegungen wurde. Hier nun wird in die Definition des Bösen ein Element eingefügt, das Eindeutigkeit verspricht. Das Böse ist die gewollte Zerstörung, die gewollte Grausamkeit. Der Böse handelt eindeutig, denn zielsicher wird er sein Handeln auf die beabsichtigte Wirkung ausrichten und nichts mehr anonymen Systemen oder dem Zufall überlassen. Mit dem „modernen" Menschen, dem Politiker und Wissenschaftler hat er die Welt nach seinem Willen gestaltet. Dieses Projekt ist dabei, seine Anziehungskraft zu verlieren, denn das Gefühl gesellschaftlicher und struktureller Unfreiheit hat überall zugenommen. Um so attraktiver wird aber ein anderes Problem: Trotz allem, so der begründete Verdacht, gibt es den Bösen noch immer, und er läßt die Maske nicht fallen. Oft verdeckt er seine Ziele. Er begründet sie mit allgemeinen Regeln und Gesetzen, vollzieht sein Werk als Wolf im Schafspelz. Oder bläst er sich nur auf, stößt er nur grausame Drohungen aus, damit sich seine Probleme so von selber lösen? Natürlich läßt dieser Typ Steigerungen des Bösen zu bis hin zum wahren Bösewicht, der schadet, um zu schaden. Vernichtung, Amoralität und Grausamkeit werden ihm zum Selbstzweck. Er erscheint als das Ungeheuer, das den Blutrausch, die furchtbare Ekstase des Folterers sucht, das sadistisch quält und darin seine Erfüllung findet.[5] Für die westliche, vom Individuum her denkende Tradition ist spätestens hier die Grenze, aber auch das Mysterium des Bösen erreicht, das sich im quantitativen Ausmaß seines Handelns allenfalls noch bestätigen, aber nicht mehr steigern kann. Viele verhalten sich ambivalent zu ihm, sind von ihm angezogen und abgestoßen zugleich: Sind ihnen nicht Erfahrungswelten zugänglich, die uns „Normalen" verschlossen sind?

c) Abgründe ohne Ausmaß

Dennoch kennt dieses Handeln seit dem 20. Jahrhundert eine doppelte Steigerung. Die erste betrifft die jüngste Geschichte. In unserem Jahrhundert haben sich zum ersten Mal Regime herausgebildet, in denen die Vernichtung um ihrer selbst willen zu einer breiten gesellschaftlichen Realität geworden ist. Dafür stehen die Millionen von Opfern bei der Weltkriege und die späteren Kriege in Asien und Afrika, sowie die Abgründe gewollter, höchst sinnloser und irrationaler Menschenvernichtung. Ihre Sym-

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 in 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. Demnächst erscheint von ihm: Hans Küng. Grenzen durchbrechen, Mainz 1998. Anschrift: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande.

bole lauten Auschwitz[6] und Buchenwald, aber auch Archipel Gulag.[7] Die zweite Steigerung betrifft die Entdeckung der Abgründe, von denen die europäische Geschichte geprägt wurde. Es waren die jahrhundertelange Einübung und Erziehung zu Ausschluß und Vernichtung, zu Diskriminierung und Menschenverachtung, aber so, daß die Codes bürgerlicher Wohlanständigkeit dadurch nicht verletzt wurden. Auch dafür sind hier nur - höchst reale - Symbole zu nennen: Fremdenverachtung und Kreuzzugsmentalität, Frauenhaß und Hexenverbrennung, Überlegenheitswahn und Kolonialismus. Ich weiß nicht, ob diese „christliche" Kultur mehr innere Bosheit erzeugte als andere Kulturen; wahrscheinlich ist das nicht der Fall. Aber sie hat sich eine weltweite Geltung erobert und über machtvolle Instrumente verfügt.

Heute haben sich die Systeme der Politik und der Kommunikation, der Ökonomie und des Kapitals mit diesem Geist verzahnt und umspannen die gesamte Welt. So stehen wir vor Entwicklungen, die niemand mehr begreift. Sie lassen sich weder als Ausnahmesituationen entschuldigen noch als individuelle Auswüchse isolieren. „Die Welt liegt in Agonie" (Erklärung des Weltparlaments der Religionen). Es sind Entwicklungen, Abgründe der menschlichen Geschichte, die uns unmittelbar mit der Frage konfrontieren, was denn Gott damit zu tun hat. Kann hier noch ein Raum für die Faszination des Bösen offenbleiben?

Brechen wir diese Überlegungen ab. Vielleicht folgten Leserinnen und Leser ihnen mit Unbehagen, weil sie bekannt sind und weil es zu einfach wäre, jetzt mit dem Verweis auf das Geheimnis oder auf die „Banalität" des Bösen (H. Arendt) zu enden, mit dem Problem der Menschlichkeit oder dem der Theodizee, mit Nietzsches Nihilismus oder dem Protestschrei eines Camus. Ich möchte diesem Ausweg in die Unmittelbarkeit nicht folgen, sondern der Spannung noch widerstehen. Denn das Zeitalter der „Postmoderne", das keine Namen und Festlegungen mehr kennen will, hat an dieser Vielfalt der Antworten, an dieser Konfusion der Begriffe, am Verwirrspiel von Erfüllung und Grauen ein zynisches Gefallen gefunden. Deshalb ist noch einige Schritte weiterzugehen, um die Entzauberung voranzutreiben. Als christlicher Theologe interessiere ich mich für drei vermittelnde Stufen, die bei dieser Arbeit am Bösen eine Rolle spielen und die der seltsamen Faszination vielleicht auf die Spur kommen können. Es sind dies die Stufen der Reflexion, des Handelns und der Imagination. Wie gerade sie der Faszination des Irrationalen, des Kampfes und der Transzendenz ausgesetzt sind, sei im folgenden dargelegt.

2. Faszination des Irrationalen

Die Herrschaft der neutralen und unbestechlichen Vernunft beruht noch immer auf den Programmen der (westlichen) Kulturen, gegenwärtiger Weltpolitik und Weltökonomie, die vom Westen aus weithin gesteuert wird. Diese rationalistische Verengung des Blicks führt zur Faszination durch das Böse, weil es sich nicht in die Schranken der Rationalität weisen läßt. Dieses Irrationale entfaltet seine Faszination ja beim Versuch, die Namen des Bösen zu entschlüsseln und auf den Begriff zu bringen. Schon die Zusammenfassung aller destruktiven

Tendenzen im einen Begriff „Böse" (malum, evil) erweckt den Anschein einer Größe, die sich analytisch einfangen läßt. Noch genauer scheint die Definition zu sein, wenn man das Problem des Bösen als Problem moralischer Freiheit, gesellschaftlicher oder historischer Verhältnisse verortet, das Übel also als das moralisch, gesellschaftlich oder geschichtlich Böse identifiziert. Wie ist es dazu gekommen? Die Religionen haben darüber immer in Mythen und Symbolen, in Riten und Beschwörungen gesprochen. Die europäische Tradition führte eine streng ontologische Analyse des Bösen ein. Diese verdankt sich weitgehend den Überlegungen Augustins, die sich in drei Stichworten zusammenfassen lassen: Freiheit, Mangel an Gutem und sündiges Erbe.[8] Alle drei Stichworte können sich in der heutigen Diskussion noch behaupten, aber alle drei machen auch die Grenzen aller theoretischen Verarbeitung deutlich. Was man dabei nicht verarbeiten kann, bleibt übrig als ein faszinierend irrationaler Rest.

a) Freiheit

Daß Menschen, Männer wie Frauen, frei und (wenn es gut geht) für ihr Handeln verantwortlich sind, gehört gemäß biblischer Tradition zu ihrer unabdingbaren Würde. Seit Augustinus hat sich in dieses Menschenbild ein neuer Ton gemischt. Er erklärt diese Freiheit als Verantwortlichkeit für die Sünder. Aber je mehr wir Freiheit von ihrer dunklen Seite her definieren als die Fähigkeit, das Böse zu tun, um so schrecklicher werden die Abgründe, die sich in diesem Menschenbild eröffnen. Man stelle sich vor: Da hat ein Wesen vor allem die Fähigkeit, sich gegen seine eigene Einsicht zu entscheiden. Es kann die Wirklichkeit, die seine Lebensgrundlage ist, ebenso zerstören wie die Mitmenschen, durch die es es selbst wird. Es kann die Vernunft auf lebensfeindliche Interessen und Ziele hin instrumentalisieren, den Verstand einfach zur „Hure" (M. Luther) machen. Wenn wir vom Menschen nichts anderes zu sagen wissen, dann wird das seine Definition: Der Mensch ist das Wesen, das sich selbst zum Monster machen kann; seine Würde wird dann zum Zeichen seiner tiefsten Gefährdung und zum Einfallstor schlimmster Würdelosigkeit.

Bis zum Beginn der Neuzeit war dieser Abgrund samt seinen Erfahrungen in einem religiösen Bezugsrahmen aufgefangen und dadurch in seiner Bedrohlichkeit entschärft. Dann aber brachen die Dämme. Das neuzeitliche Vertrauen in die Vernunft wurde von Anfang an von einem tiefen Mißtrauen begleitet. Nach Pascal stehen wir zwischen dem Unendlichen und dem Nichts. Der Aufklärer P. Bayle flüchtet in einen theoriefeindlichen Skeptizismus. Und während I. Kant die schrecklichen Möglichkeiten der menschlichen Freiheit in ein System strengster Pflicht einbindet, finden andere in ihm höchste Erfüllung. De Sade erfüllt mit seinen Schriften eine exemplarische Funktion. Er verfällt dem Rausch einer unsittlichen, unsinnigen, aber absoluten Willkür, indem er alle Menschlichkeit und alle verbindliche Ordnung negiert.[9] Dieser Vater des modernen Sadismus nimmt Mitmenschen nur noch als gedemütigte Opfer wahr. Weil sich nie eine endgültige Erfüllung einstellen kann, wird dieser Freiheitsrausch nie befriedigt. Nietzsches Bekenntnis zur „ewigen Wiederkehr", zur Absurdität der Geschichte (von J.B. Metz ein grausames „Finale ohne Ende"

genannt[10]) erweitert endgültig die Grenzen dieser Freiheit, die keine Begrenzung mehr akzeptiert: Faszination eines Abgrunds ohne Ende.

b) Mangel an Gutem

Das zweite Stichwort bei Augustinus lautet: „Mangel" oder „Beraubung des Guten" (privatio boni). Diese ontologische Definition kann sich bis in die Gegenwart hinein durchhalten, weil sie sich einer positiven Umschreibung des Bösen entzieht. Dafür behält aber auch sie - vergleichbar dem Freiheitsgedanken - eine tiefgründige Ambivalenz. Diese Definition wirkt wie eine mächtige Kampfformel, solange die Überzeugung von der Macht des Guten siegt und unbestreitbar ist. Dann wird diese Formel zum Anlaß von Spott: Letztlich ist das Böse schwach und nichtig. Als reine Abwesenheit hat es nichts mit Gottes Schöpfung zu tun. Es taugt zu nichts, weil ihm alle innere Kraft und Ermächtigung fehlt. Es verhält sich höchstens wie ein Parasit, der auf Kosten dessen lebt, dem er seine Nahrung entzieht, von dessen Güte er abhängig ist, den er aber auch aussaugen kann. So kann es auch das schlechthin Böse nicht geben, obwohl es sich ständig aufbläht und den Gang der Welt durcheinanderbringt.

Diese Dialektik des Parasiten wurde in der Gestalt des Teufels immer wieder durchgespielt. Der Teufel ist Künstler der Verstellung, Verführer und Verderber, zugleich Repräsentant derer, die nicht einmal mehr merken, daß und wie sehr sie Gott dienen müssen. Ein solches Modell mit all seiner Dramatik - durchgespielt von den Wüstenvätern bis hin zu Faust und zur asketischen Literatur unseres Jahrhunderts - überzeugt allerdings nur, solange der Glaube an Gott stark, unbestreitbar, in lebendiger Dynamik entgegenwirkt. Anders bricht das Drama in sich zusammen.[11] Die dunkle Seite der Formel gewinnt die Oberhand, je mehr das Böse als stark und als übermächtig erfahren wird. Wenn das Gute verblaßt, ist auch vom Bösen nichts mehr zu sagen. Jetzt erst zeigt sich, wie problematisch dieser rein formale Zugang zum Bösen ist. Wer das Böse nur als ein „Nichts" verneint, verkennt dessen Wirklichkeit und gerät zum aufklärerischen Optimisten. Es kommt zur Hilflosigkeit eines Voltaire, der auf den Zustand der Welt nur noch ironisch reagieren kann. Es bleibt ihm, dem aufgeklärten Rationalisten, der diesem Bösen nicht die Ehre geben will, nur noch übrig, an einen schwachen Gott zu glauben. Wenn aber Gott schwächlich geworden ist, warum sollten wir dann nicht unsere Kraft - wie schon die Polytheisten - in einem wilden, zerstörerischen, vielleicht dionysisch faszinierenden Göttlichen suchen? Auch dieser Weg läßt einen irrationalen Rest übrig, der viele Denker angezogen hat.

c) Sündiges Erbe

Aber Augustinus hatte in sein Verständnis des Bösen noch eine dritte Komponente eingeführt: Mit seiner Erbsündentheorie machte er deutlich, daß das Böse - ganz anders, als seine ontologische Theorie vermuten läßt - eine geschichtlich höchst machtvolle Wirklichkeit ist. Die Sünde lebt weiter, solange es Menschen gibt. Es ist müßig, hier über den Anfang dieses Bösen zu spekulieren, also auf den Adamsmythos und Augustins Vererbungstheorie einzugehen. P. Ricoeur spricht kritisch von einem rationalisierten Mythos.[12] Dennoch

wird Augustinus auch an diesem Punkt beerbt. Je heftiger man in der Neuzeit nämlich den Adamsmythos in seiner rationalisierten Form ablehnte, desto deutlicher wurde dieses Erbe des Bösen außerhalb der Kirche und außerhalb einer optimistischen Aufklärung in anderen Zusammenhängen besprochen. Die Kernbotschaft blieb dieselbe: Wir Menschen leben in unglücklichen und tödlichen Zusammenhängen, dagegen ist etwas zu tun! Konnte die Philosophie der Theologie aber noch zur Seite stehen? Hegel versuchte als letzter, über das Böse an sich zu reden und dessen Problem in einer umfassenden Theorie aufzufangen; danach brachen alle metaphysischen Theoriegebäude zusammen. Aber die Faszination des Bösen wurde um so bedrängender. Die Analysen und Erklärungsmodelle überstürzten sich. Man denke nur an die Staatstheorie von Th. Hobbes, der den Staat zum „Leviathan" hochstilisiert, damit er das Raubtier Mensch bändige. Man denke an die Ideologiekritik eines K. Marx und später der Frankfurter Schule, die den Verdacht zum Ausgangspunkt ihrer Analysen machen: „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt." (Th.W. Adorno)[13] Die Analysen der Absurdität und nackten Verzweiflung (J.P. Sartre, A. Camus) sind damals schon bekannt. Die dunkle Seite menschlicher Existenz war aufs neue nach oben getrieben, nicht ohne den Effekt einer ungeheuren Faszination, die der Existentialismus französischer Prägung auf die europäische Jugend ausübte. Erinnert sei an die späteren analytischen, soziologischen oder psychologischen Modelle zur Aggression, Gewalt und die Fortsetzung von Unrecht (S. Freud, W. Reich, J. Dollard). K. Lorenz analysiert noch „Das sogenannte Böse" (1963); A. Plack spricht deutlicher über „Die Gesellschaft und das Böse" (1967), E. Hacker über „Die Brutalisierung der modernen Welt" (1971). E. Fromm entwickelt die „Anatomie der menschlichen Destruktivität" (1973) und erreicht mit seiner Theorie von der „nekrophilen Gesellschaft" einen wichtigen Durchbruch, indem er zeigt, daß industrialisierte Gesellschaften aus dieser Destruktivität nicht ausbrechen können und im Grunde nicht ausbrechen wollen. P. Sloterdijk entwickelt später - dann deutlich und konsequent - die „Kritik der zynischen Vernunft" (1983), die sich im Laufe der Moderne bis hin zur Verehrung moderner Waffenarsenale entwickelt hat. Seine „Bombenmeditation" gerät ihm zu einem blasphemisch-ernsten Gebet, allerdings mit der sachgerechten Folgerung: „Die Bombe ist keine Spur böser als die Wirklichkeit und um kein Haar destruktiver als wir. Sie ist nur eine Entfaltung, eine materielle Darstellung unseres Wesens."[14] Erst allmählich machen solche Bücher nüchternen gesellschaftlichen, historischen und psychologischen Analysen Platz.

In vielen Auseinandersetzungen war das Schwanken zwischen Abscheu und Begeisterung nicht entschieden, wollte man doch auch über das Böse „wertfrei" berichten. Gerade in der Verzweiflung schien auch der Umschlag zu jenen Theorien zu liegen, die - paradox genug und in absurder Verkehrung der Umstände - im Ergreifen des Bösen ihr Heil suchen - und scheitern. Nietzsches Loblied auf den „Neuen Menschen" mündet in einer katastrophalen nationalsozialistischen Rezeption, die Nietzsche so nicht wollte. De Sade, mit einer neuen Lesergemeinde in Europa und neuer-

dings „Kants finsterer Doppelgänger" genannt[15], will das absolut Böse, die vollkommene, noch nie dagewesene Vernichtung wenigstens in seinem Kopf erfinden. Gleichzeitig bemerkt er schon 1785, daß sich sein Ziel - ein absoluter, blutsaugerischer, auf vollkommener Unterwerfung und Entwürdigung begründeter Genuß - in das Gegenteil verkehrt: in die absolute Abhängigkeit von der Natur, ohne die er nichts genießen kann. Bleibt noch zu bemerken, daß uns hier nicht de Sades Sexualpathologie interessiert, sondern die Tatsache, daß seine Bücher, am Vorabend der Französischen Revolution geschrieben, auch als schärfste Entblößung und Kritik des untergehenden Regimes gelesen werden können. Obwohl er in diesem nichts mehr erkennen kann als destruktive Despotie, kann er sich dessen Faszination nicht entziehen und macht die Qual, die Demütigung und Ermordung von Frauen zu seinem höchsten intellektuellen Glück.

d) Absoluter Schrecken

Ähnliches gilt vom Helden Kurtz in J. Conrads Novelle „Herz der Finsternis" (*Heart of Darkness*, 1899), die Coppola in seinem bekannten Film *Apocalypse Now* aufgegriffen hat. Auch dieser Held will im absoluten Schrecken und in seiner Tyrannei über die Eingeborenen am Kongo der Wahrheit auf den Grund gehen, sich selbst als das Endgültige verwirklichen. Auch ihm bleiben vor seinem qualvollen Tod statt aller Kommunikation nur noch die Worte „Horror, Horror!". Von Freuds Analyse über das „Unbehagen in der Kultur" (1929) bis zu A. Solschenyzins „Ersten Kreis der Hölle" (1968) wird immer wieder deutlich, daß die Decke der Moral hauchdünn, daß das Teuflische uns ganz nahe ist. Ein Abgrund von Bosheit und Destruktion verbirgt sich unter der dünnen Decke gesellschaftlicher Konventionen, die beim geringsten gesellschaftlichen Erdbeben zerbricht. Der frühe Ricoeur macht mit den Mitteln der Phänomenologie auf seine Weise deutlich, daß uns Menschen nicht einmal der Versuch gelingen kann, über das Böse auch nur anfänglich neutral nachzudenken. Von Anfang an sind wir den emotionalen wie rationalen Brüchen des Bösen ausgeliefert. Unsere Freiheit war und ist nie frei, sondern eben gefangen.[16] Im schlimmsten Fall werden Hitler und Stalin zu den Symbolen unserer Existenz, im immer noch gefährlichen Fall die „Physiker" (F. Dürrenmatt), vielleicht auch Frankenstein oder der nachttrunkene Vampir. Die Nekrophilie der industrialisierten Gesellschaften reproduziert ihre Zwänge und ihre Faszination. Sie läßt sich weder philosophisch noch mit theologischer Spekulation, weder durch moralische Aufrüstung noch durch biophile Therapeutik wegdiskutieren, geschweige denn überwinden. Die Faszination der Vernunft durch die Irrationalität des Bösen scheint für industrialisierte Gesellschaften konstitutiv zu sein.[17]

Deshalb ist es nur verständlich, was Kant als erster in seiner Zeit ausgesprochen hat: daß alle theoretische Theodizee zum Mißlingen verurteilt ist. Sie kann höchstens noch die Faszination der Frage und ihrer Abgründe, die Transzendenz des Bösen in die Unendlichkeit hinein zur Sprache bringen. Die theoretische Frage nach dem Bösen wird deshalb zum Diskussionsthema ohne Ende, weil sie eine Aufhebung des Bösen in einem Gott verspricht, der dieses Versprechen nicht einlöst. Welchen Nutzen hätte ich von dem Schluß, daß Gott

selbst schwach oder böse ist, da auch die Abgründe von Welt, Geschichte und Wirklichkeit in ihm begründet sind? Die „wächserne Nase" (Luther) einer solchen Theodizee läßt sich in die Richtung des Glaubens, aber auch in die Richtung des Unglaubens drehen.[18] Dennoch kann das nicht das letzte Wort sein.

3. Faszination des Kampfes

a) Zynismus der distanzierten Beobachtung

Nun sind die biblischen - wahrscheinlich auch die anderen - Religionen aus anderem Holz geschnitzt. E. Bloch und die vielen neueren Strömungen emanzipatorischer Theologien haben das entdeckt. Für Bloch muß der Glaube an Gott zu einem Grau in Grau verblassen, wenn man den sozialkritischen Impuls der biblischen Botschaft vergißt, den er bei Amos entdeckt.[19] Die Befreiungstheologie hat dies in Kategorien wie „Parteilichkeit für die Unterdrückten" und „Option für die Armen" übersetzt und neben gelebter Solidarität die Praxis des Kampfes und die Mystik des Mitgehens gefordert. Feministische Theologinnen haben aus diesem Ansatz eine kompromißlose Kulturkritik formuliert. Dieser Punkt ist für unsere Frage höchst bedeutsam, denn alle intellektuelle Faszination, alles „Glasperlenspiel" (H. Hesse) mit dem Bösen aus intellektueller oder ethischer Distanz wird durch die praktische Begegnung mit ihm überwunden. Es genügt, sich der praktischen Konfrontation mit Untergang und Tod zu stellen. Man muß nur ein Kind vor Hunger sterben sehen, dann wird der Zynismus intellektueller Faszination sofort deutlich. Insofern ist die „Faszination des Bösen", ausgelebt in den Kinos und Theatersälen, an den Schreibtischen von Akademikern und in den Clubs von Intellektuellen, schon in sich ein absurdes Phänomen, das mehr mit der Lebenswelt dieser Menschen als mit dem Grauen der Wirklichkeit zu tun hat.

Kann man sich vorstellen, daß nur ein verarmter Campesino, daß nur eine vergewaltigte oder zur Prostitution gezwungene Thailänderin von dem Bösen fasziniert ist, das ihm oder ihr widerfährt? Jede intellektuelle Faszination lebt, wie es scheint, von einem Rest distanzierter Beobachtung, von einem ungelebten Leben also und deshalb aus der perversen Hoffnung, wenigstens das Böse berge noch ein Geheimnis, das unseren Horizont bereichert. Genau an diesem Punkt setzt die Stärke der prophetischen Religionen an. Sie - Judentum, Christentum und Islam - setzen (stärker vielleicht als andere Religionen) auf die Veränderung der Welt, auf eine messianische Zukunft, also auf eine *praktische Theodizee,* die man auch Anthropodizee (Verteidigung des Menschen) nennen kann. Allerdings ist auch sie nicht ungefährdet. Wer die praktische Theodizee propagiert, muß auch deren Gefahren kennen. Ich nenne sie Vernichtung, Fundamentalismus, Erfolg, Enttäuschung und Grausamkeit.

b) Vernichtung

Natürlich wollen auch diese Religionen die Welt verstehen; sie haben das in ihren Traditionen zur Genüge bewiesen. Aber im Christentum und im Islam (und nicht nur dort) entsteht jetzt ein anderes Problem, das sich in vielen Kulturen findet. Diese Religionen sind ins Gelingen verliebt, und dafür setzen sie viel ein. Man ist bereit zu handeln, zu leiden und

bis hin zum Martyrium sein Letztes zu geben. Für das Ziel einer praktischen Theodizee lohnt letztlich der Einsatz des Lebens; das Hohelied (8,6) sagt, die Liebe sei stark wie der Tod. Können wir das Ziel, nämlich die Überwindung des Bösen, auch wirklich erreichen? Die Antwort ist nicht einfach.

Böses ist sicher überwindbar; aus dieser großen Menschheitsvision entfaltet der Kampf gegen das Böse seine eigene, geradezu heilige Faszination. Der Weg birgt aber schwere Gefahren. Die erste Gefahr liegt auf der Schwelle zwischen Wahrnehmung und Projektion, und die Verwechslung beider führt zur schlimmsten Perversion: Komme ich Bösem wirklich auf die Spur, um es abzuschaffen, oder projiziere ich es der Einfachheit halber auf Menschen oder Dinge, um dann die Menschen statt des Bösen auszurotten? Im zweiten Fall werden Menschen, Gemeinschaften oder Institutionen zu Repräsentanten des Bösen erklärt; sie werden zu Stellvertretern des Teufels. Man sucht deshalb den Sieg über das Böse in der Vernichtung von Menschen, seine Überwindung in deren Ausrottung. Welche Faszination diese Perversion entfaltete und zu welch fürchterlichen Folgen sie führte, wissen wir von den stigmatisierten Gruppen der westlichen Kultur: den „Mamelucken" der Kreuzzugsszeit, später den Russen oder „Zigeunern", von „Wilden", „Negern" und Gastarbeitern, den Ketzern, Andersgläubigen und „Hexen", von Flüchtlingen, Dissidenten und „Radikalen", von Juden, Homosexuellen und „Entarteten". Die Geschichte des 20. Jahrhunderts ist von Beispielen für diese tödliche Faszination übervoll. Die Ideologien des Faschismus, des Stalinismus und des Pol Pot haben bis zum Exzeß aus dieser Verblendung gelebt. Millionen von Soldaten sind zur Vernichtung des Bösen mit einer Begeisterung auf die Schlachtfelder gezogen, die wir nicht mehr verstehen. Der „Heilige Krieg" ist keine muslimische Erfindung (und dort nicht mit Zerstörung identisch), sondern ein in allen Großkulturen verbreitetes Phänomen.

c) Fundamentalismus

Der Islam fordert zu Recht, daß der Kampf gegen das Böse (dschihad) im Menschen selbst beginnt. Nur so kann die unbedingte Hingabe an die heilige Sache wachsen. Aber auch daraus kann eine gefährliche - ich nenne sie fundamentalistische - Versuchung entstehen. Wir machen die Überwindung des Bösen ja zu unserer Sache; wir setzen uns dafür ein und identifizieren uns mit ihr. Indem wir unsere Interessen aber der Überwindung des Bösen angleichen, uns also ganz auf die Relevanz des Zieles einlassen, kommt auch eine umgekehrte Dynamik in Gang. Das Ziel wird unserer Identität, unseren Erwartungen und Vorstellungen angeglichen. Charaktere, Ziele von Gruppen, religiöse Traditionen oder kulturelle Codes bestimmen den Weg. Wir bestimmen, was böse zu sein hat. Der jüdische Sozialphilosoph Z. Bauman weist darauf hin, daß jeder Zwang zur Ordnung noch größeres Chaos zur Folge hat.[20] Auf Disziplinierung folgt Ekstase; wer zuviel Orthodoxie will, wird Ketzerei ernten. Gefährlicher noch: Durch unsere Ordnungsideen zwingen wir zum Widerstand und zur Aggression. So schaffen wir das Unheil, das wir dann bekämpfen. Der Fundamentalismus ist nicht nur eine Reaktion auf die Ungewißheit der Moderne, sondern auch das Erbe eines rationalistischen Ord-

nungsdenkens, oft Inquisition von unten.

Damit ist das Problem umrissen: Die Gratwanderung zwischen höchster Sachgemäßheit und höchstem Einsatz besteht nur, wer mit einem Höchstmaß an Bescheidenheit und Selbstkritik vorgeht, wer anderen ihre Freiheit einräumt und mit der ausdrücklichen und stetigen Bereitschaft zur Selbstkorrektur handelt. Sobald wir das Ziel unseren Programmen anpassen und diese Programme dann zur Stärkung unserer Kampfkraft stabilisieren, erliegen wir einer Faszination, die mehr Zerstörung schafft, als daß sie hilft.

d) Erfolg

Nun hat der Fundamentalismus viele Ursachen. Er bedeutet aber in jedem Fall, daß die Balancen zwischen Engagement und Korrekturbereitschaft, zwischen Überzeugung und Bescheidenheit schwinden. Die Überwindung des Bösen wird dann mit bestimmten persönlichen Vorstellungen, mit fixierten Aussagen einer Religion oder mit den Normen einer Kultur identifiziert. Diese Gefahr ist um so verlockender, je mehr Erfolg dem Kampf beschieden ist. Aus dem Fundamentalismus persönlicher Überzeugung entwickelt sich dann der „Institutionalismus" (E. Drewermann) hochorganisierter Religionen. So kennen wir das paradoxe Phänomen, daß Christentum und Islam im Eifer für das Heil der Menschen zu Prototypen der Welteroberung wurden, daß die Religion der Nächstenliebe eine aggressive Machtpolitik entwickelte, Kriege führte, einen unbeugsamen Dogmatismus und einen unmenschlichen Moralismus propagierte. Gewiß, das ist wirklich nicht die ganze Wahrheit des christlichen Glaubens. Aber im vorbehaltlosen Einsatz für das Gute entsteht jetzt die gefährliche Faszination des guten und erfolgreichen Programms, der einzig wahren Vision, der Legitimation von Kriegen um der „guten Sache" willen. Diese Gefahr ist in neuzeitliche Gesellschaftstheorien übergegangen. Der real existierende Sozialismus hatte diese Gefahr mit übernommen. Die Faszination einer planbaren Zukunft bringt die Gefahr eines faszinierenden Zwanges mit sich. Das ist der Grund, weshalb H. Jonas - in bewußtem Gegensatz zum „Prinzip Hoffnung" (E. Bloch) - eine Ethik schrieb mit dem Titel „Prinzip Verantwortung". Verheißung, so Jonas, schlägt allzuleicht in Drohung um. Er will vermeiden, daß messianische, politische und gesellschaftliche Zukunftsprojekte - im vermeintlichen Kampf gegen das Böse - zur Euphorie eines destruktiven Aktionismus führen.

Allerdings gilt es an diesem Punkt, genauer hinzusehen. Bis jetzt sprachen wir von einer ehrlichen Begeisterung für das vermeintlich Gute. Das mag zwar oft der Fall gewesen sein; die Faszination des Bösen um des Guten willen wirkt in der Regel hinterhältiger und sublimer. Vertreter der Ordnung sind ja meist nicht naiv, sondern mißtrauisch, und dies aus gutem Grund. Auch dies kann vom Ziel einer praktischen Theodizee her erklärt werden. Wir sagten: Eine theoretische Theodizee ist nicht möglich, dieses Unvermögen macht anfällig für die intellektuelle Faszination des Bösen. Wir müssen jetzt die Frage stellen, ob denn eine praktische Theodizee möglich ist. Viele werden das bejahen: Können sich Christen denn nicht auf Gottes Zusage berufen? Ist Gottes Ehre denn nicht das Heil des Menschen (Irenäus von Lyon), und hat Gott in seinen Versprechen an

die Menschheit nicht alles auf unsere gegenseitige Solidarität gesetzt? Die Wirklichkeit spricht eine differenziertere Sprache. Gewiß wird keine Befreiungstheologie die Option für die Armen und Entrechteten als Pflicht und Selbstverständlichkeit aufgeben, aber es gehört zu ihren kostbaren Erfahrungen, daß der Einsatz für die Mitmenschen auch dann Erfüllung bringt, wenn er nicht zum Erfolg führt. Hier kommt eine Spannung ans Licht, die oft ungenügend besprochen wird, die wir Christen aber aus der Geschichte Jesu von Nazaret wissen müßten: Der Einsatz für eine menschlichere Zukunft führt nicht unbedingt zum Erfolg, den wir anstreben; ein völliger Erfolg ist geradezu unmöglich.

e) Enttäuschung

Erfolglosigkeit im Einsatz für das Gute: Psychologisch gesehen, ist das eine höchst gefährliche Angelegenheit. Es ist die nicht verarbeitete Erfolglosigkeit im heiligsten Engagement, die den Keim der Enttäuschung, des Ärgers, der Bitterkeit in uns schürt. Dieses Problem kann in Ansätzen schon in den Paulusbriefen, etwa im Kampf des Paulus gegen die Beobachtung der Tora, studiert werden (Gal 5). Da entstehen Emotionen und Reaktionen der Härte. Dann wird die Erfolglosigkeit gerne mit den „Werken des Fleisches" (Gal 5,19-21), mit Unverstand (Röm 2,20), vielleicht auch mit Lauheit (Offb 23,16) erklärt. „Ihr habt den Teufel zum Vater" (Joh 8,44) ist nicht gerade das freundlichste Jesuswort. Enttäuschung wird nach außen geleitet. Der Adressat wird mit der eigenen Enttäuschung konfrontiert; alle Probleme werden auf ihn projiziert, damit der (vermeintlich) Schuldige das beunruhigende Phänomen besänftigt. Das ist ein häufiger und konkreter Weg, den R. Girard mit einem hohen Maß an Theoriebildung beschrieben hat. Wo Ziele angestrebt (und verfehlt) werden, ist potentiell Gewalt im Spiel; Religionen machen da keine Ausnahme. Gerade sie kennen - um ihrer Ziele willen - eine religiöse Faszination an Macht und Gewalt. Frustrierte Menschen können einen geradezu wütenden Eifer für die Gerechtigkeit, eine wachsende Zuflucht zum Zwang entwickeln, wenn Zuwendung und Ermahnung nichts nützen. Aus dem Mißerfolg heraus gibt es die Faszination des härteren, weil scheinbar effektiveren Weges. Böses wird dann eben mit Bösem bekämpft. Je mehr sich die Kirchen von ihren Institutionen her begriffen haben, um so mehr sind sie dieser Faszination erlegen. Auch hier tut das Gesetz des ungelebten Lebens seine Wirkung.

f) Grausamkeit

Auch hier gibt es Bewegungen und Übergänge. Der Großinquisitor bei Dostojewski ist bereit, zum Besten der Menschen Jesus wegzuschicken. Dostojewksi hat ihn zum Symbol eines herzlosen Dogmatismus gemacht, der mit Jesus nichts mehr zu tun haben will. Robespierre wird zum Symbol dessen, der um einer politischen Ordnung, also um eines abstrakten Guten willen, buchstäblich über Leichen geht, nachdem die Guillotine zur Maschine humanen Sterbens promoviert war. Sterben wird im Paris jener Jahre, das sich eine neue Freiheit erobern wollte, zur Massenware; auch dies hat die Faszination an diesem Geschehen nicht verringert. Im Gegenteil, wie schon jede Hexenverbrennung, so konnte sich jede Guillotinierung eines begeisterten Publikums sicher sein.

Hier ist der Punkt, an dem das Böse allmählich alle Scheu und Selbstverstellung verliert. Spätestens im 20. Jahrhundert kann dann bei den selbsternannten Ingenieuren unserer Gesellschaft das „Mysterium" des Bösen, der Blutrausch, die Faszination des Sadismus zur politisch unverstellten Wirklichkeit werden; die Zerstörung um ihrer selbst willen beginnt. Das ungelebte Leben, erfahrenes Unrecht, die angestaute Enttäuschung befriedigen sich selbst. Die nekrophilen Strukturen industrialisierter Gesellschaften werfen ihre Maske ab. Hitler macht mit den Bosheitsphantasien endgültig ernst. Wir wissen, daß Folterer in einen Rausch ihres Folterns geraten können; die Demütigung Anderer wird zur Sucht.[21] Auch viele Soldaten der vergangenen Kriege bekamen, wie wir wissen, am Töten eine satanische Lust - Deutsche im Rußland des Zweiten Weltkriegs, Japaner in Korea, Amerikaner in Vietnam, andere in den Bürgerkriegen ihrer eigenen Länder. Der wahre Sadist ist nicht de Sade mit seinen im Gefängnis imaginierten Verbrechen. Die wahren Sadisten sind die Ordnungsbesessenen in chaotischen Zeiten, die täglichen Folterknechte, die Zuschauer bei öffentlichen Liquidierungen und Erschießungen, die Exekutoren von Massakern.

Es gibt immer wieder Leute, die wie in Ekstase und in Blutrausch foltern, die wie im Delirium töten oder am Schreibtisch ihre Macht über Leben und Tod genießen. Es gibt offensichtlich eine letzte Grenzüberschreitung, von der ab Menschen nur noch sich selbst als Maß kennen. Die Wirkung von Gewalt, Mord und wilder Zerstörung, die Verwirklichung des Unerhörten schaffen, wie es scheint, ein Gefühl eigener Macht und Überlegenheit, das nur noch sich selbst kennt. Das nackte Böse tritt an die Stelle des Kampfes für das Gute und wird als Entgrenzung der eigenen Möglichkeiten erfahren. Das Böse verspricht und verleiht dann nicht nur die Faszination unbedingter Überlegenheit, sondern auch einen Zwang, diese Überlegenheit immer neu zu bestätigen. Hitler erklärte kurz vor seinem Selbstmord, das deutsche Volk habe sich seiner nicht würdig erwiesen. Es ist nicht verwunderlich, wenn Bataille in absurder Umkehrung der Verhältnisse vom „heiligen Bösen" spricht, das er am Schreibtisch als Überschreitung aller Moral imaginierte. 1947 war er eines Besseren belehrt. Jetzt wußte er, daß nicht eine ziellose Überschreitung abstrakter Moral, sondern Buchenwald zum unaufhebbaren Zeichen des Bösen als einer satanischen Größe geworden war. Faszination des Bösen auch hier? - Jedenfalls bis zu dem Augenblick, an dem es sich selbst zerstört hat, und jedenfalls solange, als man der Opfer nicht gedenkt, die es mit sich in den Abgrund riß. Aber die Faszination dieses realisierten Bösen bleibt möglich, weil auch die praktische Theodizee nie ganz zum Ziele führt, weil Erfolg und Mißerfolg oft bis zur Unkenntlichkeit ineinander verwoben bleiben.

4. Faszination der Transzendenz

a) Endgültige Ablehnung

Doch bleibt ein Rest. Das Böse ist, wie ich sagte, ein offener, also kein definierbarer Begriff. Es enthält nicht nur die Erfahrung offenkundiger und endgültiger Zerstörung, der Unmenschlichkeit und des offensichtlichen Unrechts. Es

enthält auch Elemente des subjektiven Urteils, also der Projektion und deshalb der Täuschung. Wir verstehen das Böse, was immer es auch sei, immer als dasjenige, das unter keinen Umständen sein darf; es verbindet sich mit ihm ein moralisches Urteil. Vielleicht hängt dies mit kulturellen Voraussetzungen des Westens zusammen. Während der Taoismus etwa Gut und Böse wie alle Gegensätze in einen Ausgleich bringen möchte und während es für C.G. Jung zur Gesundheit des Menschen gehört, daß er seine Schattenteile akzeptiert, bleibt in unserer Kultur das Böse doch mit dem Element des Definitiven behaftet. Das Böse ist nicht nur dasjenige, das schadet und deshalb im Zaum zu halten ist, sondern auch dasjenige, das letztlich aus der Weltordnung herausfällt und deshalb unter keinen Umständen existieren darf. Die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts haben diesem Postulat recht gegeben.

Als Christ stimme ich dieser Grundstruktur zu, weil ich ohne Vorbehalte eine gerechte Gesellschaft und eine zukunftsfähige Welt will, weil mich die messianische Verheißung des biblischen Glaubens überzeugt. Zugleich weiß ich - und das sollte gezeigt werden -, wie schwer mit diesem entschiedenen Willen und Hoffen, mit dem Einsatz für eine solche gerechte Zukunft zu leben ist. Die Gefahr, daß sich dieser Wille zum Guten, wie wir sahen, zum faszinierenden Zwang einer destruktiven Welt verkehrt, ist immer gegenwärtig. Ob wir Christen sind oder nicht: Alle, die aus der Hoffnung auf eine bessere Zukunft leben, leben offensichtlich aus der grenzenlosen und immer gefährdeten Vision einer versöhnten Welt, also aus einem Überschuß an Erfüllungswunsch, der nie eingeholt wird. Wer „nur" die praktische Theodizee als Ziel kennt, steht den Kampf für das Gute nicht ohne Bitterkeit und Verhärtung durch und weiß nicht, ob er (oder sie) nicht irgendwann das Böse als Mittel zu dessen Überwindung sucht, ob er also nicht der Faszination einer solchen Möglichkeit erliegt.

b) Religion

Im Zwiespalt zwischen einerseits einer gewaltbesetzten, vom Tode getriebenen Welt und andererseits der Erwartung dieser versöhnten Zukunft entsteht Religion. Sie feiert - wenn sie dem Ansturm des Bösen nicht erliegt - die Erfahrung, daß es trotz aller Mängel Versöhnung und Liebe hier und jetzt schon gibt. Sie sagt uns: Es lohnt sich, für eine bessere Welt zu kämpfen, auch wenn der Lohn noch aussteht. Wenn wir der Psychologie glauben, besteht unsere Welt der Vorstellungen und Hoffnungen zu sechs Siebtel aus unbewußten Träumen; sie werden aktiviert. Religion also als Opium? Trost ist, wenn ich richtig sehe, nur die Basis für die eigentliche religiöse Arbeit. Religionen verarbeiten vor allem die Tatsache, daß unsere Erwartungen immer unerfüllt bleiben, daß uns die Theodizee auch in der Praxis nicht gelingt. Sie bewahren uns vor der Faszination, die von einem unerfüllten Leben ausgeht. Für H. Küng liegt die Grenzscheide zwischen Glaube und Aberglaube genau an diesem Punkt. Wahre Religion erkenne „als absolute Autorität nichts Relatives, Bedingtes, Menschliches, sondern nur das Absolute selbst, das wir in unserer Tradition seit unvordenklicher Zeit ‚Gott' nennen"[22]. Wo diese Grenze unterschritten wird, beginnt der Aberglaube mit seinen gefährlichen Folgen.

Hier beginnen die heilenden Gegenerfah-

rungen eines gelingenden Glaubens. In diesem Vertrauen werden die Grenzen unseres Handelns verarbeitet, wird die aufkommende Bitterkeit verflüssigt, der unbedingte Glaube an eine gelingende Zukunft bestärkt. Die Perspektive der Rechtlosen wird als schöpferische Quelle geschützt. Gelingt es so also, der Faszination des Bösen das Wasser abzugraben? Die totalitären Ideologien dieses Jahrhunderts und die neueren Fundamentalismen, so R. Safranski, „behaupten zu wissen, was die Welt zusammenhält; sie wollen das Ganze begreifen und greifen nach dem ganzen Menschen; sie geben ihnen die Geborgenheit einer Festung mit Sehschlitz und Schießscharte". Die Religion dagegen, so Safranksi weiter, „lenkt die horizontale Suchbewegung der Menschen in die Vertikale. Wenn es Gott gibt, sind die Menschen davon entlastet, füreinander alles zu sein. Sie können aufhören, ihren Mangel an Sein aufeinander abzuwälzen und sich wechselseitig dafür haftbar zu machen, wenn sie sich fremd in der Welt fühlen."[23] Ich glaube, daß wir die Theodizeefrage, nachdem sie theoretisch gescheitert und als praktisches Unternehmen höchst gefährdet ist, nur im Blick auf Gott aushalten können.

c) Ende der Faszination

Jetzt also doch ein billiger Trost, der über alle Probleme hinweghilft? Nein, keine taugliche Religion kann den Eindruck erwecken, als löse Gott unsere Probleme und als nehme er die Last unserer Freiheit nun doch nicht ernst. Deshalb bleibt hier ein offenes Problem. Hier greifen wir auf Kant zurück. Er stellte das Ende der theoretischen Theodizee fest. Er gibt aber Ijob recht, dessen Protest vor Gott er eine „authentische Theodizee" nennt: Menschen müssen ihren Schmerz hinausschreien können. Gott muß die Schreie eines Ijob und die Klagen der Mütter hören, deren Kinder vorzeitig gestorben sind. Deshalb ist auch auf dieser letzten Stufe das Problem des Bösen nicht einfach gelöst.[24] Wir können niemandem verbieten, in Gott die Abgründe der Welt zu erkennen. Die ersten Christen haben die Ankunft des Messias zusammen mit apokalyptischen Schreckensbildern verarbeitet, die wir heute gerne verdrängen.[25] Eine ganze Christenheit konnte sich Gott nicht ohne Satan als seinen fürchterlichen Gegenspieler vorstellen. Von dieser Spannung bleiben unsere Hoffnungen geprägt.

Deshalb kann es nur darum gehen, Gott mit der Last unserer Gegenwart zu konfrontieren und ihn zur Rede zu stellen. Das Böse wird auch nicht im Reich unserer Träume aufgelöst. Satan, der Anti-Gott der Zerstörung, der Herr der Menschenverachtung um einer besseren Menschheit willen, wird auch dort sein Spiel aufführen, wie wir aus der Apokalypse wissen. Aber wir können dort das Spiel der Faszinationen zu Ende spielen und ihm entkommen, indem wir - in Erinnerung an Jesu Tod - auch alle Bosheit in Gott konzentrieren; das ist unsere Hoffnung.

Was soll das heißen? J.B. Metz spricht in diesem Zusammenhang von der „Gottesmystik Jesu", der ganz auf Gott vertraute und von ihm verlassen wurde. Genau das hier beschriebene Problem der Theodizee, die Faszination durch das Böse, ist die Kehrseite dieser Verlassenheit von Gott. Die Gottesmystik Jesu ist, wie Metz sagt, „in einzigartiger Weise eine Mystik des Leidens an Gott. Sein Schrei am Kreuz ist der Schrei jenes

Gottverlassenen, der seinerseits Gott nie verlassen hatte. Das weist", so Metz, „unerbittlich in die Gottesmystik Jesu: Jesus hält der Gottheit Gottes stand; in der Gottverlassenheit des Kreuzes bejaht er einen Gott, der noch mehr und anderes ist als das Echo unserer Wünsche, und wären sie noch so feurig: der noch mehr und anderes ist als die Antwort auf unsere Fragen, und wären sie die härtesten und leidenschaftlichsten - wie bei Hiob, wie schließlich bei Jesus selbst."[26]

An diesem Punkt kommt für Metz nun die entscheidende Wende. Macht dieser Glaube glücklich? Metz zweifelt. Das Problem dieser Welt wird nicht einfach gelöst; das Böse verschwindet nicht einfach von der Bildfläche. Aber nach Metz weist dieser in Jesus durchgestandene Glaube einen Weg. „Die biblisch inspirierte Gotteserfahrung ist keine Mystik der geschlossenen Augen, sie ist keine rein selbstbezügliche Wahrnehmung, sondern gesteigerte Wahrnehmung fremden Leids." Das ist der Weg, den der christliche Glaube anzubieten hat. Wer fremdes Leid sieht und wer ihm abhelfen wird, dem ist die Faszination durch das Böse ein für allemal vergangen.

[1] H. Haag, Vor dem Bösen ratlos?, München 1978/1989; der Begriff „böse" wird in diesem Artikel in seiner weiteren Bedeutung verwendet. Er umfaßt also das „physische", das „moralische" und das „strukturelle Übel".

[2] H. Häring, Das Problem des Bösen in der Theologie, Darmstadt 1985; A. Görres/K. Rahner, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg i.Br. 1982.

[3] P. Ricoeur, Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, München ^{2}1989; ders., Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, München ^{2}1988.

[4] „Id quod nocet" (De mor. Man. II,3,5; PL 32,1346).

[5] W. Sofsky, Traktat über die Gewalt, Frankfurt a.M. 1996; H. Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München 1986.

[6] H. Mulisch, De ontdekking van de hemel, Amsterdam 1992.

[7] A. Solschenizyn, Der Archipel GULAG I und II, München 1973/74.

[8] H. Häring, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, Zürich 1979.

[9] Marquis de Sade, Justin et Juliette I, München 1990.

[10] J.B. Metz, Zeit ohne Finale?, in: CONCILIUM 29(1993), Heft 5, 458-462.

[11] H. Haag u.a., Teufelsglaube, Tübingen 1974.

[12] P. Ricoeur, Die „Erbsünde". Eine Bedeutungsstudie, in: ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140-161.

[13] Th.W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1970; M. Knapp, „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt." Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno, Würzburg 1983.

[14] P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft I, Frankfurt a.M. 1983, 252-261; zit. 259.

[15] R. Safranski, Das Böse oder Drama der Freiheit, München 1997, 190.

[16] P. Ricoeur, Die Fehlbarkeit des Menschen, aaO. Kap. 4.

[17] E. Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Hamburg 1977.

[18] R. Faber, Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes, Würzburg 1995; B. Gesang, Angeklagt: Gott. Über den Versuch, vom

Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen, Tübingen 1997; G. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt, Tübingen 1992.

19 E. Bloch, Atheismus im Christentum, Frankfurt a.M. 1973, Vorwort.

20 Z. Bauman, Dialektik und Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Frankfurt a.M. 1992.

21 Sofsky, aaO., vor allem die Kapitel 5 (Die Tortur) und Kapitel 10 (Das Massaker).

22 H. Küng, Christentum und Chinesische Religion, München 1988, 85.

23 Safranski aaO., 326f.

24 W. Groß/K.-J. Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992; G. Theobald, Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee, Gütersloh 1993.

25 O. Marquard, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, 3 Teile, Gütersloh 1993-1996; E. Schüssler Fiorenza, Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart 1994.

26 J.B. Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: J.B. Metz (Hg.), „Landschaft aus Schreien". Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102; Zitate: 99f.

Überwindung des Bösen

Zur Ambivalenz biblischer Erlösungsvorstellungen in Geschichte und Gegenwart

Paulo Suess

Moderne Utopien der Befreiung vom Bösen haben sich nicht erfüllt. Weltkriege und ethnische Ausrottungsfeldzüge, Holocaust und Folter, Ausbeutung und extreme Armut, Drogenterrorismus und Umweltzerstörung charakterisieren die dunkle Seite, die Sündenfallgeschichte des zu Ende gehenden Jahrhunderts. Dabei zeichnet sich neben dem öffentlichen Bösen eine Tendenz zu seiner *Privatisierung* im Heim der „Familie Adams" ab. Das heimisch gewordene Böse braucht keine große Erzählung, keine besonderen Motivationen, weder Pathos noch Legitimation. Ging es im Dreißigjährigen Krieg noch irgendwie um die wahre Religion, ging es in den blutigen Revolutionen bis hin zum Terrorismus, diskursiv wenigstens, um Freiheit und Befreiung, so wird das Böse jetzt auch zum privaten Spaß und zur Bewältigung von Langeweile. Es geht dabei nicht mehr um eine große Sache, sondern um motivationsarme spontane Brandstifter gegen zufällige Andere.[1]

Wir leben in der *zwiespältigen Situation,* in der die Faszination der Erkenntnis ebenso wie die Faszination der Unkenntnis zum Bösen beitragen kann. Die Stadien der Gewalt entsprechen den Entwicklungsstadien der jeweiligen Kulturen nahezu symmetrisch. Vulgäre oder gerechtigkeitsbesessene Lust an „öffentlichen Hinrichtungen" gesellt sich zum Spaß an motivationsarmer Grausamkeit. In einer so bösen Lage wird die Ambivalenz aller historisch durchexperimentierten Erlösungsverheißungen, auch der biblischen, besonders deutlich. Trotzdem bilden gerade diese den Grund dafür, daß Menschen sich nicht mit der Zerstörung von Leben abfinden. Der eschatologische Horizont der Erlösung vom Bösen ist offensichtlich in der Lage, immer wieder jene Kräfte freizusetzen, die nötig sind, dem historisch Bösen seine Legitimation zu entziehen und sich für seine Befreiung einzusetzen.

I. Impulse der Schrift

Die Befreiung vom Bösen und seinen Folgen ist eine zentrale Verheißung der Schrift. Das Böse, das am Leben und an der Schöpfung in Erscheinung tritt, ist grundsätzlich gegen deren göttlichen Urheber gerichtet. Die Aufforderung, an der Überwindung des Bösen geschichtlich mitzuwirken, ist ein Appell zur *Verantwortung* für die durch das Böse gefährdete Welt und eine Einladung zum Lobpreis ihres Schöpfers, auf daß Gott alles in allem sein kann.

1. Das Schöpfungsprojekt

In biblischer Sicht ist das Böse ein subjektbezogener *destruktiver Akt* am Schöpfungsprojekt. Er kann sich in diffuser Anonymität in Strukturen umsetzen, um dann als „Mächte des Todes", „Strukturen der Sünde" (Santo Domingo, 13 u. 243) und „institutionalisierte Gewalt" (Medellín, II,15) virulent zu werden. Der Heilungsprozeß des Bösen in der Geschichte ist ein Öffnungsprozeß (Jes 6,10; Mk 7,34ff), ist *Heilsgeschichte*, die durch die gottmenschliche Partnerschaft eine subjekthafte Signatur erhält. Israel hat die Befreiungstat seines Gottes erfahren in der Auserwählung aus anonymer Bedeutungslosigkeit und in der Befreiung aus Knechtschaft, im Bundesschluß und in seiner Landnahme, im Exil und schließlich in seiner Heimführung aus Gefangenschaft. Aber es hat diese Befreiungstat auch kosmisch als schöpferischen Eingriff Gottes zur Beseitigung von ziellosem Chaos verstanden. Der Bundesgott Israels verspricht nicht nur ein neues Land, sondern auch ein neues Herz in einem Neuen Bund (Jer 31,31; Ez 37,26).

Chaos hat eine Außen- und eine Innendimension. Äußere Zerstreuung und innere Zerrüttung sind seine Indikatoren. Befreiung vom Bösen wird daher biblisch als *ordnendes* und lebensrettendes *Tun* zwischen Gott und Menschen ausgehandelt, als Kampf gegen äußere Knechtschaft, innere Verwirrung und strukturelle Unordnung, als gnadenhafter Beistand Gottes und als entschlossenes Einstehen von Menschen an der Seite derer, die in besonderer Weise durch Gleichgültigkeit, Ausschluß und Ausbeutung an den Folgelasten subjekthaft verschuldeter und struktureller Sünde leiden.

2. Tat von Menschen

Nach der Schrift ist das Böse nicht Schicksal, sondern muß vom Menschen selbst verantwortet werden. Der Teufel ist zwar „Menschenmörder von Anbeginn" und „Vater der Lüge" (Joh 8,44), aber er reduziert menschliche Verantwortung nicht zum Schicksal oder zu strukturellem Zwang. Der Tod kam durch einen Menschen (vgl. 1Kor 15,21). Der Tod hat *viele Gesichter*. Daher geht es beim Bösen nicht nur um physische Zerstörung, um Bruder- und Völkermord, sondern auch um boshaften Neid, Rache und Eifersucht, um Selbstverweigerung als Selbstverschließung in Gesetz, Tradition, Ritus und Opfer; es geht schließlich um die Zerstörung von Weltbildern und Lebenswelten, um Ethnozid, Verachtung, Gleichgültigkeit, Ausbeutung und Ausschluß Anderer.

Lebenszerstörung kann auf der breiten Skala zwischen freiwilliger *Selbsthingabe* im Martyrium bis hin zu masochistischer *Selbstzerstörung* und zwischen Fremdopfer im Dienste und unter dem vermeintlichen Muß der Gottheit bis zur Zerstörung anderen Lebens als Mächtigkeit

Der Autor

Paulo Suess, geb. 1938 in Köln; studierte an den Universitäten München, Löwen und Münster, wo er zum Dr. theol. promovierte. Seit 1966 lebt er in Brasilien, wo er in São Paulo den Studiengang für Postgraduation in Missionswissenschaft leitet. Er ist theologischer Berater des brasilianischen Eingeborenenmissionsrates (CIMI) und Vizepräsident der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft (IAMS). Neben zahlreichen Veröffentlichungen zu Fragen zwischen Theologie, Geschichte und Kulturen u.a.: Volkskatholizismus in Brasilien, Mainz 1978; A conquista espiritual da América Espanhola. 200 documentos – século XVI, Petrópolis 1992; Evangelizar a partir dos projetos historicos dos outros, São Paulo 1995 (Quito 1995). Anschrift: Caixa Postal 46-023; CEP 04046-970 São Paulo/S.P., Brasilien.

lustvoll, d.h. subjektiv faszinierend erfahren werden. Der Mensch ist „zum Bösen geneigt" (Gaudium et spes, 13) .Er kann diese strukturelle Neigung fasziniert ausleben oder aber auch schmerzlich mit sich tragen im Vertrauen auf Gottes Schuldenerlaß und Befreiung vom Bösen.

3. Anspruch und Aufgabe des Christentums

Die Vaterunser-Bitte (vgl. Mt 6,7-15) artikuliert „Schuldenerlaß" und „Befreiung vom Bösen" in den zwei ideal gedachten Situationen des Jubeljahres und des Gottesreichs. In der Synagoge von Nazaret bezieht sich Jesus auf das nicht verwirklichte Ideal des Jubeljahres und erklärt es programmatisch zum Projekt seines Lebens (Lk 4,16ff), als *Gnadenjahr für die Armen,* als Befreiung der Gefangenen und Heilung der Blinden. Das Projekt des Jubeljahres bekommt in der *Reich-Gottes-Predigt* eine universale, historisch-eschatologische Dimension. Die Ankunft des Gottesreiches bedeutet den Bruch mit dem Bösen in seiner strukturellen Verfaßtheit und in seiner persönlich zu verantwortenden Schuld. Jesus von Nazaret verkündet es als die nachhaltige Vision von der Möglichkeit eines gelungenen Lebens.

Das Christentum erhebt nun den Anspruch, beide „Ideale" - Jubeljahr und Gottesreich - historisch auf den Weg zu bringen durch die Verkündigung der in Jesus Christus endgültig geschehenen Erlösung vom Bösen. Dadurch geraten andere Erlöser und *Erlösungswege* in die Nähe von Götzen und *Götzendienst.* Es kann von ihnen eine taub- und blindmachende Faszination ausgehen, jedoch keine erleuchtende Einsicht. Sie haben taube Ohren; sie haben Augen, mit denen sie nichts sehen (vgl. Jes 6,9; Jer 5,21; Mk 8,18). Blindenheilung ist in den synoptischen Schriften das letzte und besonders signifikante Heilungswunder (Mt 20,29ff). Der geheilte Blinde ist Seher, Folger und Streiter zugleich. Man muß das Gute tun und das Böse bekämpfen. Das Christentum schlägt sich ständig mit entgegengesetzten Aufgaben herum. Es muß in dieser, aber nicht von dieser Welt sein, predigt Gottesfurcht und Gottesliebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, göttliche Letztursache und menschliche Verantwortung, Frieden und Schwert, Beten und Arbeiten, Option für die Armen und universales Heil für alle.

II. Last der Geschichte

Historisch können zunächst drei unterschiedliche Adressaten der biblischen Erlösungsbotschaft ausgemacht werden: das Judentum, die heidnisch nichtchristliche Umwelt und schließlich die Angehörigen der eigenen Religionsgemeinschaft. Abgrenzung gegen die Väter im Glauben (das Judentum), Überlegenheit den Anderen/Fremden gegenüber und patriarchalisch-autoritäre Festlegung der Eigenen auf Minderjährigkeit sind Indikatoren von Identitäts- und Glaubensschwäche, die im Laufe der Geschichte immer wieder in Erscheinung treten.

1. Gewalt gegen das Judentum

Erlittene Gewalt wird schon sehr früh im Christentum mimetisch inkorporiert und zunächst verbal, dann historisch-praktisch weitergegeben. Seit der Steinigung des Stephanus werden Juden öffentlich als *Gottesmörder* angeprangert (Apg 7,52). Die kirchlich autorisierte Fortsetzung dieser antijüdischen Diskurse fin-

den wir bei den Kirchenvätern, beispielsweise bei Augustinus und Ambrosius.[2] Im Jahre 388 verteidigt Bischof Ambrosius die Brandstifter der Synagoge von Kallinikón (Euphrat) gegen ihre Verurteilung durch Theodosius. Der Mailänder Bischof qualifizierte die *Synagoge* als „einen Ort der *Ungläubigkeit,* als die Heimat der Gottlosigkeit, als das von Gott selbst verurteilte Versteck des Wahnsinns"[3]. Er selbst, Ambrosius, würde Synagogen in Mailand zerstören lassen, wenn dies nicht schon vor langer Zeit geschehen wäre. Nun ist es nicht mehr die Synagoge, die durch die Ermordung von Christen Gott einen Dienst erweisen möchte, sondern es sind die Christen, die Gott durch Glaubenskriege einen Dienst zu erweisen glauben (vgl. Joh 16,2).

„Gottesdienstliche" Rechtfertigung erfährt Tötung und Getötet-Werden in erlösender Absicht bei Bernhard von Clairvaux und in der apologetischen Literatur der *Kreuzzüge.* Die Soldaten Christi kämpfen „ohne die geringste Furcht zu sündigen, weil sie sich der Todesgefahr aussetzten oder den Feind töteten. Für sie bedeutet sterben oder töten für Christus kein Verbrechen, sondern bringt große Ehre mit sich."[4]

2. Kreuzzugs- und Missionsmentalität

Seit den *Retractationes* Augustins legitimieren Theologen und Missionare *Gewaltanwendung* mit dem „nötige sie hereinzukommen" (Lk 14,23).[5] Dahinter steht die Rechtfertigung durch die „positive Verantwortlichkeit" für das Heil der Anderen. Körperliche Züchtigung, die zur Bekehrung der Häretiker führt, sei eine Wohltat, meint Thomas von Aquin.[6] Mit ähnlichen Argumenten fordert José Acosta, erster Provinzial der Jesuiten im Vizekönigreich Peru, schon im Jahr 1576 eine „neue Evangelisation", die von Soldaten begleitet werden müsse. Besonders die „primitiveren" Eingeborenen müßten ins Himmelreich hineingenötigt werden, so wie man das auch mit Kindern tue, die Ärzten und Lehrern Widerstand leisten.[7] Auch José de Anchieta (1534-1597), einer der ersten Jesuitenmissionare Brasiliens, berichtete an seinen Ordensgeneral Diego Laynes: „Für diese Art von Leuten gibt es keine bessere Predigt als Schwert und eiserne Rute, (...) denn es ist notwendig, daß sich das ‚nötige sie hereinzukommen' erfülle."[8]

3. Kirchlicher Machtanspruch

Yves Congar hat gezeigt, wie im Laufe der Kirchengeschichte zur Rechtfertigung universaler geistlicher und weltlicher Macht gegen Andere immer wieder auf einen Vers aus der Berufungsgeschichte des Propheten Jeremias verwiesen wurde: „Ich gebe dir heute Macht über Völker und Reiche, um aus- und einzureißen, zu vernichten und in Trümmer zu legen, aufzubauen und einzupflanzen." (Jer 1,10)[9] Der später zur Aussendungsformel gewordene Vers für päpstliche Legaten wurde dann häufig zitiert in Zusammenhang mit der päpstlichen *Binde- und Lösegewalt* (vgl. Mt 16,19), um die päpstliche *plenitudo potestatis* (Bernhard von Clairvaux) über *gentes et regna* sicherzustellen. Noch 1942, zur Zeit des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust, hat die römische Ritenkongregation eine Eigenmesse für heilige Päpste herausgegeben, in deren Opferungstext Jer 1,10 zitiert wird.[10]

III. Schwierigkeit mit der Identität

Das Christentum verstand sich von Anfang an als unvereinbar mit anderen religiösen Traditionen. Das „Entfernen der fremden Götter" (Jos 24,23) war eine unverzichtbare Heilsbedingung, für die Israel und die Kirche gleichermaßen gestritten haben. *„Fremde Götter"* bedrohten die Identität des Christentums von außen, in den heidnischen Religionen, und von innen, in der Volksreligiosität.

1. Fremde Götter?

Aber was sind schon „fremde Götter"? Die göttlichen Vermittler traditioneller Religionen dürfen nicht mit Göttern verwechselt und ihre Verehrer nicht als Polytheisten mißverstanden werden. Wenn der afrikanische Kurienkardinal Gantin ganz generell behauptet, daß es sich bei den traditionellen Religionen Afrikas stets um *„radikalen Monotheismus"* gehandelt habe, so kann dies als das Eingeständnis einer jahrhundertelangen Fehleinschätzung afrikanischer Religionen gewertet werden.[11]

Ein indianischer Kardinal mit der innerkirchlichen Klassifikationsautorität seines Amtes wird dies eines Tages auch von indianischen Religionen behaupten. Wahrheiten haben einen *Zeitkern.* Ihre definitorische Kompetenz ist begrenzt durch historische Verfallsdaten, soziale Gültigkeitsräume und kulturelle Ausdrucksmuster. Dies gilt auch für die Behauptung, daß es sich beim brasilianischen Volkskatholizismus um Polytheismus handle und das Christentum den von ihm angetroffenen und bekämpften Polytheismus nun selbst intern in der Religion der einfachen Leute reproduziere.[12]

2. Falsche Bilder?

Parallel zum reformatorischen Bilderstreit gab es im eroberten Amerika einen Kampf gegen die *falschen Bilder.* Bernal Diaz, Berichterstatter der Conquista Mexikos, beschreibt, wie nach der Zerstörung der Götterstatuen der Totonaken und unter den Tränen ihrer Priester Cortés in ihrem Heiligtum ein Marienbild aufstellen, einen Altar konstruieren und eine Messe feiern ließ.[13] Die Götter der Heiden galten als Dämonen. Ihre Opfer wurden für Dämonenopfer gehalten (vgl. 1Kor 10,20). Wer aber die Götterbilder der Anderen zerstört, zerstört die Anderen auch physisch. Die Grenzen des „christlichen" Europa und des „katholischen" Lateinamerika sind von Blutspuren gezeichnet.[14]

3. Welche Einheit?

Im abendländischen Denken hat die Normativität der Kultur immer wieder die Normativität des Glaubens unterwandert. „Das Eine ist das Ganze", lautete das ins Christentum eingewanderte *neuplatonische Axiom.* Das „Eine" - nicht als artikulierte Summe der Vielheit gedacht - hierarchisiert die geschwisterliche Gleichheit der Menschen, ihre polare Geschlechtlichkeit und kulturelle Verschiedenheit. Die öffentlich anerkannte symmetrische Differenz der Geschlechter, Geschwister, Generationen und Kulturen aber ist eine wesentliche Voraussetzung für das Eindämmen von Gewalt. Komplementär zum neuplatonischen Einheitsbegriff belastet das Christentum ein auf Aristoteles zurückgehender, das Dritte ausschließender Identitätsbegriff.

Die bündigen Alternativen: entweder Christ oder Heide, wahre Religion oder Idolatrie, sind Wegweiser zu Gewalt, weil sie Komplementarität ausschließen. Weil aber in keiner Religion und Kultur das ganze *Geheimnis Gottes* ausgesagt werden kann, kann auch die jüdisch-christliche Tradition durch die in anderen religiösen und kulturellen Kontexten gemachten Gotteserfahrungen bereichert werden. Man kann nicht den Anspruch erheben, einem Volk eine Erlösungsbotschaft zu verkünden, und ihm gleichzeitig das Vergessen seiner Traditionen abverlangen oder eben diese Traditionen vor- oder außerheilsgeschichtlich ansiedeln. Heilsgeschichte als Universalgeschichte unter nachkolonialen Bedingungen muß immer auch synchron als die Summe vieler Heilsgeschichten gedacht werden.

IV. Gottesdienstliche Opferlogik

1. Magie der Gewalt

Wir begegnen im Christentum immer wieder einer *vulgären Kreuzestheologie,* die nicht ohne jene blutigen Menschenopfer auskommt, die es denunziatorisch, bei Indios in Mexiko und Brasilien beispielsweise, angeprangert hat. Der Tod Jesu ersetzt hier zwar die alten Opfer, rechtfertigt aber neue. Ein „bißchen" Gewalt an „unchristlichen Anderen" sei nicht das kleinere Übel, sondern eine endzeitliche Wohltat. Gewalttätigkeit in erlösender Absicht ist Gottesdienst. Der gottesdienstliche Opfercharakter physischer Gewalt ist Heilsdienst am Menschen.

„Die Kirchen", sagt Albert Görres, „haben in ihrer Geschichte viel *Gottesverleumdung* betrieben, z.B. wenn sie mit der ihnen gegebenen Autorität erklärt haben, es sei der Wille Gottes, daß Kinderkreuzzüge geführt, Hexen gefoltert, wirkliche und vermeintliche Ketzer verbrannt, Forscher ihrer Freiheit beraubt werden mußten.[15] Die in der Verletzung von Lebensrechten Anderer gefundene „gottesdienstliche" Rechtfertigung ist archaisch-vorchristlich und fällt hinter die ethische Grundausstattung der Reziprozität, die in jedem Stammesvolk praktiziert wird, weit zurück. Gewalt gegen Andere und Zerstörung fremder Traditionen ist kein Beitrag zur Erlösung vom Bösen, sondern bildet selbst einen magisch-*götzendienerischen Akt.* Magie hat kein Gedächtnis, kennt keine Geschichte und erlöst nicht vom Bösen. „Gottesdienstliche" Opferlogik leugnet die zentrale Achse des Christentums, die Gratuität. Solidarität und Selbsthingabe schielen nicht auf die Möglichkeit der Inkorporation Anderer in die eigene Religionsgemeinschaft oder in den eigenen Himmel.

2. Solidarität statt Opferlogik

Es ist also zu unterscheiden zwischen aufgezwungenen Opfern und Selbsthingabe. Blutzeugen (Märtyrer) sind keine wider Willen zu rettenden Schlachtopfer oder stellvertretende Gotteslämmer. Insofern handelt es sich bei der mimetischen Alles-hat-seinen-Preis-Logik nicht nur um Gottesverleumdung, sondern um Gottesleugnung, um Verdrängung des Urhebers des Lebens aus Gnade.[16] Wo Gott verdrängt wird, beginnt der *Teufelskreis ritualisierter Gewalt.* Das hat sich dann auch bei der Legitimation der Sklaverei als biblisch begründbarer „christlicher Wohltat" und „großen Wunders göttlicher Vorsehung und

Barmherzigkeit" gezeigt.[17] Sklaverei durch Christen eröffne das Tor der Erlösung. Besser ein christlich-erlöster Sklave als ein im wörtlichen Sinne verdammt-freier Heide. Das Dossier Sklaverei und Menschenopfer hat zeitgeschichtliche Relevanz.

Anläßlich der Deportation von *Juden* in die Konzentrationslager, im Oktober 1941, schrieb Kardinal Faulhaber (München) an Kardinal Bertram (Breslau): „Es spielen sich dabei (...) Szenen ab, die in der Chronik dieser Zeit einmal mit den Transporten *afrikanischer Sklavenhändler* in Parallele gesetzt werden", worauf Bertram antwortete, man müsse sich „zunächst auf andere, kirchlich wichtigere und weittragendere Belange"[18], beispielsweise die der „katholischen Jugend", konzentrieren. Angesichts industrieller Vernichtung des Anderen aber müßte doch „katholisch" heißen, daß niemand - es sei denn um den Preis unterlassener Hilfeleistung - von universaler Solidarität ausgeschlossen ist und schweigend geopfert werden darf.

V. Neurotische Faszination

1. Faszination durch Halbwahrheit

In der spannungsreichen Polarität der Welt hat die Faszination des Bösen ihre Wurzeln in der Ausblendung eines Pols der Wirklichkeit, in der Täuschung einer für die ganze Wahrheit gehaltenen Halbwahrheit. Die Faszination des Bösen weist daher immer auf eine *neurotische Abwehr* von Teilen der Wirklichkeit hin, auf Verdrängung und „Niederhalten der Wahrheit" (Röm 1,18). Wo diese Ausblendung nicht durchschaut wird, können soziale Gruppen und Individuen sich in fundamentalistischen Halbwahrheiten einrichten und meinen gerade so „einfach" und „sicher" Gott zu dienen. Fundamentalisten sind fromme Neurotiker, die Teile der Wirklichkeit verdrängen, um Gott und der Welt dann ihre Halbwahrheiten zuzumuten. Halbwahrheiten können als lustvoll-faszinierend empfunden werden. Ganze Wahrheiten sind schmerzlich. Neurose ist die Flucht vor dem Schmerz der ganzen Wahrheit; ist die faszinierende Tyrannei böser Halbwahrheit. Fundamentalistische Halbwahrheiten kann auch der Versucher Jesus gegenüber aus der Schrift abrufen. Fundamentalistisch-autoritäres Festhalten an Teilwahrheiten - Gott halbherzig zu lieben - befreit kontrafaktisch Destruktivkräfte, die die Geschichte des Christentums belasten.

Die halbe Liebe ist das verratene Ideal. Gott mit *ganzem Herzen* zu lieben, heißt den Aggressionstrieb, den „bösen Trieb", wie Martin Buber ihn nennt, „mit hereinnehmen in die Liebe zu Gott. (...) Die beiden Triebe einen, das will sagen: die richtungslose Potenz der Leidenschaft mit der einen Richtung versehen, die sie zur großen Liebe und zum großen Dienste tauglich macht. So und nicht anders kann der Mensch ganz werden."[19]

2. Faszination durch Selbstüberschätzung

Religiöse Gemeinschaften haben ihren Stiftern gegenüber alle das Versprechen „der großen und ganzen Liebe" abgelegt. Nun entspricht es aber einer allgemeinen Erfahrung, daß gerade das Insistieren auf Idealen das genaue Gegenteil produzieren kann. Der „besondere *Weg der Vollkommenheit*" kann ein besonders unvollkommener Weg werden. Religionen führen immer auch einen unterschwelligen Krieg gegen die Intentionen

ihrer Stifter. Die Überschreitung selbstgesetzter Grenzen und der Ausbruch aus selbstgewählten Lebensformen ist nicht nur eine Folge falscher Selbsteinschätzung, sondern muß auch im Zusammenhang mit der Faszination an Selbstüberschreitung, kompetitiver Rebellion gegen die „Väter" und kindlicher Freude an verspätetem Erwachsenwerden gesehen werden.

Christen sind nicht nur individuell, sondern auch als kirchliche Gemeinschaften gerade dort sehr gefährdet, wo sie besonders tugendhaft sein wollen. Davor schützen auch keine heiligen Schriften, Stifterdokumente oder Statuten. Bei einem Mindestmaß an Selbstkritik wird jede *Ordensgemeinschaft* gerade bei der spezifischen Verwirklichung ihres Charismas neben heroischen Leistungen immer auch besondere *Verdrängungsmechanismen* feststellen können, beispielsweise unter dem ideologischen Deckmantel von Innovationsbedürfnissen. Ob es sich dabei um „gnoseologische Konkupiszenz" (K. Rahner) oder um verschuldete Perversion handelt, ist hier nicht zu verhandeln.

Es ging in unserem Zusammenhang nur darum, einige Hintergründe dafür zu zeigen, warum der Anspruch der Erlösung vom Bösen, sowohl christentumsintern als auch nach außen projiziert, selbst zum Bösen gerinnen kann und warum religiöse Gewalttätigkeit sich bis heute mit der faszinierenden *Aura eines „Gottesdienstes"* und der „Glaubenstreue" schmücken kann.

VI. „Entzauberung" des Bösen

Das am Urchaos vollzogene Scheidewerk Gottes schafft Ordnung, trennt Licht von Finsternis im Prozeß evolutionärer Schöpfung. Trotz der Neuschöpfung in Christus (2Kor 5,17) geht seinem eschatologischen Scheidewerk eine *unentschiedene Geschichte* voraus. Im Gleichnis vom Unkraut und Weizen ist die Weisheit vom sinnvollen Leben in einer unentschiedenen Welt kodifiziert. Wo wir Alleinvertretungsansprüche im Hinblick auf die „wahre" Religion, die „reine" Kultur und die „richtige" Politik anmelden, schalten wir uns ins eschatologische Scheidewerk Gottes beschleunigend und zerstörerisch ein. Wo wir Gottes Reich gleichsam an den Haaren in die Geschichte hineinziehen wollen, peitschen wir seinen Geist aus der Welt hinaus. Die letzten Dinge werden dann schlimmer sein als die ersten. Unter den Bedingungen einer unentschiedenen Geschichte müssen wir immer auch eine gewisse Menge von Unkraut unter dem Weizen hinnehmen (vgl. Mt 13,27ff).

Dabei geht es nicht um Feindbegünstigung, sondern um jene barmherzige Hoffnung, die das *geknickte Rohr* nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht. Sie charakterisiert die „wahre Religion" (vgl. Jes 42,3f; Mt 12,20). Weil wir aber Gottes Weisheit in zerbrechlichen Tongefäßen tragen, daher machen wir immer wieder auch die Erfahrung, daß wir nicht nur professionell Fromme, sondern auch arme Andere und Schriftworte gegen uns haben.

1. Gegenstrategien

Die Faszination des Bösen als Faszination an halben, gottesdienstlich verbrämten Wahrheiten der Erlösung wirft die Frage nach Gegenstrategien auf, die über eine aufgeklärte Toleranz hinausgehen. Der hohe Anspruch der Erlösung vom Bösen, falls er nicht in kollektive

Schuldgefühle oder Heuchelei ausarten soll, kann im Christentum nur über gemeinschaftliche Rituale der *Erinnerung und Vergebung* durchgehalten werden und über eine ständige Revision der psychosozialen Funktion seiner Vorbilder und historisch sinnstiftenden Paradigmen.

Anders als am Horizont der Geschichte kann die Überwindung des Bösen nicht versprochen werden. Und doch erscheint gerade durch diesen Horizont hinter der Kontingenz des Bösen ein *Ziel:* die *Wiederherstellung der Gottebendbildlichkeit* des Menschen, hineingenommen in eine universale Neuschöpfung. Leben kann dadurch sinnvoll werden. Das Böse kommt aus der Angst eines sinnlosen Lebens und aus der Fetischierung von Dingen und Menschen. Das Gute ist das Sinnvolle. Initiationsriten bei Stammesvölkern sind zumeist Zeremonien, die durch *Angstszenarios* führen, um Angst zu überwinden. Friedensmärsche, Bodenwallfahrten der Landlosen und andere Riten, die Menschen gemeinsam auf den Weg bringen, um gegen Unrecht zu protestieren und um menschenwürdige Lebensbedingungen einzuklagen, sind Manifestationen, die blutige Lebensopfer denunzieren, dem Bösen den falschen Schein von Fatalität nehmen und historisch verantwortungsvoll auf seine Überwindung hinarbeiten.

2. Vorbilder

Bei der Überwindung des Bösen und der Entlarvung seiner Faszination spielen Vorbilder eine bedeutende Rolle. Daher muß das Christentum die Rolle seiner Kirchenväter und Heiligen *dringend überdenken.* In der Geschichte der Kirchen haben sie oft Bilder und Taten der Gewalt, Vorurteile und weltlose Passivität evoziert, anstatt produktive Glaubensvorbilder zu sein. Die Judenpredigt der Kirchenväter ist nicht unschuldig an Judenverfolgungen durch Christen. Aus dem heiligen Jakobus, dem im Befreiungskampf gegen die muslimischen Mauren angerufenen „Maurentöter", wurde in Amerika der Indiotöter *(Mataindios).*

In Portugiesisch-Amerika wurden solche Glaubenssiege gegen Indios schon vor der Schlacht von Lepanto (1571) „Nossa Senhora da Vitória" (Unserer Lieben Frau vom Sieg) geweiht.[20] Bekleidet mit einer weißen Tunika, einem goldenen Königsmantel, mit einer Krone auf dem Haupt und der Siegespalme in der rechten Hand, gleicht sie der von Kaiser Gracian aus dem Forum Romanum entfernten heidnischen *Göttin Victoria.* Sie stürzt nicht mehr die „Gewalthaber" vom Thron, erhöht nicht mehr die „Erniedrigten". Die erste Pfarrei Brasiliens, in Salvador da Bahia, trägt ihren Namen.

3. Entdämonisierung der Anderen

Die „Entzauberung" des Bösen durch die Predigt der Nächsten- und Feindesliebe zielt auf eine generelle Entdämonisierung der Anderen. Für Christen ist der Andere weder Feind noch Konkurrent oder Fremder. Die Anderen sind die Armen, *Ausgeschlossenen* und Randsiedler der Gesellschaft. Das Christentum verspricht die Entzauberung der Magie des Bösen durch eine Korrektur sozialen Unrechts, durch das Aufdecken persönlicher Verantwortung am Bösen und durch die Zusicherung seiner prinzipiellen Vergebbarkeit und wurzelhaften Überwindung in Jesus Christus. Er hat allen Völkern die Errettung aus Not und

Erniedrigung eines beschädigten Lebens verheißen. Ausgeschlossenen und Gefangenen, Armen und Anderen garantiert er ihre unvertretbare Individualität. In universaler Bundesgenossenschaft ermutigt er sie - weil Erlösung naht -, sich einzusetzen für den *aufrechten Gang*, das erhobene Haupt und das *ganze* Leben aller.

[1] Im Morgengrauen des 20. April 1997 fahren fünf Jugendliche der Mittelklasse an dem auf einer Omnibusbank in Brasilia schlafenden Pataxó-Indio Galdino Jesus dos Santos vorbei. Sie beschließen kurzfristig, an der nächsten Tankstelle eine Flasche Brennstoff zu kaufen, kehren zurück, schütten sie über Galdino und zünden ihn an. „Wir wollten ihn einfach brennend davonrennen sehen. Es war nur Spaß", erklärten sie beim Polizeiverhör.

[2] Vgl. B. Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, Basel 1946.

[3] Ambrosius, Epist. 40 PL 16, 1104ss.

4 S. Bernardo, Obras Completas, Bd. 1, Madrid 1983, S. 503.

[5] Vgl. Retractationes, II 31: CSEL 36, 137.

[6] Sth II-II, q. 10 a. 8.

[7] Vgl. J. de Acosta, De procuranda indorum salute (1567), Madrid 1984 (CSIC) , Buch II, Kap. 12 (S. 338, 341) ; Proemio (S. 69)

[8] J. de Anchieta, Obras Completas, Bd. 6, Cartas (Hg. A.A.Viotti) , São Paulo [2]1984, 197 [Brief v. 14. 4. 1563]

[9] Vgl. Y. Congar, Ecce constitui te super gentes et regna (Jer. 1,10) in Geschichte und Gegenwart, in: J.Auer/H.Volk (Hg.), Theologie in Geschichte und Gegenwart (FS für M. Schmaus), München 1957, 671-696.

[10] Acta Apost. Sedis 34 (1942) 105-111.

[11] Vgl. B. Gantin, Valeurs universelles des religions traditionnelles africaines, in: Pro Dialogo Bulletin 93 (1996/3) 318-327, hier 320.

[12] Vgl. R. Benedetti, Um Deus e vários „deuses", in: Diálogo-Revista de Ensino Religioso 7 (Aug. 1997) 33-39, hier 36.

[13] B. Díaz del Castillo, Historia verdadera de la conquista de la Nueva Espania, 2 Bde., México 1980, hier Bd. 1, S. 161ff (Kap. 51f).

[14] Die *Capitulatio de partibus Saxoniae* (782) Karls des Großen ließ den Sachsen die gleiche Alternative wie das sog. *Requerimiento* (1513) den Indios: entweder Bekehrung zum Christentum oder Tod.

[15] A. Görres/ K. Rahner, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg/Basel/Wien 1982, 182.

[16] Vgl. R. Girard, Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt a.M. 1992, passim.

[17] A. Vieira, Sermão décimo quarto (1633), in: Sermões, Bd. 4, Tomo 11, Nummer 6. S. 301.

[18] L. Volk (Hg.), Akten Kardinal Michael v. Faulhabers 1917-1945. Bd. 26, Mainz 1978, 824 [13. 11. 1941] u. 845 [17. 11. 1941].

[19] M. Buber, Bilder von Gut und Böse, Heidelberg 1986, 35f.

[20] Vgl . N.B. Megale, Invocações da Virgem Maria no Brasil, Petrópolis [3]1997, 465-469.

Satan und Antichrist – notwendige Symbole?

Rosemary Muir Wright

Die Faszination des Bösen verdichtet sich überdeutlich in den symbolischen Gestalten des Satans und des Antichrist als Metaphern für eine unheilvolle *Macht,* die die *Menschheit zerstört.* Diese Gestalten zu definieren, ist seit jeher schwierig gewesen, da die inhärente Mehrdeutigkeit von der Vorstellung des Bösen sprachliche Verwirrung und unterschiedliche exegetische Antworten zuließ. Eine eindrucksvolle, schöpferische Tradition, die unter anderem Miltons *Das verlorene Paradies* und Michelangelos Wandbild *Das letzte Gericht* in der Sixtinischen Kapelle umfaßt, sorgt für eine bleibende Verkörperung dieser Vertreter des Bösen in physischer Form. Solange ein sichtbares Wesen existiert, bewahrt die Vorstellung des Bösen, das in Satan als „Fürst der Finsternis" verkörpert wird, ihre Macht, den menschlichen Verstand zu faszinieren und nicht mehr loszulassen. Das Wort „satanisch" an sich suggeriert sowohl Anziehung als auch Abscheu, und es könnte die verführerische Macht des Bösen sein, die seine bleibende Faszination gewährleistet.

I. Bleibende Faszination

Auf den ersten Blick scheinen die Gestalten Satan und Antichrist der Bildersprache und der exegetischen Literatur des Mittelalters anzugehören, aber das hieße, ihr Potential zu unterschätzen.[1] Das Wiederauftauchen solcher Gestalten *im 20. Jahrhundert* muß im Schatten von Holocaust und Hiroshima ernst genommen werden. Trotz des fundamentalistischen Flügels und der verschiedenen christlichen Sekten der siebziger und achtziger Jahre dieses Jahrhunderts zeigt sich in den Hauptkirchen eher Verlegenheit angesichts der alles überlebenden Satansgestalt. Noch größer ist das Unbehagen, wenn es um das Symbol des Antichrist geht. Die Presse und die Medien versichern uns jedoch, daß beide Wesen quicklebendig sind, vor allem bei Aktionen selbsternannter Kulte und neuer religiöser Bewegungen wie der Sonnentempler, denen nachgesagt wird, den Tod einer Frau in der Nähe ihres Hauptsitzes in Montreal veranlaßt zu haben, weil sie glaubten, sie habe im Jahre 1994 den Antichrist geboren.

1. Kosmische und irdische Macht

Die Faszination, die dieses Thema ausstrahlt, wird ferner durch den *Erfolg von Filmen* wie *Das Omen* bestätigt, bei dem Graham Baker Regie führte. In diesem Film wird der Antichrist als eine bedeutende Führungskraft in der Welt dargestellt, die transnationale Konzerne mit

riesigem Wirtschaftspotential kontrolliert. *Das Omen* enthüllt diese heimtückische Herausforderung als etwas, das in eben jenen Systemen wurzelt, die politische und wirtschaftliche Kontrolle ausüben. Anders als das Symbol des Satans, das eher auf einen kosmischen Ursprung hinweist, kommt die Figur des Antichrist häufig in der Geschichte vor. Die fundamentalistischen Randgruppen des modernen Christentums versichern uns der Realität dieses Bösen auf der Grundlage der Wahrheit der Schrift. Sogar der Unterhaltungswert von Filmen wie *The Devil Rides Out* aus dem Jahre 1967 verewigt nicht nur die traditionellen Satansmythen, sondern hinterläßt selbst bei einem höchst skeptischen Publikum auch das Gefühl, daß man vor dem verführerischen Eindringen des Bösen in dieser Form auf der Hut sein müsse.

Wenn wir jedoch die Faszination dieser beiden Gestalten analysieren wollen, müssen wir *zwischen Satan und Antichrist grundlegend unterscheiden.* Das Symbol des Antichrist erlaubt es der Menschheit, dem Teufel Gesicht und menschliche Form zu verleihen und gleichzeitig die angenommene Unterscheidung zwischen geistigem und moralischem Bösen beizubehalten. Satan kann in die geistige Welt verwiesen und möglicherweise entkräftet werden, während der Antichrist als der irdische Nachkomme dieser kosmischen Macht betrachtet wird, selbst wenn er letztendlich unter der Kontrolle der Gottheit steht.

2. Das Neue Testament im Kontext von heute

Die Faszination des Bösen, auf den das Neue Testament hinweist, wurde immer durch bestimmte historische und soziale Bedingungen von den frühesten bildlichen Darstellungen in den mittelalterlichen Handschriften Spaniens bis hin zur Filmrolle von Damian Thorn gespeist. Die gegenwärtige Faszination des Bösen legt die Debatte zumindest offen und sieht sie in einem heutigen Kontext, der besonders für *die letzten fünfzig Jahre* von Belang ist, in denen der Antichrist in der Gestalt eines Hitler oder Saddam Hussein umherzugehen schien, während die Hysterie satanischen Mißbrauchs einen Schatten auf die Geschichte jener Berufe geworfen hat, die am meisten darauf abzielen, Unschuldige und Marginalisierte zu schützen. Die fortdauernde Faszination der Symbolik des Bösen deutet darauf hin, daß Böses unter bestimmten Umständen eine ganz bestimmte Reaktion auslöst. Während die Bildersprache des Satans unwillkürlich abstoßend wirkt, ist das Bild des Antichrist in einer Weise entworfen, die das Böse aufgrund der Belohnungen, die im Tausch gegen Gefolgschaft gewährt werden, anziehend macht.

Menschen werden dazu getrieben, ihm zu folgen, sind von seiner physischen

Die Autorin

Rosemary Muir Wright ist außerordentliche Professorin an der kunsthistorischen Fakultät der University of St. Andrews in Schottland. Sie hat über die Ikonographie mittelalterlicher Handschriften geschrieben und arbeitet zur Zeit an der Bildersprache der Jungfrau Maria in der Renaissance wie am Vorgehen der Künstler, trotz der neu entdeckten Techniken für die bildhafte Darstellung des Raumes eine heilige Distanz zu wahren. Sie ist die Verfasserin des Buches: Art and Antichrist in Medieval Europe, Manchester University Press, 1995. Sie hat Beiträge für „Word and Image", das „Journal of Medieval History" und „Cosmos" verfaßt und Artikel in verschiedenen Tagungsberichten veröffentlicht. Anschrift: School of Art History, University of St. Andrews, Fife, Scotland KY16 9AD, Scotland.

Gegenwart angezogen und werden von seinen Worten verführt. Obwohl er menschliche Schwäche ausbeutet, wird er selbst jedoch als weit davon entfernt gesehen. Trotz der christlichen Färbung dieser Symbole liegt die Lebenskraft des Satanischen außerhalb der Welt der Religion, und gerade das macht sie so gefährlich, weil Satan im 20. Jahrhundert *jenseits der Kontrolle* eines vorherrschenden Glaubens liegt. Es ist nicht schwer, diese Bezeichnung zu wählen, um den „Feind" zu marginalisieren und zu verteufeln. Wegen der Unklarheit über den Sinn des Bösen in der Welt und über die Auslegung der Texte, die die Leitbilder des Antichrist und des Teufels prägen, mag die Faszination des 20. Jahrhunderts das Ergebnis unvollkommener Kenntnisse der Quellen dieser Vorstellungen und ihres manipulativen Potentials sein.

II. Der Antichrist in der Geschichte

In diesem Aufsatz werde ich mich auf die weniger bekannten Bilder des Antichrist *konzentrieren.* Die zerstörerischen Schrecken des modernen Krieges und seine Kontrolle, die Brutalisierung von Menschen und die Gier nach materiellen Sicherheiten - sie alle schaffen ein Klima, in dem die Realität einer Machtgrundlage wie der, über die der Antichrist angeblich verfügte, als gefährliches Potential erscheinen könnte. Wir haben vergessen, daß diese Form des Bösen, so absolut sie auch zeitweise erscheinen mag, die Ankunft des messianischen Königreiches verkündete. Die Geburt des Antichrist signalisierte die Wiederkunft Christi in der Welt.

Ob wir nun an die historische Realität dieser Gestalt glauben oder sie als Symbol eines Bösen verstehen, dessen Existenz in der Welt empfunden wird, kann der Antichrist seine menschliche Form verändern, um sich jeder politischen Realität anzupassen. In der Exegese war die Natur des Antichrist gleichzeitig erkennbar und verhüllt. In diesem immanenten Paradox liegt gerade die Faszination der Gestalt, die einen andauernden, ja nachhaltigen Einfluß auf unsere Phantasie ausübt.

1. Kosmischer Kampf (Die Offenbarung des Johannes)

Eine Bildersymbolik in Verbindung mit den geschriebenen Quellen schuf eine Reihe von Erwartungen bezüglich des Antichrist, von denen noch viele vorhanden sind. Der *Schlüsseltext,* der so viele Bilder des kosmischen Kampfes zwischen Gut und Böse am Ende der Welt geliefert hat, ist die Offenbarung. Neutestamentliche Hinweise auf den „Fürsten der Finsternis" und den „Sohn des Verderbens" erfuhren eine visionäre Ausweitung im dreizehnten Kapitel, in dem das siebenköpfige Tier, das aus dem Meer stieg, als der Antichrist, der Verfolger der Kirche auf Erden und der Vertreter Satans als Anführer aller bösen Mächte draußen in der Welt identifiziert wurde. Da die Offenbarung der literarischen Gattung der Apokalypse angehörte, befaßte sie sich mit der Eschatologie oder den Geschehnissen am Ende der Welt, die in einer Reihe majestätischer Visionen enthüllt wurden.[2]

Der Text ruft die Lesenden auf, sich den Mächten des Bösen, die der Ausführung des Planes Gottes für die Welt und dem Werk Christi bei der Errichtung seines Reiches auf Erden entgegenwirken, zu

widersetzen. Er ist ein Buch über den Kampf, sowohl über den kosmischen Kampf gegen die Mächte des Bösen, als auch über den persönlichen Kampf eines jeden Menschen. In diesem Kampf ist der Antichrist die Schlüsselfigur, denn als Vertreter und Inkarnation Satans stellt er den Teufel in der Welt dar. Menschen mußten bei Todesstrafe ein Standbild des Antichrist anbeten und das Kennzeichen des Teufels auf ihrer rechten Hand oder ihrer Stirn anbringen, bevor sie mit irdischen Gütern Handel treiben durften. Der Text der Offenbarung ist durch und durch theozentrisch und offenbart eine Reihe von Visionen, deren Symbolik nicht feststeht, sondern ständig neu zu interpretieren ist. Der Text fordert implizit die Hörenden oder Lesenden dazu auf zu reagieren, und es ist diese Macht, eine Reaktion zu provozieren, die die Offenbarung für heutige Resonanzen so empfänglich gemacht hat.

2. Bosheit und Frevel (10. Jahrhundert)

Auch eine Sammlung legendären Materials hat für das weiterbestehende Interesse an der Gestalt des Antichrist gesorgt. Ein Beispiel war die berühmte Erzählung des Adso, des *Abts von Montier-en-Der,* um die Mitte des 10. Jahrhunderts, die eine Zusammenfassung des überlieferten Materials darstellte.

„Antichrist, der, obwohl er ein Mann ist, dennoch die Quelle aller Sünden und der *Sohn des Verderbens* sein wird, das heißt, der Sohn des Teufels, wenn auch nicht durch die Natur, sondern durch Nachahmung, da er den Willen des Teufels in allen Dingen ausführen wird; weil die Fülle teuflischer Macht und verderbter Natur leibhaftig in ihm wohnen wird, wo alle Schätze der Bosheit und des Frevels verborgen sein werden."[3]

Eine weitere Informationsquelle war der Brief des *Pseudo-Methodius,* der die Ankunft des Antichrist, der vom Stamme des Dan geboren wurde, aus dem Osten beschrieb und ein ergiebiger Text für die Verteufelung der Juden im späten Mittelalter und in der Zeit danach war.

Wenn wir die Zusammenhänge untersuchten, in denen die Bilder des Antichrist am weitesten verbreitet waren, würden wir etwas über die Umstände erfahren, in denen die Faszination des Bösen festen Fuß faßt. Die erste nachweisbare Erscheinung des Antichrist als Mann ereignete sich im 10. Jahrhundert in Spanien, und zwar zum Zeitpunkt einer Lehrauseinandersetzung in Verbindung mit einem neuen Kommentar zur Apokalypse, der vielleicht auf eine frühe christliche Quelle wie Irenaeus' *Adversus haereses* zurückgreift.

„... er (Antichrist), der mit der ganzen Machtfülle des Teufels ausgestattet ist, wird weder als gerechter König noch als gesetzmäßiger, Gott unterworfener König kommen, sondern als ein gottloser, ungerechter und gesetzloser König, als ein Abtrünniger, der frevelhaft und mörderisch ist; als ein Dieb, der in sich satanische Abtrünnigkeit bündelt und Götzen absetzt, um Menschen zu überzeugen, daß er selbst Gott ist, und der sich als der einzige Götze erhebt und in sich die mannigfaltigen Fehler anderer Götzen trägt."[4]

Die Implikation, daß die Bedrohung für die Kirche von einem Mann ausgehen wird, hat die Phantasie weiterhin beflügelt, vor allem weil die Texte seine Doppelzüngigkeit betonten. Die Davidianer unter *David Koresh,* deren Mitglieder bereit waren, in den Flammen von Waco

zu sterben, und die neunhundert Anhänger und Anhängerinnen von Jim Jones im Tempel des Volkes in Guyana, die auf seine Bitte hin Zyankali nahmen, hätten ihre Entsprechungen im Mittelalter gefunden.

3. Subversive Gesellschaft (11. Jahrhundert)

Ein weiterer Aspekt der Antichrist-Thematik liegt in der Verbindung dieser Gestalt mit der Politik des Nahen Ostens, eine Verbindung, die sich bereits beim Ersten Kreuzzug und bei der *Rückeroberung Jerusalems* im ausgehenden 11. Jahrhundert zeigte. Die Legende des Antichrist beschrieb, wie er seinen Weg nach Jerusalem machen und im Tempel Gottes sitzen würde, als ob er Gott selbst wäre. Diese Legende wurde mit einer anderen verknüpft, der des Letzten Kaisers, der Jerusalem für Christus wiedergewinnen und dort eine Zeitlang herrschen würde, bevor er zum Zeichen der vorhergesagten Erscheinung des Antichrist seine Krone am Ölberg niederlegen würde. Es wäre nicht schwer, in einer mächtigen politischen Figur, die von der Kirche auf dem Boden Jerusalems selbst in Frage gestellt wird, eine heutige Entsprechung zu sehen. Die Rückgabe Jerusalems an die Juden oder die Lockerung der Spannungen im Nahen Osten gegenüber der Bedrohung durch muslimische Fundamentalisten könnte apokalyptische Züge tragen. Und alle Belange wie Machtkämpfe, der Schatten der Häresie und die Bedrohung politischer Macht könnten das Gespenst des Antichrist heraufbeschwören, der dann für jedes Anliegen, das ein eschatologisches Ergebnis sucht, als endgültiger Feind gelten müßte.

Einer der Zusammenhänge, in dem er auf Unterstützung setzen kann, ist sein *Appell an die Marginalisierten*, die Außenseiter und Außenseiterinnen der Gesellschaft, bei denen er ein belebendes Gefühl für Rebellion anfacht, das selbstzerstörerisch ist. Zu seiner mittelalterlichen Gefolgschaft, die in den bebilderten apokalyptischen Zyklen dargestellt wird, zählen Arme, Verstoßene, Bettler und Bettlerinnen, Mißgebildete und Jugendliche. Ihnen bietet er die Aussicht auf eine Veränderung der Umstände, eine Wiedereingliederung in eine neue Gesellschaft, die sich an denjenigen rächt, die sie so mißbraucht haben. Das Gespenst einer subversiven Gesellschaft innerhalb der Gesellschaft, das einst von Gruppen wie den Katharern, Gnostikern und Freimaurern heraufbeschworen wurde, lebt fort in Haltungen der satanischen Kulte der sechziger Jahre und der New-Age-Bewegungen der achtziger Jahre dieses Jahrhunderts. Die Kirche unter Bedrohung, die derzeitigen Bedrängnisse, das endgültige Versagen des Antichrist gegenüber dem Volk Gottes – all das waren Themen von ungeheurem Propagandawert.

4. Eine falsche Kirche (13. Jahrhundert)

Das Mittelalter hat die Doppelrolle des Antichrist als externe Macht, die die Kirche bedroht, und als wirkende Kraft, die an die innere Veranlagung der gefallenen Menschheit appelliert, sehr wohl verstanden. Wie in manchen Kontexten von heute war die mittelalterliche Unterstützung einer konkreten Gestalt des Bösen das Werk der orthodoxen, *konservativen Kräfte in der Kirche.* Die reich bebilderten *Bibles moralisées* des 13. Jahrhunderts hatten viel über den Antichrist und seine historischen Vorgänger

zu sagen, indem sie aufzeigten, wie die wahre Kirche in der Gestalt einer falschen Kirche, die Gefolgschaft durch falsche Lehre, falsche Prophezeiung und Ausschluß forderte, einem neuen Feind gegenüberstand. Angriffe auf die Orthodoxie waren immer ein fruchtbarer Kontext für gärende Vorstellungen hinsichtlich des Antichrist. Im mittelalterlichen Verständnis dieser Bücher war der Teufel nicht nur ein symbolisches Wesen, sondern eine Macht, die in der Welt wirkt und die menschliche Natur durchdringt, um eine finstere Seite zu schaffen, die bei denen, die Macht ausüben, besonders ausgeprägt ist.

In einigen Bildern sind Menschen von dämonischen Gestalten überschattet, vor allem von *Juden,* die als zum Antichrist gehörig identifiziert und als seine Agenten enttarnt wurden. In Bildern, die hauptsächlich dem Klerus galten, wurde der Antichrist durch den untrüglichen Beweis seiner eigenen Ungeheuerlichkeit identifiziert, da er in einer Parodie der Trinität, die die Einheit aller Güte darstellt, drei Gesichter unter einer riesigen, gehörnten Krone trug. Das hat den Weg dafür geebnet, den politischen Mißbrauch der Macht mit ihrem geistigen Mißbrauch in Verbindung zu bringen. In vielen Zyklen der Apokalypse betonte der Künstler das Begehren des Antichrist, wie Gott zu sein, indem er ihm die ganze Macht und Anziehungskraft eines engelhaften Geschöpfes gab. Seine physische Beschaffenheit strahlte Vitalität, ja sogar Erotik aus. Diese *sexuelle Anziehungskraft* wird weiterhin mit dem Antichrist verknüpft und ist einer der Hauptgründe für seine Faszination. In mancher Hinsicht könnte dies von der Vorstellung der bestialischen Natur Satans herrühren, dem nachgesagt wurde, in zügellosen sexuellen Gelüsten zu schwelgen. Das Resultat war der Hexenwahn mit seinen sinnlosen Verbrennungen von emotional und psychisch Schwachen.

Die tragische Leichtigkeit, mit der dieser Stempel aufgedrückt werden konnte, um sich gesellschaftlich Unerwünschter zu entledigen, ist dem *Rassenvorurteil* des 20. Jahrhunderts nicht fremd. Die alte Angst vor satanischem rituellem Mißbrauch zeigt sich am deutlichsten in Amerika und Europa, wo die Kultur in einer problembefrachteten Gesellschaft einen äußeren Dämon finden kann, um fundamentalistische Kreuzzüge zu erklären und zu rechtfertigen.[5] Geschichten von Überlebenden, wie Lauren Stratfords *Satan's Underground,* bestärkten den Glauben, daß der Teufel wirklich sei und lebe, eine Hysterie, die erst nach der Veröffentlichung des Berichtes *The Extent and Nature of Organised Ritual Abuse* von Professorin La Fontaine im Jahre 1994 abebbte. Sie berichtete, daß solche Verwirrungen durch einen komplexen Zusammenhang von Geisteskrankheit, Kinderverwahrlosung und schlimmen Wohnverhältnissen verursacht wurden, und sie behauptete, daß der feste Glaube an böse Kulte den mächtigen kulturellen Axiomen entspringt, aus denen er schöpft.

5. Der Papst als Antichrist (15. Jahrhundert)

Die Vorstellung, daß der Antichrist ein Mensch von ungeheurer politischer Macht sein würde, hatte sich bis zum 15. Jahrhundert weitgehend durchgesetzt, als er wieder und wieder als *königliche Persönlichkeit* dargestellt wurde, die von einem Gefolge umgeben und mit Verrat, materiellem Luxus und Kontrolle über

Reichtümer gleichgesetzt wurde. Mit der Interpretation des Antichrist als *falschem Prediger* gab es jedoch im Spätmittelalter eine neue Entwicklung, vor allem als die Vorwürfe kaiserlicher Polemik eine neue Richtung einschlugen, indem sie behaupteten, daß der Antichrist als Papst kommen würde. Die Apokalypse von Savoyen (Madrid, Biblioteca de El Escorial, Cod.MS Vitrina. I) aus dem 15. Jahrhundert übermittelt in ihren Bildern trotz ihres ritterlichen Charakters eine dunkle Botschaft, die durch die haßerfüllten gelben Augen des Teufels und das fanatische Predigen des Antichrist von der Kanzel verdeutlicht wird. Der Pessimismus ihres Zusammenhangs wird in der Verschiebung der Darstellung von einem tyrannischen König zu einer beklemmenden, mit einer Kapuze versehenen Persönlichkeit in der Gestalt eines Predigers von bösartigem Einfluß gekennzeichnet.[6] Das war eine Herausforderung an die Kirche aus ihren eigenen Reihen. Die Macht des Antichrist, der in dieser für Amadeus von Savoyen angefertigten Handschrift abgebildet ist, ist die eines Wesens, das von seiner Sendung elektrisiert und von einer das Böse duldenden Intensität aufgeladen ist. Diese demagogische Macht läßt sich in den Handdrucken und Propagandabildern der Reformation und darüber hinaus finden, denn mit der Einmischung Luthers verwandelte sich der gesamte Kontext, da der Antichrist jetzt mit dem Papsttum selbst identifiziert wurde.

III. Macht und Unterdrückung

Im 20. Jahrhundert ist der Reiz dieser Legenden, aufgebauscht durch die *Massenmedien* und verstärkt durch ganz ähnliche Umstände von Machtkampf und Unterdrückung, wieder in das visuelle Bewußtsein gerückt. Das Böse zehrt noch immer an emotional geschädigten, verhaltensgestörten und neurotischen Menschen. Die Anziehungskraft filmischer Darstellung liegt vielleicht in der Scheinsicherheit des Kinos, wo das Publikum Böses betrachten und dennoch unversehrt bleiben kann. Die öffentlichen Warnungen vor Filmen wie *Der Exorzist* aus dem Jahr 1973 und die Selbsthilfegruppen, die gegründet wurden, um mit den Kinobesuchern fertig zu werden, lassen jedoch vermuten, daß die Auswirkungen solcher Filme auf anfällige Menschen beunruhigend waren.

1. Erneute Kraft

Die nachhaltigen Beweise für einen Glauben an eine Macht des Bösen in der Welt können trotz unserer Versuche, ihn psychologisch und wissenschaftlich zu erklären, nicht mehr ignoriert werden. Wenn wir der Gestalt des Satans als etwas, das „das Auge der Kindheit" formt, auch skeptisch gegenüberstehen, können wir die Gestalt des Antichrist nicht so leicht von uns weisen. Dieses Bild überzeugt viel eher, weil der Antichrist als jemand gesehen wird, der sich *unter den Menschen* im Gewand einer gutbekannten, charismatischen und autoritativen Person bewegt. Menschen, die etwas anderes vermuten, werden zum Schweigen oder in Gefahr gebracht. Zur gleichen Zeit, da der Teufel in den Hauptrichtungen des Christentums immer weniger Erwähnung findet und als peinliche Gestalt in den Hintergrund verwiesen wird, könnte die Vorstellung des Bösen, das sich in einer Person bündelt, erneut an Kraft gewinnen.

2. Warnsignale

Wenn wir akzeptieren, daß diese Gestalten durch die reiche literarische und bildliche Tradition, durch die dem Bösen konkrete Form verliehen wird, lebendig geworden sind, sehen wir uns dennoch mit der beunruhigenden Möglichkeit konfrontiert, daß die Warnung, die sie verkörpern, wirklich ist. Wenn wir einmal erkennen, daß diese Symbole eine Warnung sind, dann haben wir ein echtes Bedürfnis, sie beizubehalten, weil wir durch diese Anerkennung aufgerufen sind, eine Wahl zu treffen. Diese Wahl könnte eine *befreiende Kraft* und ein bestimmendes Element in unserem Widerstand gegen Korruption in großem Rahmen sein. Vielleicht müssen wir diese Symbole beibehalten, um unsere Wachsamkeit gegenüber Machtmißbrauch, heimtückischer Rede und räuberischem Reichtum zu erhöhen. Satan und sein Sohn werden sich immer außer Schußweite befinden, so daß es eigentlich sinnlos ist, über ihre Realität, es sei denn als Begriff des moralischen Bösen, zu diskutieren. Höchst sinnvoll hingegen ist ihre Beibehaltung als Zeichen in der vielstimmigen Kommunikation des 20. Jahrhunderts. Da das Böse häufig so verstohlen und suggestiv ist, ist das Gebet gerechtfertigt.

„Da die meisten von uns mit einem fast instinktiven Gefühl des Grauens über die Ungeheuerlichkeit des Bösen, wenn wir seine Gegenwart erkennen, ausgestattet sind, wird unsere eigene Persönlichkeit durch das Bewußtsein seiner Existenz geformt."[7]

Wir brauchen uns nicht einfach damit abzufinden, denn unsere Freiheit hängt davon ab, daß wir von unserer Wahlmöglichkeit weiterhin Gebrauch machen und während der ganzen Spanne unserer Lebenszeit Widerstand leisten. Die Warnung, die in der Gestalt des Satans vor uns aufgerichtet ist, erinnert uns unmittelbar an *unsere Fähigkeit zu wählen.* Und gerade das befreit uns, immer wieder zu wählen. In dieser Wahl liegt die Hoffnung für die ganze Menschheit, daß einzelne Menschen immer wieder der suggestiven Macht all dessen widerstehen, was nicht kreativ und lebenspendend ist, sei es eine feindliche Intelligenz oder die schädlichen, zerstörerischen Neigungen der menschlichen Natur.

[1] B. McGinn, Portraying Antichrist in the Middle Ages, in: The Use and Abuse of Eschatology, Mediaevalia Lovaniensia, Series I /Studia XV (1988) 1-48.

[2] R. Bauckham, The Theology of the Book of Revelation, Cambridge 1993, 164.

[3] B. McGinn, Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages, New York 1979, 86. Adso Dervensis, De ortu et tempore Antichristi, hg. von D. Verhelst, Turnholti 1976, 26.

[4] J. Poesch, Antichrist Imagery in Anglo-French Apocalypse Manuscripts, Doktorarbeit, University of Pennsylvania, Fine Arts, Ann Arbor 1966, 24.

[5] F. Stanford, The Devil. A Biography, Neuauflage London 1997, 252-257.

[6] R. Muir Wright, Art and Antichrist in Medieval Europe, Manchester 1995, 182.

[7] M. Scott Peck, The Road Less Travelled, Neuauflage London 1990, 299.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Die Faszination der Apokalypse und das Übel des Weltuntergangs

Catherine Keller

Die befriedigendste Art des Bösen findet sich in Krimis. Ich lese sie mit großem Vergnügen. Der Schurke ist unverbesserlich, aber raffiniert, das Unrecht unverzeihlich, aber faszinierend, und die polizeiliche Ermittlungsarbeit hat Erfolgsgarantie, da am Ende die Gerechtigkeit siegt: Das Böse wird ausgerottet, und alle Einzelteile des Alltagslebens fallen wieder schön auf ihren gewohnten Platz zurück. Eine solche Geschichte befriedigt in der Tat nicht nur unsere Neugier, was das Böse angeht, ihre Wirkung ist auch begrenzt auf das, was sich lösen läßt: Die *Verwicklungen*, die unser Interesse wach hielten, lösen sich am Ende in beruhigende Einfachheit auf. Doch es gibt noch eine andere Art und ein anderes Ausmaß des Bösen und seiner verschlüsselten Spielarten, das sich einem solch erzählerischen Ende widersetzt. Denn dieses Böse hat die Welt als ganze in Trümmer gelegt.

I. Ein weltzerstörendes Übel

Dieser Beitrag möchte zeigen, daß jene Art von Vernichtung, die eine ganze Welt - ein Volk, eine Kultur, einen Lebensraum - zum Einsturz bringt, auch die Erzählungen der Apokalypse inspiriert hat. Diese Erzählungen bringen das Unmögliche fertig: Sie wandeln kollektive Hoffnungslosigkeit in gemeinsame Hoffnung um, Schrecken in Faszination, und sie lassen aus Vernichtung einen neuen Anfang entstehen. Am Ende eines Jahrhunderts von Völkermord und Zerstörung von Lebensräumen, am angekündigten „Ende" einer Moderne, die im Namen des Fortschritts auf Weltvernichtung „gegründet" ist, ist es unsere Aufgabe, über die Faszination, die die Apokalypse auslöst, nachzudenken: als einer Geschichte vom Weltuntergang, vor dem wir gerettet werden, oder vielleicht auch als einer Geschichte, die von diesem Untergang fasziniert ist.

Die christliche Praxis konzentrierte sich tendenziell auf die erstgenannte Art des Bösen, mit der man besser umgehen konnte: d.h. auf die persönlichen Sünden, die die Kirche feststellen und von denen sie befreien kann. Die sog. „Erbsündenlehre", die in der Lage ist, den systematischen Charakter des Bösen auszusagen, wird mehr und mehr auf einen Mythos von der ersten persönlichen Verfehlung sowie auf eine Erklärung aller folgenden reduziert. Weiter wissen wir hier schon im voraus, wie in einem Krimi, daß der Fall gelöst wird, nicht durch Ermittlungsarbeit, sondern durch Sühne. Das Christentum gab uns die Möglichkeit, den eigenen Sünden bzw.

denen unserer Mitmenschen offen und ehrlich ins Gesicht zu sehen, ja es ließ sogar zu, daß sie uns quälten. Die *andere Art von Übel* jedoch, die systematisch eine ganze Welt in Trümmer legt, hat sie an den Rand ihres Bewußtseins gedrängt. Obschon die *Apokalypse* des Johannes als Abschluß der christlichen Metaerzählung kanonisch anerkannt ist, haben starke Strömungen im Christentum bis heute zu ihr ein eher zwiespältiges Verhältnis. Augustinus geißelte die Chiliasten seiner Zeit wegen ihrer „oberflächlichen, buchstäblichen" Schriftauslegung.[1] Und Luther erklärte ungeachtet seines „sola scriptura": „Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken", da „Christus drinnen weder gelehret noch erkannt wird."[2]

Theologisch gesehen, stehen wir hier einem Geheimnis gegenüber, das letztlich wir selbst sind: Warum hat das Christentum seine *apokalyptische Tradition so an den Rand gedrängt?* Bot sie uns eine Erzählung, von der eine heilende und rettende Kraft ausging? Ist das heute noch möglich? Apokalypse meint ja nicht Vernichtung, sondern Offenbarung: „Erschließung, Enthüllung". Doch die Erzählung wurde als Theodizee benutzt, um mit ihrer Hilfe dem Untergang mutig ins Auge zu schauen und ihn zu rechtfertigen. Die mythische Dramaturgie der endgültigen Konfrontation von Gut und Böse, verbunden mit der Zerstörung des größten Teils irdischen Lebens als „Begleiterscheinung", kann Vertretern einer Weltvernichtung die Zügel anlegen oder aber sie inspirieren. Doch das Geheimnis wird noch dunkler ... Ist die alte Vision vom Weltende gar eine sich selbst erfüllende Prophetie?

Offensichtlich stellt die Apokalypse bestimmten Gruppen, früher wie heute, einen mythologischen Zufluchtsort zur Verfügung. Solche Gruppen erregen zwar unser Mitleid, unsere Neugier und sogar unsere Bestürzung, stimulieren uns aber kaum zur Identifizierung. Gegenstand der Theologie ist jedoch primär nicht der Andere als interessantes Forschungsobjekt, sondern das eigene Selbst als Interaktionssubjekt. Und so müssen wir die Frage stellen: Könnte das apokalyptische Denkmodell unter uns übrigen, deren Glaube vielleicht nicht so von endzeitlicher Frömmigkeit beseelt ist, auch als unterschwellige kulturbedingte Geisteshaltung wirksam sein? Reagieren wir auch mit tiefsitzenden mythisch vorgeformten Reflexen auf das, was wir als weltbedrohende Übel wahrnehmen? Das Geheimnis wird um so komplexer, je offener es wird und je mehr *wir selbst davon betroffen* sind, und es kann von genau jener spirituellen Deutung des Phänomens komplexer Systeme abhängen, die ich am Ende dieses Beitrags ansprechen werde.

II. Hoffnung auf einen neuen Menschen (Messianismus)

Die bekannteste Form modernen apokalyptischen Denkens brach Mitte des 19. Jahrhunderts in Amerika wie ein Buschfeuer aus: Es war ein Protestantismus in Erwartung des hereinbrechenden Tausendjährigen Reiches, der dann später im frühen 20. Jahrhundert den Rahmen für einen „Fundamentalismus" abgeben sollte. Die Christen damals entwickelten das komplexe Geschichtsbild von den sieben „göttlichen Fügungen" bzw. Perioden. Wir gehen dem Ende, dem „Tausendjährigen Reich", entgegen und dürfen noch zu unseren Lebzeiten die

Rückkehr Jesu „auf den Wolken des Himmels" erwarten; wenn wir „wiedergeboren" sind, werden wir mit unserem Leib „entrückt", um Ihm und den „geretteten" Toten zu begegnen. Mit ihnen zusammen werden wir dann auf den Schauplatz Erde hinunterblicken, die durch eine zeitgleiche Kombination von militärischer, nuklearer, sozialer und ökologischer Gewalt in Trümmer fällt. Dann werden uns in der kommenden Gottesherrschaft ein neuer Leib und ein hervorgehobener Status zuteil, in einem Reich, wo Jesus und die Heiligen von Jerusalem aus bis zum Endgericht und zur Auferstehung herrschen.[3]

1. Die Erde wird geläutert werden

Doch betrachten wir einmal eine unter dem Namen „Himmelspforte" bekanntgewordene Gruppe, die wegen des Selbstmords ihrer 39 Mitglieder am Karfreitag 1997 auf der ganzen Welt in aller Munde war. Sie waren übereifrige Bibelleser und betrachteten die Kirchen als absterbende Institutionen. Ihre ersten Führer, Do und Ti, hielten sich für die zwei „Zeugen", die in der Apokalypse (11,3) erwähnt sind. Die 39 ließen sich auf Video aufnehmen, um beim Zurücklassen ihrer irdischen „Hülle" auf der verderbten Erde allen ihre Freude zu bekunden und ein Raumschiff zu besteigen, das im Schweif des Kometen Hale-Bopp verborgen sein sollte. Auf diese Weise mit knapper Not dem drohenden „Recycling" des Planeten Erde entkommen, würde ihnen im Himmel ein höherer, geschlechtsloser Leib zuteil.

Fundamentalistische Christen, die einen solch synkretistischen Mix aus New Age und Christentum verabscheuen, teilen dennoch mit jenen ein bestimmtes Glaubensmodell: die durch eigene Bosheit dem Untergang geweihte Erde wird in Kürze bis ins Tiefste geläutert werden; eine Sozialreform ist überflüssig. Man kann *nur Einzelpersonen zur Umkehr bewegen*, die dann auf dem Weg des Gehorsams bis zum triumphalen Ende, bis ans Ziel gelangen, und zwar unter der Führung einer Allmacht, die über verschiedene höhere Wesen vom Himmel aus wirkt. Hier wird Glaube wahrhaftig als Weltflucht verstanden - in beiden Fällen buchstäblich als Aufstieg zu den Sternen -, als Flucht vor der bevorstehenden Katastrophe. Ein solch apokalyptisches Szenario wirkt wie ein Katalysator auf die große persönliche Umwandlung und den Zusammenhalt der Gemeinschaft, während es andererseits angesichts des ständig drohenden Übels einen sozialen Quietismus erzeugt.

Doch ist eine solch quietistische Passivität keinesfalls apolitisch, wie der Fall der „Neuen religiösen Rechten" in den achtziger Jahren während der Reagan-Ära beweist. Fundamentalistische Ideologen identifizierten das Böse mit dem übernatürlichen Satan, der in den „Tieren" (vgl. Offb 13) des Kommunismus, New Age und Feminismus geschichtliche Gestalt angenommen habe, und verstanden Harmaggedon als thermonukleare „Verwandlung". Auf diese Weise formten sie aus bislang nichtwählenden Anhängern eine politisch verblüffend schlagkräftige Opposition gegen moralischen Liberalismus und soziale Gerechtigkeit.[4] In Lateinamerika verzeichnete die Neue Religiöse Rechte als Importartikel wachsenden Erfolg bei der Überwindung eines befreiungstheologisch geprägten Katholizismus sowie bei der Förderung der globalen Wirtschaftsinteressen der Vereinigten Staaten.

2. Die „neue Schöpfung" von Cristóbal

Den meisten freilich ist unbekannt, daß diese „Neue Religiöse Rechte", gleichsam genetisch verschlüsselt, bereits auf die Anfänge der Moderne in der Eroberung von Amerika zurückgeht. Cristóbal Colón, allgemein als Kolumbus bekannt, setzte seine „Entdeckung" der „Neuen Welt" mit der Apokalypsis der „Neuen Schöpfung" gleich. So schrieb er im Jahre 1500 an Doña Juana de la Torre: „Vom Neuen Himmel und der Neuen Erde, die unser Herr in der Apokalypse ankündigte, gemäß der Weissagung des Jesaja, machte er mich zum Boten und zeigte mir jenen Teil der Erde."[5] Ein solch unterschwelliger Messianismus scheint dem kolonisierenden Europa und später den Vereinigten Staaten als Rechtfertigung ihrer Eroberungen gedient zu haben. Dabei spielte es keine Rolle, was die Missionare im Gefolge der Eroberer und Händler für widersprüchliche Theologien predigten. Dieser Messianismus rechtfertigte biblische Ausmaße eines Völkermords an den Eingeborenen und einer Zerstörung ihrer Lebensräume. Die Profiteure von sogenannten freien Märkten unter uns (sofern man die einer unterprivilegierten Mehrheit aufgezwungene Abhängigkeit „frei" nennen kann) mögen es wohl nötig haben, unsere geheime Komplizenschaft mit dieser Krypto-Apokalyptik einzugestehen. Geht man ihren weltlichen Auswirkungen nach, so sieht man, wie sie an den euro-amerikanischen Hauptstrom der offen auftretenden apokalyptischen Rechten allmählich Anschluß gewinnt.

III. Das prophetische Erbe

Die Faszination der Apokalypse und das Übel des Weltuntergangs

Doch damit ist das Geheimnis der Apokalypse nicht enthüllt. Man kann sie nämlich als Heilige Schrift auch grundlegend anders auslegen, wie zum Beispiel die Befreiungstheologie, wo eine einflußreiche Tradition biblischer Exegese *durch* und *für* die unterdrückten Gemeinden die Apokalypse für sich in Anspruch genommen hat.[6]

1. Die Befreiungstheologie

Diese Stimmen verlegen das Böse/Übel ganz und gar in geschichtlich greifbare Prozesse. Am gefährlichsten äußere es sich in genau jenen systematischen Unterdrückungsstrukturen, die der westliche Kolonialismus und der moderne globale Markt errichtet haben. Sie können, von der neutestamentlichen Wissenschaft maßgeblich unterstützt, die rätselhafte Bildersprache des Johannes als *anti-imperialistische Allegorie* auslegen.[7] Die Kapitel 17-19 schildern ja bis ins Detail den Untergang Babylons, Deckname für das römische Weltreich, und sie tun dies in den Termini eines zusammenbrechenden Wirtschaftssystems von abhängigen Königen, Kaufleuten und Seeleuten. „Deine Kaufleute waren die Großen der Erde, deine Zauberei

Die Autorin

Catherine Keller ist Professorin für Konstruktive Theologie an den Theological and Graduate Schools der Drew University, Madison, New Jersey, USA. Veröffentlichungen: Penelope verläßt Odysseus. Mit einem Vorwort von J. Moltmann und E. Wendel Moltmann, Gütersloh 1993; sowie: Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World, Boston 1996. Anschrift: Drew University, The Divinity School, Madison, NJ 07940, USA.

verführte alle Völker. Aber in ihr war das Blut der Propheten und Heiligen und von allen, die auf der Erde hingeschlachtet worden sind." (Offb 18,23f)

Ist das von Belang? Das Öffnen der Siegel, das Blasen der Posaunen, der ganze mythenbildende Wirbel eines völligen sozio-ökologischen Zusammenbruchs braucht dann nicht als Gottes strafender Wille ausgelegt zu werden: Für Befreiungstheologen sind es Bilder für die Art und Weise, wie die Welt, so wie wir sie kennen, vom „Tier" - ehemals Rom, heute die Erste Welt - so sehr beherrscht wird, daß sie ihre Umwelt ausplündert, ihre nichterneuerbaren Ressourcen aufbraucht und ihre eigenen Fundamente untergräbt. Frauenfeindlich, aber symbolisch genau heißt es: Das Tier wird „die Hure hassen, ihr alles wegnehmen, bis sie nackt ist, ... und ihr Fleisch fressen." (Offb 17,16)

Gericht tut not. Dennoch wird der Satz, da kam „die Zeit, alle zu verderben, die die Erde verderben" (Offb 11,18), von den Befreiungstheologen nicht als Recht auf Rache gedeutet. Er signalisiert eher die Hoffnung auf eine dauerhafte Gerechtigkeit, in der man „umsonst aus der Quelle trinken" kann, „aus der das Wasser des Lebens strömt" (Offb 21,5), in der eine neue Umwelt uns mit (neu gepflanzten) Bäumen nährt. Kein ahistorisches Ende für die Erde[8] wird vorweggenommen, kein übernatürlicher Himmel, wie Augustinus den neuen Himmel und die neue Erde" deutete, sondern die „Heilung der Völker" (22,2). So kann der gesamte Text als *Manifest der Befreiung* gedeutet werden: Das Böse bricht in sich selbst zusammen und vernichtet „die Reichen" und „Sklaven" in gleicher Weise (Offb 6,15). Der Gott der Apokalypse häuft jedoch nicht Unheil auf Unheil, sondern erschließt einen neuen Raum für die Möglichkeit der Utopie.

Es wäre natürlich anachronistisch, wollte man darin (vgl. Offb 11,18) einen Aufruf zur Revolte oder gar zu institutionellen Änderungen entdecken: Die Apokalyptik erwächst aus einer prophetischen eschatologischen Tradition, in der Sozialanalysen, falls man sie so nennen kann, zwangsläufig in einem hochspirituellen und politisch intuitiven Code verschlüsselt sind. Wie der sozialistische Philosoph Ernst Bloch nachwies[9], hat sich die Wirkungsgeschichte der Apokalypse in sämtlichen darauffolgenden *Sozialutopien und Revolutionen* des Westens tief eingegraben. Die Umdeutungen von Offenbarung in Revolution werden in der radikalen Reformation besonders deutlich. Doch die Utopie des Tausendjährigen Reiches und das ihm vorausgehende Blutbad haben sich in den bürgerlichen und marxistischen Revolutionen wirkungsvoll selbst säkularisiert.[10]

2. Die antiapokalyptische Position

Der Unterschied zwischen den einzelnen oben dargelegten zeitgenössischen Entfaltungen der Apokalypse ist nicht bloß politischer, sondern hermeneutischer Natur. So könnten wir zwei Arten von Apokalyptik unterscheiden: auf der einen Seite eine zurückschauende *Retro-Apokalyptik*, welche die eigene gegenwärtige Situation mit dem von Johannes vorhergesagten Zeitpunkt zu identifizieren sucht und so den Unterschied zwischem dem biblischen und dem heutigen Kontext verwischt; und eine *Neo-Apokalyptik*, die die Bedeutung der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Zusam-

menhänge hervorhebt, die damals wie heute den Hintergrund bilden. Diejenigen, die „nicht um des Evangeliums willen mit dem Volk Gottes gemeinsam kämpfen und die die Bedeutung von Unterdrückung sowie die Freiheit und Freude eines Befreiungskampfes nicht in sich spüren", werden, wie Boesak zu begründen sucht, „große Schwierigkeiten haben, den Brief von Patmos zu verstehen"[11]. Wenn dem so ist, dann enthüllt sich jede bloß antiapokalyptische Deutung als antirevolutionär.

So müssen wir eingestehen: In der quietistischen antiapokalyptischen Einstellung maßgeblicher christlicher Kreise liegt nicht bloß der Abscheu vor Enthusiasten, sondern auch ein institutioneller Selbsterhaltungswille. Und wirklich, sobald Konstantin die Christianisierung des römischen Weltreiches, von Johannes als Babylon verschlüsselt, in die Wege leitete, verlor die Kirche das Interesse an irgendeinem Ende dieser Welt. Sie identifizierte das Tausendjährige Reich mit sich selbst als der Triumphierenden Kirche auf Erden. Tatsächlich trat die utopische Idee von einem neuen besseren Zeitalter in der Geschichte nahezu ein Jahrtausend lang nicht wieder in Erscheinung. Als sie dann mit Joachim von Fiore auftauchte, entfesselte sie eine ganze Tradition von Kritik am Römischen Pontifex als der „Hure von Babylon", die in der Reformation ihren Höhepunkt fand. Doch als sich später die protestantische Reformation zur staatlich gesponserten Institution entwickelte, rottete sie mit Hilfe der Fürsten ihren eigenen radikalen Flügel, die Wiedertäufer des Thomas Müntzer, aus, der die Bauernrevolte als Wiederaufleben der joachimitischen apokalyptischen Ideen auslegte und anfing, Luther als Gehilfen des Antichrist zu bezeichnen.

3. Die Herausforderung

Trotz allem scheinen mir die Befreiungstheologie und andere kontextuelle Theologien - wie die feministische, von der ich herkomme - nur dann bestens geeignet, sich ins dritte Jahrtausend hinein zu entwickeln, wenn sie ihre simplen *dualistischen Tendenzen* allmählich abstreifen: die Tendenz, den Anderen (die Kapitalisten, die Weißen, die Männer) zu dämonisieren, sowie die Tendenz, eine „Identitätspolitik" (der Klasse, Rasse oder des Geschlechts) zu betreiben.[12] Heißt dies nun, man müsse apokalyptisch orientierte Bewegungen dazu drängen, ihre Strategien apokalyptischer Rhetorik aufzugeben?

Ich glaube nicht. So sehr wir auch immer willens sind, die Moralität jeder revolutionären Gewalt, jeder messianischen „Säuberung", jeder Verteufelung des Gegners zu bestreiten, so sehr können wir doch als Christen, die das prophetische Erbe der Befreiung von sozialer Unterdrückung in sich tragen und auf der Seite Jesu stehen, der von Jesaja und Johannes dem Täufer inspiriert war, das apokalyptische Denkmodell *nicht einfach nur negieren.* Es ist tatsächlich so: Wir können per definitionem nicht unsere apokalyptischen Traditionen läutern, ohne ihnen gleichzeitig zu erliegen. Sollen wir den Teufel mit Beelzebul austreiben? Denken wir doch einmal daran, wie die antiapokalyptische Einstellung Augustinus nicht davon abhielt, im vorletzten Kapitel seines „Gottesstaates", einer grotesken wortwörtlichen Auslegung apokalyptischer Verdammungsmythen, die Qualen ewiger Höllenstrafen zu schildern.[13] Oder nehmen wir Luther,

den seine Ablehnung der Apokalypse nicht daran hinderte, den Papst oder die Türken, ganz nach Belieben, mit dem Antichrist gleichzusetzen.

IV. Option für eine Gegen-Apokalypse

Wenn also weder eine naiv proapokalyptische noch eine direkt antiapokalyptische Deutung theologisch plausibel erscheinen, was bleibt uns dann noch übrig? Enthüllt sich dann nicht das Geheimnis der Apokalypse als reine Irrationalität, als bloß geheimnisvolles Schweigen, als doppelte Negation? Werden wir dann nicht unfähig, uns angesichts weltbedrohender Übel für eine Änderung der Verhältnisse zu engagieren? Sind wir nicht gar der Versuchung ausgesetzt, eine „Apokalypse pur", ohne die geringste Abmilderung, zu vertreten, was potentiell einem Aufruf zur Gewalt oder zum Selbstmord gleichkäme? Oder bleibt uns am Ende nichts anderes übrig, als jene zunehmend wirkungslose Mischung aus egozentrischem Institutionalismus und legitimen Ermahnungen „neu aufzulegen", wie sie die Kirche seit jeher praktiziert hat?

1. Kein einseitig verzerrender Dualismus

Vielleicht ist das so. Doch das Bewußtsein (etymologisch *con-scientia* = „Mit- oder „Zusammen-Wissen") kann uns dazu bewegen, unsere kontradiktorischen Optionen zu einem „gegen-apokalyptischen" Entwurf gemeinsam „zusammenzulegen" *(com-plicare)*, über die wir als eine dialektische Alternative einmal nachdenken wollen.

Eine solche gegen-apokalyptische Option widerspricht dem simplen Dualismus von Gut und Böse, zu dem das letzte biblische Buch Anlaß gab. Sie wirkt der Vorstellung entgegen, es könnte einmal ein Ende der Zeit oder eine endgültige Lösung des Streits unter den Menschen geben. Es kann in der Geschichte nur zu Verschiebungen, Veränderungen und zu neuen Deutungen kommen, entweder im Sinne einer Verschlechterung oder als Fortentwicklung. Wenn Menschen Selbstmord an der eigenen Gattung begehen, wird die Entwicklungsgeschichte der Natur deshalb nicht aufhören, für den Zauber Gottes empfänglich zu sein. Eine solche Option fordert eine *rhythmisierte spiralenförmige, und dennoch irreversible* Zeitlichkeit, die nicht auf eine unbiblische Ewigkeit verschoben wird, sondern uns hier und jetzt in die Pflicht ruft, sofern wir willens, fähig und offen sind.

Unser Gegenbild rechtfertigt sich biblisch weniger aus der Offenbarung des Johannes als vielmehr aus den Traditionen der Weisheitsbücher und des Jesaja, wie sie sich im Leben des Juden Jesus von Nazaret erfüllt haben, den wir auch als Offenbarer einer gegen-apokalyptischen Option verstehen. Die Feinheit, Ironie und die behutsame Art der Gleichnisse in den Evangelien weisen darauf hin, daß Jesus einen hitzigen apokalyptischen Endkampf zwischen Gut und Böse bei Johannes dem Täufer zwar respektierte, sich aber in besseren Tagen das Reich Gottes anders vorstellte: als Senfkorn, das „größer wird als alle anderen Gewächse und große Zweige treibt" (Mk 4,32), als „Sauerteig, den eine Frau unter einen großen Trog Mehl mischte, bis das ganze Mehl durchsäuert war" (Mt 13,33), als verlorenes und wiedergefundenes Schaf, als verlorene und wiedergefundene Drachme (Lk 15,1-10).[14]

Keineswegs überraschend, zeigen die Evangelien kaum Anzeichen jenes Sexismus, den erst Paulus mit seiner apokalyptisch gefärbten Mann-Frau-Hierarchie und der Seher von Patmos mit seinem „Kriegsheld"-Messianismus eingeführt haben. Bei Johannes hat sich ja die „Märtyrer-Elite" der 144.000 „nicht mit Weibern befleckt" (14,4), und tritt das Böse bevorzugt unter dem Bild der „Hure" in Erscheinung. Die einzige Frau, auf die als historische Person Bezug genommen wird, ist „Isebel" (Offb 2,20), die heidnische Gemahlin des Königs Ahab. Und die Bilder, mit denen die große Stadt und die große Hure ausgeschmückt sind, grenzen, was ihre Faszination und ihren Zauber angeht, ans Pornographische. Die allegorischen Figuren der (schwangeren) Frau und der Braut mildern das Gewaltpotential asketischen männlichen Zornes kaum ab. Die Vorherrschaft eines Geschlechts in Form männlicher Gottesbilder und männlicher Stellvertreter Gottes ist Symptom verzerrender Vereinfachungen, von denen sich nachdenkliche Christen in einem Reflexionsprozeß heute verabschieden, ohne sich deshalb gleich in apokalyptischen Phantasien einen von Männern gereinigten Kosmos auszumalen.

2. Eine relativierende Offenbarung

Da sich eine apokalyptische von einer prophetischen Eschatologie nicht randscharf absetzen läßt, versteht sich eine Gegen-Apokalypse als selbstkritisches Gegen-Bild. Sie will nicht retten, indem sie vernichtet, sondern tritt dem Bösen, wenn notwendig, mit den dramatischen Metaphern eines globalen Kampfes gegen die Gefräßigkeit des „Tieres" durchaus mutig entgegen, eines Kampfes, in dem die Zukunft, und wahrlich auch die Rettung der Erde, in bedrohlicher Weise auf dem Spiel stehen. In Anbetracht des angehäuften, einsetzbaren Potentials, mit dem wir nicht nur viele menschliche Lebensbereiche, sondern den gesamten sie alle tragenden Lebensraum selbst total zerstören können, kommen wir am Ende unseres Jahrtausends um ein gewisses apokalyptisches Gefühl von Zorn und Hoffnung nicht herum.

So bekräftigt eine gegen-apokalyptische Option die neoapokalyptischen Versuche der Befreiungstheologen, den Text im Sinne von *Erlösung* auszulegen. Aber sie relativiert zugleich seinen Offenbarungscharakter. Man vernimmt dort nämlich eine Stimme, die vom Tier so mißbraucht wird, daß wir - wie alle Opfer - dazu neigen, das Mißbrauchsmuster zu wiederholen. Das geschieht durch einen groben Dualismus, der notwendig immer neue Opfer fordert, sowie mittels eines unkritisch hingenommenen Sexismus, der sich von den schlimmsten Triebkräften des archetypischen Kriegshelden nährt, indem er das Böse mit dem weiblichen Geschlecht und der Macht identifiziert. Der moralische Dualismus wirkt mittels Faszination durch das eigene „andere" Ich, das objektiviert, exotisiert, erotisiert und bereitwillig dämonisiert wird.

Der Gott, der in solche Gut-Böse-Denkschablonen hineingezwängt wird, ist eine Karikatur des biblischen Gottesbildes. Und vielleicht dient „seine" Forderung nach „Gehorsam" nur dem geheimen Zweck, ständig neue Widerstände hervorzurufen. Die apokalyptische Engelrevolte muß dann im revoltierenden *Teenager, der in uns allen steckt,* immer wieder ihr Echo finden - und vielleicht

jede patriarchalisch orientierte Theologie zu einem gähnend langweiligen Himmel verurteilen, aus dem die Rebellen vertrieben sind. Wenn die Faszination des Bösen unsere Feinde dämonisiert und so Unterdrückung nicht beseitigt, sondern verewigt, dann brauchen wir vielleicht als Ersatz eine andere Faszination, nicht einfach mehr Verbote, sondern - mehr Rebellion.

3. Der Geist „am Rande des Chaos"[15]

Vielleicht reizt etwas von dem, was das Böse so interessant macht und vom Inferno der Apokalypse ausgeht, weniger unsere verdrängte Sündhaftigkeit als vielmehr unser nichtintegriertes Bedürfnis nach Komplexität: nach übersteigerten verwirrenden Kontrastzuständen. Der Gott der gegen-apokalyptischen Eschatologie erscheint hier gleichsam als Geist „am Rande des Chaos", dem *Eschaton*, wo, wie die aufkommende Chaosforschung und die Komplexitätstheorien andeuten, eine Evolution von Natur und Gesellschaft stattfindet. Jenes *Eschaton* ist *keine Schranke*, kein Ende, keine starre Grenze, sondern der „Rand des Chaos", Grenzlinie zwischen Chaos und Ordnung: jener „Gleichgewichtspunkt", „wo die Komponenten eines Systems nie völlig einrasten, aber sich auch nie völlig in Turbulenzen auflösen."[16]
Könnte die Kirche nicht zu einem Ort werden, wo man sich nicht verzerrenden Vereinfachungen zu unterwerfen hat, die jedes Leben ersticken, sondern wo man nach jener Grenzlinie auf Entdeckungsreise geht? Könnten wir nicht unsere höchste Erfüllung, unser Abenteuer, unsere Faszination gerade dort finden, wo aus dem Chaos, dem *Tehom* jeder Genesis, eine höhere Ordnung entsteht? In diesem eschatologischen Bereich ist es dann nicht das „Böse", sondern der Geist, der fasziniert und uns zum Widerstand aufruft: gegen alles Leid und alle Schinderei, die unnötig verursacht werden, sowie gegen alle Versuche, die vielfältigen Formen spontanen, menschlichen und religiösen Wachsens - wie in einer Monokultur - auf eine einzige Form zurückzuschneiden. Dieser Geist ruft uns nicht an in der abgenutzten Rhetorik einer Gerechtigkeit, die erst am Ende eintritt, sondern er spricht aus den innersten Quellen unserer eigenen Vitalität.
Ein gegen-apokalyptischer Entwurf muß daher in schöpferischer Weise seine eigene postmoderne „Kollektion" vielfältig interpretierter, midraschähnlicher Traditionen *hervorbringen*. Eine Deutung des Textes, die seiner Komplexität gerecht wird, hilft uns, das Leben als ständige Evolution spontaner Vielfalt auszulegen. Weder so wie bei einem Kriminalroman, noch so wie bei jeder Erzählung, wo am Ende eine Lösung steht, gibt es, Gott sei Dank, kein Ende des Geheimnisses, das sich am Rande des Chaos (und am Beginn des Kosmos) enthüllt.

[1] A. Augustinus, Vom Gottesstaat (De civitate Dei) I und II, München 1978 (2., 20., 21.Buch).

[2] M. Luther, Vorrede auf die Offenbarung S. Johannis (1522), in: H. Bornkamm (Hg.), Luthers Vorreden zur Bibel, Göttingen [3]1989, 219.

[3] Für eine einfühlsame, psycho-historische Zusammenstellung zeitgenössischer apokalyptischer

Strömungen vgl. Ch.B. Strozier, Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America, Boston 1994.

[4] H. Lindsy, The Late Great Planet Earth, New York 1973.

[5] C. Colón, Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales, hg. und eingeleitet von C. Varela, Madrid 1982, 243; vgl. auch K. Sale, Das verlorene Paradies. Christoph Kolumbus und die Folgen, München 1991, 230.

[6] A.A. Boesak, Comfort and Protest: The Apocalypse from a South African Perspective, Philadelphia 1987; E. Schüssler Fiorenza, Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart 1994; P. Richard, Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar, Luzern 1996.

[7] Vgl. zum Beispiel R. Horsley, Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine, San Francisco 1987.

[8] Leider so von J. Moltmann in seiner sonst beeindruckenden Neo-Apokalypse in gleicher Weise wiederholt. Vgl. sein Werk: Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995.

[9] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 3, Frankfurt a.M. [4]1993, 1482-1504.

[10] N. Cohn, Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa, Hamburg 1988.

[11] A.A. Boesak, aaO. 38.

[12] Eine Vertiefung der Frage findet sich in meinem Buch: Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World, Boston 1996, von dem ein Großteil der hier angeführten Überlegungen stammt.

[13] A. Augustinus II (21. Buch), aaO. 674-745.

[14] J.D. Crossan, The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1991, 227-251.

[15] R. Lewin, Die Komplexitätstheorie. Wissenschaft nach der Chaosforschung, Hamburg 1993, 63ff.

[16] M.M. Waldrop, Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos, New York 1992, 12.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Das Geheimnis des Bösen und die Verborgenheit Gottes

Überlegungen zu Simone Weils Theodizee als Theorie und Praxis

Alexander Nava

Auf den ersten Blick erscheint der Gedanke, daß das Böse irgendwie faszinierend ist, seltsam und gefährlich. Könnte nicht die Faszination des Bösen zum Schwelgen im Leid oder gar zur Freude am Leiden Anderer führen? Ist diese Faszination vielleicht nichts anderes als *schlimmer Voyeurismus?* In der Tat, es ist schwierig zu verstehen, warum die Vernichtung personalen menschlichen Lebens und ganzer Völker wie z.B. in der Spanischen Eroberung der „Neuen Welt" oder im Holocaust etwas anderes sein könnte als eine abstoßende Untat. Die Schrecken und Schandtaten in der Geschichte der Menschheit als „faszinierend" zu beschreiben, vermag lediglich unsere Befürchtungen und Schmerzen noch zu verstärken, während dadurch jegliche Hoffnung auf Widerstand angesichts des Bösen erlischt.

Vielleicht war diese Gefahr einer der Gründe, warum Platon die tragischen Dichter aus seiner Republik verbannt wissen wollte: Die Beschreibung von Leid und Unheil in ihren Dramen bringt den Zuhörern, die die Schauspieler klagen und leiden sehen, Genuß. Für Platon ist ein solch emotionales Schwelgen im Elend anderer geeignet, das Streben nach einem gerechten und tugendhaften Leben zu untergraben. Die Liebe zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit und zum Guten wird dadurch von einer emotionalen *Katharsis* verdrängt, die die Menschen total in Anspruch nimmt. Eine selbstgefällige und egozentrische Faszination durch das Böse herrscht dann über ein tugendhaftes Leben.

I. Das Ringen mit dem verborgenen Gott

Von einem anderen Gedankengang her erscheint jedoch eine Faszination durch das Böse weniger fragwürdig. Läßt sie sich nämlich als Ausdruck einer echten Sensibilität für die Nachtseite und Härte menschlichen Lebens verstehen, dann kann eine Vertiefung in die Frage des Bösen durchaus ein Weg sein, um christlichen Glauben authentischer und verantwortlicher zu leben. Sich der Tatsache voll bewußt zu sein, daß in Geschichte und Gesellschaft etwas mit Sicherheit von Grund auf verkehrt ist, und ihr Beachtung zu schenken, macht den Kern des christlichen Glaubens an eine sog. „Ursünde" aus. Im Gegensatz zu optimistischen und romantischen Beschreibungen menschlicher Existenz hält das Christentum aufgrund der Schuldverstrickung des Menschen daran fest, daß Geschichte und Natur von einem Riß durchzogen und entstellt sind. Gewalt, Leid und Terror machen

diesen gebrochenen Status menschlichen Lebens deutlich. Ob man jedoch die Wirklichkeit des Bösen einfach nur auf die Wirkungen menschlicher Schuldverfallenheit (und damit auf die Sünde des Menschen) zurückführen kann oder nicht, bildet den „springenden Punkt" der Frage nach dem Bösen.

Die jüdische und christliche Tradition bringen Bosheit und Leid in der Geschichte der Menschen in der Tat oft mit deren Auflehnung und Sünde in Zusammenhang. Auf der anderen Seite gibt es in dieser Tradition noch einen anderen, nicht unbedeutenden Strang, der sich angesichts der *Allmacht und Allgüte Gottes* mutig dagegen sträubt und sich auf seine Weise weigert, die Präsenz des Bösen auf die Sünde des Menschen zu reduzieren. Auf verschiedenste Weise kommen in dieser Tradition Furcht, Schrecken und Hoffnung gegenüber dem zum Ausdruck, den sie den „verborgenen Gott" nennt. Wie dieser Beitrag zu zeigen hofft, gibt es zwischen einem Bewußtsein *vom* bzw. der Faszination *durch* das Böse und dem Ringen mit dem verborgenen Gott durchaus einen Zusammenhang. Im Denken von Simone Weil verbindet sich Sensibilität für die Verborgenheit Gottes mit einer tragischen Sicht der Gegenwart, die von Zwang, Gewalt und Unterdrückung in Geschichte und Gesellschaft geprägt ist. Für sie fordert eine solch tragische Vision der Geschichte als Antwort unser Mitleiden und unsere Gerechtigkeit, was alle rationalen Erklärungen des Bösen zum Verstummen bringt.

1. Die Wirklichkeit weltweiten Leids

Im Licht der erschreckenden Gegenwart von Unglück und Bosheit in Natur und Geschichte stellt sich der Theologie dringend und unumgänglich die Frage nach der Verborgenheit Gottes. Angesichts vielfachen ungerechten Leidens kann man der Wirklichkeit des Bösen nur um den Preis theologischer Unredlichkeit bzw. Selbstgefälligkeit aus dem Wege gehen. Religion verkommt zum bloß vertröstenden Opium, wenn sie das Dunkel menschlicher Existenz unbeachtet läßt. Noch schädlicher freilich in dieser Hinsicht wäre der Verdacht, die Theologie sei gar außerstande, ein zentrales Symbol des Christentums, nämlich das Kreuz, seiner Bedeutung gemäß auszulegen. Ein solches Versagen würde dann auch für die Auslegung der Hebräischen Bibel gelten, insbesondere für die Psalmen, das Buch Ijob, die Klagelieder und Propheten. In diesen Texten drängt sich aus den Erfahrungen von Unterdrückung und Leid, die Israel machen mußte, die Interpretation eines sich verbergenden Gottes geradezu unabweisbar auf. *Gott erscheint* in den Kämpfen und Schreien der Bedrängten *als abwesend.*[1] Die Deutung, daß Gott sich verbirgt, ergibt sich daher sowohl aus den Erfahrungen des Leids und des Bösen im menschlichen Leben wie auch direkt aus den Schriften von Juden und Christen selbst.

Eine unter den verschiedenen Formen zeitgenössischen theologischen Den-

Der Autor

Alexander Nava promovierte vor kurzem zum Doktor der Philosophie an der Universität von Chicago und ist zur Zeit Assistant Professor of Theology an der Universität von Seattle. Seine Dissertation trägt den Titel: The Mystical-Prophetic Thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez: Reflections on the Mystery and Hiddenness of God. Anschrift: 7152 E. Brooks Dr., Tucson, AZ 85730, USA.

kens, die sich mit der weltweiten Wirklichkeit von Leid und Unterdrückung unter dem Aspekt der Verborgenheit Gottes ehrlich und konstruktiv auseinandersetzt, ist die Befreiungstheologie. Sie legt ihre Reflexion über Gott im Licht der Kämpfe der ausgegrenzten, an den Rand gedrängten und kolonisierten Völker, insbesondere der „Dritten Welt", aus. Menschen, die wie sie in Kategorien der Befreiung denken, befassen sich intensiv mit den Auswirkungen von Macht und Gewalt in Geschichte und Gesellschaft (wie zum Beispiel im Kolonialismus).

Für *christliche Befreiungstheologen* offenbart sich Gott in diesen Lebensbereichen gerade dort, wo er am meisten abwesend erscheint: im Antlitz ans Kreuz geschlagener Völker. Er zeigt sich, verborgen unter Armut, Tod und Leid. So muß die Theologie, wie es zum Beispiel Gustavo Gutiérrez sieht, aus dieser Art der Offenbarung Gottes, nämlich in menschlicher Schwäche und im Ärgernis des Kreuzes, ihre Impulse und Kraft schöpfen. „Aber wie Ijob können auch wir nicht den Mund halten, sondern müssen - in aller Bescheidenheit - Jesu Schrei am Kreuz weiter in die Geschichte hinein hallen lassen und darauf achten, daß er unser Bemühen um Theologie speist."[2]

So weisen viele Befreiungstheologen auf einen für sie zentralen Gedanken hin: um vom lebendigen und befreienden Gott so überzeugend wie möglich sprechen zu können, muß man sich auf die Realität des todbringenden Bösen einlassen. Angesichts des Bösen scheint Gott im Leiden der Menschen, wie es in Natur und Geschichte über sie hereinbricht, abwesend zu sein, ja ihm gleichgültig gegenüberzustehen. Die Realität des Unglücks in der Welt zwingt zu einer Reflexion über die Verborgenheit bzw. Abwesenheit Gottes im Kontext unserer Zeit.

2. Heidnische Formen der Theodizee

Diese Sensibilität für die Verborgenheit Gottes führt bei Simone Weil wie bei den Befreiungstheologen keineswegs zu einer apathischen Philosophie oder selbstgefälligen Faszination durch das Böse; im Gegenteil, sie lenkt unseren Blick schöpferisch dorthin, wo Gott in unüberbietbarer Wahrheit offenbar wird: im Kreuz, in der Negativität, im Konflikt und im Leid. Ganz anders als gewisse Formen des Theismus hält Simone Weil daran fest: Wer mit dem verborgenen Gott ringt, der widersteht auch der Versuchung, das Böse theoretisch erklären zu wollen bzw. die Existenz Gottes rational zu rechtfertigen. Dieser Versuchung erliegen zeitgenössische Formen des Theismus nur allzuoft, wenn sie der Realität des Leids aus dem Wege gehen, trotz, oder gerade weil sie moderne, argumentative Lösungen für das Problem des Bösen bzw. der „Theodizee" anbieten.[3] So geht auch der philosophische Atheismus und Agnostizismus der Frage des Bösen sicher nicht weniger aufmerksam nach als der moderne Theismus. Die Existenz Gottes wird von ihnen häufig aus explizit rationalen Gründen geleugnet oder ignoriert. In ihren Erwägungen vermißt man jedoch eine konstruktive Reflexion, die dem Crescendo des Bösen in unserer Zeit entgegentritt und zum Widerstand herausfordert.

Mit etwa den gleichen Gedanken begründet Simone Weil, daß moderne Formen der Theodizee *oft nur Ausflüchte* sind, die eher eines *Götzen* als eines Gottes würdig sind, und die unseren Blick vom Leid der Menschen ablenken und

ihm ausweichen. Will man solche Götzen stürzen, so gilt es, sich mit dem Übel bzw. dem Bösen in Geschichte und Natur und mit Gott selbst theologisch und philosophisch auseinanderzusetzen. Daher ist ein solches Ringen mit dem verborgenen Gott für Simone Weil alles andere als Apathie und Gleichgültigkeit den Unglücklichen oder Gott selbst gegenüber, wie dies im Atheismus und Agnostizismus häufig der Fall ist. Ja, sie pocht darauf: Nur wer Gottes lebendige Nähe erfahren hat, kann auch von seiner Abwesenheit überzeugend reden. Mit dem verborgenen Gott zu ringen, das ist der Weg, mit ihm in Berührung zu kommen. „Denn es schien mir gewiß, und ich glaube es auch heute noch, daß man Gott niemals genug widerstehen kann, wenn es aus reiner Sorge um die Wahrheit geschieht. Christus liebt es, daß man ihm die Wahrheit vorzieht, denn ehe er Christus ist, ist er die Wahrheit. Wendet man sich von ihm ab, um der Wahrheit nachzugehen, so wird man keine weite Strecke wandern, ohne in seine Arme zu stürzen."[4] Nach ihrer Auslegung der griechischen Tragödie entsteht Weisheit nur aus Leid, Schmerz und Kampf; die Gnade nimmt von der Seele gewaltsam Besitz.

Nur ein Ringen mit Gott und konkrete Leiderfahrungen bringen Licht in das Dunkel und erhellen ein wenig den Konflikt zwischen der Liebe Gottes und dem Leid der Menschen. Das Problem des Bösen läßt sich nach Simone Weil nicht losgelöst von *existentieller Konfrontation* mit den Unglücklichen reflektieren. Es widersetzt sich allen Versuchen, es theoretisch zu erklären, und zwingt den Intellekt zur Kapitulation. Nur wer dem Leid konkret begegnet, erahnt ein wenig von seinem verborgenen Sinn. „Ich empfinde in mir, im Verstand wie zugleich inmitten meines Herzens, eine Zerrissenheit, die immer schlimmer wird, da ich nicht imstande bin, das Unglück der Menschen, die Vollkommenheit Gottes und den Zusammenhang zwischen beiden als absolut wahr zusammenzudenken. Ich habe die innere Gewißheit, daß mir diese Wahrheit, wenn sie mir je zuteil wird, nur dann gegeben wird, wenn ich mich im Zustand physischen Unglücks befinde."[5] In einer solchen Sicht der Dinge entsteht aus Leiden Weisheit.[6]

3. Kontakt mit den Unglücklichen

Im mystischen Denken Weils hat die Schulung des Geistes eine doppelte Aufgabe: Sie soll Seele und Geist als erstes von allen Götzen entleeren und dann unsere Sensibilität vertiefen. Dies gilt bei ihr auch für die Frage des Bösen und des Leids. Eine solche Schulung mache es uns möglich, selbst im Elend der Welt das Bild Gottes zu erkennen *(Theoria)*. Mit Nachdruck betont sie, daß rationale Spekulation allein nutzlos sei, um in dieses Problem ein wenig Licht zu bringen. Theorie und Praxis voneinander loszulösen, macht den gedankenlosen und unkritischen Umgang mit dieser Frage, wie sie uns in modernen Theodizee-Entwürfen begegnen, nur noch schlimmer. Hinzuhorchen auf die Verborgenheit Gottes, ist daher bei Simone Weil eine Frucht *geistiger Schulung* (im intellektuellen, ästhetischen und ethischen Sinn) sowie qualvollen Ringens, das Leid zu ertragen und umzuwandeln. Der lebendige Kontakt mit den Unglücklichen (den noch lebenden und denen aus der Vergangenheit) ist für sie der einzige Weg von Bedeutung, um Gott zu erfahren. Gerade

hier zeigt sich in der scheinbaren Ferne Gottes seine verborgene Nähe. Im Antlitz der Unglücklichen entdecken wir, daß die Leere Gottes von größerer Fülle ist als die Fülle aller Angebote der Welt.[7] In der Verborgenheit rührt uns Gott mit seiner lebendigen Gegenwart an. *„Die Berührung mit den Geschöpfen ist uns durch das Gefühl für die Gegenwart gegeben. Die Berührung mit Gott ist uns durch das Gefühl für die Abwesenheit gegeben. Im Vergleich zu dieser Abwesenheit wird die Gegenwart abwesender als die Abwesenheit."*[8]

II. Die zwei Gesichter „Gottes"

1. Die Propheten

Die klassischen Propheten Israels waren „Experten" im Kampf mit der Abwesenheit bzw. Verborgenheit Gottes, und sie waren fasziniert von ihr. Im Buch Deuteronomium zum Beispiel sagt Jahwe zu Mose (dem Archetyp eines Propheten): „Ich werde ... mein Angesicht vor ihnen verbergen ... und dann sehen, was in Zukunft mit ihnen geschieht." (Dtn 31,17; 32,20) Mit einem solchen Sinn für Gottes Verborgenheit klagt Jeremia über das Elend seines Lebens, über sein unverdientes Leid: „Warum denn kam ich hervor aus dem Mutterschoß, nur um Mühsal und Kummer zu erleben und meine Tage in Schande zu beenden?" (Jer 20,18) Und in der Gestalt des „leidenden Gottesknechtes" bringt Jesaja die Schreie und Wehklagen eines unschuldigen, verachteten und von allen gemiedenen Mannes, eines Mannes voller Schmerzen zum Ausdruck (Jes 53). Sein Leiden wird also nicht als Strafe für Sünde und Ungehorsam gesehen.

An anderer Stelle klagt Jesaja über Gottes scheinbare Abwesenheit: „Wo ist der, der den Hirten seiner Schafe aus dem Meer herausgeführt hat? ... Reiß doch den Himmel auf, und komm herab ..." (Jes 63,11-64,2). Und Jesaja zieht die Schlußfolgerung, daß Gott sein Angesicht vor uns verborgen hat (64,6). Ein solches Ringen mit dem verborgenen Gott ist bei den Propheten untrennbar verknüpft mit ihrem Bewußtsein, daß Geschichte und Gesellschaft von Macht, Gewalt und Unterdrückung beherrscht sind. So gesehen, zeigt sich bei ihnen eine tiefe Sensibilität für die Verborgenheit Gottes, oder anders ausgedrückt, wie sehr sie von ihr fasziniert waren.

2. Martin Luther: Theologie des Kreuzes

Nach B.A. Gerrish gibt es im Denken Luthers in der Frage der Verborgenheit Gottes eine beunruhigende *Spannung:* nämlich die zwischen der Erkenntnis des verborgenen Gottes aus der geschichtlich greifbaren Offenbarung in seinem menschgewordenen und gekreuzigten Wort *(verbum Dei),* und der Erkenntnis des verborgenen Gottes, wie er in sich selbst ist *(Deus ipse),* ohne und unabhängig von Jesus Christus. Er unterscheidet diese beiden hilfreich als erste bzw. zweite Verborgenheit.[9] Die erste Verborgenheit findet sich klar in der klassischen Kreuzestheologie ausgesagt, wie sie Luther konstruktiv verfochten hat. In dieser Tradition erschließt sich Gott als einer, der sich in der Torheit und im Ärgernis von Kreuz und Tod verbirgt. Die Herrlichkeit Christi zeigt sich weder in dramatischen noch in besonders anziehenden Handlungen. Der geschichtliche Jesus ist alles andere als ein Gegenstand der Anbetung, eher der

Verachtung, des Abscheus und Widerwillens. Seine Herrlichkeit verbirgt sich unter der Gestalt des Leids.

Die sog. zweite Verborgenheit ist beunruhigender und problematischer. In den quälendsten Augenblicken seines Lebens deutet Luther an, daß auch nach Gottes geschichtlicher Offenbarung in Jesus noch vieles an ihm *dunkel bleibt.* „Jener verborgene und furchterregende Wille Gottes ...", sagt Luther, „ist nicht zu erforschen, sondern in Ehrfurcht anzubeten als das ehrfurchtgebietendste Geheimnis der göttlichen Majestät."[10] Warum ist der verborgene Wille Gottes für Luther so sehr zu fürchten? Ein Aspekt seiner Antwort betrifft die Frage der Vorherbestimmung. Der furchtbare Wille Gottes ist kein anderer als die Entscheidung Gottes, einen Teil der Menschheit dem Verderben anheimzugeben. Während der menschgewordene Gott den Tod des Sünders nicht will, verdammt der *Deus absconditus* eine Mehrheit des Menschengeschlechts. Luther: „So will er nicht den Tod des Sünders - d.h. in seinem Wort, doch er will ihn durchaus in seinem unerforschlichen Willen."[11] Gibt es vielleicht in Gott selbst einen Streit zwischen widersprüchlichen Elementen, zwischen Gnade und Zorn bzw. der ersten und zweiten Verborgenheit? Enthüllt der Kreuzestod Jesu einen Gott, der zugunsten der Menschheit dem Zorn eines unbekannten Gottes widerstreitet?

Während sich bei Luther die Erfahrung der zwei Gesichter Gottes und des angeblichen innergöttlichen Konflikts auf die Frage der Vorherbestimmung bezieht (die er mit dem tragischen Begriff des Schicksals in Zusammenhang sieht!), tritt für Simone Weil und viele Befreiungstheologen der Konflikt am stärksten in der Frage des Bösen und des Unglücks in Erscheinung. Gewalt und Zwang, die in Geschichte und Natur eine anscheinend chaotische Herrschaft ausüben, sind für Simone Weil die Quelle, aus der sie ihre Überlegungen über den verborgenen Gott schöpft. Warum läßt er es zu, daß Gewalt und Leid menschliches Leben vernichten? Aus dieser quälenden Frage entspringt ihr Denken über den scheinbaren Konflikt Gottes mit sich selbst.

„Das große Rätsel menschlichen Lebens ist nicht das Leiden, sondern das Unglück" ... Es ist nicht „verwunderlich, daß die Krankheit zu langen Leiden verurteilt, die das Leben lähmen und es in ein Bild des Todes verwandeln, denn die Natur ist einem blinden Kräftespiel mechanischer Notwendigkeiten unterworfen. Verwunderlich aber ist es, daß Gott dem Unglück die Macht verliehen hat, die Seele selbst der Unschuldigen zu ergreifen und sich zum unumschränkten Herrn und Meister über sie aufzuwerfen."[12] So verwundert es Simone Weil keineswegs, daß die Christen von einem sich offenbarenden und zugleich verbergenden Gott sprechen. Und sie zitiert Jesaja in Latein: „‚Vere tu es Deus Absconditus' ... Gott wird durch das Universum offenbart und verborgen."[13]

David Tracy faßt die Bedeutung der Frage nach Gottes sog. zweiter Verborgenheit sehr gut zusammen: „Zumindest ist diese buchstäblich furchteinflößende und *doppelgesichtige* Verborgenheit Gottes so überwältigend, so machtvoll, daß Gott bisweilen als rein schreckenerregend und keineswegs als zärtlich erfahren wird: das eine Mal als unpersönliche Wirklichkeit von purer Macht und Wirkkraft, die mit den Metaphern Abgrund, Schlund, Chaos, ja Horror umschrieben

werden, ein anderes Mal als gewaltsame personale Realität ... Und es ist Luther, der hier (ganz anders als Augustinus und Pascal) den Ausdruck „Schicksal" der alten griechischen Tragödiendichter wieder aufgreift, so wie Aischylos und Sophokles, wenn nicht gar Euripides ihn verstanden hätten."[14] So gesehen, läuft das Problem der zweiten Verborgenheit Gottes auf die Frage hinaus, wie die Abwesenheit bzw. Gewalt Gottes, mit der man sich konfrontiert sieht, gedeutet werden muß. Angesichts der Zerstörungskraft des Bösen rückt so die Frage der Theodizee unabweisbar in den Vordergrund.

3. Die Dunkelheit des Lebens: den Griechen wohlbekannt

Simone Weil vertritt die Auffassung, der Genius der *„Bitterkeit"*, den sie bei den Griechen vorfindet, habe seinen Ursprung darin, daß sie sich der Präsenz von Elend und Leid im menschlichen Leben voll bewußt waren. Das gilt besonders für die Tragödiendichter. Solche Bitterkeit dürfe jedoch nicht mit hoffnungslosem Fatalismus oder mit Trauer gleichgesetzt werden. Mit Bezug auf die griechische Poesie bleibt sie dabei: „Daher hinterlassen diese Dramen, wiewohl voller Schmerz, in uns niemals den Eindruck von Trauer."[15] Vielmehr seien es die modernen Tragödien, deren Deutung von hoffnungsloser Trauer bestimmt ist. Kurzum, die griechische Tragödie ist in Weils Lesart keineswegs nihilistisch. Für sie besteht ihr Genius in der Schönheit der Poesie. Ehrlich und kunstvoll erhellt sie auf ihre Art die Wahrheit vom Zustand menschlicher Existenz, die sich den dunklen und brutalen Mächten in Geschichte und Natur nicht entzieht.

Die Größe der Griechen sollte also im Licht ihrer genialen Begabung gesehen werden, die destruktive Präsenz der Gewalt im Leben des Menschen, wie zum Beispiel im Krieg, ein wenig aufzuhellen, sie aber gleichzeitig abzuwerten. Für Simone Weil ist ihre tragische Sicht der Dinge ein Konstrukt, das den Terror in der Geschichte und die grausamen Realitäten von Leid und Gewalt zu erhellen vermag. In der griechischen Tragödie, und besonders bei Homer, werde deutlich, wie Gewalt alle, die sie trifft, zu einem „Ding" entwürdigt. Und in ihrem Essay über die *Ilias* weist sie überzeugend auf, daß *Gewalt alle Wurzeln der Erinnerung* sowie jede Neigung zur Auflehnung zerstört. „Ein solch grausames Schicksal läßt bei denen, die es trifft, alle Flüche verstummen, löscht jede sich regende Auflehnung aus, jeden Vergleich, jeden Gedanken an die Zukunft und die Vergangenheit, ja fast die Erinnerung."[16] Wie in der „Dunklen Nacht" bei Johannes vom Kreuz geht in der Konfrontation mit dem Unglück die Erinnerung verloren und wird das Gedächtnis leer.

III. Theodizee: Theorie oder Praxis?

Immer wieder während ihres Lebens richtete Simone Weil ihre kritische Aufmerksamkeit auf Fälle zerstörerischer Gewalt, wie zum Beispiel auf den Kolonialismus in der heutigen Welt.

1. Die heutige Situation

Ohne Unterlaß tadelte sie die französische Regierung und ihre eigenen Landsleute wegen ihrer Grausamkeit und Gleichgültigkeit gegenüber dem algerischen Volk.[17] Sie machte den Europäern harte Vorwürfe, weil sie die Völker Afri-

kas unterdrückt und ausgebeutet haben. Und was die Kolonisierung der beiden Amerika betrifft, so strafte sie jene mit Verachtung, die diesen rechtswidrigen Akt in irgendeiner Weise zu rechtfertigen oder zu beschönigen suchten. Vor dem Zweiten Weltkrieg deutete sie sogar an, daß ein Weltkrieg, obschon alles andere als wünschenswert, sich als *Strafe für die Greueltaten* heutiger europäischer Staaten gegenüber den kolonisierten Völkern erweisen könnte. „Wenn ich über die Möglichkeit eines Krieges nachdenke, dann löst diese Aussicht in mir nicht nur ein Gefühl von Abscheu und Entsetzen aus, sondern es überkommt mich auch, ich muß es gestehen, ein in gewissem Sinn tröstlicher Gedanke. Nämlich der, daß ein europäischer Krieg den Kolonialvölkern als Signal für eine große Vergeltung dienen könnte, als Strafe für unsere Sorglosigkeit, Indifferenz und unsere Grausamkeit ihnen gegenüber."[18]

Kolonisierung und Krieg in unserer heutigen Welt .waren für Simone Weil ein Hauptgrund dafür, warum sie den Fortschrittsgedanken so schroff zurückwies. Wer der Tatsache von Gewalt und Leid in unseren Tagen offen und ehrlich ins Gesicht sieht, für den bricht jeder optimistische Glaube an Vernunft und Fortschritt zusammen. „Jene, die davon geträumt hatten, die Gewalt gehöre dank des Fortschritts schon der Vergangenheit an, konnten in der Ilias einen Beweis dafür sehen. Diejenigen jedoch, die inmitten jeder menschlichen Geschichte, heute wie früher, die Gewalt zu entdecken vermögen, sehen in ihr den schönsten und reinsten Spiegel."[19] Der angebliche Fortschritt der modernen westlichen Welt hat eine *dunkle Kehrseite.* Die Unterdrückungsgeschichte (oder besser Nicht-Geschichte) ganzer Völker mache das selbstbewußte Loblied auf die Aufklärung und den Fortschritt zur Farce. Gewalt und Leid sind nach wie vor härteste Realitäten in der heutigen Welt.

2. Das Kreuz Christi

„So rechtfertigen die Götter das Menschenleben, indem sie es selbst leben - die allein genügende Theodizee!"[20] Simone Weil würde diesen Worten Nietzsches durchaus zustimmen: Wirklich, die allein genügende Theodizee besteht für sie in der Solidarität Gottes mit dem Unglück der Welt. „Die einzige Lichtquelle, die hell genug ist, das Unglück zu erhellen, ist das Kreuz Christi."[21] Damit soll keineswegs gesagt sein, das Geheimnis des Bösen lasse sich theoretisch erklären, eben in der Form des Kreuzes Christi. Vielmehr ist das Kreuz die Antwort Gottes auf das Böse und zugleich ein *Modell für unsere Antwort* auf das Unglück. Und es ist eine Antwort, die sich durch praktische Solidarität auszeichnet, die nicht nach dem Warum des Leidens fragt, sondern stumm bleibt.

Für Simone Weil gibt es eine Möglichkeit, die erste und zweite Verborgenheit Gottes miteinander zu versöhnen: Man sollte das Kreuz Christi nicht allein als Tat der Erlösung von den Sünden, sondern in seinem Kern als Tat der Liebe deuten, die das Unglück umfängt und das Böse von seiner Wurzel her umwandelt. Aus ihrer Sicht läßt sich das Leiden Christi nicht als bloße Konsequenz eines sog. „Sündenfalls" verstehen. „Deshalb ist es richtig zu sagen, daß Inkarnation und Passion Folgen von Adams Ungehorsam sind und es zugleich nicht sind."[22] Das Elend des Menschen, so erklärt sie in diesem Zusammenhang,

wird mißverstanden, wenn man es lediglich zu einer Angelegenheit der Sünde macht. Gottes Leiden am Kreuz ist mehr als die Antwort auf eine moralisierende Lesart des sog. „Sündenfalls". Vielmehr ist es eine Antwort auf das menschliche Leid, die darin besteht, daß er es auf sich nimmt.

Simone Weils Sicht schließt hoffnungsvoll. Eine christliche Reflexion über das Unglück ist, so betont sie nachdrücklich, kein „krankhaftes Wohlgefallen am Leiden, am Schmerz"[23]. Vielmehr ist das Kreuz Christi der Weg, um die Präsenz des Bösen und des Übels in Geschichte und Natur von innen her zu verstehen und ihnen gegenüber sensibel zu werden. Verbindet sich diese Sensibilität dann noch mit liebender Hinwendung zu den vom Unglück getroffenen Menschen (agâpe), so wird die Anteilnahme am Kreuz Jesu zum Ort, wo Gott sich mit der Menschheit und seinem innersten Wesen versöhnt. Damit dies möglich wird, muß man das Geheimnis des Bösen als unlösbar stehen lassen und auf rationale Erklärungen verzichten. Das Beispiel Gottes, der sich in Christus uns erschlossen hat, wird dann zur Inspiration für eine liebende Antwort auf das Böse, die gerecht ist und die Warum-Frage auf sich beruhen läßt.

„Wenn der Wohltäter Christi einem Unglücklichen gegenübersteht, fühlt er keinen Abstand zwischen ihm und sich selber; er überträgt sein ganzes Sein auf den Anderen; dann führt der Antrieb, ihm zu essen zu geben, ebenso instinktiv, ebenso unmittelbar zur Tat, wie das Bedürfnis, selber zu essen, wenn man Hunger hat. Und er fällt fast unverzüglich dem Vergessen anheim, wie man die Mahlzeiten der vergangenen Tage vergißt. Ein solcher Mensch käme nicht auf den Gedanken, zu sagen, er nehme sich der Unglücklichen an um des Herrn willen; das schiene ihm ebenso sinnlos, wie wenn er sagen wollte, er esse um des Herrn willen. Man ißt, weil man nicht anders kann ... damit die übernatürliche Wirkung des Almosens eintritt, bedarf es ... keiner völligen Erkenntnis. Denn diejenigen, denen Christus dankt, antworten: ‚Wann denn, Herr?' ... Sie wußten nicht, wen sie gespeist hatten."[24]

3. Umwandlung des Leids

Das Geschenk der Liebe und Gerechtigkeit befreit von der quälenden Frage nach dem Warum. Ebenso wie es kein „Warum" hinsichtlich der Frage nach dem Bösen gibt, gibt es kein „Warum" für ein Mitleiden mit den Unglücklichen. Die Suche nach Erklärungen für das Geheimnis des Bösen ist auf ihre Weise nur schädlich für die Liebe. „Und es ist genauso schädlich für die Liebe, zu versuchen, Ausgleich, Rechtfertigungen für das Böse zu finden, wie zu versuchen, den Inhalt der Mysterien auf der Ebene des menschlichen Verstandes darzulegen."[25]

Daher *weigert sich* Simone Weil, für das Problem des Bösen *Lösungen zu suchen.* Vielmehr komme es auf konkretes und gerechtes Handeln an, das mit den Leidenden mitleidet. Ein solches Handeln empfängt seine Inspiration gerade daraus, daß es alle Warum-Fragen, die nur erklären wollen, zum Verstummen bringt. Wenn diese Frage aufkommt, dann müssen sich unsere Gedanken der praktischen Sorge zuwenden, um das Unglück anderer zu lindern oder, wenn möglich, zu wandeln. „Warum wurde zugelassen, daß er Hunger hat? Während das Denken noch von dieser Frage ganz

in Anspruch genommen wird, geht man ganz automatisch und holt Brot für ihn."[26] Liebendes und gerechtes Handeln ohne ein Warum hat für Simone Weil etwas mit der christlichen Nächstenliebe (agâpe) zu tun. Im Antlitz Anderer, die uns unbekannt und fremd sind, wird die Gegenwart der Liebe greifbar.

[1] „Herr, warum bleibst du so fern, verbirgst dich in Zeiten der Not? In seinem Hochmut quält der Frevler die Armen. Er soll sich fangen in den Ränken, die er selbst ersonnen hat ... Herr, steh auf, Gott, erheb deine Hand, vergiß die Gebeugten nicht!" (Ps 10,1-2.12). Bei den Propheten ist die Verborgenheit Gottes oft Ausdruck seines Zornes über die Sünden des Volkes. Jesaja fleht Gott an, seinen Zorn zu vergessen und sich seinem Volk wieder zuzuwenden. „Niemand ruft deinen Namen an, keiner rafft sich dazu auf, festzuhalten an dir. Denn du hast dein Angesicht vor uns verborgen und hast uns der Gewalt unserer Schuld überlassen." (Jes 64,6)

[2] G. Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob, Mainz 1988, 154.

[3] Diese Grundgedanken verdanke ich David Tracys unveröffentlichtem Essay: Evil, Suffering, Hope: The Search for New Form of Contemporary Theodicy.

[4] S. Weil, Briefe an P. Jean-Marie Perrin, in: F. Kemp (Hg.), Zeugnis für das Gute. Traktate - Briefe - Aufzeichnungen, Olten/Freiburg [2]1979, 107.

[5] S. Weil, Dernières lettres à Maurice Schumann, in: Ecrits de Londres et dernières lettres, Paris 1957, 213.

[6] In diesem Zusammenhang erwähnt Simone Weil des öfteren Aischylos. Vgl. Orestie: Agamemnon, in: O. Werner (Hg.), Aischylos, Tragödien und Fragmente, Darmstadt [4]1988, 19 (VV. 176-183). Für den Ausdruck „aus Leid geborene Weisheit" beruft sie sich auch auf Hesiod. Vgl. A. von Schirnding (Hg.), Hesiod. Werke und Tage. Griechisch und Deutsch, München 1991, 99 (V. 217).

[7] In: The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine, London 1964, stellt L. Goldmann fest, daß die Spannung zwischen Gottes Nähe und Ferne den zentralen Gedanken einer tragischen Weltsicht ausmacht. Das gilt seiner Meinung nach besonders für Pascal. „Wir müssen freilich hinzufügen, daß für Pascal, und für den tragischen Menschen allgemein, dieser verborgene Gott in einer tieferen und wesentlicheren Weise gegenwärtig ist als jedes empirische und wahrnehmbare Seiende und daß Seine Abwesenheit die einzig wesentliche Gegenwart ist, die es gibt. Daß Gott stets nah und fern zugleich ist, ist der eigentliche Kern einer tragischen Sicht der Dinge." (37)

[8] Vgl. S. Weil, Cahiers. Aufzeichnungen II, hg. und übersetzt von E. Edl und W. Matz, München 1993, 154.

[9] Vgl. B.A. Gerrish, The Old Protestantism and the New: Essays on the Reformation Heritage, Chicago 1982, 134.

[10] AaO. 136. Vgl. auch: M. Luther, De servo arbitrio, in: O. Clemens (Hg.), Luthers Werke in Auswahl III (Schriften von 1524-1528), Berlin [6]1966, 177: „Quae voluntas non requirenda, sed cum reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae..."

[11] M. Luther, aaO. 178: „Sic non vult mortem peccatoris, verbo scilicet, vult autem illam voluntate illa imperscrutabili."

[12] Vgl. S. Weil, Die Gottesliebe und das Unglück, in: F. Kemp (Hg.), Zeugnis für das Gute, aaO. 15.

[13] Vgl. S. Weil, Cahiers. Aufzeichnungen II, aaO. 13.

[14] Vgl. D. Tracy, The Tenderness and Violence of God: The Return of the Hidden God in Contemporary Theology, in: Lumière et Vie (Frühjahr 1996). Luther hatte ein wirkliches Verständnis für die Tragik des Schicksals. In: *De servo arbitrio* erörtert er ausdrücklich die Frage des Schicksals bei den Dichtern (er erwähnt vor allem Vergil). Dort heißt es: „Senserunt illi sapientes viri, id quod res ipsa

cum experientia probat, nulli hominum unquam sua consilia processisse, sed omnibus alio quam cogitarunt, rem cecidisse." (Jene Weisen wußten wohl, was die allgemeine Lebenserfahrung beweist, daß keines Menschen Absichten sich jemals ohne Abstriche erfüllt haben, sondern daß die Dinge bei allen anders gekommen sind als sie gedacht hatten.) Vgl. M. Luther, De servo arbitrio, aaO. 110.

[15] S. Weil, Antigone, in: La Source grecque, Paris 1953, 57-62, hier 57.

[16] S. Weil, L'Iliade ou le poème de la force, in: La source grecque, aaO. 11-42, hier 16f.

[17] Vgl. S. Pétrement, La vie de Simone Weil II, Paris 1973, 175ff., 185.

[18] AaO. 138; vgl. auch J. Cabaud, Simone Weil. Die Logik der Liebe, Freiburg i.Br. 1968, 161.

[19] S. Weil, L'Iliade ou le poème de la force, aaO. 11.

[20] F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie. Schriften zu Literatur und Philosophie der Griechen, hg. und erläutert von M. Landfester, Frankfurt a.M. 1994, 122.

[21] S. Weil, Die Gottesliebe und das Unglück, in: F. Kemp (Hg.), aaO. 44.

[22] S. Weil, Cahiers. Aufzeichnungen II, aaO. 149.

[23] S. Weil, Die Gottesliebe und das Unglück, aaO. 42.

[24] AaO. 39-42.

[25] S. Weil, Cahiers. Aufzeichnungen II, aaO. 294.

[26] Vgl. S. Weil, Cahiers d'Amerique, in: La Connaissance surnaturelle, Paris 1950, 39.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Gewaltüberwindung

Ein Beispiel gegen die Faszination des Bösen

Hans-Eckehard Bahr

Eine endgültige, allumfassende Überwindung des Bösen schlechthin - das wäre der messianische Zustand absoluter Erlösung. Wohl aber gibt es immer wieder in der Geschichte Unterbrechungen des Bösen. Gerade im 20. Jahrhundert ist es wie kaum in einer anderen Epoche zuvor gelungen, durch politische Kommunikation (Friedensschlüsse) das politisch Böse einzudämmen, ja, zu transzendieren. Von dieser Limitierung des politisch Bösen durch zivile Kommunikation ist zunächst die Rede.

I. Gewaltfreie Lösung von Konflikten (makrostrukturelle Faktoren)

Im 20. Jahrhundert vermochten große soziale Bewegungen ihre Rechts- und Friedensforderungen erstmals nicht mehr mittels revolutionärer Gewalt, sondern mit entschieden gewaltfreien Interventionsformen gegenüber „bösen" politischen Strukturen durchzusetzen. Ich erinnere an:

- *Gandhis* Bedeutung für die Beendigung britischer Kolonialherrschaft in Indien, seine soziale Therapie für die Beendigung von Konflikten in Dritte-Welt-Zonen;
- *Martin Luther Kings* Rolle beim Herbeiführen einer multi-ethnischen Gesellschaftssituation in den USA, seine *nonviolence* als Ritualisierung politischer Konflikte im innerdemokratischen Rahmen;
- die Beendigung des *Vietnamkrieges* im Gefolge sehr heterogener, aber primär gewaltfreier Friedensbewegungen in den USA seit 1963.

Ich erinnere damit an die Lernfähigkeit schweigender Bevölkerungsmehrheiten als friedenspädagogisches Novum, aber auch an

- die Strategie, *lateinamerikanische Militärdiktaturen* vor der Weltöffentlichkeit moralisch und in der Folge ökonomisch zu isolieren durch pazifistische Protesthandlungen, z.B. durch Erzwingen einer Generalamnestie für alle politischen Gefangenen, durch Fasten in Kirchenräumen und Hungerstreiks auf öffentlichen Plätzen in Bolivien (Januar 1978, Domitila) und in Argentinien (ab 1977, Mütter der Plaza de Mayo).

Ich erinnere ferner an

- die Pädagogik der Gewaltfreiheit in den sozialen *Alphabetisierungs-Experimenten* in Sizilien (Danilo Dolci), in Kalifornien (Cesar Chavez) und in Nordbrasilien (Hélder Câmara);

- die Rolle der *irischen Friedensbewegung* bei der Minimierung regionaler Konfliktgewalt;
- die unblutige Beseitigung der Militärdiktaturen in *Griechenland,* in *Portugal* und auf den *Philippinen,*
- Die Wiederentdeckung phantasievoller und nicht-militanter Kommunikationsformen in der westeuropäischen *Ökologie- und Friedensbewegung seit 1981.*

Das absolut Neue im 20. Jahrhundert war aber erst die Überwindung des politisch „Bösen" in den Staatsdiktaturen des *osteuropäischen Kommunismus* durch den zivilen Widerstand der Bürger, d.h.. von innen und nicht von außen, etwa durch die NATO. Das gelang in Prag, Warschau und Leipzig. Dort ließen sich die Opponierenden nicht dazu hinreißen, das feindliche Gegenüber, also die Soldaten und KP-Parteifunktionäre, zu lynchen; nur in Bukarest gab es derartige Rache-Exzesse. Im Gegenteil, die zivil Protestierenden verhinderten ein Blutbad, indem sie von den Ängsten ihrer politischen Gegner ausgingen und den KP-Gegnern eine Überlebenschance signalisierten (priesterliches Handeln versus Rache-Mentalität).

Heute läßt sich sagen: Ohne das Vorbild Martin Luther Kings wären die Leipziger Montagsgebete von 1989 und die sich daran anschließenden Protest-Demonstrationen nicht so entschieden zivil abgelaufen. Auch in *Südafrika* hat man entschlossen aus den Erfahrungen der US-Bürgerrechtsbewegungen gelernt. Wer die Bedingungen einer Unterbrechung des politisch Bösen studieren will, muß sich deshalb primär mit der Theologie und der Konfliktpädagogik Martin Luther Kings auseinandersetzen.

II. Individuelle Bedingungen für Gewaltfreiheit (subjektive Faktoren)

1. Empirisch gesichert

Ein aufsehenerregendes Novum ist auch die Neu- bzw. Wiederentdeckung gewaltfreier Formen der Konfliktaustragung in der intersubjektiven Kommunikation. Seit den frühen Entdeckungen der klassischen Psychoanalyse (Freud) bis zu den fast unübersehbar ausdifferenzierten Therapie-Praktiken der Gegenwart ist diese eine Entdeckung erfahrungswissenschaftlich gesichert und nicht einfach gesinnungsethisch-moralisches Postulat: Konflikte lassen sich grundsätzlich integrieren. Vorausgesetzt wird dabei jedoch, daß man (1) Vertrauen hat in die eigene Fähigkeit, sich zu ändern, sowie in die Fähigkeit des Partners, umzulernen, und daß man (2) die Spielregeln einer friedlichen Konfliktlösung kennt.

Die psychologische Aggressionsforschung hat in jüngster Zeit einige Ansätze entwickelt, die für einen „konstruktiven" Umgang mit „Bösem" nutzbar gemacht werden können. Theologisch von Bedeutung sind diejenigen Konzepte der Humanwissenschaften, die primär eine *konstruktive Veränderung* (Transformation) destruktiven Verhaltens anstreben. Ein solches, vorwiegend „therapeutisches" Interesse muß das bislang vorherrschende diagnostisch-analytische und ethische Interesse in der Theologie ergänzen.

Angesichts der vielen Theorien zur Aggressions-Entstehung und dem Mangel an wissenschaftlich begründeten Kommunikationsstrategien zur Gewaltfreiheit ist es dringend nötig, alle Energie auf solche therapeutischen Strategien zu

richten. Längst liegen ja so viele Erfahrungen der Konflikt-Integrierung vor, daß wir der gängigen Negativ-Skala der Aggressionsforschung eine *Positiv-Skala* gelungener Kommunikation gegenüberstellen könnten. Wie wir Aggression verstehen können als dem Menschen angeboren, als lebensgeschichtlich erworben und als frustrationsbedingt, so können wir auch Friedfertigkeit begreifen als Potential der menschlichen Natur, als lebensgeschichtlich erworben und als kompetenzbedingt. Dabei käme dem Konzept der Kompetenz (Erich Fromm) eine besondere Bedeutung zu. Also jene psychischen Fähigkeiten wären zu ermitteln, die all jene Umweltbedingungen verändern können, die besonders häufig Aggressionen und Gewalttätigkeit mit sich bringen.

2. Freud und Gandhi verbinden

Die theologisch orientierte Friedensforschung sieht sich damit vor der Aufgabe, in fachübergreifender Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen diese beiden genannten Erfahrungsebenen gewaltfreien Handelns miteinander zu verbinden: die politisch-externe und internationale (I) mit der zwischenmenschlich-internen (II) Ebene. So empfinde ich es als hohen Reiz, die konstruktiven Resultate der sozialwissenschaftlich orientierten Friedensforschung (I) mit denen der individualpsychologisch orientierten Krisentherapeutik (II) zu vergleichen und zu synthetisieren.

Eine derartige Friedensforschungsarbeit wurde bislang noch kaum initiiert. Der amerikanische Psychoanalytiker *Erik H. Erikson* repräsentiert dieses neuerwachte Interesse der Humanwissenschaften in den USA, wenn er feststellt: „Gandhi und Freud ... jeder mit seiner Methode der Wahrheit, haben dazu beigetragen, die beiden größten Gefahren für die Freiheit des Menschen faßbar zu machen: die eine, nämlich die Knechtung des Menschen durch derartige Angst vor dem radikal Anderen, daß er andere vernichten oder unterdrücken zu müssen meint; und die andere, die jener entsprechende Knechtung durch das Gefühl, durch die eigene Natur so bedroht zu sein, daß er versucht, sie übermäßig zu verdrängen. All dies, ich wiederhole es, ist allen Menschen gemeinsam; und wie wir sahen, ist der Mensch durch seine inneren und äußeren Herrschaftszwänge gleichermaßen bedroht. Diese aber sind so alt wie die soziale Evolution: und doch müssen sie in unserer ... Zeit durch Einsicht kontrolliert werden. Diese Einsicht ist noch neu, kaum bewiesen, ungeschult und ungewiß in ihrer Anwendung. Doch seit jeher war es die Aufgabe der sogenannten Universitäten, eine Brücke zwischen dem Ältesten und dem Neuesten im Menschen zu schlagen."[1]

3. Gewalt ist überwindbar

Eine gewaltsame „Lösung" von Konflikten (interpersonale, soziale wie internationale) gilt für viele Historiker, Anthropologen, wie für Pädagogen und Theologen bislang als schmerzliche, aber unabänderliche Realität menschlicher Geschichte. Diese Sicht basiert auf den moralisch-politischen Grundannahmen vom Lebenskampf (*homo homini lupus*) als

Der Autor

Hans-Ekkehard Bahr, geb. 1928; em. Prof. für Praktische Theologie der Ruhr-Universität Bochum; z.Zt. leitet er das Projekt „Jugendgewalt und Stadtfriede" an der Ruhr-Universität Bochum. Anschrift: Kurfürstenstraße 10, D-44791 Bochum.

empirisch allein adäquatem Realitätsprinzip bzw. auf der sozialphilosophischen Prämisse, Destruktivität sei *naturgegeben* und eine irreversible ontische Konstante. Hierher gehört auch die Erbsündentheologie als ein System, das Machtpolitik legitimiert. Unter diesen Umständen und im Bann der jüngsten Leidensgeschichte vieler Völker erstarrt die Friedensperspektive dann nur zu leicht zum manichäischen Blick. Das politische Leben der Gesellschaften erscheint vielen nur noch als geschlossener Macht- und Gewaltzusammenhang, und hier zeigt sich ein Verlust an dialektischer Kraft, ein gefährlicher Verlust an Hoffnung. Das überraschende Auftreten gewaltfreier Kräfte, die Durchbrüche von Gegenkräften einer neuen politischen Humanität, die Begrenzung des Bösen, das alles schrumpft dann zu hilflosen Ausnahmen zusammen, die nur die schreckliche Regel immer gleicher Gewalt noch zu bestätigen scheinen.

So kommt es heute ungewollt zu einer *neuen Mystifikation der Gewalt:* Ihre Allgegenwart macht blind für die ganz andere Geschichte und Gegenwart gewaltfreier Menschen- und Bürgerrechtsbewegungen. Letztere aber sind heute stärker denn je kritisch ins Gedächtnis zu rufen. In ihrer Tradition jedenfalls begegnen heute jene *Gegenerfahrungen,* auf welche sich eine friedenspolitische Praxis im international großen Bereich ebenso beziehen kann wie jedwede Konflikttherapie im interpersonal kleinen Bereich; denn diese Gegenerfahrungen sind erstmals empirisch verifizierbar: Zum ersten Mal in der Wissenschaftsgeschichte ergibt sich ja der Anstoß zur Erforschung der subjektiven und der gesellschaftlichen Bedingungen gewaltfreien Konfliktverhaltens nicht aus einem bloß gesinnungsethisch-moralischen Impuls, sondern aus der empirisch belegbaren Tatsache, daß wir ein krisenminderndes Verhaltensrepertoire einüben können.

III. Zur Anthropologie und Therapie des politisch Bösen

1. Innere Kooperation: Martin Luther King

Im Frühjahr 1966 hatte ich den schwarzen Friedensnobelpreisträger Martin Luther King zum ersten Mal erlebt. Ich konnte in Chicago an dem dramatischen Versuch teilnehmen, die rassistischen Strukturen des öffentlichen Lebens, also eine kommunale Konfiguration des sozial Bösen, zu überwinden. Am 3. September 1966 fand ein *Demonstrationszug* schwarzer und weißer Bürgerrechtler durch den fremdenfeindlichen „weißen" Stadtteil Cicero statt. Ich erinnere mich an eine prototypische Szene: Ein 19jähriger Mann warf einen scharfkantigen Stein auf Martin Luther King. Kaum wieder aufgestanden, verlangte King, mit dem Gewalttäter zu sprechen, jetzt, sofort: „Der Stein, den der Mann geworfen hat, ist ein Telefongespräch mit mir, bedeutete King uns, eine mißratene Kontaktaufnahme."

22 mal wurde der schwarze Bürgerrechtler körperlich angegriffen. Steine, Messerstiche, Schüsse. Und jedesmal dieser Versuch, mit den Attentätern zu sprechen, mit dem bedrohlich Fremden unbedingt in Kontakt zu kommen, eine innere Kooperation in der äußeren Konfrontation. Kontakt also im qualitativen Sinne einer offenen, genuinen, nicht nur taktisch-strategischen Kommunikation und in der irrsinnigen Hoffnung, auch

ein Mensch mit einem gefährlichen Wahn könne sich noch ändern. Dieses Sprechen ist der uralte Versuch, den Anderen als Person ernst zu nehmen. Bei dieser Suche finde man auch die eigene Menschlichkeit wieder, höre ich King noch hinzufügen.

2. Vier Dimensionen der Gewaltüberwindung

In der äußeren Konfrontation mit dem Fremden eine innere Kooperation aufbauen? Die fremde Person erreichen, das Eigenste des anderen? Das „Böse" auflösen? Sind das nicht alles Wunschprogramme? Ich sehe vier Dimensionen einer solchen Kontaktkommunikation, einer Transformation des Bösen.

(1) Furcht

Die erste: Ich gehe bei mir selbst wie beim fremden Gegenüber von der gleichen Furcht aus, entblößt zu werden, mein Gesicht zu verlieren, Schwäche zu zeigen. Daher - so der übliche Reflex - muß ich mich mit Stärke wappnen, mich außen wie innen gleich groß machen. Das Gleichgewicht der Bewaffnung, die Sicherheitspartnerschaft der 80er Jahre wären dazu die außenpolitische Analogie.

(2) Interesse der Versöhnung

Wenn ich aber von den gleichen Ängsten ausgehe, kann ich dann nicht auch von den gleichen Versöhnungsinteressen ausgehen? Nicht auch von den großherzigen Fähigkeiten, die uns nach vorne, ins Bessere ziehen? Das wäre eine ganz andere, eine zweite Kontaktdimension. Es ist doch ein Unterschied wie Tag und Nacht, ob ich den Anderen nur von seinen Ängsten her definiere oder ob ich, in einer anderen Dimension, auch seine und meine schöpferischen, kommunikativen Möglichkeiten beanspruche. So erstrebe ich Selbstbewahrung durch Zutrauen zum Fremden, und vielleicht auch umgekehrt. Mir gelingt doch nur dann eine Nähe zum bedrohlich Fremden, wenn sich der Andere mich so vorstellt, wie ich eben noch nicht bin. Das wäre ein Programm, das sich an der Fähigkeit des Anderen orientiert, sich zu ändern.

(3) Gleichheit des Lebendigen

Hier kommt in die Konfrontation mit erschreckend Fremdem etwas grundsätzlich Neues hinein, das über die Dürre bloß äußerlicher Parität hinausführt. Ich meine das entschlossene Festhalten an einer *Humanität*, die allen Menschen gemeinsam ist, an einer den Fremden mitumfassenden Gleichheit des Lebendigen. Sooft es mir gelingt, darauf zu setzen und damit in Verbindung zu kommen, kann ich es sogar wagen, mich so weit zu exponieren, daß der Andere mir gegenüber den größtmöglichen Spielraum bekommt für eine souveräne, angstfreiere Haltung seinerseits.

(4) Kontakt mit Menschen

Eine dritte Dimension von Kontakt mit Fremden kommt hier ins Blickfeld. Maria Hippius, Gräfin Dürckheim aus Rütte, floh 1945 durch Mecklenburg, geriet mit ihren Kindern auf freiem Feld in einen Trupp russischer Soldaten. Gejohle, Angstschreie. Da bekam sie, wie sie berichtet, plötzlich Blickkontakt mit einem 16-17jährigen Russen. Minuten später ließen die Soldaten ab von ihr, nachdem der junge Russe auf die anderen eingeredet hatte. Blicken, Erblicktwerden: Blitzartig kann so Verständigung geschehen. Es ist ein Einverständnis jen-

seits der Worte, das wir aus dem Alltag bei weit undramatischeren Situationen kennen, im Büro, unterwegs, beim Einkauf, gerade in den nebensächlichen Kommunikationen. Da glückt etwas, das im Großen nicht so klappt. Jedenfalls wird hier schon einmal blitzartig der destruktive Drang transformiert in Lebensenergie, in Lebenserotik. Thanatos wird zu Eros, auch im Supermarkt. Aber ein solch mystischer Kontakt stellt sich auf Dauer nur in den Momenten ein, in denen ich mich mit mir selbst verbinde oder verbunden bin mit den tiefsten Energien der Schöpfung draußen, mit den stärksten kommunikativen Kräften auch in der Welt: Du ein Mensch, ich ein Mensch. Das wäre die vierte Dimension, eine letzte, die man nicht sozialtechnisch herbeizwingen kann.

Es ist ein Vorgang nötig, der - wie die mythische Sprache sagt - den „Bann bricht" , wenn Menschen aus einer Gewaltirritation, aus Selbstzerstörung oder aus Angst vor der Freiheit herauskommen und zur Seite ihrer besseren Möglichkeiten herübergeholt werden sollen. Menschen sind ja von Angst- oder Gewaltneigungen, also vom „Bösen", immer „besessen", um in der biblischen Symbolsprache zu reden. Solange wir unter dem Bann eines solchen Bösen stehen, nützen deshalb ja auch all die ethischen Ermahnungen nichts. Es bedarf dann einer sehr viel tiefer gehenden Erinnerung an die Gegenkräfte in uns. Daß dergleichen Gesinnungsethik handfesten Praxiserfolg bringt, erfahre ich bei meinen Recherchen zur Genese neuer Jugendgewalt in Deutschland.

3. Transformation zu kreativen Ichleistungen? (Jugendgewalt in Deutschland 1997)

Ein Experiment akzeptierender Jugendarbeit aus dem Ostteil Berlins: Eine junge Pastorin hatte Jugendliche dazu bewegen können, Medikamente für Weißrußland zu sammeln. Aber es gab Störungen durch rechtsextreme Jugendliche im gleichen Stadtteil. Deren Parole war, man müsse den Russen in ihren eigenen Ländern helfen, damit sie nicht auch noch zu uns kommen. Die junge Frau griff diese Parole auf und schlug den aggressiven jungen Leuten vor, doch die Medikamente nach Minsk zu fahren, einen *Abenteuerkonvoi* zu riskieren. Das war das Stichwort. Sie hatten einen „Kick" und sie fuhren los, wurden in Minsk akzeptiert. Zurückgekommen, wurden sie zum ersten Mal auch im Berliner Stadtteil positiv wahrgenommen. Dazu sagt die Münchener Psychotherapeutin Thea Bauriedl: Wenn ein Mensch etwas Gutes getan hat, dann ist er viel weniger gefährdet, gewalttätig zu werden. Er wird dagegen gewalttätig, wenn er sich ausgeschlossen fühlt.

Das Berliner Beispiel enthält einige *Voraussetzungen* jener Unterbrechung von Gewalt, die seit langem von Vertretern etablierter öffentlicher Instanzen gefordert wird:

(1) Die Jugendlichen werden aus ihrem Milieu von Arbeitslosigkeit und Selbstverwerfung geholt. Aus Opfern werden, einmal wenigstens, *Akteure.*

(2) Weit über das äußere Beschäftigungsprogramm hinaus kommt es zur *inneren Beteiligung* an einer als stimmig empfundenen sozialen Aktion.

(3) Bei dieser Aktion ergibt sich für jeden Beteiligten die Chance, eigene, entweder technisch-logistische oder kommunikative *Fähigkeiten* zu *entdecken.* An einer kleinen Stelle können sie etwas Ureigenes zustande bringen, etwas, das nicht mit Geld und Besitzindividualismus zu tun hat, sondern mit anderen Menschen.

(4) Das erzeugt *Lebenslust.* Hier zeigt sich: Während Appelle äußerlich bleiben, führt das Erlebnis von Kompetenz und Lebenslust zur vielbeschworenen Solidarität. Auf diesem Wege entsteht auch eine Sinnerfahrung - in Teilbereichen natürlich und bruchstückhaft, wie sonst.

(5) Weiteres erscheint mir am Ostberliner Beispiel zukunftsweisend: Hier werden Erlebenwollen und Abenteuerwunsch ernst genommen als Formen von *Selbst- und Welt-Erkundung,* als Grenzüberschreitung und Risiko-Erprobung.

(6) Schließlich begegnet man hier der wachsenden Verlassenheit Jugendlicher nicht mehr beschäftigungstherapeutisch von oben und außen, sondern durch Stimulierung von aktivierender *Lebenslust,* Selbständigkeit und Gruppenzusammenarbeit.

Könnte diese Selbstmobilisierung im Kleinen und Kreativen nicht die Voraussetzung einer Überwindung des Bösen sein? Läßt sich nicht so der Bann seiner Faszination bei jungen Menschen brechen?

[1] E.H. Erikson, Lebensgeschichte und historischer Augenblick, Frankfurt a.M., 1997, 195.

Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis

Zwischen Annahme und Protest

David R. Blumenthal

Die Theodizee gründet in einer kognitiven Dissonanz. Die Vernunft und der gesunde Menschenverstand sagen uns, daß ein liebender Gott nicht unschuldige Kinder tötet, treue Jünger umbringt oder die Gerechten bestraft. Und doch kommen solche Dinge tatsächlich in der Welt vor, die von einem guten Gott geschaffen ist und von ihm gelenkt wird. Die Theodizee ist somit der kreative Versuch, diese Dissonanz aufzulösen.

Einleitung: Auflösung der Dissonanz

Es gibt nicht viele *logische Optionen* dafür. Nennen wir einige davon. Man kann Gott total oder zum Teil negieren: So kann man bestreiten, daß es überhaupt einen Gott gibt, und ihn damit völlig aus der Frage ausklammern. Oder man kann Gottes allumfassende Macht leugnen und behaupten, er habe keine Möglichkeit, dem Bösen bzw. Übel Einhalt zu gebieten, denn da die Menschen als freie Wesen zwischen Gut und Böse wählen können, müssen sie und nicht Gott dafür auch verantwortlich sein. Oder aber man kann Gottes vollkommene Güte in Abrede stellen und die Ansicht vertreten, Gott könne wirklich aus eigenem Antrieb heraus Böses tun. Wieder eine andere Option besteht darin, die Existenz des Bösen abzustreiten und zu sagen, was immer geschieht, sei in Wirklichkeit gut: So kann man beteuern, das Böse bzw. Übel sei eine Strafe Gottes für unsere Sünden oder eine Warnung vor schwereren Sünden, oder aber eine Prüfung unserer Tugend, eine Läuterung. Oder man kann an der Überzeugung festhalten, es sei ein Fallstrick, dem zu entgehen ein Verdienst darstellt und einen Schutz gegen weitere persönliche oder nationale Sünden. Eine weitere Option macht geltend, man könne, da Gott der ganz Andere sei, nicht wissen, warum er so und nicht anders handelt, noch könne man Gott wirklich für seine Taten verantwortlich machen. Deshalb sollte man an seine Güte glauben bzw. ihr vertrauen und letzte moralische Urteile seiner unerforschlichen Weisheit überlassen. Um es mit einem Bild der Schrift auszudrücken: „Gott verbirgt sein Angesicht", und darauf sei die einzig wahre Antwort Glaube, Ergebenheit und Treue. Die Geschichte der Theodizee ist eine Geschichte der Darstellung und Ablehnung derartiger Argumente, verknüpft mit geeigneten Texten zur Unterstützung der jeweiligen Position. Viel Neues gibt es auf diesem Gebiet nicht.

Und doch könnte man einen neuen Anfang wagen und die Frage stellen, welches Argument in der Theodizee denn eigentlich ein „gutes" Argument sei. Genauer gesagt, welche Auflösung einer kognitiven Dissonanz eine „gute" Auflösung sei. *Eine gute Auflösung* müßte, so scheint mir, auf bestmögliche Weise drei Kriterien gerecht werden. *Erstens* sollte sie den Sinn für Realität unangetastet lassen. Sie sollte die Dinge, die man als Tatsachen erkennt, bejahen, wie unangenehm auch immer sie sein mögen. *Zweitens* sollte sie jedem im Rahmen seiner Weltauffassung und seines Wertesystems das Recht lassen, den eigenen Lebensentwurf selbst zu bestimmen. Sie sollte ihm erlauben, jene Grundwahrheiten zu leben, mit denen er sein Leben einrichtet, wie sehr auch immer diese Wahrheiten einem intuitiv gegen den Strich gehen mögen. Und *drittens* sollte eine gute Auflösung von der Vernunft her so kohärent wie nur möglich sein. Für die Theodizee bedeutet das: Ein gutes Argument leugnet nicht die Wirklichkeit, wie sie sein kann - nämlich schlecht bzw. böse; es bestreitet auch nicht die Grundgegebenheit aller Religion, nämlich die Existenz eines guten Gottes; und es verwickelt nicht ungebührlich in Widersprüche und Unstimmigkeiten, die einen zum Narren machen.

I. Ein Problem in Theorie und Praxis der Theodizee

1. Vier Argumente

Das beste Theodizee-Argument ist nach meinem Verständnis, Gottes Güte zu begrenzen; das heißt, geltend zu machen, daß Gott zwar gewöhnlich und im allgemeinen, aber nicht immer gut sei. Zur Begründung verweise ich darauf, daß das Zeugnis der Realität des Holocaust dem gesunden Menschenverstand wie der Vernunft die Behauptung verwehrt, das Böse bzw. Übel sei auf irgendeine Weise gut. Man kann einfach nicht mit gutem Gewissen sagen, der Holocaust sei irgendwie als Strafe Gottes aufzufassen, als Warnung oder Prüfung, oder sein uns verborgener Wert liege darin, ein schlimmeres Übel zu verhindern.

Ein zweites Argument ist sodann, daß die ständige, tief empfundene (und geglaubte) geistliche Präsenz Gottes im Leben der einzelnen Gläubigen wie im Gemeinschaftsleben des Jüdischen Volkes eine Bestreitung der Existenz Gottes durch die Vernunft und den gesunden Menschenverstand nicht zuläßt. Die Existenz Gottes gehört zum allgemein anerkannten Grundtatbestand der religiösen Menschheit. Ich halte drittens daran fest, daß der gesunde Menschenverstand und die Vernunft uns nicht gestatten, Gottes Macht zu bestreiten oder einzugrenzen. Vielmehr schließt schon die bloße Behauptung der bleibenden Präsenz Gottes in der Schöpfung sein aktives Wirken in der Natur wie in der menschlichen Geschichte zu allen Zeiten ein. Und schließlich möchte ich geltend machen, daß Gottes ständige Präsenz und Macht auch seine ständige, direkte und indirekte moralische Verantwortung für das Tun und Lassen der Menschen beinhaltet.

Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis

Das folgende Beispiel soll zeigen, in welchem Sinn Gott für die von Menschen geschaffenen Zustände stets *auch* verantwortlich ist, selbst für das Böse, das sie tun: Wenn ich meinem Sohn den Autoschlüssel gebe und er bei einem Unfall jemanden verletzt, wer ist dann verantwortlich? Natürlich ist er ohne Zweifel *sachlich, moralisch und rechtlich verantwortlich.* Doch selbst wenn ich alles in meiner Macht Stehende getan habe, um ihn im Autofahren und den damit verbundenen Verantwortlichkeiten richtig ausbilden zu lassen, bin auch ich, in ganz bestimmter Weise, sehr wohl verantwortlich, wenn mein Sohn einen Unfall verursacht. Ich habe eine umfassen-

Der Autor

Dr. David R. Blumenthal ist der Jay-and-Leslie-Cohen-Professor für Judaistische Studien an der Emory Universität von Atlanta, Georgia. Sein gegenwärtiges Interesse gilt der zeitgenössischen jüdischen Theologie. Sein erstes Werk, „God at the Center", behandelt die zeitgenössische Theologie jüdischer Spiritualität, die auf den Schriften des chassidischen Rabbi Levi Yizhak von Berditsch beruht. Weitere Schriften sind: The Place of Faith and Grace in Judaism; „Mercy", „Creation": What Difference Does It Make, sowie mehrere Artikel in verschiedenen Büchern zum Dialog von Juden, Christen und Muslimen. Sein zweites größeres Werk über die zeitgenössische jüdische Theologie ist: Facing the Abusing God: A Theology of Protest. Es stützt sich auf die Psychotherapie mit Opfern von Kindesmißbrauch und Überlebenden des Holocaust und deutet eine Antwort auf die Frage an, wo Gott während des Holocaust war. Professor Blumenthal vollendet gerade sein drittes Buch auf diesem Gebiet mit dem Titel: The Banality of Good and Evil: A Social-Psychological and Theological Reflection. Es zieht sozialpsychologische und historische Forschungsarbeiten heran, um die Frage zu beantworten, wo die Menschheit während des Holocaust war. Die meisten Arbeiten von ihm sind auf seiner website zugänglich (http://www.emory.edu/ UDR/BLUMENTHAL). Anschrift: 1669 Mason Mill Rd., Atlanta, GA 30329, USA.

de moralische *Mitverantwortung* für alles, was sich in seinem Leben ereignet. Das gilt auch für Gott und die Menschheit. Gott hat aufgrund der Tatsache, daß er der Schöpfer ist, eine umfassende moralische Mitverantwortung für das Tun der Menschen.[1]

In Anbetracht dieser vier - und noch anderer - Argumente, gestützt auf die zoharistische Tradition der jüdischen Mystik und auf einen intakten Sinn für die Realität des Holocaust, bin ich gewillt zu sagen, daß Gott von Zeit zu Zeit in böser bzw. schlechter Weise handelt; daß er in seiner fortbestehenden Beziehung zu den Menschen *zu unvorhersagbaren Zeitpunkten* Böses bzw. Übles tut. Darüber hinaus mache ich in Einklang mit den Quellen geltend, daß diese Neigung zum Bösen Gott inhärent ist, und daß jeder derart böse Akt nicht immer in Proportion zu früher begangenen Sünden steht. Dies alles habe ich sorgfältig in meinem Buch *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*[2] dargelegt, wo ich, gestützt auf Daten auf dem Gebiet des Kindesmißbrauchs, diese Dimension Gottes als „Machtmißbrauch" bezeichnete und eine „Verehrung Gottes im Aufschrei des Protestes" als legitime Antwort vorschlug.[3]

2. Gott ist nicht immer gut

„Ethischer, spiritueller und theologischer Nihilismus", sagte sie[4], „reductio ad absurdum, unvertretbare Theologie", sagte er.[5] Andere fielen in den Chor ein, ebenso wie alle lobend meinen Mut erwähnten und anderen Aspekten meines Buches hohe Anerkennung zollten. Warum? Welche Kräfte stehen hinter einer solch heftigen Zurückweisung einer Sache, die doch eine ziemlich vernünftige, ja sogar traditionelle Lösung des Theodizeeproblems zu sein scheint? Das *erste* Kriterium für die Auflösung der kognitiven Dissonanz ist erfüllt: Der *Realitätssinn* wurde in keiner Weise angetastet. Der Holocaust ist und bleibt im vollsten Sinne des Wortes und ohne jede Abstriche ein Übel bzw. etwas Böses.

Das *zweite* Kriterium für eine Auflösung der Dissonanz - Selbstbestimmungsvollmacht im Rahmen persönlicher Welt- und Moralauffassung - ist ebenfalls erfüllt. Verehrung Gottes in Gestalt des Protestes, im Denken wie im Gebet, ist eine *Antwort* auf das Problem der Theodizee, die *mehr Selbstbestimmung zugesteht.* Theologischer und ritueller Protest, gerade als eine Form der Gottesverehrung und der fortbestehenden Beziehung zu Gott, wird auch dem zweiten Kriterium einer guten Auflösung der kognitiven Dissonanz gerecht. Protest als Antwort hat auch den Vorzug einer langen und geheiligten Tradition, deren Wurzeln bis in die Bibel (das Buch Ijob, die Klagelieder, besonders die ersten zwei Kapitel; die Klagepsalmen, vor allem Psalm 44 usw.) und in die rabbinische Tradition zurückreichen.[6]

Der Widerstand gegen die von mir vorgeschlagene Auflösung unserer heutigen Theodizee-Situation, die vom Holocaust geprägt ist und auf jeden Machtmißbrauch empfindlich reagiert, kommt vom *dritten* Kriterium her: aus meinem *Widerspruch.* Doch Widerspruch wogegen? Ich habe der Vorstellung von der *All*güte Gottes widersprochen. Ich habe den Gedanken, daß Gott *immer* gut sei, erschüttert. Das gewichtige System der philosophisch-theologischen Tradition setzt voraus, daß Gott allgütig ist, stets gerecht handelt, und daß daher alles Übel und Böse in der Schöpfung nicht von ihm ausgehen können. Die Logik der

Vollkommenheit Gottes schließt seine Unvollkommenheit aus. Da Gott vollkommen ist, ist er auch stets gut. Daher kann er auch nicht böse sein noch das Böse enthalten, weder in dem, was er ist, noch in dem, was er tut.

Und in der Tat spricht der weitaus größere Teil der philosophisch-theologischen Tradition Gott jede Art von menschlicher Verfaßtheit oder menschlichem Gefühl ab (mit gelegentlicher Ausnahme der Vernunft und/oder der Liebe)[7], und sie würde dies mit Sicherheit auch für das Böse tun. Wenn ich also zu begründen suche, daß Gott das Böse durchaus in sich umfaßt, dann habe ich ein logisches Tabu gebrochen, obgleich ich viele Stellen aus der Schrift[8] wie aus der zoharistischen und lurianischen Theologie zu meinen Gunsten anführen kann. Wenn ich die These aufstelle, das Böse gehöre als „Bestandteil" zu Gottes eigenem Wesen, dann habe ich in der theoretischen Theodizee eine Grenze überschritten.

3. Heilung: ein schrittweiser Prozeß

Auch in der Theodizee als Praxis habe ich eine Grenzüberschreitung begangen. Die Arbeit mit Überlebenden des Holocaust und Opfern von Kindesmißbrauch zeigt, daß Heilung kein Prozeß in nur einer Richtung ist, gleichsam eine Einbahnstraße. Ein Heilungsprozeß verläuft nicht linear. Man arbeitet nicht an der Heilung und „vergißt es" dann, „wird befreit", „vergibt und geht drüber hinweg" oder „konvertiert [sic] weg davon".[9] Das Gegenteil trifft zu: Man tobt, man befaßt sich mit der eigenen Wut, indem man über die Vergangenheit trauert und sein Leben selbst in die Hand nimmt. Dennoch: die Vergangenheit kehrt zurück. Menschen, die den Vater oder die Mutter oder ein Kind verloren haben oder die ins Krankenhaus eingeliefert werden, die über den Mißbrauch anderer lesen und sich damit identifizieren oder die den Gebrechen des Alters ausgeliefert sind – sie alle holt die Hilflosigkeit früherer Zeiten, als sie mißbraucht wurden, wieder ein. Sie alle *erfahren aufs neue die Machtlosigkeit* früherer Traumata. Und mit der Machtlosigkeit kommt die Wut zurück, wieder und immer wieder, und jedesmal muß man mit ihr fertig werden, in Form von Trauer, eigenständiger Neuausrichtung des Lebens und Protest.

Ich behaupte daher, daß Heilung selbst ein Prozeß ist, der *Schritt für Schritt* vor sich geht. Sie verläuft wie ein Kreuzen im Wind, als ständiger Wechsel zwischen Selbstverfügung über sein Leben und dem Wunsch nach Rache, zwischen *Ergebung* und *Aufschrei im Protest*, zwischen Liebe und Zorn.[10] Wie könnte es auch anders sein? Die Vergangenheit kann nicht ausradiert noch ignoriert werden (zumindest nicht für einen beliebig langen Zeitraum). Man muß sie bewältigen, durch Trauerarbeit und mehr Selbstgestaltung des eigenen Lebens sowie durch Protest. Ferner verläuft dieser Prozeß nicht gleichzeitig oder linear, sondern in einem wechselnden Rhythmus. Diese Art von Genesung im Zick-Zack-Kurs ist ethisch unbedenklich, sie stürzt die Persönlichkeit nicht in inneren Zwiespalt und zieht niemanden in einem zyklischen Prozeß durch den Schmutz. Ganz im Gegenteil, ein solcher Heilungsprozeß ist ein Voranschreiten durch Richtungsänderung, gleichsam ein Nähen „im Steppstich", und das immer wieder. Er ist integrativ für die Persönlichkeit, integrativer jedenfalls als Genesungsverfahren, die die Opfer

dazu drängen, „zu vergessen und drüber wegzukommen", „ein für alle Mal geheilt zu sein".

Oder anders gesagt: Eine Skulptur muß man von allen Seiten betrachten, was nicht mit einem Mal, sondern nur schrittweise möglich ist; man muß um sie herumgehen, um sie ganz zu sehen. Wie das Segeln ist das Betrachten einer Skulptur ein besseres Bild für das Leben und was es sein sollte. Phasen der Genesung und des Protestes wechseln bei der eigenen Lebensgestaltung einander ab, und das nicht einmal, sondern immer wieder - wodurch diese Methode zu einem guten Verfahren wird und somit auch mit einer guten Theologie vereinbar ist. Und nochmals in einem anderen Bild: Alkoholiker sagen nie, sie seien „geheilt"; sie sprechen von sich immer nur als „Alkoholiker auf dem Weg der Genesung". In ähnlicher Weise sind Opfer nicht „geheilt", sondern „auf dem Weg der Genesung" (Wir alle täten gut daran, uns der Bescheidenheit und dem Realismus von Alkoholikern und Opfern anzuschließen und uns als „Sünder auf dem Weg der Besserung" zu sehen).[11]

4. Gottesverehrung im Aufschrei des Protestes

a) Ein Ritual der Wut und des Protestes

Für die Theodizee gilt die gleiche Analyse. Auf die Dissonanz zwischen der Liebe Gottes und dem Leid der Menschen mit der Forderung zu antworten, man solle seinen Ärger über Gott einfach „vergessen", oder man solle „vergeben" und über seine Wut über Gott „hinwegkommen", hieße den Genesungsprozeß untergraben. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, Heilung in der angesprochenen Dissonanzsituation sei ein linear ablaufender Prozeß, was meines Erachtens weder den Sachverhalt trifft noch moralisch angemessen ist. Zu verlangen, das Opfer eines Kindesmißbrauchs oder des Holocaust müsse über seinen Zorn über Gottes Zulassung einfach so „hinwegkommen", stellt das moralische Gefühl des Opfers in Frage und sät Zweifel an der Integrität der Gott-Mensch-Beziehung.[12]

Wenn man glaubt, daß Gott im Unrecht sei, ist *Protest,* psychodynamisch wie theologisch gesehen, die *bessere Option.* Sie bewahrt den Gott der Schriften und Traditionen ebensosehr wie das moralische Gespür für Menschlichkeit, für Gott und die Tradition. Auf Gottes wirksame Gegenwart in der menschlichen Geschichte zu pochen und ihm dann selbst im Aufschrei des Protestes Ehre zu erweisen, ist für jene, für die Gottes letzte und unumschränkte Souveränität und Verantwortung Realität sind, der bessere Weg. Dafür müssen sie aber auch bereit sein, ihm geradewegs und ohne zurückzuzucken in die Augen zu schauen.

Die von mir angeführten Bilder, im Wind zu kreuzen, um voranzukommen, oder „im Steppstich" zu nähen, oder eine Skulptur zu umrunden, oder aus einer Sucht den Weg der Genesung zu wagen, sind angemessenere Beispiele: Man betet im *Ritus des Zornes und Protestes* kraftvoll und ehrlich. Dann geht man zu einem *Ritus der Freude und des Gotteslobs* über. Danach wendet man sich wieder mutig einer Theologie des Widerspruchs zu und wechselt von da zu einer Theologie der Zugehörigkeit und verantwortlicher Selbstverfügung.[13]

In der jüdischen Tradition fordert der Bundesgedanke als mit religiösen Werten gefüllter Begriff[14] den Juden auf,

Gottes Wirken in der Geschichte zu bejahen und, wenn es notwendig erscheint, auch im Protest gegen ihn aufzuschreien; beides ist im Nacheinander möglich, ebenso wie Kritik und Mitarbeit am Aufbau einer Gemeinschaft einander abwechseln können. Der Bund mit Gott begründet dieses Recht zum Protest, ja macht ihn sogar zur Pflicht. Der Bund mit Gott verpflichtet aber auch zum aktiven und konkreten Engagement für die Gemeinschaft, beides freilich zur jeweils richtigen Zeit. Da ich Genesung realistisch als Prozeß und Interaktion verstehe, insbesondere wenn es sich um schwere Leiderfahrungen handelt, habe ich auch hier, was die praktische Theodizee betrifft, eine Grenze überschritten.

b) Erbitterter Widerstand

Ich fasse zusammen: Die theoretische Theodizee, vor allem in ihrer philosophisch-theologischen Form, fordert einen vollkommenen Gott, der nicht böse sein noch das Böse in sich enthalten und auch nicht in eindeutig böser Weise handeln kann. Nur die Aussage, daß Gott allgütig sei, ist zulässig. Die *praktische Theodizee* verlangt, besonders in ihrer philosophisch-theologischen Ausprägung, allen Zorn gegen Gott dauerhaft zu begraben und sich seinem gutem Willen bereitwillig und vollständig zu unterwerfen. So wird die kognitive Dissonanz zwischen der Liebe Gottes und dem Leid der Menschen, besonders in der philosophisch-theologischen Tradition, dadurch aufgelöst, daß man das Böse des einzelnen Ereignisses bestreitet und an der absoluten Güte Gottes festhält.

Im Gegensatz dazu vertrete ich in der theoretischen Theodizee die Position, daß Gottes Allgüte Grenzen hat, und halte an der These fest, daß Gott zu bösen Handlungen fähig sei. Ferner vertrete ich die Forderung, in der theoretischen Theodizee anzuerkennen, daß Widerspruch und Aufschrei im Protest legitime theologische Optionen sind. Was die praktische Theodizee betrifft, so braucht sie aus meiner Sicht keine fromme rationalisierende Annahme der Dissonanz. Was sie braucht, ist ein ernstgemeinter Kampf gegen sie im Aufschrei des Protests als einer Form des Denkens und der Gottesverehrung, stets jedoch im Wechsel mit einer Theologie und Praxis der Selbstbestimmung über sein Leben, der Freude und des Lobpreises Gottes.

Obwohl mein Vorschlag in der Schrift, der mystischen theologischen Tradition, in der Vernunft und im gesunden Menschenverstand begründet ist, stieß er auf *heftigen Widerstand.* Die Lektüre meines Buches ist gewiß schwierig, was freilich mehr die gefühlsmäßige als die intellektuelle Seite betrifft. Die Kritik war erbittert und überschritt an Schärfe das in der Wissenschaft übliche Maß. Einige argumentierten sogar, eine Theodizee, die Gott eine Schuld zuspreche, könne *per definitionem* nicht als Theodizee gelten; das heißt, eine Theodizee, die Gott nicht rechtfertigt, sei keine Theodizee.[15] Auch mir war, bevor ich den Schlußteil meines Buches schrieb, gefühlsmäßig und physisch nicht wohl zumute, und ich bin immer noch gespannt und habe ein ambivalentes Gefühl, wenn ich das von mir selbst vorgeschlagene Ritual anwende. Diese unverhältnismäßig heftige Reaktion weist darauf hin, daß mit dieser Theodizee - theoretisch wie praktisch - mehr als ein „logisches" Tabu durchbrochen wurde. Der Sturm der Entrüstung, der ausbrach, deutet auf einen Sturm von Gefühlen hin. Was also

steht in einer Theodizee auf dem Spiel, die Gott des Machtmißbrauchs beschuldigt und eine *schrittweise* Therapie vorschlägt?

II. Wurzeln des Widerstands oder: warum Gott immer gut sein muß

1. Gottes Güte: ein Vor-Urteil

Der erbitterte Widerstand gegen eine Theodizee, die auf der Annahme eines Machtmißbrauchs Gottes beruht, rührt von einer Reihe von Fragen her, die vom gesunden Menschenverstand aufgeworfen werden: Wer wünscht sich schon einen Gott, der seine Macht mißbraucht?! Wer will schon wissen, daß der Grund aller Realität böse ist?! Wenn Gott wirklich seine Macht mißbraucht, wer will schon mit einem solchen Gott in Beziehung stehen?! Wenn der Grund aller Realität wirklich böse ist, wer möchte schon ein solches Wesen anbeten?! Diane hat diesen Gedanken sehr gut so ausgedrückt:

„Wenn Gott seine Macht mißbraucht, so sollte die Reaktion eines gesunden Erwachsenen die sein, sich bleibend von ihm abzuwenden. Warum sollte man seine Nähe suchen und noch mehr verletzt werden? ... Ich vertraue nicht darauf, daß ein allmächtiger Gott seine Macht nicht mißbraucht. Ich verlasse mich nicht darauf, daß ein allmächtiger Gott sich um mich sorgt. Ich bin vielmehr dafür, daß ein allmächtiger Gott sich aus meinem Leben fernhält, als daß er ganz eng darin verstrickt ist.[16]

Ebenso gut formuliert es W. Farley: „... die letzte Macht bzw. Realität [wie Sie sie beschreiben] ist nicht unaussagbar, ‚meine Gedanken sind nicht eure Gedanken'. Diese Macht ist keineswegs geheimnisvoll; es ist vollkommen klar, welche Art von Macht das ist. Es ist die Macht des Sadisten und Verräters. Der Alptraum des mißbrauchten Kindes ist kein schlimmer Traum, nicht einmal eine Abnormität, die von einem kranken oder bösen Elternteil verursacht wurde; es ist der richtige und wahre Ausdruck göttlicher Macht und Realität ... und was noch wichtiger ist, *ich kann mir, religiös gesehen, nicht vorstellen, einen Vater anzubeten, der seine Macht mißbraucht.* Psychologisch gesehen, ist das neurotisch, und aus ethischer Sicht wäre es unmoralisch."[17]

Diese Fragen sind nicht unvernünftig, doch es sind keine im strengen Sinne rationalen Fragen. Sie beruhen auf der Vorstellung, Gott müsse allgütig sein. Genauer gesagt, sie sind in der Annahme begründet, daß Gott gut sein muß und nicht böse sein kann, sie beruhen auf einem vorgängigen starken Glauben an die vollkommene Güte Gottes. Der heftige Widerstand gegen die Theodizee eines Machtmißbrauchs und einer *schrittweisen* Genesung entspringt einem sehr, *sehr tiefen Vor-Urteil* über das nichtböse, allgütige Wesen des Göttlichen, ungeachtet gegenteiliger Beweise, die eine vernünftige und gesunde Sicht der Realität und Tradition liefern. Woher kommt dann dieses Vor-Urteil? Warum klammert man sich so sehr daran fest?

Auf Freuds operationale Begriffe zurückzugreifen, ohne deshalb seine mythologischen Denkstrukturen[18] übernehmen zu müssen, kann uns hier weiterhelfen. Um es kurz zu sagen, „Übertragung" ist jener *psychische Vorgang,* mittels dessen man seine Erfah-

rung mit einem Elternteil auf eine dritte Person projiziert und dann auf diese Person so reagiert, als ob sie dieser Elternteil wäre. Wenn solch ein Prozeß bei einem Gegenstand stattfindet, der keine Person ist, wie zum Beispiel beim Arbeitsplatz, beim Staat oder bei Gott, so nennt man ihn für gewöhnlich „Projektion". Die Menschen sind sehr, sehr tief mit den Eigenschaften, die sie auf andere „übertragen", und den Werten, die sie auf Institutionen und Ideen „projizieren", gefühlsmäßig verbunden.

Wie bereits gesagt, sind die oben erwähnten Fragen des gesunden Menschenverstandes Ausdruck einer schon zuvor vollzogenen Überantwortung an Gottes uneingeschränkte Güte. Von daher gesehen, beruhen sie auf einer Vorentscheidung und sind Ausdruck eines Vor-Urteils. Natürlich *wünschen* die Menschen, daß Gott vollkommen gut sei; natürlich *möchten sie nicht, daß er seine Macht mißbraucht.* Menschen brauchen von ihrer Natur her ein wenig Trost. Sie brauchen den Trost aber auch angesichts der Schmerzen, die man empfindet, wenn man einer bestensfalls gleichgültigen, oftmals aber grausamen Welt mutig entgegentritt. Menschen brauchen das Wissen, daß man am Ende gerechtfertigt wird. Was könnte menschlicher sein? Und so projizieren sie diese vollkommene Güte (die sie brauchen) auf und in Gott hinein und finden sich mit der kognitiven Dissonanz ab, die sich ergibt, wenn man die Realität und Gott nebeneinanderstellt.[19] Freud hat dies in einem berühmten Essay vorausgesehen.[20]

Sich auf Freud zu berufen, reicht gewiß nicht aus, um eine Hypothese als richtig zu bestätigen. Dennoch: Die Wirklichkeit der Projektion als eines psychischen Prozesses anzuerkennen und zuzugeben, daß die uneingeschränkte Güte Gottes eine *Projektion* sei, sind wichtige Schritte auf eine psychologische und theologische Wahrheit hin. „Die Wahrheit hat Beine"; doch „das Siegel des Heiligen, gepriesen sei Er, ist die Wahrheit"[21]. Der erbitterte Widerstand gegen eine Theodizee, die das Böse in Gott zuläßt, rührt somit in erster Linie von der Stärke der Projektion her, mit der man das Bedürfnis nach allumfassender Güte auf Gott überträgt.

Ein ebenso heftiger Widerstand zeigte sich, wie bereits erwähnt, im Hinblick auf den Vorschlag einer *schrittweisen* Heilung. Wieder stellt sich die Frage: Woher diese Reaktion? Welches Motiv steht hinter einem Widerstand, der weit über die kritischen Überlegungen hinausgeht, die ein neuer Vorschlag üblicherweise hervorruft? Und wieder kann eine Antwort in der Projektion einer allumfassenden Güte gesehen werden. Der gleiche Impuls, der Menschen zu dem Wunsch bewegt, zu erfahren, daß die letzte Wirklichkeit gut sei, bewegt sie auch zu dem Wunsch, sicher zu sein, daß Feindseligkeit, Feindschaft und Zorn nicht das letzte und bleibende Schicksal menschlicher Existenz sind. Haß verzehrt. Eifersucht frißt einen auf. Und Rache brennt wie Feuer. Besser, man macht reinen Tisch und verdrängt die Dinge, ja befreit sich von solch mächtigen negativen Gefühlen.

Eindeutige Anzeichen lassen jedoch erkennen, und der gesunde Menschenverstand bestätigt es, daß ein Trauma nicht so leicht beiseite gewischt, Schmerzen nicht so ohne weiteres gelindert und die von beiden hervorgerufene Wut nicht einfach durch Läuterung aus dem Leben getilgt werden können. Daher ist die Er-

wartung unrealistisch, diese wirkmächtigen Seiten menschlicher Erfahrung ließen sich dauerhaft beiseite schieben.

Und dennoch: Trotz dieser unrealistischen Perspektive entwerfen die Menschen psychologische und religiöse Therapiesysteme, die genau das leisten sollen, was unmöglich zu leisten ist. Wenn man das unrealistische Ziel anstrebt, über Zorn und Wut „hinwegzukommen", dann ist wohl eher der Wunsch der Vater des Gedankens als eine durchreflektierte Analyse und vernünftige Erwartung: Es ist der Wunsch nach einer *umfassenden menschlichen Güte* und deren Projektion, was freilich ganz im Widerspruch zu dem steht, was wir von der Natur des Menschen und seinem Verhalten wissen. Eine solche Projektion ist verständlich, wie es die Projektion uneingeschränkter Güte auf Gott ist, aber es ist und bleibt eine Projektion. Der zweite Grund für den erbitterten Widerstand gegen eine Theodizee des Mißbrauchs und eine schrittweise Therapie ist also die Stärke der Projektion einer letzten Güte auf die Menschheit.

2. Ein Problem der Christen

Christen haben noch einen dritten Grund, gegen die von mir vorgeschlagene Theodizee heftigen Einspruch zu erheben.[22] Feministische WissenschaftlerInnen gehörten zu denen, die sich kein Blatt vor den Mund nahmen: Sie wiesen darauf hin, daß Gottes Beharren auf dem Kreuzestod seines Sohnes das Wesen einer Mißbrauchsbeziehung ausmache.[23] Immer noch stellt die vorherrschende christliche Deutung der Evangeliumserzählung Jesu liebende Annahme von Gottes Ratschluß in den Mittelpunkt.

Während eine solche Antwort ebenfalls noch sehr rabbinisch[24] ist, wird das Leiden im Verständnis der meisten Christen zum wichtigsten Werkzeug der Erlösung. Kreuzestod und Erlösung (als Einheit) werden zur Hauptstütze christlicher Lehre und Praxis. Das wiederum wirkt sich bei seriösen christlichen Therapeuten wie beim christlichen Klerus ganz selbstverständlich auf die Einstellung zur Therapie aus. Für sie als helfende Menschen besteht die richtige Auflösung von Wut und Zorn in Unterwerfung und Annahme, d.h., man muß über die Wut „hinwegkommen" und „sich bekehren", weg von seinem Zorn. In westlicher (d.h. christlicher) Kultur aufgewachsene und erzogene Therapeuten und Kleriker streben eine Genesung an, die heilbringend ist, das heißt, bei ihnen verläuft Heilung als Einbahnstraße und ist ein zeitlich einmaliger Prozeß.

Eine Theodizee, die zugibt, daß Gott durchaus Böses tun kann, und die eine fortdauernde Konfrontation und den ständigen Protest als Teil eines schrittweisen religiösen Genesungsprozesses in den Mittelpunkt stellt, wirft die Frage auf, ob Gott wohl recht tat, auf dem Kreuzestod seines Sohnes zu beharren. Noch wichtiger aber ist: Sie stellt die Streitfrage, ob der Sohn nicht besser protestiert haben sollte als sich jenem Mißbrauchsakt zu unterwerfen und ihn anzunehmen (Jesus äußert ja in Getsemani tatsächlich Zweifel, löst sie aber in der Annahme des Willens seines Vaters auf). Am wichtigsten aber ist, daß eine Theodizee des Mißbrauchs und Protestes den Gedanken nahelegt, die Christen hätten in der Nachfolge Jesu die Jahrhunderte hindurch gegen eine Kreuzestod-und-Erlösungs-Theologie rebellieren und statt dessen den heilswirksamen Weg des Widerspruchs und Protestes gehen sollen und sollten dies immer

noch tun, als integrativen Bestandteil einer schrittweisen Genesungspraxis. Eine Theologie, die das Böse in Gott hineinverlegt und dem Menschen das Recht auf Widerspruch einräumt, stellt so einige der Grundwahrheiten des Christentums, die Gott und die Erlösung betreffen, in Frage, aber auch deren Auswirkungen bis in psychotherapeutische Haltungen und Ziele hinein.

III. Schluß: Gott und Mensch im Reifungsprozeß

Auch ich wünsche mir, es gäbe eine friedliche, ganz und gar heilende Auflösung des Theodizeeproblems. Auch ich sehne mich nach der Ganzheit und Versöhnung, die aus einer Auflösung der emotionalen und kognitiven Dissonanz kommen sollte. Ein Teil der vom Bösen ausgelösten Faszination liegt ja tatsächlich im *Reiz einer harmonischen Auflösung* der Dissonanz zwischen Theologie und Wirklichkeit, die dem Problem der Theodizee seine konkrete Form gibt. Doch solch eine Auflösung gibt es nicht und kann es in meinen Augen auch nicht geben. Weiterhin ist der Versuch, sie herbeizuführen, der zwar natürliche, aber verkehrte Ausdruck des sehr tiefen menschlichen Wunsches und Verlangens nach umfassendem spirituellem Frieden. Die Alternative ist zwar weniger hoffnungsvoll, dafür aber realistischer und somit meiner Ansicht nach besser.

Die meisten Menschen gelangen irgendwann einmal zur Erkenntnis, daß ihre Eltern nicht vollkommen sind (oder waren); vielleicht auch, daß sie nicht einmal wirklich gute und liebende Eltern sind (oder waren). Manche rühren an diese Erkenntnis und schrecken sofort wieder vor ihr zurück. Die meisten erreichen sie jedoch und gehen weiter, um zu überlegen, in welcher Weise ihre Eltern *auch* gut sind (oder waren). Das heißt, die meisten Menschen gelangen schließlich zu einer ausgewogeneren Ansicht über den vollen Umfang der guten Eigenschaften ihrer Eltern und zu einer dementsprechenden Würdigung. Dies nennt man „Reife", „Erwachsen werden". Man muß das Kind nicht gleich mit dem Bade ausschütten. Man braucht nur so klar und fair wie möglich zu sein, dann bringt man seine Beziehungsmodelle auch in Ordnung.

Das gleiche gilt von unserem Verhältnis zu Gott. Die Menschen brauchen keinen vollkommenen Gott. Vielmehr brauchen sie eine realistische Sicht Gottes und eine dementsprechende Würdigung. Die Menschheit muß *alle Seiten* Gottes in den Blick nehmen. Dann, und nur dann, können die Menschen als einzelne und als Gruppen und Kulturen ihr Beziehungsmuster zu Gott klären bzw. ins rechte Lot bringen. In einer Theodizee des Machtmißbrauchs und Protestes braucht man Gott nicht „mit dem reinigenden Bad auszuschütten". Man muß auch nicht seinen Kopf in den Sand stecken und Gott oder einige Seiten seines stets gegenwärtigen Wesens leugnen. Im Gegenteil, man kann das Gute und das Böse annehmen, den Lobpreis, wo er hingehört, und den Aufschrei im Protest, wo er angebracht ist. Man kann wechseln zwischen Liebe und Widerspruch, zwischen Annahme und Protest. So wie ein reifes Verständnis der eigenen Eltern uns zu reiferen Menschen werden läßt, ebenso befähigt uns ein reifes Verständnis Gottes, seine reiferen Diener zu werden. Eine Theodizee des

Machtmißbrauchs und Protestes im Rahmen einer schrittweisen Heilung kann dies leisten, auch wenn sie die uns geläufigeren Ansichten in Frage stellt, und sie würde sich daher - in Theorie und Praxis - als die „bessere" Theodizee erweisen.[25]

[1] Diese Analogie wirft die interessante Frage nach dem Unterschied zwischen einer direkten und indirekten Verantwortung auf: Habe ich den Unfall „verursacht"? Oder habe ich ihn nur „zugelassen"? Ich habe, sachlich gesehen, keines von beiden getan und trage daher aus beiden Gründen auch rechtlich keine Verantwortung. Dennoch kann man mir in einem tieferen moralischen Sinne trotz allem eine umfassende moralische Mitverantwortung zusprechen. In diesem Zusammenhang ist die Frage einer direkten oder indirekten Verursachung als Grund für moralische Verantwortung nicht relevant. Das gleiche gilt für die Theologie: Gott trägt eine allumfassende moralische Mitverantwortung für die Schöpfung. Ob Gott das Übel bzw. Böse „verursacht" oder es nur „zuläßt", ist nicht von Belang. Die Frage ist: „Ist Gott mitverantwortlich? Ist Gott zusammen mit uns rechenschaftspflichtig?" Auf diese Frage schlage ich, gestützt auf die Tradition, eine bejahende Antwort vor.

[2] Dort werden der Begriff einer umfassenden moralischen Verantwortung und die Unterscheidung zwischen sachlich-legaler und moralisch-theologischer Verantwortung nicht hinreichend entfaltet, obwohl beide Ideen der jüdischen Tradition sehr geläufig sind.

[3] Vgl. D.R. Blumenthal, Facing the Abusing God: A Theology of Protest, Louisville 1993, vor allem die Kapitel 15-16. Die Verwendung des Ausdrucks „Mißbrauch" ist in den jüdischen Quellen neueren Datums. Das Argument selbst ist nicht neu, wie ich dort klar nachgewiesen habe. Für ein kürzliches Plädoyer, von Gott in personalen Kategorien zu sprechen, vgl. D.R. Blumenthal, Three is Not Enough: Jewish Reflections on Trinitarian Thinking, verfügbar auf meiner website (http://www.emory.edu/LTDR/BLUMENTHAL).

[4] Vgl. W. Farley, in: Blumenthal, Facing, 213-224.

[5] N. Solomon, Besprechung meines Buches in: Journal of Jewish Studies 48 (1/1997) 195-197.

[6] Das alles ist in: Blumenthal, Facing, aaO., Kapitel 17-18 ausführlich begründet.

[7] Dies ist die Meinungsverschiedenheit zwischen jenen philosophischen Theologen, die die *via negativa* vertreten, und jenen, die sich für „Wesensattribute" aussprechen. Vgl. Blumenthal, aaO. 6-31; 246-248; vgl. Croyance et attributs essentiels dans la théologie juive médiévale et moderne, in: Revue des études juives (1994) 152; 415-423; vgl. auch Blumenthal, Three is Not Enough, auf meiner website (s.o.).

[8] Vgl. Blumenthal, Facing, 240-246; vgl. auch ders., Who is Battering Whom? in: Conservative Judaism 45 (3/1993) 72-89; ders., Confronting the Character of God: Text and Praxis, in: T. Beal/T. Linafelt (Hg.), God in the Fray: Divine Ambivalence in the Hebrew Bible (in Kürze erscheinend, beide sind auch auf meiner website verfügbar).

[9] Der letzte Satz stammt aus der Buchbesprechung von J. Rike, in: Journal of the American Academy of Religion 65 (1/1997) 206-209. Die von ihr vorgebrachte Kritik habe ich schon von vielen Seiten gehört.

[10] Für das grundlegende Bild vgl. Blumenthal, Facing, aaO. Kapitel 5; für dessen Anwendung auf den religiösen Genesungsprozeß vgl. den Index.

[11] Die Analogie zu Skulpturen und Alkoholikern ergab sich aus dem Dialog nach der Veröffentlichung und ist in Blumenthal, Facing, aaO., nicht enthalten.

[12] Gottes Existenz oder Vorsehung zu leugnen oder seine Macht zu begrenzen, geht ebenfalls auf eine lineare Vorstellung von Genesung zurück.

[13] Das Ritual des Protestes enthält auch eine Bitte, ja sogar eine Forderung, daß nämlich, in Einklang mit den Gesetzen für einen reuigen Täter, Gott das jüdische Volk für seinen Anteil am

Holocaust um Vergebung bitten müsse (Vgl. Blumenthal, Facing, aaO. 263-264 für die Theologie, und 286-299 für die liturgischen Formulierungen. Auf Seite 297, Anmerkung 21, wo ich sogar eine mögliche liturgische Formulierung für eine Einfügung in das „Vater unser" anregte, sollte der Text lauten: „Vater unser ... vergib uns unsere Schuld, wie auch wir denen vergeben, die uns gegenüber schuldig werden. Bitte uns um Vergebung, wie auch wir jene um Vergebung bitten, denen wir Unrecht getan haben..."

[14] Zu diesem Ausdruck vgl. M. Kadushin, The Rabbinic Mind, New York 1952 (mehrere Auflagen).

[15] Dies ist das letzte Argument der Freunde Ijobs.

[16] Vgl. Blumenthal, Facing, aaO. 198-199, kursiv im Original.

[17] AaO. 217, 221, kursiv im Original.

[18] Vgl. B. Wolstein, Theory of Psychoanalytic Therapy, New York 1967, erörtert in: Blumenthal, Facing, aaO. 12, 188.

[19] Interessant ist, daß W. Farley zugibt, daß ich das Böse bzw. Übel in die Formulierung meiner Gottesvorstellung hineinprojiziere, aber es ist nicht klar, ob sie (und andere) nicht das gleiche tun, was die Güte Gottes betrifft (Facing, aaO. 217).

[20] S. Freud, Die Zukunft einer Illusion, in: A. Mitscherlich u.a. (Hg.), Studienausgabe IX, Frankfurt a.M. [5]1974, 139-189.

[21] Aleph-Bet von Rabbi Akiva, zweite Version, in: A.J. Wertheimer (Hg.), Batei Midrashot II, 404, und Talmud, Shabbat 55a; Maimonides, Mishne torah, „Hilkhot Teshuva" IV, 3; zitiert in: Blumenthal, Facing, aaO. 237.

[22] Zu meiner Dankesschuld gegenüber dem christlichen Theologieprojekt vgl. D.R. Blumenthal, From Wissenschaft to Theology: A Mid-Life Recalling, zugänglich auf meiner website (s.o.).

[23] Vgl. zum Beispiel J.C. Brown/C.R. Bohn (Hg.), Christianity, Patriarchy, and Abuse, Cleveland 1989.

[24] Vgl. zum Beispiel Talmud, Ta'anit 8a und das Martyriologium im Bußgottesdienst des Yom Kippur. Zu einer Anthologie einiger dieser Texte vgl. C.G. Montefiore/H. Loewe, A Rabbinic Anthology, New York 1974, Kapitel 28. Dies wurde jedoch nicht zur wichtigsten rabbinischen Antwort auf das Leid.

[25] Sicherlich gibt es jene, die gegenteilige Gründe vorbringen: So komme die Faszination des Bösen aus dem Wunsch, die Berechtigung der Annahme eines gütigen Gottes zu untergraben. Das Theodizeeproblem nicht aufzulösen, sondern unbeirrt daran festzuhalten, sei nichts anderes als der Wunsch, das Problem am Leben zu erhalten, um so einer völligen Unterwerfung unter den allgütigen Gott zu entgehen. Ich höre das Argument, aber es überzeugt mich nicht. Mit Gott zu kämpfen, erfordert einen sehr tiefen Glauben und beruht in letzter Analyse auf einer (reifen) liebenden Beziehung. Vgl. die oben angeführten Artikel und meinen Beitrag: My Faith is Deeper Now, in: Jewish Spectator (Frühjahr 1995) 40-43 (der auch auf meiner website verfügbar ist).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

„... und bewahre uns vor dem Bösen": Die Erlösung und das Böse in heutiger Zeit

David Tracy

I. Einleitung: Das Problem

Das wichtigste anthropologische Grundprinzip des Christentums lautet wie folgt: Der christliche Mensch darf in bezug auf das Böse und die Sünde eine so radikale Auffassung vertreten wie nötig, solange er/sie hinsichtlich der Gnade und der Erlösung eine entsprechend radikale Ansicht vertritt. Die zur Zeit aktuelle Frage der Faszination des Bösen kann mit Hilfe dieses Prinzips folgendermaßen erläutert werden: Jeder kann so radikal vom Bösen fasziniert sein, wie es ihm oder ihr notwendig erscheint, vorausgesetzt, die Macht des Guten, *fascinans et tremendum,* wird genauso radikal verstanden. Um diese These einer Erprobung im heutigen christlichen Leben zu unterziehen, bedarf es dreier grundsätzlicher Überlegungen: erstens einer allgemeinen Phänomenologie von der *Erlösung vom Bösen;* zweitens der Notwendigkeit, die vollkommene Befreiung als einen Bestandteil in diese Phänomenologie der Erlösung aufzunehmen; und drittens der sich für Theologen stellenden Notwendigkeit, sich nicht nur mit der Faszination, die das Böse heutzutage besonders in der kulturellen Elite der Bevölkerung ausübt, zu beschäftigen, sondern sich den wahren Experten in Sachen Böses, den Leidenden, den Armen und den Unterdrückten, deren Reflexionen sich in ihren Erzählungen, Liedern, Aktionen, und Ritualen niedergeschlagen haben, zuzuwenden und von ihnen zu lernen. Die Grenzen der bloßen Faszination zu überschreiten, bedeutet, sich den leidenden Völkern auf der ganzen Welt zuzuwenden.

II. Christliche Erlösung: ihre grundlegenden Elemente

1. Befreiung vom Bösen

Das christliche Erlösungsverständnis setzt bei einem erfahrungsorientierten Ansatz ein. Der Ansatz lautet folgendermaßen: Ein Christ erfährt eine Befreiung aus einer von ihm erlebten unheilvollen Situation, und in genau dieser Befreiung entwickelt er ein Gespür dafür, daß diese Heilung von Gott ausgeht. Wie bruchstückhaft derartige Erfahrungen - selbst für diejenigen, die William James als die „stark religiösen Fälle" bezeichnet hat, die Heiligen und Mystiker - auch immer sein mögen, werden diese Erfahrungen von Christen einerseits als real, andererseits auch als Erlösungserfahrungen empfunden. Ein solches Erlebnis ist unweigerlich *dialektischer* Natur. Es ist zunächst eine Erfahrung der Befreiung von irgendeiner mächtigen Knechtschaft: Befreiung von Schuld durch die Verge-

bung der Sünden; Befreiung aus der Knechtschaft der Angst vor der unerbittlichen Vergänglichkeit; Befreiung von Angst angesichts des Todes; Befreiung von Angst angesichts der scheinbaren Sinnlosigkeit des Daseins; Befreiung aus der Knechtschaft eines Gefühls des Gefangenseins in systematisch verzerrten Strukturen der individuellen Psyche oder der Gesellschaft und Geschichte ohne Hoffnung auf Rettung; oder gar Befreiung aus der Knechtschaft der vorherrschenden Faszination des Bösen.

Es ist gleichzeitig eine Erfahrung der *Faszination:* Befreiung *zu* einer neuen Existenzweise als authentisches menschliches Wesen; eine Erfahrung der Freiheit zum Leben in der Welt ohne das ultimative Mißtrauen gegenüber dem Dasein an sich; die Freiheit, die geschaffene Welt und die eigene Endlichkeit als im wesentlichen gut zu akzeptieren; die Freiheit, die Tatsache des eigenen Angenommenseins von Gott, Sünde und Schuld zum Trotz, zu akzeptieren; die Freiheit, den Tod nicht als das letzte Wort anzusehen; die Freiheit, in Solidarität mit anderen im Vertrauen darauf zu handeln, daß solche gemeinsamen Aktionen in letzter Konsequenz doch etwas bewirken können; die Freiheit, Erfahrungen von Frieden, Freude und Verständnis trotz ihres fragmentarischen Charakters als Ausdruck der Gegenwart Gottes aufzufassen.

2. Gabe Gottes

Derartige Erfahrungen tragen, wie *alle* Erfahrungen überhaupt, interpretative Elemente einschließlich des interpretativen Elements der Faszination in sich. Ungeachtet der Komplexität der hermeneutischen Theorie, bedeutet das schlicht und einfach, daß: a) es keine Erfahrung ohne ein gewisses Maß an Verständnis geben kann, und b) jeder Verstehensakt selbst bereits eine Interpretation bedeutet.

In bezug auf die christlichen Erfahrungen sind die interpretativen Elemente in diesen Erlebnissen der Faszination, Befreiung und Ganzheit besonders zahlreich. Denn man bezeichnet diese Erlebnisse nicht nur als „Befreiung", sondern als „Erlösung". Das bedeutet, daß ein Christ diese Erlösungserfahrungen sowohl als Gabe als auch als Aufgabe Gottes erlebt und interpretiert. Genauer gesagt, sind diese Erfahrungen christliche Glaubenserfahrungen, Erfahrungen des *Glaubens an* den Gott, der in Jesus Christus die endgültige Wirklichkeit geoffenbart hat (das heilige, faszinierende und erschreckende Mysterium der alles umschließenden und umfassenden Liebe). Diese Erfahrungen offenbaren uns Christen darüber hinaus, wer wir sind und wer wir werden können (endliche, aber entfremdete Menschen, die durch die Gnade Gottes aus der Knechtschaft erlöst werden können und somit dazu befreit sind, die Nachfolge Christi auf dem Weg der radikalen Gottes- und Nächstenliebe anzutreten.

Der Autor

David Tracy wurde 1939 in Yonkers, New York, geboren. Er ist Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut; Doktorat in Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der University of Chicago. Veröffentlichungen: The Achievement of Bernard Lonergan (1979); Blessed Rage for Order. New Pluralism in Theology (1975); The Analogical Imagination (1980) sowie: Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Mainz 1993. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School/Swift Hall, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

3. Durch Jesus Christus

Die Erfahrung der Befreiung/Ganzheit als eine christliche Erlösungserfahrung ist demnach christlich konstruiert eine Erfahrung der Reaktion auf den Gott, der in Jesus Christus offenbar wird. Das ist, in christlicher Terminologie ausgedrückt, eine Glaubenserfahrung. Der Begriff Glaube impliziert, aber *bedeutet* nicht grundsätzlich auch glauben im Sinne von *überzeugt sein, daß* bestimmte kognitive Inhalte wahr sind. Vielmehr entspricht der christliche Glaube als Erlösungserfahrung grundsätzlich einem *Glauben an,* Vertrauen auf, Annehmen von, ja sogar fasziniert sein von Gott. In dieser interpretativen Erfahrung der Befreiung und Ganzheit als einer Erfahrung des radikalen Vertrauens auf und der Loyalität zu Gott hat alles andere seinen Ursprung: die Erkenntnis, daß diese Erfahrung Gabe, Gnade und Ruf ist; die Erkenntnis, daß die zur Rettung führende Initiative in dieser Erfahrung von Gott ausgeht; die Erkenntnis, daß diese erlösende Initiative durch Jesus Christus zu uns kommt. Ausgehend von der Anerkennung der Tatsache, daß unsere Erlösungserfahrung Befreiung, Gnade und Ganzheit ist, läßt sich darüber hinaus weiteres ableiten: das Erkennen der Tatsache, daß diese Erfahrung der Befreiung aus einer wie auch immer gearteten Zwangsknechtschaft, die uns einstmals gefangen hielt, auch eine Befreiung auf eine neue Lebensweise hin bedeutet, auf eine Lebensweise, die sich an dem Vorbild orientiert, das im Leben, in der Lehre sowie in Tod und Auferstehung von Jesus, dem Christus, offenbart wird, d.h. von demjenigen, der von jeher das Wesen der letztgültigen Wirklichkeit, die wir alle als den Gott, der Liebe ist, begreifen müssen, verkörpert hat und noch in der gegenwärtigen individuellen und gemeinschaftlichen Erfahrung des Christseins in entscheidender Weise verkörpert.

4. Fortdauernde Interpretation

Das fundamentale christliche Zeugnis von Erlösung gründet auf diesen primären Interpretationen von „Erlösung" als Befreiung von Knechtschaft und Befreiung auf dieses neue Verständnis von der Nachfolge Christi hin. Im Kontext dieser Erlösungserfahrung bleibt es demnach bei dem fundamentalen christlichen Credo: „Ich (Wir) glaube(n) *an* Jesus Christus *mit* den Aposteln." Man beachte: Das Glaubensbekenntnis lautet weder, „Ich glaube an den historischen Jesus", noch „Ich glaube an Christus" noch „Ich glaube *an* die Apostel".

Das Bekenntnis meint, was es sagt: „Ich (wir) glaube(n) *an* Jesus Christus *mit* den Aposteln." Nimmt man die auf der Präposition „an" liegende besondere Betonung wahr, so erkennt man auch die Grundlage der christlichen Erlösungserfahrung (sowohl als Individuum als auch in communio) in der Realität von Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Die Tatsache, daß die Wendung „mit den Aposteln" angefügt wird, soll die Notwendigkeit von weiterführenden *theologischen Kriterien* für die Auslegung dessen, was wir mit „den Aposteln" meinen, in Erinnerung rufen. Das hat außerdem die Konsequenz, daß wir, Christen des ausgehenden 20. Jahrhunderts, uns daran erinnern sollen, wie wir, die wir uns in einem historisch und hermeneutisch aufgeklärten Zeitalter befinden, uns selbst in einer Kontinuität mit den ersten Zeugen Christi begreifen können.

Auf diesem Hintergrund muß folglich jeder moderne christliche Versuch, die Erlösung und das Böse zu verstehen, immer neue Formulierungen für das entwickeln, was das fundamentale Phänomen der „chrsitlichen Erlösung" ausmacht. Diese neuen Formulierungen werden sich bestenfalls als relativ angemessene Interpretationen all der grundlegenden Fragen, die sich uns auf unserer heutigen Suche nach Befreiung und nach einem neuen Weg zu authentischer Freiheit und Gerechtigkeit stellen, erweisen.

Dieser Prozeß der fortdauernden Interpretation der christlichen Erlösung hat stattgefunden, findet immer noch statt und wird, solange Christen überhaupt Erlösungserfahrungen machen, auch weiterhin stattfinden. Wie sonst ließe sich das seltsam anmutende *momentan vorherrschende Schweigen* (zumindest in progressiven christlichen theologischen Kreisen) hinsichtlich solch klassischer christlicher Metaphern für Erlösung wie „Auslösung vom Teufel", „Sühneopfer" und Theorien der „satisfactio" und „satispassio" erklären? Woher sonst kommt das Bedürfnis, bessere Wege (als die von Rahner, Balthasar, Geffré, Tillich, Küng, Ogden, Cone, Radford Ruether, Sobrino, Gutiérrez, Gebara, Metz, Jossua, Schillebeeckx, Jeanrond, Schüssler Fiorenza, u.a.) zu finden, um herauszubekommen, welche fundamentalen Fragen (Sterblichkeit, Vergänglichkeit, Vergebung von Schuld und Sünde, Faszination des Bösen, Angst vor Bedeutungslosigkeit, die vielen Arten der Knechtschaft der Unterdrückung) in der heutigen Welt die entscheidenden sind; entscheidend für eine bestimmte Interpretation dessen, wovon Christen erlöst werden und für welche Lebensweise sie sich als erlöst empfinden? Warum sonst würde das Leiden, die *Kontrasterfahrung par excellence* (Schillebeeckx), solche verschiedenen Anhaltspunkte bieten, um verschiedenartige christliche „Suchbewegungen nach Erlösung" (oder sogar, um mit Rahner zu sprechen, die Suche nach einem „absoluten Heilbringer") zu provozieren, während das Leiden gleichzeitig zu einem zentralen Moment in der Form der persönlichen Transformation werden kann, die in der christlichen Interpretation des Weges Christi (Moltmann) als des Weges der sich selbst opfernden Liebe zu Gott und zum Nächsten bis in den Tod hinein eine Hauptrolle einnimmt?

Trotz der großen Zahl der interpretativen Erlösungserfahrungen und theologischen Interpretationen dieser Erfahrungen scheint jedoch eine gewisse Einheitlichkeit zu existieren. Dieses verbindende Moment besteht in den grundlegenden Elementen, die ich bereits skizziert habe: mit einem Wort, christliche „Erlösung" ist eine Erfahrung der Befreiung aus einer Knechtschaft und der Befreiung zu einem neuen, faszinierenden, aber auch erschreckenden, authentisch freien Leben; „Erlösung" ist die Erfahrung, die erlebt und interpretiert wird als Gabe und Aufgabe, geoffenbart von Jesus Christus als der entscheidenden Verkörperung des Gottes, der die reine, unbegründete Liebe ist (Ogden); „Erlösung" ist die Erfahrung/Annahme einer Befreiung aus der Knechtschaft der Schuld/Sünde, der Knechtschaft der radikalen Vergänglichkeit und des Todes, der Knechtschaft der radikalen Angst in all ihren Ausprägungen einschließlich der heute vorherrschenden Faszination des Bösen; „Erlösung" ist außerdem Befreiung zu der geschenkten Aufforderung, auf diesen Gott und alle, die Gott

liebt, zu vertrauen - d.h. alle Geschöpfe (nicht nur menschliche Wesen) -, indem wir die Nachfolge Christi wagen.

Wie uns die politischen, die feministischen und die BefreiungstheologInnen gelehrt haben, ist über das bereits Gesagte hinaus das Interesse an noch einer weiteren Frage hinsichtlich der Erlösung im Kontext der heutigen Zeit neu erwacht. Sollten wir, die *allgemeine Phänomenologie* des christlichen Erlösungsverständnisses vorausgesetzt, auch sagen, daß die christliche „Erlösung" die Gabe und Aufforderung ist, die die Christen dazu befähigt, sich rückhaltlos im Kampf für politische, kulturelle und soziale Befreiung zu engagieren? Ist es angemessen, die Erlösung als totale Befreiung, die politische Aktionen erfordert, aufzufassen? Diese Frage bildet den Kernpunkt einer Vielzahl von gegenwärtig geführten Debatten über die Thematik der Erlösung und des Bösen und liegt der Faszination, die sie ausstrahlt, zugrunde.

III. Die Faszination von Erlösung und Befreiung

In einem gewissen Sinne ist es offensichtlich, daß christliche Erlösung mit der Metapher „Befreiung" umschrieben werden kann. Sowohl nach jüdischem als auch nach christlichem Erlösungsverständnis ist die Befreiung aus der Knechtschaft durch Gott schon immer eine zentrale biblische und nachbiblische Metapher gewesen: in klassischer Form im Exodus und in den prophetischen Schriften. Außerdem wird Knechtschaft, der Gegenbegriff zu Befreiung, häufig zur Beschreibung des Zustandes benutzt, aus dem wir gerettet oder befreit werden. Eigentlich bildet der „Knechtschaft"-Begriff in der Geschichte des christlichen Denkens ein konstantes fundamentales Element, das sich durch alle Bedeutungsverschiebungen der Metaphern für die eher positive Erlösungserfahrung (Erlösung *für, zu* etwas oder *auf etwas hin)* erhalten hat. Genauer gesagt, werden Tod, Leiden und Schuld/Sünde oft im Sinne einer „Knechtschaft" beschrieben, aus der uns nur die göttliche Befreiung/Erlösung befreien oder retten kann. Nach klassischem christlichen Verständnis gibt es keine Uneinigkeit über die Frage (oder sollte es sie zumindest nicht geben), ob die Bezeichnung der Erlösung als totaler Befreiung von Schuld/Sünde, von Tod und Vergänglichkeit, und ganz allgemein von jeder Art einer Knechtschaft, die uns gefangen hält, angemessen ist oder nicht.

1. Systemische Verzerrung

Die Aussagekraft der Metapher „Knechtschaft" kann in moderner Begrifflichkeit durch den Vergleich mit einem analogen weltlichen Begriff verdeutlicht werden, und zwar mit dem der „systemischen Verzerrung". Die Tatsache, daß „Fehler" passieren können, ist von jeher als Problem für jedes reflektive Bewußtsein empfunden worden. Seit der griechisch-sokratischen Aufklärung durch die frühe westliche Moderne hat sich die Überzeugung erhalten (wie Nietzsche es formulierte: die *optimistische* Überzeugung der westlichen Vernunft), daß der „Fehler" oder „Irrtum" als solcher real, ja sogar überall vorherrschend sei, man ihn aber gleichzeitig, und zwar durch den Gebrauch der reflektiven Vernunft in Form von Diskussion, Dialog und Argumentation, beseitigen könne. Wenn es nur um das Problem des kognitiven Fehlers geht, dann stellt

der Begriff von der Knechtschaft des Bösen eine unpassende Metapher zur Beschreibung der Lage dar, in der wir uns befinden, genauso wie der Begriff „liberatio" zur Bezeichnung der Befreiung eine überladene Metapher zur Beschreibung unserer Befreiung aus diesem Zustand ist.

Aber wenn es um etwas anderes als um den Irrtum geht? Dann benötigen wir einen Begriff, der tiefer (und faszinierender) ist als die Wörter „Irrtum" oder „Fehler", um unsere Situation zu beschreiben. Wir müssen außerdem einige andere Quellen als die bekannteren westlichen Diskussionen des bewußten Verstandes heranziehen, um diese Situation zu „heilen". Vielleicht begründet diese große *moderne Einengung des Rationalitätsbegriffs* (gemeint ist nicht das antike Vernunftverständnis) die gegenwärtig vorherrschende Faszination vom Bösen als einem Phänomen, das heute sehr real ist und jenseits des Irrtums liegt. In der heute geltenden weltlichen Terminologie wird dieser Zustand als „systemische Verzerrung" bezeichnet. Dieser Begriff meint nicht den bewußten Fehler, sondern impliziert unbewußte, aber systematisch ablaufende Verzerrungen. Die inzwischen klassischen Taktiken von Freud, Marx, Nietzsche und der feministischen Kritik haben sich ausnahmslos als Anwendungspraktiken nicht etwa zur Herausfindung von Irrtümern, sondern von systemischen Verzerrungen (Ideologien im strengen Sinne) erwiesen. Üblicherweise wird gefolgert, daß solche Verzerrungen (Sexismus, Rassismus, Klassendenken, Elitedenken, Homophobie, Rationalismus, Eurozentrismus, Antisemitismus) in solchen kritischen Darstellungen der modernen „Vernunft" wie denen von Freud, Marx, Nietzsche oder der feministischen Kritik vorkommen. Die postmoderne Argumentationslinie beharrt außerdem darauf, daß neue Strategien (z.B. „kritische" Theorien im Unterschied zu „traditionellen" Theorien) erforderlich sind, um diese unbewußten, aber systematisch operierenden Verzerrungen, die uns einerseits quälen, andererseits aber auch faszinieren, erklären und zuweilen beseitigen oder zumindest abmildern zu können.

Alle angesprochenen typisch postmodernen Formen der Hermeneutik des Verdachts (nicht der bloßen Kritik) konzentrieren sich natürlich prinzipiell auf die gleichen Inhalte der westlichen Vernunftstheorie. Diese Vernunft ist jedoch inzwischen in bezug auf ihren früheren Optimismus im Hinblick auf das Böse „geläutert" worden: Sie ist neu formuliert worden mit dem Ziel, *Teilstrategien der „kritischen Theorie"* anzubieten, die zur Herausfindung der in unseren radikal pluralistischen und radikal mehrdeutigen Darstellungen von der Vernunft und dem Bösen vorkommenden Illusionen dienen sollen. Aber diese Strategien sind, selbst wenn ihre Interpretation von Vernunft/Irrtum antiaufklärerisch ist, auch Fortsetzungen der Geschichte der Freiheit, die der Mensch durch den Gebrauch der Vernunft errungen hat. In stärkerem Maße als die meisten „modernen" oder „liberalen" Darstellungen unseres Dilemmas tendieren diese postmodernen Darstellungen systemischer Verzerrungen (oder Illusionen) zu der metaphorischen Sprache der „Knechtschaft" und zu einer antiaufklärerischen Faszination vom Bösen (was bereits durch Goyas faszinierende und beängstigende Gemälde im „Schlaf der Vernunft" bezeugt wird).

Das vollkommen „autonome Ego" der liberalen Moderne betrachtete sich in der Regel nicht als eine zerbrochene Persönlichkeit, die sich selbst im besten Fall der Anwendung von Vernunft und Freiheit weder des radikalen Bösen bewußt noch über die Möglichkeiten der radikalen Selbsttäuschung im klaren war. Sogar für Kant war das radikale Böse die primäre Realität, die ihn, als er seine drei großen Abhandlungen bereits abgeschlossen hatte, noch zu seinen späten Reflexionen über die Religion anregten. Die Tatsache, daß die klassischen christlichen Interpretationen von Erlösung und die postmodernen weltlichen Auffassungen unserer heutigen Situation beide vom Bösen und von der Existenz von *systemischen Verzerrungen* (Illusionen) fasziniert sind und sie nicht für bloße Irrtümer halten, sollte uns alle zum Nachdenken anregen. Unser eigentliches Problem ist die Illusion, die die Faszination durchdringt. Die buddhistischen und hinduistischen Darstellungen unserer „ursprünglichen Ignoranz" weisen in ihrer Unterschiedlichkeit eindeutig die gleiche Art der allgemeingültigen Überzeugung auf, daß diese „ursprüngliche Ignoranz" nicht nur ein kognitiver Fehler ist, der sich durch klares Denken und unzweideutige Übereinkünfte beseitigen ließe.

2. Emanzipation – Erlösung

Die Frage, in welchem Punkt sich christliche Gedankengebilde von postmodernen weltlichen Darstellungen unterscheiden, ist ebenfalls eindeutig zu beantworten: Das christliche Verständnis vom Bösen und von der Sünde kann (und sollte) das Erkennen von systemischen Verzerrungen wie Sexismus, Rassismus, Klassendenken, Antisemitismus etc. beinhalten. Und doch erschöpft sich das christliche Verständnis von Sünde nicht in diesen Darstellungen - vor allem darum nicht, weil die Sünde *theozentrisch* als Sünde gegen Gott interpretiert wird. Genauso wichtig ist die Tatsache, daß die christliche Auffassung von Erlösung ein Beharren darauf beinhalten kann (und wiederum sollte), daß es notwendig ist, sich rückhaltlos auf das postmoderne Abenteuer der politischen, kulturellen, sozialen Emanzipation und Freiheit einzulassen. Und doch muß auch erwähnt werden, daß auch christliche Erlösung, die als gegründet auf Gott, dem Ursprung und Ziel aller menschlichen Handlungen, verstanden wird, nicht allein duch die bloße Anwendung einer bestimmten emanzipatorischen Methode erlangt werden kann, sondern darauf beruht, daß der einzelne sich für dieses Anliegen engagiert und sich seinen Zielen verpflichtet fühlt.

Metz hat sicherlich recht, wenn er betont, daß (in seinen Worten) „Emanzipation" und „Erlösung" keine Synonyme darstellen, sondern in jedem christlichen Erlösungsverständnis als Elemente einer dialektischen Beziehung verstanden werden müssen. Die Befreiungstheologen und die feministischen Theologinnen haben gewiß ebenfalls recht, wenn sie darauf bestehen, daß sich mit Hilfe der oft vergessenen, vielleicht sogar unterdrückten biblischen Metapher der „Befreiung" ausgezeichnet ausdrücken läßt, warum Christen die Begriffe „Freiheit von" und „Freiheit für" als die entscheidenden Kategorien für das christliche Erlösungsverständnis betrachten.

Es liegt weder eine *Veranlassung* dazu vor, den ursprünglich christlichen Charakter des Begriffs „Freiheit von" Schuld/Sünde *in Abrede zu stellen,* noch

besteht meiner Ansicht nach aus innerchristlichen Gründen die Veranlassung, die Hoffnung auf „Freiheit vom" Tod in der christlichen Erlösungsauffassung anzuzweifeln - ein eindeutiges Gegenbeispiel bilden die in ihren Liedern und Erzählungen auf eindrucksvolle Weise überlieferten Erinnerungen der Leidenden in allen unterdrückten Völkern. Außerdem gibt es im Rahmen des christlichen Erlösungsverständnisses keinen Grund dazu, sich in einen Individualismus oder einen schwachen Personalismus zurückzuziehen. Vielmehr spricht für christliche Theologen, die sich der vorherrschenden Realität von sozialen und politischen Strukturen überall dort, wo sich Freiheit ereignet, und der Aktualität von unbewußten psychischen und linguistischen Strukturen überall dort, wo sich Faszination ereignet, bewußt sind, alles dafür, alle rein individualistischen und personalistischen Darstellungen der Erlösung außer acht zu lassen, um die gegenwärtig aktuelle Faszination, die das Böse ausübt, und den heute sehr lauten Ruf nach Erlösung als Befreiung klar wahrzunehmen. Aber wohin sollen wir uns heute am besten wenden, um zum einen über das Böse, zum anderen über Erlösung nachzudenken? Bis zu einem gewissen Grad fungieren natürlich die Künstler als die „Antennen unserer Nation" als ausgezeichnete Wegweiser durch die gegenwärtig vorherrschende Faszination des Bösen. In weitaus größerem Maße müssen wir uns jedoch all den Menschen zuwenden, die im Verlauf unserer gesamten Geschichte gelitten haben und noch heute dem massiven Vorkommen von Leid in der Welt ausgesetzt sind. Sie sind unsere wahrhaftigsten Künstler und Sprachrohre, durch die die verschiedenen Ausprägungen des Bösen, des Leidens, der Faszination und der Hoffnung zum Ausdruck gebracht werden.

IV. Voraussetzungen und Hilfestellungen zur Überwindung der bloßen „Faszination" vom Bösen

1. Unheil und Leid ins Auge sehen

Das moderne Denken, sowohl das philosophische als auch das theologische, ist im Hinblick auf die Frage nach Leid und Unheil relativ verarmt. Die meisten modernen Theodizeen sind gescheitert. Zugegebenermaßen wendete sich die Geschichte, auf die sich diese Theodizeen gründeten, angefangen bei den Verwirrungen der Aufklärung über das Erdbeben von Lissabon bis zum völligen Zusammenbruch der modernen Theodizeen und humanistischen Anthropodizeen angesichts der zerstörenden und ungeheuerlichen Auswirkungen des Holocaust auf den gesamten westlichen modernen Fortschrittsgedanken, zum Schlechten. Das Augenmerk vieler Menschen hat sich von einem modernen Selbstbewußtsein weg und zur Beschäftigung mit der Thematik des Bösen und des Leidens ganzer Völker hin verlagert - Stichworte sind hier die Kolonialisierung (nicht „Entdeckung") der beiden Teile Amerikas, Afrikas, Teilen Asiens und Ozeaniens; die entsetzlichen Erlebnisse der schwarzen Sklaven in den Mittelatlantischen Staaten, die Hungersnöte in Irland und Rußland, die Massaker in Armenien, der Archipel Gulag, Kambodscha, die Aids-Katastrophe, Bosnien, Ruanda, Burundi, Sudan, etc. Diese Li-

ste ließe sich in schonungsloser Härte unendlich weiter fortführen. Voltaires „Candide" gibt sich Dostojewskis „Brüder Karamasow" geschlagen. Iwans Protest-Atheismus (ich bin versucht zu sagen: sein realer Atheismus, um ihn von den hauchdünnen, unseriösen Theorien, die diese ehrenhafte Bezeichnung oft zu Unrecht tragen, zu unterscheiden) hinterfragt immer noch Aljoschas Vision von einem mitfühlenden, leidenden Christus, der die christliche Solidarität mit allem Leiden und den christlichen Widerstand gegenüber allem Bösen ermöglicht. Seit Nietzsche ist Aljoscha Karamasow für viele Menschen zum Symbol des ehrlichen Christen geworden: Er sieht dem Bösen über die Grenzen der bloßen Faszination hinaus ins Auge; ohne irgendeine letzte Erklärung für das Böse und das Leid zu haben, widersteht er wahrhaftig dem Bösen, hilft den Leidenden und schweigt letztendlich angesichts des Geheimnisses des Bösen und Gottes, um sich dann erneut mit der Sendung, Botschaft und dem Schicksal von Jesus als dem Christus auseinanderzusetzen, mit dem Ziel, das Erbarmen Gottes wieder neu zu sehen.

Alles Denken müßte von der großen *Kontrasterfahrung* des Leidens unterbrochen werden, insbesondere von den Leidenserfahrungen, die ihren Ursprung in den historischen Ereignissen finden, vor deren Echo kein ernsthaft denkender Mensch sein Ohr verschließen kann. In der heutigen Zeit ein lógos über den théos - eine Theologie - zu entwickeln, bedeutet, bei der Konfrontation mit dem Bösen und dem Leiden zu beginnen. In der heutigen Zeit eine Theologie zu entwickeln, bedeutet, moderne Theodizeen in ihrer modernen Form rein theoretischer Lösungen abzulehnen, da sie mit ihrer fein abgestimmten Argumentation und ihrer analytisch präzisen Konzeption am eigentlichen Punkt vorbeigehen - dem Punkt nämlich, dem Entsetzen mit Hoffnung zu begegnen und durch den Gott zu sprechen, zu handeln und zu denken, der wahre Hoffnung ist.

2. Die Ethik der Anderen

Im Zusammenhang mit der Faszination, die das Böse in der heutigen Zeit ausübt, ist, wie hinsichtlich so vieler anderer wichtiger theologischer Aspekte auch, die religiöse Sensibilität von Angehörigen religiöser Völker - besonders der unterdrückten und an den Rand gedrängten Völker, in ihren Liedern, ihrem Aushalten und Protest, ihrem Kampf um Gerechtigkeit, ihren Formen von Gebet und Klage, ihrer Liturgie, ihrem Lachen, ihrer Auslegung der Heiligen Schrift - oftmals nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern auch vom theologischen Standpunkt her „weiser" als die sorgfältig aufgesetzten Theodizeen professioneller Theologen. *Eugene Genovese* hat diesen Aspekt in seiner Untersuchung der Frage, wie die vor dem amerikanischen Bürgerkrieg in Amerika lebenden Sklaven die im Buch Exodus geschilderten Berichte über Leiden, Kampf und Befreiung wesentlich zutreffender interpretieren konnten als die offiziellen Prediger und Theologen der damaligen Zeit, anschaulich bewiesen. Mit der Wiederentdekkung der Sklavenerzählungen, Volkserzählungen, Gaunerfiguren, der Spirituals und des Blues führen afro-amerikanische Theologinnen dieses religiös-theologische Erbe fort. Auch einige jüdische Theologen aus der Zeit nach dem Holocaust - Arthur Cohen, Emil Fackenheim, Irving Greenberg - haben neue Formen für theologisches Denken entwickelt -

so z.B. Fackenheims Lesart von Elie Wiesels Werk als „verrückten Midrasch", Greenbergs radikalisierte neue Bundestheologie und Cohens erstaunliche Neuinterpretation von Rosenzweig.
Sicherlich ist die Ursache für *Levinas'* bedeutenden Einfluß auf das heutige jüdische und christliche Denken größtenteils seiner Wiederentdeckung der „Ethik des Anderen" als erster Philosophie zuzuschreiben. Dank Levinas' philosophischen Fähigkeiten nach dem Holocaust entwickelte sich eine Ethik des Anderen, die auf der Kerneinsicht basiert, daß das Gesicht des Anderen bittet: „Töte mich nicht!" Die Wiederentdeckung der in allen Kulturen über Jahrhunderte hinweg, angefangen bei der Zeit der Entstehung der Heiligen Schrift bis heute, unterdrückten und marginalisierten Stimmen von Frauen bildet natürlich unter allen neuen Formen und Inhalten, die von den feministischen, womanistischen und Mujerista-Theologien eingeführt wurden, den deutlichsten und beeindruckendsten Ausdruck.
All diese neuen Formen von Theologien basieren auf der Weigerung, sich vom Bösen abzuwenden, *bloß seine Faszination* und zuweilen seinen Charme zu sehen, irgendeine Form von Theodizee - oder gar eine Theologie - zu akzeptieren, die das Böse und das Leid, das von so vielen Menschen ertragen wird, ignoriert. Erinnern wir uns nur einmal an die unvergeßlichen Refrains des Leidens und des Widerstandes, der Stärke, der Hoffnung und der überraschenden Freude (nicht der bloßen Faszination) in den Liedern und Geschichten der unterdrückten Menschen auf der ganzen Welt. Sicherlich können sich Theologen die Stärke und den tragischen Charakter der Gesänge und komödienhaften Geschichten der an Hungersnot leidenden Iren und ihrer Nachkommen während der politischen Unruhen in Erinnerung rufen. Wir können uns die tragisch-freudig-klagenden Untertöne der typischen lateinamerikanischen Musik und den verzaubernden Realismus der brillanten lateinamerikanischen Literatur vorstellen. Sicher können wir auch spüren, wie unsere Augen (oder besser gesagt, unsere Seelen) sich weigern, sich von der alptraumhaften Geschichte zahlreicher slawischer Völker abzuwenden. Genau genommen hat jedes unterdrückte Volk solche Geschichten zu erzählen, solche neuen Formen einzuführen - und diese Erzählungen von ertragenem Leid und dem Widerstehen gegen das Böse, das mit Stärke und oft sogar mit Freude einhergeht, sind unerläßlich, um eine theologische Reaktion auf die zeitgenössische Faszination vom Bösen zu ermöglichen und zu transformieren, welche Form diese Reaktion auch annehmen mag.

3. Die westliche Kultur: zweideutig

Ich bin davon überzeugt, daß die moderne westliche Kultur eines Tages als zutiefst zweideutig betrachtet werden wird - zugleich befreiend und einengend für den Geist und das Denken des Menschen. Anders als jede andere Kultur, von der wir Kenntnis besitzen, und im Unterschied zur westlichen Kultur selbst im prämodernen Zeitalter und auch anders als viele Teile der westlichen Kultur heute, die sich in einem schwer definierbaren Zusammenspiel von Bewegungen auf der Suche nach einem Namen befinden und sich schließlich mit dem „no-name" Postmoderne bezeichnen, glaubte die westliche Kul-

tur, daß man nicht nur das Denken vom Gefühl, den Inhalt von der Form und die Theorie von der Praxis trennen könnte, sondern sollte. Trotz der vielen großen Errungenschaften der Moderne (Errungenschaften, die, betrachtet man die Alternativen der gesellschaftlichen und kirchlichen Verwirrung, Mystifizierung, Intoleranz und sogar Tyrannei, ganz klar immer noch Verteidigung, theologische Verteidigung eingeschlossen, verlangen) hat sich die Moderne auch hinsichtlich ihrer Unfähigkeit, dem Bösen und dem Leiden mit ewas Besserem als gelegentlichen Ausbrüchen von Faszination zu begegnen, als verarmt erwiesen. Dies muß nicht nur persönliches Leid, sondern ganz besonders das Leid einschließen, das der historische Fortschritt der Moderne in vielen Fällen selbst verschuldet hat: das Unheil, das von ganzen Völkern, Kulturen und Gruppen sowohl innerhalb wie auch außerhalb der modernen westlichen Kultur erlitten wird. Diese Völker werden uns letztendlich lehren, dem Bösen, dem Leiden und der Berfreiung mit etwas entgegenzutreten, das weitaus stärker und solider ist als die Faszination des Bösen, die einen erschreckend großen Teil unserer zeitgenössischen westlichen Kultur, sowohl im einfachen Volk als auch in der gesellschaftlichen Elite, durchdringt.

[1] P. Richard u.a., The Idols of Death and the God of Life: A Theology, Maryknoll 1983 (auf Deutsch zum Teil in: H. Assmann u.a., Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster 1984).

[2] C. Duquoc, Von der Frage „Wer ist Gott?" zur Frage „Wo ist Gott?", in: CONCILIUM 1992, H. 4, 282-288.

[3] E. Johnson, Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994.

[4] E. Schillebeeckx, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i.Br. 1977.

[5] Sch. Ogden, The Point of Christology, New York 1976.

[6] E. Genovese, Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made, New York 1976.

[7] Auf die im letzten Teil dieses Artikels vorgestellten Gedanken bin ich in meinem Aufsatz „Evil, Suffering, Hope", in: The Proceedings of the Catholic Theological Society of America (1995) ausführlich eingegangen. Ein gründliches Studium der kompletten Akten, die die Reflexionen zahlreicher und sehr unterschiedlicher Theologen zu diesem Thema enthalten, ist zu empfehlen.

Über das Böse

Daß sich mit dem Bösen auch heute viele ungeklärte Fragen verbinden, wird kaum jemand bestreiten. Deshalb dürfen Untersuchungen und Versuche hierzu immer wieder mit breitem Interesse rechnen, besonders wenn sie durch Aufmachung und Titel die Erwartung wekken, umfassend zur Klärung der Fragen beizutragen. Rüdiger Safranskis jüngstes Werk „Das Böse oder Das Drama der Freiheit" (München/Wien: Hanser 1997) gehört ohne Zweifel zu jenen Arbeiten.

Die Prämisse des Buches ist dabei keineswegs neu oder originell: „Das Böse gehört zum Drama der menschlichen Freiheit. Es ist der Preis der Freiheit." Originell ist aber, wie Safranski sich seines Gegenstandes annimmt. Ausgehend von der Einschätzung, daß „das Böse" nicht ein Begriff, sondern ein Name des Bedrohlichen sei, das dem Bewußtsein begegne oder von ihm getan werde, macht sich Safranski daran, den unterschiedlichen Manifestationen und den Ursprüngen dieses Bedrohlichen nachzugehen. Weil man dem Bösen schlecht mit einer These beikommen könne, gelte es, dem jahrtausendealten Nachdenken darüber zu folgen und auf Perspektiven zu hoffen, die sich von dort aus eröffnen.

Hierbei geht Safranski weiter als die meisten ähnlich gelagerten Projekte. Er diskutiert nicht lediglich die entsprechende philosophische oder theologische Literatur zum Thema, vielmehr bahnt er sich seinen Weg von den griechischen und biblischen Ursprungsmythen über die antike und neuzeitliche Philosophie bis hin zu den Erkenntnissen in den großen Werken der Literatur, in der politischen Theorie und Anthropologie, in Psychologie und Soziologie sowie in den neueren Theoriebildungsversuchen über Auschwitz. Seine Darstellungen sind dabei flüssig und elegant, für ein breites Publikum gedacht, in vielen Fällen von erfrischender Prägnanz, jenseits ausgetretener Schlagwortpfade der lexikalischen Literatur - etwa wenn er mit überraschender Sympathie den Weg des Augustinus darstellt oder den Marquis de Sade als den „finsteren Doppelgänger" Kants portraitiert. Auch Leser und Leserinnen, die mit der jeweiligen Literatur vertraut sind (und denen vielleicht einige wichtige Namen fehlen), könnten hier und da ihr Vergnügen an den erfreulich unorthodoxen Darstellungsweisen haben.

So reizvoll aber dieser umfassende, interdisziplinäre Ritt durch die Geistesgeschichte ist, so groß sind natürlich die Gefahren, die ein solch ehrgeiziges Programm birgt. Und diesen Gefahren erliegt es schließlich auch. Der Anspruch der Allgemeinverständlichkeit führt gelegentlich zu Wendungen, die nicht nur

schlank, sondern auch ungenau oder gar mißverständlich sind. Die einzelnen Darstellungen müssen wegen der gebotenen Kürze letztlich oberflächlich bleiben; wer wirklich genauer erfahren will, was es mit dem Bösen auf sich hat, wird sich mit Safranskis Angeboten nicht zufrieden geben. Die Präsentation biblischer Geschichten verzichtet weitgehend auf Erkenntnisse der Religionswissenschaft und bleibt so zum Teil in unzutreffenden Klischees stecken, etwa wenn bei der Frage der Erwählung Israels Exemplarität und Exklusivität verwechselt werden.

Am Ende bleibt ein Eindruck des gleichzeitigen Zuviel und Zuwenig: Reichlich viele Perspektiven wurden vorgeführt und stehen nun in ihrer Relativität nebeneinander, ohne daß der Autor im Laufe des Fortschreitens der Darstellung Kriterien entwickelt hätte, anhand derer Ansprüche an die Überlegungen gerichtet werden könnten. Dies bewirkt letztlich keinen klareren, geschärften Blick auf das Böse, sondern die allgemein-verschwommene Vorstellung, daß das Böse zwangsläufig zur menschlichen Freiheit gehöre und sich deshalb immer wieder zeige.

Am Beginn der Überlegungen zu Auschwitz stehen dementsprechend die ärgerlich banalen Worte: „Die mörderischen und barbarischen Kräfte, die in einer menschlichen Zivilisation schlummern, haben sich beispiellos offenbart, ein Abgrund hat sich geöffnet." Wo Auschwitz derart den „Kräften" der Zivilisation geschuldet sein soll, offenbart sich aber noch etwas anderes: die völlige Abwesenheit einer Reflexion über den Standort des jeweils Sprechenden, einer Unterscheidung zwischen Tätern und Opfern. Natürlich räsoniert ein saturierter Gelehrter in seiner Studierstube anders über das Böse als etwa ein Überlebender eines Vernichtungslagers. Daraus könnte das einfache Kriterium gewonnen werden, daß die Leidenden von den Gedankenspielen über das Böse nicht beleidigt werden dürfen. Und ein Überlebender würde kaum solche nebulösen und beinahe schon entschuldigenden Sätze über die barbarischen Kräfte der Menschen akzeptieren oder gar davon sprechen, daß das Böse „der Preis der Freiheit" sei. Denn solche subjektlosen Wendungen verschleiern in unstatthafter Weise die Tatsache, daß es immer die Opfer sind, die den Preis für die Freiheit der Täter zu zahlen haben.

Dabei gehört Safranski keineswegs zu den Verharmlosern der nationalsozialistischen Verbrechen, er findet durchaus eindringliche Worte des Entsetzens. Gleichzeitig führt ihn aber der Reflexionsausfall über Opfer und Täter auch zur Engführung seiner Darstellung des Nationalsozialismus auf die Person Hitlers und zu einem kurzsichtigen Intentionalismus, den so heute - außer G. Heinsohn, auf den sich Safranski bezieht - kein Geschichtswissenschaftler ernstlich vertritt.

So schlug beim Rezensenten das anfängliche Vergnügen im Laufe der Lektüre in ein einhelliges Mißvergnügen um. Im Schlußplädoyer, das „die Religion" (welche?) ganz funktionalistisch bei der Bewältigung von Ohnmacht, Schuldfähigkeit, Endlichkeit und Fehlbarkeit favorisiert, sie aber für das moderne Bewußtsein nicht mehr für möglich hält, rät der Autor zu einem Leben „als ob" - *„als ob* ein Gott oder unsere eigene Natur es gut mit uns gemeint hätte." Das ist nur noch peinlich.

Norbert Reck



Susanne Krahe

Die Letzten werden die Ersten sein

Das Umkehrungsprinzip in der Bibel.

160 Seiten. 20,5 x 12,3 cm. Gebunden.
DM 29,– / öS 212,– / SFr. 28.–.
ISBN 3-429-01935-4.

Die Letzten werden die Ersten sein – nicht nur ein flotter Spruch, sondern ein Grundprinzip der biblischen Botschaft, packend und unkonventionell ausgelegt und erzählt.

bücher die mehr sagen

Bekenntnis und Zeitgeist

Das christliche Glaubensbekenntnis neu befragt. Herausgegeben von Klaus Hofmeister und Lothar Bauerochse.

200 Seiten. 20,5 x 12,3 cm. Broschur.
DM 29,80 / öS 218,– / SFr. 28.–.
ISBN 3-429-01938-9.

16 Beiträge namhafter Autorinnen und Autoren über die aktuelle Relevanz der Glaubenssätze des Credo – hervorgegangen aus einer Sendereihe des Hessischen Rundfunks.





Helmut Schlegel

Ich bin das Feuer und du bist der Wind

Biblische Meditationen zum Werden und Wachsen des inneren Menschen

120 Seiten. 20,5 x 12,3 cm. Broschur.
DM 19,80 / öS 145,– / SFr. 19.80.
ISBN 3-429-01934-6.

Kurze Meditationen zum Werden und Wachsen des inneren Menschen.

Diese Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler.

echter würzburg

Postfach 55 60 D-97005 Würzburg

VERLAG FÜR GEISTES-, SOZIAL- UND WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTEN

Theologie und Frieden

Matthias Gillner

Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents

Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten
1996. 304 Seiten. Fester Einband mit Fadenheftung
DM 69,80/öS 510,-
sFr 63,50
ISBN 3-17-013930-4
Theologie und Frieden, Band 12

Ernst Josef Nagel

Die Friedenslehre der katholischen Kirche

Eine Konkordanz kirchenamtlicher Dokumente
1997. 296 Seiten. Fester Einband mit Fadenheftung
DM 69,-/öS 504,-/sFr 62,50
ISBN 3-17-013931-2
Theologie und Frieden, Band 13

Der Autor hat wichtige Grundzüge der christlichen Soziallehre erarbeitet, um darauf aufbauend in einer differenzierten Darstellung konkordanzartig die kirchliche Friedenslehre zu entfalten.



Marcel Pekarek

Absolutismus als Kriegsursache

Die französische Aufklärung zu Krieg und Frieden
1997. 216 Seiten. Fester Einband mit Fadenheftung
DM 69,-/öS 504,-/sFr 62,50
ISBN 3-17-014782-X
Theologie und Frieden, Band 15

Gefragt wird nach den außenpolitischen Folgen der für das Zeitalter des Absolutismus typischen Konzentration staatlicher Macht in der Person des Monarchen bei gleichzeitiger Entmachtung lokaler Herrschaften. Dieser Prozeß führt sowohl zu einer Steigerung der Fähigkeit des Herrschers, die ökonomischen und militärischen Mittel seines Landes zu mobilisieren, als auch zu einer verminderten Kontrolle seiner Politik: Der absolute Monarch Ludwig XIV. beginnt aus persönlichen Gründen Kriege, deren Erfolg in keinem Verhältnis zum Schaden für den Staat steht.

Francisco de Vitoria

Vorlesungen I

Völkerrecht, Politik, Kirche
Mit einer Einführung in Leben und Werke Vitorias von Ulrich Horst.
Texte lateinisch-deutsch
1995. 664 Seiten. Fester Einband mit Fadenheftung
DM 218,-/öS 1.591,-
sFr 194,-
ISBN 3-17-013235-0
Theologie und Frieden, Band 7

Vorlesungen II

Völkerrecht, Politik, Kirche
Texte lateinisch-deutsch
1997. 844 Seiten. Fester Einband mit Fadenheftung
DM 218,-/ös 1.591,-
sFr 194,-
ISBN 3-17-014143-0
Theologie und Frieden, Band 8

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis Theologie/Religionswissenschaft/Philosophie an.

MEDIEN+WISSEN Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart · Tel. 0711/78 63 - 280

Naturwissenschaften als Herausforderung der Theologie



Karl Schmitz-Moormann
Materie – Leben – Geist
Evolution als Schöpfung Gottes
198 S. Kt.
DM 42,– / ÖS 307,– / SFr 39,90
ISBN 3-7867-2031-3

Die Erkenntnisse der Naturwissenschaften zwingen uns, Gott und Gottes Handeln in der Welt völlig neu zu begreifen. Das aktuelle Buch von Karl Schmitz-Moormann steht auf der Höhe der naturwissenschaftlichen Debatte und gilt als maßgebende Schöpfungstheologie für Studierende und Lehrende der Theologie, ist aber auch für interessierte Laien eine gut lesbare Lektüre.



Alexandre Ganoczy
Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube
Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie
240 S. Kt. DM 42,– / ÖS 307,– / SFr 39,90
ISBN 3-7867-1861-X

Neben der Relativitäts- und der Quantentheorie ist die Chaostheorie die dritte große Revolution unseres Weltbildes in diesem Jahrhundert. Alexandre Ganoczy hat sich als erster Theologe gründlich mit den Ergebnissen dieses Forschunszweigs beschäftigt. Im Gespräch mit den Naturwissenschaften legt er eine überzeugende Neuformulierung des christlichen Schöpfunsglaubens vor.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 30 80 · 55020 Mainz

Jetzt auch im Internet:
http://www.kath.de/gruenewald

Der „gute" Gott und das Leid der Welt



Johann Baptist Metz (Hg.)
„Landschaft aus Schreien"
Zur Dramatik der Theodizeefrage
144 S. Kt.
DM 24,80 / ÖS 181,– / SFr 24,80
ISBN 3-7867-1890-3



Walter Groß / Karl-Josef Kuschel
„Ich schaffe Finsternis und Unheil!"
Ist Gott verantwortlich für das Übel?
236 S. Kt.
DM 42,– / ÖS 307,– / SFr 42,–
ISBN 3-7867-1644-7

Die uralte Frage nach Gott angesichts des Leids Unschuldiger ist für die Politische Theologie von Johann Baptist Metz keine Einzelfrage unter anderen. Sie betrifft das Zentrum der Gottrede.
Der vorliegende Band enthält neben den wichtigsten Argumenten von Metz' Politischer Theologie zur Theodizeefrage Aufsätze von Hans Hermann Henrix, Gerd Neuhaus, Willi Oelmüller und Johann Reikerstorfer.

Die Erfahrung von eigenem und fremdem Leid und von Schuld bleibt wohl die größte Herausforderung für den Glauben an einen liebenden und allmächtigen Gott. Das vorliegende Buch setzt einen provozierenden Kontrapunkt gegen alle verharmlosenden und allzu glatten Antwortversuche auf die Theodizeefrage. Schlüsseltexte des Alten Testaments benennen Gott selbst als Schöpfer von Unheil!

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 30 80 · 55020 Mainz

Jetzt auch im Internet:
http://www.kath.de/gruenewald

Genetik, Ethik und Sozialpolitik: Stand der Debatte

Lisa Sowle Cahill

Mögen sich auch die Teilgebiete der Genetik in geringem Umfang überschneiden, so sind doch einige von ihnen grundlegend. Dazu gehören: die *Diagnostik* genetischer Krankheiten (so die Präimplantationsdiagnostik, die pränatale Diagnostik, die genetischen Tests an Kindern, Untersuchungen bei Arbeitnehmern und Versicherten, die Sets zur Selbstdiagnose, die Diagnostik von Prädispositionen für genetische Krankheiten, die Reihenuntersuchung von Bevölkerungsgruppen sowie die Definitionen von Krankheit und Vertraulichkeit); weiter die *Eugenik* als der Versuch, erblich bedingte krankhafte Merkmale auszuschalten (durch selektive Fortpflanzung, Sterilisation oder Früherkennung und Eliminierung von Gendefekten bei Embryos oder Föten); grundlegend sind außerdem die folgenden Bereiche: die *Gentherapie* (an den Keimbahn- oder Körperzellen), die gezielte *Verbesserung* der genetischen Ausstattung (durch Eingriff in die Keimbahn oder die Körperzellen), die *Patentierung* menschlicher Gensequenzen oder genetischer Kontrolltechniken, die *Embryonenforschung*, die *Klonierung* sowie schließlich die *genetischen Testversuche* an Gruppen von Versuchspersonen unter kontrollierten Bedingungen, einschließlich der Vergleichsversuche mit Placebos.

Die Möglichkeit, neue gentechnische Verfahren anzuwenden, wie zum Beispiel die pränatale genetische Diagnostik oder die Gentherapie, steht hauptsächlich den industrialisierten Ländern zur Verfügung. Doch selbst in diesem geographisch begrenzten Raum sind die praktischen Bedingungen und das kulturelle Umfeld der genetischen Medizin wie der genetischen Forschung signifikant unterschiedlich. Wichtiger ist freilich, daß sich Fortschritte in der Genetik bzw. Gentechnik auf die Einstellung gegenüber Leben, Tod und Gesundheit, auf die tatsächliche Verfügbarkeit biomedizinischer Ressourcen und auf die Forschungspraktiken in vielen anderen Kulturen auswirken, wo ein Großteil der Bevölkerung nie die Gelegenheit haben wird, am Nutzen fortgeschrittener Gentechnik teilzuhaben. Noch wird nämlich die allmählich sich ausformende internationale Politik zur Gentechnik vornehmlich und entscheidend von der „Ersten Welt" kontrolliert; und diese entwickelt sich langsam und keineswegs im Gleichschritt; dabei treten von Region zu Region signifikante Unstimmigkeiten auf. Darüber hinaus gibt es

große Unterschiede, was die rechtliche Verbindlichkeit von Richtlinien der nationalen und internationalen Politik betrifft.

In den Vereinigten Staaten, einem der bedeutendsten Investoren in der Genforschung, gibt es, das eigene Land betreffend, nur *wenige* gesetzlich auferlegte Einschränkungen, solange diese Forschung von privaten Geldgebern finanziert wird. Für die mit öffentlichen Geldern finanzierte Forschung bestehen *weniger* Einschränkungen als in vielen europäischen Staaten, und gar *keinen* gesetzlichen Beschränkungen sind Forscher unterworfen, die in anderen Ländern tätig werden wollen. Inzwischen stimmen die europäischen Länder einzeln darüber ab, ob sie die „Menschenrechtskonvention zur Biomedizin" des Lenkungsausschusses für Bioethik der Parlamentarischen Versammlung des Europarates ratifizieren sollen.[1] Die Bevölkerungen in den Entwicklungsländern dagegen haben wenig Möglichkeiten, sich vor einer profitsüchtigen Forschung zu schützen, die von technologisch fortgeschrittenen Nationen finanziert wird, da es an wirksamen globalen Kontrollinstanzen fehlt, und da ärmere Nationen nur widerwillig Regulierungen für ihr Land erlassen, wodurch die so dringend nötigen Investoren aus der „Ersten Welt" von Investitionen abgeschreckt würden. Die Vereinten Nationen als Weltorganisation, die universale Politik betreibt, haben keinerlei rechtliche Vollmacht, ihre Genetik-Erklärungen durchzusetzen, obwohl sie durchaus in allgemeiner Form die Notwendigkeit ansprechen, die Würde und Rechte von Völkern und Individuen zu achten und die wissenschaftliche Zusammenarbeit zwischen den Industrie- und Entwicklungsländern zu fördern.[2]

Die internationale Politik in Fragen der Genetik hat sich bisher hauptsächlich mit der Manipulation des individuellen Genotyps befaßt, also mit der Frage: Therapie an den Keimbahn- oder an den Körperzellen; weiter mit dem Unterschied zwischen Therapie und gezielter genetischer Optimierung, mit dem Problem des Klonens sowie mit der Verwendung menschlicher Embryonen in der Genforschung und Gentherapie (entweder in der Keimbahntherapie oder beim Klonen). In dem Maße, in dem sozialethische Überlegungen in die politische Debatte Eingang fanden, haben sie sich weitgehend auf die soziale Folgenabschätzung einer permissiven Politik beschränkt, die sich auf die Freiheit des einzelnen bezog (von Forschern, praktischen Ärzten oder Patienten), das genetische Material bestimmter Embryos oder Personen zu manipulieren. Ferner wurden diese Debatten vornehmlich in jenen Ländern geführt, die in der Lage waren, derartige Forschungen zu finanzieren, und wo eine potentielle Klientel in der Bevölkerung sich den Nutzen der Forschungsergebnisse leisten konnte (Europa und Nordamerika).

Was in der politischen Diskussion in diesen Ländern fehlte, war die ernsthafte Beachtung der globalen sozialen, ökonomischen und biomedizinischen Szenarien, einschließlich der weitverzweigten internationalen Auswirkungen der politischen Maßnahmen und Aktionen der industrialisierten Staaten des Nordatlantiks. Und selbst in diesen Ländern spiegeln die auf die Genetik angewandten sittlichen Kriterien eine eher einseitige, liberale, spätmoderne philosophische und politische Tradition wider, die sich mit den Begriffen Wahlfreiheit, pragmatischer Nutzen und „soziale Akzeptanz" in diesen Kulturen umschreiben läßt. Doch wie Dietmar

Mieth zeigt, ist es nicht sachgemäß, die neuen gentechnischen Fragestellungen so anzugehen, als ob die Person bzw. persönliche Interessen, Freiheiten und Optionen isoliert von den sozialen Institutionen betrachtet werden könnten, die ja gerade die konkreten Bedingungen vorgeben, sich als Person in verantwortlicher Selbstbestimmung zu verwirklichen. „Personen sind letztlich für Institutionen sittlich verantwortlich, und Institutionen stellen die Rahmenbedingungen, in denen Personen sich ihrer sittlichen Verantwortung bewußt werden."[3] Das Thema Ethik und Genetik rückt somit das Problem in den Mittelpunkt, wie die globalen und lokalen Institutionen zu verstehen sind und welche Struktur sie haben sollten.

Die politischen Leitlinien auf diesem Gebiet, die in den Vereinigten Staaten und in Europa ausgearbeitet werden, schenken einer egalitären globalen Sozialpolitik wenig Beachtung. Dies geht aus den jüngsten Erklärungen des Europarates, der EU-Kommission, der Vereinten Nationen (UNESCO) und der Vereinigten Staaten deutlich hervor. Der Lenkungsausschuß für Bioethik der Parlamentarischen Versammlung des Europarates gab die „Menschenrechtskonvention zur Biomedizin" heraus. Die Konvention verbietet genetische Diskriminierung, läßt diagnostische Testverfahren nur zur Feststellung von Krankheiten zu und erlaubt eine Gentherapie, aber nur dann, wenn sie die Keimbahn nicht schädigt; sie belegt ferner die Erzeugung von Embryonen für Forschungszwecke mit einem Verbot und fordert „angemessenen Schutz" für Embryonen, an denen geforscht wird (ohne aber im einzelnen zu spezifizieren, welche Folgen damit verbunden sind).[4] Die Konvention wurde von Vertretern von 21 der 40 Mitgliedsstaaten im April 1997 unterzeichnet. Abgeordnete anderer Staaten schließen sich nun allmählich an. Jedes einzelne Land muß dann die Unterschrift seines Abgeordneten in einem Ratifizierungsverfahren noch billigen. Erst danach werden die Bestimmungen der Konvention rechtsverbindlich. (Sie setzt jedoch eine striktere Gesetzgebung, die vielleicht schon existiert, nicht außer Kraft, wie zum Beispiel das totale Verbot der Embryonenforschung in Deutschland.)

Die Konvention ist auch von 11 der 15 Mitgliedern der EU-Kommission (der Regierung der Europäischen Gemeinschaft) unterzeichnet (aber noch nicht ratifiziert) worden. Die Zustimmung der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union hat freilich keine direkte rechtsverbindliche Wirkung, bedeutet aber, daß sie von der EU respektiert und schließlich europaweit ratifiziert wird. Die Beratergruppe der EU-Kommission veröffentlichte ebenfalls ein (rechtlich nicht bindendes) gesondertes Empfehlungspapier über „Ethische

Die Autorin

Lisa Sowle Cahill ist außerordentliche Professorin für christliche Ethik am Boston College. Sie promovierte in Theologie 1976 an der Universität der Chicago Divinity School mit der Dissertation: Euthanasia: A Protestant and a Catholic Perspective. Ihre neueren Forschungsinteressen gelten Methodenfragen in der theologischen Ethik, der Verwendung der Schrift in der Ethik, der medizinischen Ethik und der Sexualethik. Beiträge zu diesen Themen sind in vielen amerikanischen Zeitschriften erschienen, u.a. in: Theological Studies, Journal of Religious Ethics, Journal of Medicine and Philosophy, Chicago Studies, Religious Studies Review, Interpretation, Horizons und The Linacre Quarterly. Ein Buch mit dem Titel: Between the Sexes: Toward a Christian Ethics of Sexuality, wird 1998 erscheinen. Dr. Cahill ist auch Mitherausgeberin der Zeitschriften: Journal of Religious Ethics, Religious Studies Review und Horizons. Anschrift: Boston College, Dept. of Theology, Chestnut Hill, Mass. 02167-3806, USA.

Aspekte des Klonens" (Mai 1997). Die Richtlinien der Europäischen Kommission zur Patentierung biotechnischer Erfindungen erlaubten zwar die Erforschung von Klonierungstechniken am Embryo, verbieten aber die Implantierung eines geklonten Embryos. Schließlich brachte die UNESCO eine „Allgemeine Deklaration über das menschliche Genom und die Menschenrechte" heraus, die im November 1997 unterzeichnet wurde. Sie enthält ebenfalls ein Verbot der Keimbahntherapie, bestimmt, daß es aufgrund genetischer Information keine Diskriminierung einzelner geben dürfe, und schließt das sogenannte „reproduktive Klonen" aus. Die Erklärung ist freilich nicht rechtsverbindlich.

Der Hauptunterschied zwischen der entstehenden europäischen und amerikanischen Rechtsordnung ist, daß die Menschenrechtskonvention zur Biomedizin nach ihrer Ratifizierung in einem bestimmten Land für alle Forschungsvorhaben gilt, unabhängig davon, ob sie mit öffentlichen oder privaten Geldern finanziert werden. In den USA dagegen ist jenen, die öffentliche Mittel erhalten, die Erzeugung von Embryonen für Forschungszwecke gegenwärtig durch Bundesgesetz und Anordnung des Präsidenten untersagt; außerdem rief der Präsident alle Forscher zur freiwilligen Selbstbeschränkung auf. In seiner Gesetzesvorlage zur Bereitstellung von Mitteln für die *National Institutes of Health* dehnte der Kongreß ein einjähriges Verbot auf alle bundesfinanzierte Embryonenforschung aus. Der Nationale Beratungsausschuß für Bioethik, der im Juni 1997 einen Bericht über das Klonen von Menschen herausgab, empfahl nach dreimonatigem Studium ein bundesweites Verbot jeglicher Art der Klonierung von Menschen für drei bis fünf Jahre, unabhängig davon, wie sie finanziert würde. Dieses Verbot hat jedoch das Gesetzgebungsverfahren noch nicht durchlaufen und ist daher nicht rechtskräftig.

Weitere Unterschiede sind, daß die Konvention des Europarates eine Diskriminierung aufgrund genetischer Information ausdrücklich verbietet, daß sie die Änderung des menschlichen Genoms auf Therapiezwecke begrenzt und daß sie jede Modifizierung verbietet, die das Genom von Kindern ändert. Diese Fragen werden von der US-Politik nicht angesprochen.

Die Diskussion über die Keimbahntherapie, vor allem in Europa, macht sichtbar, auf welche Weise die Genetik bzw. Gentechnik die Standardmuster ethischer Analyse in Frage stellt, selbst wenn wir einmal Innovationen wie das Klonen beiseite lassen und nur die allem Anschein nach „sanfte" Anwendung der Genetik für therapeutische Zwecke in Betracht ziehen. Ein offensichtliches Problem dabei ist schon die Definition von Krankheit. Viel weitreichender jedoch ist die Frage, ob es denn wirklich möglich ist, die Gentherapie an den Keimbahnzellen „an sich" zu betrachten, ohne auch die dafür notwendige Embryonenforschung in die Analyse mit einzubeziehen, ohne zugleich nach den möglichen Auswirkungen auf künftige Generationen zu fragen, ohne mitzubedenken, wie leicht man von der Keimbahntherapie zu gezielter genetischer Optimierung übergehen könnte, sowie ohne die Wahrscheinlichkeit zu berücksichtigen, daß soziale Schichten, die bereits über den Zugang zu Geld und Technik verfügen, diesen neuen Vorteil - heute und in Zukunft - ohne Rücksicht auf das Wohl anderer für ihre eigenen Interessen ausnutzen würden.

Die UNESCO hat 1994 die Keimbahn-

therapie im Krankheitsfall anerkannt, während die Europäische Kommission (GAEIB) ihre Zulässigkeit „derzeit" bestritt und die Bedingung aufstellte, daß erst einmal gleicher Zugang für alle sowie die „Transparenz" von Forschung und klinischer Anwendung gewährleistet sein müßten. Der Britische Ausschuß für Naturwissenschaft und Technik vertrat 1995 die Auffassung, daß eine Therapie an den Keimbahnzellen ohne Zustimmung des Beratungsausschusses für Gentherapie nicht vorgenommen werden dürfe. Er definierte aber nicht die Bedingungen, unter denen eine solche Genehmigung erteilt würde, noch klärte er die Frage, ob diese sich an den Interessen einzelner Paare oder am Gemeinwohl zu orientieren hätte. In Deutschland führte eine Diskussion in den Jahren 1993/94 zu einem Konsens gegen die Keimbahntherapie, wie man in den Richtlinien der Bundesärztekammer 1995 nachlesen kann. Aufgrund der jüngsten deutschen Geschichte begegnet man der Bioethik mit Argwohn, und Begriffe wie „Selektion" rufen in der Öffentlichkeit Mißtrauen hervor. Außerdem besteht ein Widerwille, abstrakte philosophische Rechtfertigungen der Keimbahntherapie „an sich" zu betrachten und vom Kontext loszulösen, in dem sie entwickelt wurde und später einmal angewandt würde. Die anglo-amerikanische philosophische und politische Argumentation konzentriert sich tendenziell stärker auf den einzelnen als auf die Gesellschaft, berücksichtigt mehr die freie Selbstbestimmung als das Gemeinwohl und hat eher die Freiheit der Forschung im Blick als deren Kontrolle durch die Gesellschaft. Ebenso bürdet sie die Beweislast jenen auf, die zur Vorsicht raten.[5]

Neue gentechnische Verfahren wie die Keimbahntherapie und das Klonieren von einem eingeengten Standpunkt aus anzugehen, ist unangemessen. So stellt zum Beispiel das international geförderte menschliche Genomprojekt, das bis 2005 das gesamte menschliche Genom zu kartieren plant, viel weitreichendere Fragen über das Beziehungsfeld von genetischer Information und personaler Identität, sozialen Beziehungen und der gesellschaftlichen Kontrolle von Naturwissenschaft und Technik. In ähnlicher Weise werfen Versuche, Techniken zur Erlangung und Nutzung von Information über Gensequenzen patentieren zu lassen, tiefgreifende philosophische, ethische und soziale Fragen über die Entstehung einer „biotechnischen Industrie" auf, die die Ergebnisse der Genforschung kontrolliert und damit Gewinne macht.

Allmählich kommen aber in der Diskussion um die Gentechnik auch soziale Überlegungen - über die Freiheit des einzelnen hinaus - immer stärker zum Zuge. Gebiete der ethischen und politischen Debatte, auf denen dies geschieht, sind die Fragen der Patentierung, der gentechnischen Reihenuntersuchung von Bevölkerungsgruppen (das sog. Screening-Verfahren), das Testen von Gentherapien und Fragen der Krankenversicherung (vor allem in den Vereinigten Staaten, die noch immer kein System öffentlicher Gesundheitsfürsorge haben). Doch selbst auf diesen Gebieten wird die Politik immer noch ganz entscheidend von Marktüberlegungen bestimmt. Mit anderen Worten, Interessengruppen, die auf die Diskussion einwirken und mit großer Wahrscheinlichkeit finanziell davon profitieren (und sei es nur in Form von wissenschaftlichem Prestige, was auf dasselbe hinausläuft), haben auf die Politik oft einen so großen Einfluß, daß diese die ihren Interessen dienlichen Praktiken erlaubt.

So gibt es zum Beispiel keine Malariaforschung auf genetischer Ebene, weil Afrika keinen profitablen Markt hergibt, obwohl eine derartige Forschung das Potential hätte, vielen Menschen viel radikaler zu helfen als einige der gegenwärtig finanzierten Forschungsprojekte. In einem marktwirtschaftlichen Umfeld kontrollieren jene, die über das entsprechende Kapital verfügen, mit ihrer freien Entscheidung den Zugang zu Profit und Gewinn, ja sie bestimmen sogar, welche Gewinne zu erzielen sind. So berichtete im Spätjahr 1997 ein Artikel in einer amerikanischen Zeitung von einem Wissenschaftler der Universität von Pittsburgh, der gerade an einer genetischen Körperzelltherapie für Muskeldystrophie arbeitete, er sei bereits von einem amerikanischen Sportmediziner angesprochen worden, der Zugang zu einer Behandlung wünschte, die gesunden Spielern mehr Muskelwachstum versprach. Ein anderer Forscher von der Universität von Minnesota berichtete, er habe eine Anfrage über eine Änderung der Hautfarbe erhalten, um die Zugehörigkeit zu einer bevorzugten Rasse vorzuspiegeln.[6] In einem liberalen Marktsystem können einzelne durch ihren „informierten Konsens" allein aufgrund ihrer finanziellen Leistungskraft ihr eigenes eugenischen Programm bestimmen.

Wenn sich auch die Einsicht langsam durchzusetzen beginnt, daß die Kommerzialisierung von Kindern, Embryonen oder gentechnischem Wissen für die Gesellschaft als Ganzes ein moralisches Problem sein kann, so wird diese Besorgnis doch gewöhnlich dem „informierten Konsens" untergeordnet. Interessenüberschneidungen von Organisationen der Wirtschaft mit Ärzte-, Eltern- und Familienverbänden werden nicht kritisch untersucht, sondern für selbstverständlich gehalten. Die vorsichtige Haltung, die die nationale und internationale Politik gegenüber dem Klonen von Menschen gegenwärtig einnimmt, mag hier eine Ausnahme sein. Doch selbst in diesem Fall hat keine einzige von den bedeutenden Organisationen, die Politik betreiben, die Klonierung für immer mit einem absoluten Verbot belegt. Dadurch, daß nur jenes Klonen Beschränkungen unterliegt, das faktisch zur Geburt eines Kindes führt, gestattet die Politik in Europa und Nordamerika praktisch die Verfeinerung von gentechnischen Verfahren, die dann schließlich doch dazu führen werden, daß geklonte Kinder das Licht der Welt erblicken. Und sie ermutigt *de facto* Forscher der „Ersten Welt", ihre Techniken daheim zu perfektionieren und sich dann, wenn sie willens sind, ein Kind zu erzeugen, in Länder mit weniger gesetzlichen Vorschriften zu begeben.

Betrachten wir Ethik und Genetik aus sozialethischer Perspektive, so wird deutlich, daß in den meisten internationalen politischen Debatten zwei wichtige Punkte fehlen: 1) der Einfluß des *Marktes*, der praktisch bestimmt, in welche Forschung Gelder hineingesteckt werden, wo sie betrieben und wer von ihrer Anwendung profitieren wird; und 2) die Möglichkeit, über Ethik und Genetik einen umfassenderen Dialog in Gang zu setzen, der weitergehende Fragen und Probleme miteinbezieht und an dem sich mehr Forscher weltweit beteiligen würden, einschließlich der einfachen Leute (die von den Entscheidungen ausgeschlossen sind). Die Diskussion über Genetik, Ethik und Sozialpolitik wird gegenwärtig fast ausschließlich von den akademischen, politischen und wissenschaftlichen Eliten in den Ländern der „Ersten Welt", Europa und Nordamerika, beherrscht. Die von ih-

nen vertretene Sicht der Dinge bietet freilich keine zureichende Grundlage für Entscheidungen über Praktiken, die sich faktisch auf das Leben und die Zukunft von zahlenmäßig ungleich größeren Bevölkerungen in der Welt auswirken. Daß multinationale Organisationen in Europa nun langsam anfangen, Diskussionsforen für Genetik und Ethik ins Leben zu rufen, läßt für die Zukunft hoffen. Das größte Hindernis für Gerechtigkeit in den globalen Praktiken der Genforschung und Gentherapie ist und bleibt jedoch der Eigennutz jener, die den Erwerb genetischen Wissens und dessen Anwendung kontrollieren. So veranschaulicht die Genetik bzw. Gentechnik nur ein weiteres Mal das eigentliche Grundproblem der Sozialethik: die Neuverteilung von Macht in einem Wettbewerbsklima, in dem es keinen wirklichen und fairen Schiedsrichter zwischen konkurrierenden Interessen und Ansprüchen gibt.

[1] Zur Geschichte der Konvention und zum Vergleich mit der US-Gesetzgebung vgl. F.W. Dommel Jr./D. Alexander, The Convention on Human Rights and Biomedicine of the Council of Europe, in: Kennedy Institute of Ethics Journal 7/3 (1997) 259-76.

[2] So der Sachverständigenausschuß der Regierung für die Endfassung des Entwurfs einer Deklaration über das menschliche Genom, UNESCO: „Entwurf einer allgemeinen Deklaration über das menschliche Genom und die Menschenrechte", Paris Juli 1997.

[3] D. Mieth, The Problem of „Justified Interests" in Genome Analysis: A Socioethical Approach, in: H. Haker/R. Hearn/K. Steigleder (Hg.), Ethics of Human Genome Analysis: European Perspectivs, Tübingen 1993, 277. Mieth ist Professor für theologische Ethik und Sprecher des Zentrums für Ethik in den Wissenschaften an der Universität von Tübingen, Mitglied der Beratergruppe der EU-Kommission über die ethischen Implikationen der Biotechnik und Leiter des Europäischen Netzwerkes für biomedizinische Ethik.

[4] Die Konvention wurde in der Zeitschrift Kennedy Institute of Ethics Journal 7/3 (1997) veröffentlicht.

[5] D. Mieth, A Survey of Ethical Questions Concerning Gene Therapie, in: S. Müller/J.W. Simon/J. W. Vesting (Hg.), Interdisciplinary Approaches to Gene Therapy. Legal, Ethical and Scientific Aspects, Lüneburg 1997, 197-211.

[6] R. Weiss, Gene Enhancements Thorny Ethical Traits: Rapid-Fire Discoveries Force Examination of Consequences, in: Washington Post 12. Oktober 1997, A1.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Genetisches Wissen als Ware

Das Genomprojekt, Märkte und Konsumenten

Julie Clague

Das komplexe Makromolekül DNA - das sich in den Chromosomen einer jeden Körperzelle befindet - besteht aus Tausenden von Gensegmenten, deren Molekularstrukturen die notwendigen Anweisungen geben, damit Körperzellen die Proteine erzeugen können, die für das menschliche Leben erforderlich sind. Der gegenwärtige Wissensstand über Zweck und Funktion der Gene ist sehr begrenzt. Wir kennen nur einen kleinen Bruchteil der schätzungsweise 100.000 menschlichen Gene, und von diesen verstehen wir auch nur einige wenige. Das Genomprojekt (Human Genome Project = HGP) ist ein ehrgeiziges, internationales, kooperatives Unternehmen zwecks Kartierung des genetischen Bauplans, das heißt, um alle Gene auf den Chromosomen zu lokalisieren und die genetische Information, die in ihnen kodiert enthalten ist, zu sequenzieren. Die Aufgabe, das genetische Material in den vierundzwanzig einzelnen Chromosomen (das Genom) zu kartieren und zu sequenzieren, ist gigantisch: Das Projekt wurde offiziell am 1. Oktober 1990 begonnen, und es wird voraussichtlich mehr als ein Jahrzehnt dauern, bis es abgeschlossen ist. Die aus dem Projekt gewonnenen Informationen werden in Datenbanken rund um die Welt gespeichert und dazu beitragen, die noch bestehenden Geheimnisse von Entwicklung, Krankheit und Tod des Menschen zu entschlüsseln.

Es wird erwartet, daß das HGP genetisches Wissen revolutionsartig erweitert - indem es Hinweise auf die embryonische Entwicklung, das Einsetzen des Todes und den Evolutionsprozeß gibt - und Nutzen bringt, der das menschliche Leben verändern wird. Es könnte sein, daß ein besseres Verständnis der Rolle, die Gene in unserem Leben spielen, interessante Wege eröffnet, die in der Ethik einzuschlagen wären; hier ginge es darum, inwieweit Gene Fähigkeiten, Neigungen und Eigenschaften - körperliche wie emotionale - bestimmen. Das wiederum könnte ein Nachdenken über die Natur menschlicher Freiheit und menschlicher Schuld hervorrufen. Diese Untersuchung wäre dann Teil der weitergehenden Suche nach einer tieferen und treffenderen Beschreibung der menschlichen „Natur", da sich die Ethik in letzter Zeit vielfach damit befaßt herauszuarbeiten, wie Kultur, geschichtlicher Standort, Geschlecht und eine Viel-

zahl anderer, ähnlicher Faktoren unsere Weltanschauung und unser Selbstverständnis beeinflussen. Obwohl Reduktionisten und Reduktionistinnen geradezu darauf versessen sind, die Natur durch die Verwendung von eingleisigen Vereinfachungen wie die Neigung zum genetischen Determinismus festzulegen, ist es wohl wahrscheinlicher, daß genetische Kenntnisse, statt die ewige Diskussion über Erbanlage/Umwelt in die eine oder andere Richtung zu entscheiden, eher die komplexe Wechselbeziehung zwischen beiden verdeutlichen werden.

Die größte Aufmerksamkeit gilt dem medizinischen Nutzen des Projekts. Defekte Gene stören die proteinerzeugenden Prozesse des Körpers und verursachen über 5000 Krankheiten, die, wie wir wissen, bei Menschen auftreten. Die Kenntnisse über die genetischen Grundlagen von Krankheiten werden wachsen: zum einen, was monogenetische Erkrankungen angeht, zum andern, was Krankheiten betrifft, die durch viele Faktoren verursacht werden, wie Krebs und Herzerkrankungen, bei denen die genetische Veranlagung eine Rolle spielt. Es werden immer neue diagnostische Tests angeboten, die ermitteln, ob ein Mensch defekte Gene hat, die bei ihm potentiell eine Krankheit hervorrufen oder bei seinen Nachkommen zu genetischen Störungen beitragen könnten. Bis vor kurzem mußte sich die Wissenschaft damit begnügen, die biochemischen Auswirkungen einer Krankheit zu bekämpfen, statt die genetischen Ursachen anzugehen. Jetzt aber besteht die Aussicht, mit den Techniken der Gentherapie defekte Gene zu reparieren, auszuschalten oder zu ersetzen. Letztendlich werden die Prävention und die Behandlung von genbedingten Krankheiten angestrebt. Zur Zeit sind therapeutische Interventionen jedoch Zukunftsträume. Zwischen dem kommerziellen Angebot diagnostischer Tests und der Möglichkeit, genetische Erkrankungen zu verhindern oder gar zu behandeln, wird sich voraussichtlich eine beträchtliche Verzögerung ergeben. Deshalb sind genetische Beratungsstellen eingerichtet worden, um einzelnen und Familien zu helfen, genetische Erkrankungen zu verstehen und nach Beratung reproduktive Entscheidungen auf der Grundlage von wahrscheinlich auftretenden Risiken zu treffen.

Die genetischen Fortschritte, die durch das HGP ermöglicht werden, bringen eine Fülle komplexer ethischer Fragen mit sich. Einige der dringenderen Anliegen, die erkannt worden sind, betreffen Fragen der Privatsphäre und Schweigepflicht, die durch die genetische Untersuchung von einzelnen und das Screening großer Bevölkerungsgruppen aufgeworfen werden; hier geht es um die Pflicht, Familienangehörige über den genetischen Zustand eines ihrer Mitglieder zu informieren, wie auch um das Interesse, das Versicherungsgesellschaften und

Die Autorin

Julie Clague, geb. 1964, in Blackburn, England, aufgewachsen. Nachdem sie einen akademischen Grad in Chemie erworben hatte, studierte sie Theologie am Heythrop College, London. Zur Zeit arbeitet sie an ihrer Promotion über die moralische und politische Philosophie von Jacques Maritain an der Cambridge University in England. Sie lehrt Moraltheologie und angewandte Ethik am St. Mary's University College, Strawberry Hill. Sie hat zahlreiche Artikel und Rezensionen veröffentlicht, einschließlich Studien über Evangelium vitae, Veritatis splendor, die ARCIC-Erklärung zur Moral und Fötalgewebeforschung. Anschrift: St. Mary's University College, Waldegrave Road, Twickenham, TW1 4SX, England; E-mail: jpc28@cam.ac.uk

Arbeitgeber an genetischen Untersuchungen zeigen. Die Verfügbarkeit von genetischen Tests für Krankheiten, für die es gegenwärtig keine Behandlung gibt, hat Besorgnis über die möglicherweise schädlichen Auswirkungen des Wissens um die zukünftige Gesundheit und die Lebenserwartung der einzelnen Menschen und ihrer Nachkommen erregt und darüber hinaus die Sorge entfacht, wie solches Wissen Entscheidungen über die Fortpflanzung und das Ende des Lebens beeinflussen könnte. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt wissen wir noch nicht, welche Auswirkung genetische Information über Gesundheit, Fähigkeiten und Veranlagungen auf gesellschaftliche Haltungen bezüglich der „Normalität" haben wird. Die Ablehnung, die Menschen mit Syphilis, HIV/Aids und vielen anderen Krankheiten erfahren, unterstreicht das Potential für Vorurteil und Diskriminierung; daher bemüht sich die Gesetzgebung international, die Diskriminierung aufgrund des Genoms eines Menschen für rechtswidrig zu erklären.

Angesichts der Chancen der Gentherapie erhebt sich die Frage, ob und wie das menschliche Genom verändert werden sollte - vor allem in Fällen, bei denen die Erbanlage zukünftiger Generationen neben dem einzelnen, der seine Einwilligung zur Behandlung gegeben hat, betroffen ist. Könnten Verbesserungen des Erbguts eines Menschen unmoralisch sein? Wann könnte die Korrektur einer Störung (etwa Zwergwuchs) eine kosmetische Verbesserung sein, und unter welchen Umständen ist eine kosmetische Verbesserung gerechtfertigt?

Erfolge beim Klonen von Tieren deuten die Möglichkeit an, daß Klontechniken (zur Zeit bei Menschen verboten) eines Tages mit der Keimbahn-Gentherapie verbunden werden könnten, um Paaren zu helfen, die andernfalls mit aller Wahrscheinlichkeit Embryonen mit einer bestimmten genetischen Schwäche zeugen würden. Die DNA eines frühen Embryos könnte durch das Einfügen eines funktionierenden Gens korrigiert und danach in eine neue Eizelle eingepflanzt werden; damit würde der ursprüngliche, fehlerhafte Embryo durch einen gesunden Klon seiner selbst ersetzt, der ihm, von der Veränderung abgesehen, genetisch gleichen würde. Der genetische Defekt wäre für den neuen Embryo wie auch für die nachfolgenden Generationen beseitigt. Ist der Verlust eines frühen, fehlerhaften Embryos, der durch einen gesunden Embryo ersetzt wird, ein Preis, der sich auszahlt?

Menschliches Genmaterial kann in tierische Eizellen injiziert werden, um transgene Tiere zu erzeugen. Die Milch oder andere Produkte des Tieres könnten dann als Spender lebenswichtiger menschlicher Proteine genutzt werden, die ansonsten knapp oder teuer wären. Möglicherweise könnten auch genetisch veränderte Tiere gezüchtet werden, die Organe, die nicht mehr vom menschlichen Immunsystem abgestoßen werden, zur Transplantation bereitstellen. Hier erheben sich wichtige Fragen. Inwiefern ist zum Beispiel die Verwendung transgener Tiere ein Eingriff in die Schöpfungsordnung? Und sollten solche Eingriffe in die Natur lediglich aufgrund ihrer vorhersehbaren Folgen beurteilt werden oder stehen Fragen nach der prinzipiellen Bedeutung auf dem Spiel?

Es wird niemals einen einzigen ethischen Schwerpunkt in der HGP-Diskussion geben. Da neue Möglichkeiten und Herausforderungen aus dem Projekt

hervorgehen, wird sich der Schwerpunkt verlagern, um weitere ethische Fragen - Fragen nach Gerechtigkeit, Autonomie, Einwilligung, Wohltätigkeit und so weiter - einzuschließen, die nicht auf das HGP beschränkt sind, sich ihm aber auf neue Weise stellen. Diese wichtigen Fragen führten dazu, daß die Genomorganisationen in den USA und Europa eine bestimmte Prozentzahl ihrer Budgets für Aktionen bereitstellten, die sich mit ethischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Auswirkungen des Projekts auseinandersetzen. Bis zum Jahre 1998 wird allein die Genomorganisation der USA etwa 40 Millionen US-Dollar in Form von Forschungs- und Ausbildungszuschüssen für Projekte ausgegeben haben, die ethische, rechtliche und gesellschaftliche Fragen untersuchen.[1]

Bei der Weiterentwicklung des Projektes wird es immer deutlicher, daß viele der ethischen Fragen, die durch das HGP aufgeworfen werden, von den finanziellen Beweggründen, die das Projekt vorantreiben, nicht isoliert betrachtet werden können. Das HGP ist für die Wirtschaftsinteressen der Industrienationen von großer Bedeutung. Nach Schätzungen belaufen sich die Gesamtkosten des HGP auf Milliarden von Dollar. Die Länder, die am meisten investieren - die USA, Japan und die westeuropäischen Staaten -, erwarten hinsichtlich der kommerziellen Nutzung für ihre biotechnischen Industrien einen lukrativen Gewinn. Die genetischen Informationen, die aus dem Projekt erwachsen, werden vermutlich zahllosen Innovationen Anstoß geben. Kurzum geht es bei dem HGP um die Transformation wissenschaftlichen Wissens in eine vermarktbare Ware. Wie eine solche Transformation vor sich geht, hat Jean-François Lyotard in seinem Aufsatz *Das postmoderne Wissen,* der das Verhältnis zwischen Wissen, Wissenschaft und Technik in hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaften untersucht, einer sorgfältigen Prüfung unterzogen: „Die Beziehung der Lieferanten und Benutzer der Erkenntnis zu dieser strebt und wird danach streben, sich in der Form darzustellen, die das Verhältnis der Produzenten und Konsumenten von Waren zu diesen auszeichnet: die Wertform. Das Wissen ist und wird für seinen Verkauf geschaffen werden, und es wird für seine Verwertung in einer neuen Produktion konsumiert und konsumiert werden: in beiden Fällen, um getauscht zu werden."[2]

Jedoch nicht nur Handelsinteressen, sondern auch politische Interessen begrüßen das Aufkommen neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse:

„Das Wissen ist in der Form einer für die Produktionspotenz unentbehrlichen informationellen Ware zunehmend ein bedeutender, ja vielleicht der wichtigste Einsatz im weltweiten Konkurrenzkampf um die Macht. Es ist denkbar, daß die Nationalstaaten in Zukunft ebenso um die Beherrschung von Informationen kämpfen werden, wie sie um die Beherrschung der Territorien und dann um die Verfügung und Ausbeutung der Rohstoffe und billigen Arbeitskräfte einander bekämpft haben. So findet sich ein neues Feld für industrielle und kommerzielle sowie militärische und politische Strategien eröffnet."[3]

Die Technik verknüpft die Wissenschaft mit der Wirtschaft, indem sie Erkenntnisse durch Erfindung und Innovation in ein Produkt oder eine Produktionstechnik umwandelt. Industriebetriebe über-

nehmen Produkte oder Produktionstechniken, die vermarktet werden können. Das ist der entscheidende Prozeß, auf den die Industrieländer - als Geldgeber der HGP - setzen. Auf dem Markt sorgen finanzielle Anreize und der Wettbewerb für ein ständiges Bemühen, Produkte und Produktionstechniken zu verbessern und zu verfeinern. Wie Lyotard sagt, gehorchen die Techniken dem Prinzip der „Leistungsfähigkeit", oder eben „einem Prinzip, dem der Optimierung von Leistungen: Steigerung des Output (erreichte Informationen oder Veränderungen), Verminderung des Input (aufgewendete Energie), um sie zu erreichen. Es sind dies also Spiele, deren Relevanz weder das Wahre, noch das Richtige, noch das Schöne usw. ist, sondern das Effiziente: Ein technischer ›Spielzug‹ ist ›gut‹, wenn er es besser macht *(fait mieux)* und/oder wenn er weniger verbraucht als ein anderer."[4]

Technische Effizienz und Kosteneffizienz (finanzielle Effizienz) werden mit dem kommerziellen Erfolg belohnt, der wiederum das Kapital erzeugt, um die Leistung des Produkts weiterzuverfeinern. Die Effizienz ist, wie Michael Novak beobachtet hat, eines der bestimmenden Merkmale des demokratischen Kapitalismus: „Da der demokratische Kapitalismus der Welt enormen Reichtum beschert hat ..., hat er sich als das effizienteste System erwiesen, das je von Menschen erdacht wurde."[5] Demokratischer Kapitalismus ist effizient, weil ineffiziente Industrien nicht überleben. Das andauernde menschliche Streben nach Effizienz bei der Produktion vermarktbarer Waren ist die notwendige Antwort auf das Drängen des Marktes auf Vermögensbildung.

Das HGP spiegelt die These Lyotards anschaulich wider. Zur Zeit fließen beträchtliche Summen in die Entwicklung gewinnbringender diagnostischer Tests und neuer pharmazeutischer Produkte wie diejeniger, die für Insulin und das menschliche Wachstumshormon schon existieren. Auf der Laborebene wird die Effizienz durch Verwendung von breitangelegten, fabrikmäßigen Produktionsverfahren auf die immer wiederkehrende und weitgehend automatische Arbeit der Kartierung und Sequenzierung erhöht. Das Kriterium der Kosteneffizienz wurde von denen eingebracht, die bei der Geburt des HGP Mitte der achtziger Jahre mit der Beurteilung seiner Realisierbarkeit beauftragt wurden. Die Angst vor einer kostspieligen Wiederholung der Arbeit führte zur ursprünglichen Entscheidung, die internationalen Forschungsarbeiten zu koordinieren. Zusammenarbeit und Informationsteilung reduzieren die Kosten und beschleunigen die Prozesse. Wie Robert Cook-Deegan erklärt: „Die Erstellung von Karten und die Entwicklung von Technologien zu organisieren, würde sich als viel effizienter erweisen, als darauf zu hoffen, daß sich aus Tausenden von nicht aufeinander abgestimmten Suchaktionen nach einzelnen Genen vollständige Karten ergeben würden ... Die Effizienz der Ressourcenverteilung wurde als Hauptrechtfertigung für das Genomprojekt ins Feld geführt."[6]

Da aber Gensegmente mittlerweile bestimmten Krankheiten zugeordnet worden sind, hat das kommerzielle Interesse zu Versuchen geführt, Forschungsergebnisse zu patentieren. Nach weitverbreiteter Meinung sind Patente das beste Mittel zur Förderung der Investition in Forschung und Produktentwicklung, die für das Wachstum der biotechni-

schen Industrie notwendig sind. Unter solchen Umständen wird der freie Wissensfluß als Hindernis für das Funktionieren des Marktes gesehen. Wettbewerb und Geheimhaltung sind die beherrschenden Verhaltensweisen, da der Markt gerade das verlangt. Obwohl es höchst unwahrscheinlich ist, daß genetische Untersuchungen am Arbeitsplatz erlaubt werden, ist wohl deutlich, daß die umstrittene Durchführung genetischer Tests seitens der Arbeitgeber einen Versuch darstellt vorauszusagen, welche Menschen die kosteneffizientesten Arbeitnehmenden sind, das heißt herauszufinden, welche Arbeiter und Arbeiterinnen sich in bezug auf die Investition des Unternehmens am besten rentieren. Das HGP unterstreicht die herausragende Bedeutung des Prinzips der Optimierung von Leistungen in einer funktionierenden Weltwirtschaft, und die Patentierung von Gensequenzen enthüllt den kommerziellen Wert wissenschaftlicher Erkenntnisse.

Die medizinischen Fortschritte, die das HGP verspricht, werden weitgehend auf der erfolgreichen Produktentwicklung der biotechnischen Unternehmen beruhen. Soziale Leistungen sind daher an den Markt gebunden, weil die medizinischen und die wirtschaftlichen Ziele des Projekts zusammenhängen. Unmittelbare Nutznießer des HGP werden jedoch wirtschaftlich wie medizinisch die Industrienationen sein, was für die globale Gerechtigkeit nichts Gutes verheißt. Bernadine Healy benennt die Herausforderung für das HGP: „Wir sollten nach Wegen suchen, die (Entwicklungs-) Länder mit den Ländern zusammenzubringen, die sozialen Nutzen aus der Entwicklung genetischer Informationen ziehen, ohne die kommerziellen Anreize abzuschwächen, die erforderlich sind, um die beträchtlichen Investitionen in die Entwicklung von Produkten zu fördern, die aus grundlegenden Entdeckungen entstehen, die letztendlich allen zugute kommen werden."[7]

Wie kann das erreicht werden? Güter und Leistungen „tröpfeln" weder so leicht noch so schnell in die Entwicklungsländer, wie es wünschenswert wäre. Allzuoft hält die geographische Kurzsichtigkeit der Industrienationen die Probleme, die näher sind, für die vordringlichsten. Wie bei der ursprünglichen Erforschung von HIV/Aids (bezahlt und durchgeführt in den Industrienationen) galt der ursprüngliche Brennpunkt des Interesses in der Genomforschung medizinischen Erkrankungen von Weißen. Das Mukoviszidose-Gen, das einer von 25 Nordeuropäern und -europäerinnen trägt, zählt zu den meistuntersuchten Segmenten des Genoms. Statt sich auf den „Tröpfel"-Effekt zu verlassen, muß der Ausbau wissenschaftlicher Forschung und technischer Innovation in Entwicklungsländern gefördert werden. Wie Lyotard meint, stehen diesem Vorschlag große ökonomische Hindernisse im Wege:

„Man weiß, daß das Wissen in den letzten Dezennien zur prinzipiellen Produktivkraft wurde. Das hat bereits die Zusammensetzung der Arbeitspopulation in den höchstentwickelten Ländern bedeutend verändert und stellt für die Entwicklungsländer einen entscheidenden Flaschenhals dar. Im postindustriellen und postmodernen Zeitalter wird die Wissenschaft ihre Wichtigkeit im Arsenal der Produktionskapazitäten der Nationalstaaten beibehalten und ohne Zweifel noch verstärken. Diese Situation legt es nahe anzunehmen, daß der Ab-

stand zu den Entwicklungsländern in Zukunft nicht aufhören wird, sich zu verbreitern."[8]

Die Entwicklungsländer werden sowohl als Produzenten wie auch als Konsumenten daran gehindert, am Markt vollwertig teilzuhaben: „Keine Technik ohne Reichtum, aber kein Reichtum ohne Technik."[9] Ist eine gerechte Verteilung von Gütern und Leistungen zwischen Entwicklungsländern und Industriestaaten auf dem Weltmarkt erreichbar? Hier lautet die Schlüsselfrage: Woher rührt das Bedürfnis, Gerechtes zu tun? Es scheint, daß die Machthaber - die dafür verantwortlich sind, die ökonomische Maschine in Gang zu halten - erst dann motiviert werden, etwas zu tun, wenn der Markt auf eine gerechtere Verteilung von Gütern mit erhöhter Leistung reagiert: „Unser Leben wird durch diese Entscheidungsträger der Vermehrung der Macht geweiht. Ihre Legitimation hinsichtlich sozialer Gerechtigkeit wie wissenschaftlicher Wahrheit wäre die Optimierung der Leistungen des Systems, seine Effizienz."[10] Der Aufsatz von Lyotard, der vor der genetischen Revolution geschrieben wurde, ist wahrhaft prophetisch.

Das Streben nach Effizienz beim HGP wird medizinische Gewinne, wie zum Beispiel nützliche diagnostische Geräte, schneller liefern, als es andernfalls möglich wäre. Als Ziel ist Effizienz wertvoll. Es gibt jedoch eine vor allem in Wohlstandsgesellschaften weit verbreitete Tendenz, die sich mit ihrer Förderung allzusehr beschäftigt. Dieser Sicht wurde in der Enzyklika *Evangelium vitae* von Papst Johannes Paul II. eindringlich Ausdruck verliehen. Dort beschreibt er die Entstehung einer Kultur, die „aktiv ... von starken kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Strömungen (gefördert wird), die eine leistungsorientierte Auffassung der Gesellschaft vertreten."[11] In dieser armseligen Weltanschauung wird der menschliche Fortschritt anhand der technischen Kontrolle über die Natur gemessen, und die persönliche Erfüllung wird durch den Grad der Kontrolle über das eigene Schicksal bestimmt. In beiden Fällen wird die Optimierung des Lebens angestrebt; die Leistung soll erhöht und das Schicksal ausgeschaltet werden. Die Menschheit hat gelernt, die Natur ihren Zielen gefügig zu machen. Wissenschaftliche Erkenntnisse haben dazu geführt, daß wir unsere Gesundheit bis zu einem gewissen Grad kontrollieren können. Neue wirtschaftliche und politische Umstände verschaffen uns einen noch nie dagewesenen Grad an persönlicher Autonomie. Folglich haben sich Menschen von vielen der bestimmenden Faktoren befreit, die ihr Leben vorher beherrscht haben. Indem sie selbst über ihren Lebensstil Entscheidungen treffen, machen Menschen Gebrauch von ihrer Freiheit und übernehmen die Kontrolle über ihr Schicksal. In den Industrienationen eignet sich der Begriff „Bürger" oder „Bürgerin" nicht mehr, um die Rolle eines Menschen in der Gesellschaft zu beschreiben. Er ist durch den Begriff „Konsument" oder „Konsumentin" ersetzt worden. Marktkräfte sind lediglich der Maßstab der Wahl, die Konsumierende bezüglich der Güter und Dienstleistungen treffen. In seiner Enzyklika *Centesimus annus* hat Johannes Paul II. die Gefahren benannt, die dem Konsumismus innewohnen: „Die Entscheidungen für bestimmte Formen von Produktion und Konsum bringen eine bestimmte Kultur als Gesamtauffassung des Lebens

zum Ausdruck. Hier entsteht das *Phänomen des Konsumismus* ... Es braucht daher dringend ein *groß angelegtes erzieherisches und kulturelles Bemühen,* das die Erziehung der Konsumenten zu einem verantwortlichenVerbraucherverhalten... umfaßt."[12]

Neue technische Entwicklungen wie die, die das HGP ankündigt, werden unter dem Gesichtspunkt einer immer größer werdenden Wahlmöglichkeit für Konsumierende vorangetrieben. Denken wir zum Beispiel an die Techniken der pränatalen Tests von Föten und der Präimplantationsuntersuchungen von Embryonen bezüglich genetischer Abnormitäten. Da die Gentherapie noch nicht als eine mögliche Wahl besteht, die Konsumierende für sich oder ihre Kinder treffen können, und da die Konsumgesellschaft auf das Ideal menschlicher Vollkommenheit ausgerichtet ist, wird zukünftigen Eltern verstärkt eine Nebenroute zum perfekten Kind geboten. Pränatales Screening stellt fötale Abnormitäten fest; in diesem Fall kann der schwangeren Frau der Abbruch angeboten werden. Präimplantationsdiagnostik stellt bestimmte genetische Störungen bei frühen Embryonen *in vitro* fest. Sie kann für Eltern gemacht werden, bei denen die Gefahr besteht, ein Kind mit einer Erbkrankheit zu zeugen. Bei gesunden Embryonen können die Eltern die Schwangerschaft fortsetzen, und befallene Embryonen können abgestoßen werden, ohne eine Schwangerschaft abbrechen zu müssen. Präimplantationsdiagnostik wird mehr und mehr zunehmen, da genetisches Wissen wächst und neue genetische Tests zur Verfügung stehen werden.

Welches Verhältnis besteht zwischen solchen Praktiken und den Zielen der Genmedizin? Die Genmedizin zielt auf etwas ab, das sie noch nicht in vollem Umfang erreichen kann: genetische Krankheiten zu identifizieren und durch Genmanipulation zu korrigieren. Damit würde sie einzelnen Menschen nützen und gleichzeitig die Erbmasse für künftige Generationen verbessern. Der Wunsch der Menschen, die Erbmasse zu verbessern, ist nicht neu. Geschichtlich gesehen, wird er mit der eugenischen Bewegung in Verbindung gebracht, einer buntscheckigen Gruppe, die die Vorstellung von menschlicher Vollkommenheit mit einer unangebrachten Pseudo-Wissenschaftlichkeit verknüpfte, in der quasi-wissenschaftliche Methoden zur Verbesserung der Qualität des Menschengeschlechts durch ausgesuchte Zuchtmethoden wie bei der Züchtung von Tieren angewandt wurden. Bis gentherapeutische Techniken entwickelt werden, bleibt die Selektion das einzige Mittel zur Verbesserung der Erbmasse. Der Unterschied liegt darin, daß in der Vergangenheit Menschen, die Macht oder Einfluß ausübten, versucht haben, die Fortpflanzungsgewohnheiten derer zu unterdrücken, die angeblich „schlechte Gene" hatten. Ihren Tiefpunkt erreichte diese Entwicklung im staatlich kontrollierten Zwangsprogramm der Nazis. Heute ist die Selektion demokratisiert. Die einzelnen Konsumierenden können frei wählen. Es bleibt den Familien überlassen, ihre eigene genetische Zukunft zu bestimmen; sie entscheiden, welche genetischen Störungen sie dulden wollen. Pränatale Tests und Präimplantationsuntersuchungen werden unter dem Banner verantwortlicher Elternschaft durchgeführt, und zwar auf der Grundlage der Förderung dessen, was als das Beste für die lebenden Fami-

lienmitglieder betrachtet wird. In der Vergangenheit zielten eugenische Programme auf das ab, was die Obrigkeit (fälschlich) für das Beste des Nationalstaates wie auch zukünftiger Generationen insgesamt hielt. Ist dies ein Triumph der Autonomie?

Wir sollten sehr wohl bedenken, daß sich Fortpflanzungsentscheidungen, die auf der Grundlage genetischer Erkenntnisse getroffen werden, innerhalb eines Wirtschaftsklimas herausbilden, in dem bestimmte Werte dominieren und in dem die vorherrschenden, den Lebensstil betreffenden Entscheidungen anderer in der Gesellschaft indirekten Druck auf diejenigen ausüben, die eine andere Auffassung von der Menschheit haben. Der Konsument oder die Konsumentin genießt ein gewisses Maß an Freiheit, ist jedoch auch zu einem gewissen Grad Sklave oder Sklavin der Interessen der Mehrheit. Politische Leitlinien (institutionalisierte Entscheidungen, die auf den Kriterien der Kosteneffizienz und der öffentlichen Zustimmung basieren) beeinflussen die Entscheidungen der Konsumierenden. Menschen, die den reibungslosen Ablauf des Systems stören, indem sie unpopuläre und/oder untragbare Entscheidungen treffen, und Menschen mit Behinderungen, denen angelastet wird, der Gesellschaft Kosten zu verursachen, können sehr wohl auf Intoleranz treffen. Menschen werden toleriert, soweit sie erkennbar zum Erhalt der Wirtschaftsmaschine beitragen. Die genetischen Entscheidungen, die zukünftig von einzelnen verlangt werden, werden gleichzeitig moralische Entscheidungen mit ökonomischen Auswirkungen wie auch ökonomische Entscheidungen mit moralischen Auswirkungen sein. Konsumierende prägen die Wirtschaftskräfte und werden von ihnen geprägt.

Die unmittelbare Auswirkung des HGP auf die allgemeine Gesundheitsfürsorge wird nicht allzu groß sein. Viele der ernsthaften Gesundheitsprobleme, mit denen sich Industrieländer wie Entwicklungsländer konfrontiert sehen, sind nicht von Natur aus genetisch. Wichtige Faktoren, die das Risiko einer Erkrankung erhöhen, sind unter anderen Geburtsort, soziale Schicht, ökonomisches Wohlergehen und medizinische Versorgung. Ein vorzeitiger Tod wird vor allem in Entwicklungsländern weiterhin durch Faktoren verursacht, die mit Mangelernährung und üblen Wohnverhältnissen zusammenhängen, die ihrerseits eine unmittelbare Folge der wirtschaftlichen Benachteiligung sind. Diese deprimierenden Fakten in bezug auf menschliche Gesundheit und Krankheit erinnern uns daran, daß das HGP nicht die Antwort auf alle medizinischen Probleme der Menschheit ist. Noch lange nachdem sie nur relativ wenigen Menschen zugänglich sind, werden die sozialen Leistungen, die medizinischen wie die wirtschaftlichen, die das HGP schließlich liefern wird, die Menschheit auf eine harte Probe stellen, und zwar in bezug auf die Art, wie diese Leistungen verteilt werden. „Dieser technische Fortschritt kann nämlich gewissermaßen die Basis für den menschlichen Aufstieg bieten; den Aufstieg selbst wird er von sich allein aus keineswegs verwirklichen."[13]

Wenn das HGP in bezug auf die Förderung menschlichen Fortschritts ernsthaft Anerkennung finden will, muß es mehr als nur technische Verbesserungen erreichen. Es muß auch Anlaß zum moralischen Fortschritt werden, indem

der Nutzen möglichst vielen Menschen zuteil wird: nicht nur Menschen in den Industriestaaten, die sich die Technik leisten können, und nicht nur der Mehrheit, die keine genetische Behinderung hat. Denn Fortschritt ist nicht etwas, das für einen Menschen auf Kosten eines anderen erworben werden kann. Wenn die Geschichte uns überhaupt etwas lehrt, dann muß dies ihre erste Lektion sein.

[1] Vgl. E.M. Meslin/E.J. Thomson/J.T. Boyer, The Ethical, Legal, and Social Implications Research Program at the National Human Genome Research Institute, in: Kennedy Institute of Ethics Journal, Bd. 7, Nr. 3 (September 1997) 291-298, Verweis auf 292f.

[2] J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz/Wien 1986, 24.

[3] AaO. 26.

[4] AaO. 130.

[5] M. Novak, The American Vision. An Essay on the Future of Democratic Capitalism, Washington, D.C. 1978, zitiert nach J. Atherton (Hg.), Social Christianity: A Reader, London 1994, 376.

[6] R.M. Cook-Deegan, Genome Mapping and Sequencing, in: W.T. Reich (Hg.), Encyclopedia of Bioethics, verb. Aufl., Bd. 2, New York 1995, 1011-1020, Zitat auf 1014f.

[7] B. Healy, Special Report on Gene Patenting, in: New England Journal of Medicine (27. August 1992) 664-668, Zitat auf 668.

[8] J.-F. Lyotard, aaO. 24f.

[9] AaO. 132.

[10] AaO. 15.

[11] Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium vitae* (25. März 1995) Nr. 12, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120, 3., korrigierte Auflage, Bonn 1995, 19.

[12] Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus* (1. Mai 1991) Nr. 36, in: J. Schasching, Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika „Centesimus annus" von Papst Johannes Paul II. Mit dem Text der Enzyklika in überarbeiteter deutscher Übersetzung, Wien/Zürich 1991, 151f.

[13] *Gaudium et spes*, 35.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Gentherapie und die Verbesserung der menschlichen Natur – ethische Anfragen

Sandro Spinsanti

1. Etappen der Genetik, Phasen der Ethik

Keine Form der Macht über die Natur, über die Menschen bislang verfügten, ist mit der Herrschaft über das Leben vergleichbar, welche durch die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiet der Genetik und durch die Entwicklung von Techniken, die es erlauben, in die tiefsten Lebensgrundlagen einzugreifen, ermöglicht wurde. An diesen Punkt sind wir nicht von heute auf morgen gekommen. In der Entwicklung der Genetik kann man durchaus verschiedene Etappen erkennen, denen ebensoviele Phasen in der Diskussion über die ethischen Belange entsprechen. In der Tat hat jeder Zeitabschnitt, in dem das Wissen und die Macht des Menschen über die Abfolge der Weitergabe des Lebens gewachsen sind, die ethische Reflexion auf andere Weise in Gang gebracht.

Die Genetik als Erblehre, die vor gut einem Jahrhundert von Gregor Mendel aus der Taufe gehoben wurde, gab die Möglichkeiten, die in ihr stecken, nicht auf Anhieb zu erkennen. Die Entdeckungen Mendels, die als allgemeine Gesetzmäßigkeiten der Vererbung erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts anerkannt wurden, hatten lediglich für die Gründer der Eugenik praktische Folgen. Diese Bewegung entstand in der Absicht, die menschliche Art durch Zeugungskontrolle zu verbessern, indem man die Weitergabe von erwünschten Charakterzügen begünstigt und im Gegenzug die Ausbreitung von als schädlich eingestuften Merkmalen verhindert. Das im Jahr 1928 veröffentlichte Nachschlagewerk „Larousse del XX secolo" wies der „neuen Wissenschaft" der Eugenik „die Eliminierung der unerwünschten sowie die Erhaltung und Vervollkommnung der gesunden und widerstandsfähigen Elemente" als Zielsetzung zu.

Die wissenschaftlichen Grundlagen der Eugenik waren alles andere als solide. Aber der Anschein von Wissenschaftlichkeit sollte genügen, um in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen unter dem Naziregime in Deutschland, das sich der Eugenik bediente, um seine verbrecherische Rassenpolitik zu rechtfertigen, entsprechende Programme einzusetzen. Sie wurden auch in den skandinavischen Ländern und in den USA durchgeführt, in denen der Totalitarismus der Nazis nicht herrschte. Gleichwohl blieb aufgrund der wissenschaftlichen Haltlosigkeit das Bemühen, die menschliche Art zu verbessern, ebenso ergebnislos. Die Irrtümer der Vergangenheit haben autoritäre eugeni-

sche Programme ein für allemal diskreditiert. Auch aus moralischer Sicht sind sie eindeutig verwerflich, da sie das Grundrecht des Menschen auf Selbstbestimmung verletzen. Praktiken, die auf der Eugenik gründen, sind jedoch keineswegs verschwunden, sondern haben ihr Fortwirken im Stillen bewahrt. Ein Gesetz, das Sterilisierung aus eugenischen Erwägungen in Schweden vorsah, wurde erst 1976 abgeschafft. Neuere Statistiken beziffern die Zahl der Frauen in den skandinavischen Ländern, denen das Recht auf Fortpflanzung zwangsweise verweigert wurde, auf 100.000.

Man könnte die Entdeckungen Mendels als Vorgeschichte und die Eugenik als Antike der Genetik bezeichnen (die Verbesserung der Art durch die Eliminierung von Gebrechen war übrigens bereits in Sparta gängige Gesundheitspolitik, wenn auch mit bei weitem weniger glanzvollen Ergebnissen als in Athen, wie uns die Kulturgeschichte lehrt...). Die Moderne der Genetik hingegen beginnt Mitte der fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts mit der Entdeckung des Verfahrens der Weitergabe der Chromosomen und der Molekularstruktur der DNA. Die darauffolgenden Jahre waren geprägt von der allmählichen, beharrlichen Forschung nach dem Modus der „Erbbotschaft", der in der DNA der Chromosomen in der Abfolge von Genen steckt. Es ging jedoch nach wie vor darum, lediglich den natürlichen Prozeß zu begreifen, ohne selbst Hand anzulegen.

Die „Manipulation" ist die letzte Etappe im Fortschritt der Genetik. Kaum 25 Jahre sind vergangen - die ersten Arbeiten dieser Art erfolgten im Jahr 1973 -, seitdem Wissenschaftler eine Technik entwickelten, die es ermöglichte, in das Erbgut einer Zelle ein fremdes DNA-Fragment einzuführen, das man mittels chemischer Synthese erhielt. Technisch spricht man in diesem Fall von „rekombinierter DNA". Es handelt sich um DNA-Moleküle, die außerhalb lebendiger Zellen konstruiert und mit DNA-Segmenten verbunden wurden, um sie in einer lebendigen Zelle zu reproduzieren.

Wenn man den Schlüssel kennt, über den die Erbeigenschaften weitergegeben werden, bedeutet dies, daß man die DNA-Kette zerlegen und ihre Wiederherstellung nach Belieben steuern kann. Verschiedenste Anwendungsmöglichkeiten sind aufgetaucht: Kreuzungen zwischen verschiedenen Pflanzen ebenso wie zwischen pflanzlichen und tierischen Zellen; die Schaffung neuer Pflanzenarten mit veränderten Eigenschaften; die Herstellung transgener Tiere - sozusagen „nach Maß" - im Labor, um über Versuchsmodelle für die Forschung und Beobachtung der Ablaufmechanismen gewisser genetischer Krankheiten *in vitro* zu verfügen; im

Der Autor

Sandro Spinsanti, Promotion in Psychologie an der Universität „La Sapienza" (Rom) und in Theologie an der Lateranuniversität mit Schwerpunkt in Moraltheologie (Accademia Alfonsiana); früher Lehrtätigkeit in medizinischer Ethik an der medizinischen Fakultät der Katholischen Universität Rom und in Bioethik an der Universität Florenz; ehemals Leitung des Centro internazionale studi famiglia, Mailand, und der Abteilung für Humanwissenschaften des Ospedale Fatebenefratelli all'isola Tiberina, Rom; derzeit Leitung des „Istituto Giano per le Medical Humanities e il management in sanità", Rom; Gründer und Leiter der Zeitschrift „Medical Humanities" – L'Arco di Giano; Mitglied der nationalen Kommission im Kampf gegen Aids (1997); Veröffentlichungen in jüngster Zeit: La bioetica. Biografia per una disciplina, Mailand 1995; La bioetica nella professione infermieristica, Neapel 1995; Il medico e il paziente, una relazione complessa, Mailand 1995; Management per la nuova sanità, 1997. Anschrift: Dir. Istituto Giano, Via Giusti, 3, I-00185 Roma, Italien.

diagnostisch-therapeutischen Bereich schließlich die Herstellung organischer Substanzen - wie etwa des Interferons und des Wachstumshormons - und therapeutische Eingriffe, durch die es möglich ist, Gene zwischen verschiedenen Organismen weiterzugeben, um ein defektes Gen zu korrigieren, zu aktivieren und zu deaktivieren oder ein fehlendes einzusetzen, damit es seinen Kode richtig weitergibt.

Ungeachtet der Verheißungen, die die Gentechnik in das Licht eines El Dorado des Technologiezeitalters rückten, wurden sehr bald Zweifel bezüglich der Sicherheit derartiger Eingriffe laut. Der erste Warnruf kam aus dem eigenen Lager, von Wissenschaftlern, die sich mit der Gentechnik beschäftigten. Im Juli 1974 startete eine Gruppe von Spezialisten in einem offenen Brief den Aufruf zur Selbstbeschränkung. Die Experimente mit genetischen Veränderungen wurden daraufhin durch ein Moratorium auf Eis gelegt. Aber auf der Konferenz von Asilomar (Kalifornien), die 1975 stattfand, wurde die Wiederaufnahme der Arbeiten beschlossen. In der darauffolgenden Zeit beschlossen die Regierungen in unregelmäßigen Abständen Regelungen und Vorsichtsmaßnahmen: Einschränkungen und Kontrollen wurden zunächst streng verfaßt, dann wieder aufgeweicht. Internationale Regelungen zur Genetik und Biotechnik, die von überstaatlichen Einrichtungen (Europäischer Rat, Internationales Komitee für Bioethik der UNESCO) erstellt wurden, findet man in einer Zusammenfassung bei Adriano Bompiani.[1] Die Ergebnisse sind aufs Ganze gesehen enttäuschend: Abgesehen von der emphatischen Bekräftigung von Prinzipien (wie der Würde der menschlichen Person, der Freiheit der Forschung und der Solidarität unter den Menschen), gibt es keine Schlußfolgerungen, die man verallgemeinern und in präzise, gesetzgeberische Normen übersetzen könnte. Bompiani gewinnt den Eindruck, daß „die andauernde, bruchstückhafte und fruchtlose Diskussion, die über vielerlei Gegenstände geführt wird, lediglich den Erhalt des ‚Status quo' begünstigt, der der unkontrollierten wissenschaftlichen Forschung Vorschub leistet"[2].

Der Ruf nach Ethik auf dem Gebiet der Genetik wurde erneut im Frühjahr 1997 laut, als bekannt wurde, daß in den Laboratorien des Roslin Institute in Edinburgh ein Säugetier, das Schaf Dolly, ausgehend von einer differenzierten Zelle des erwachsenen Tieres geklont worden war.[3] Das weltweite Echo auf dieses Ereignis war geprägt von der Hypothese, daß dieselbe Technik im Humanbereich angewandt werden könnte, um dadurch „Menschen nach Maß"[4] zu kreieren. So war die allgemeine Reaktion durchwegs ablehnend, sowohl von religiöser Seite - wie die Erklärung des katholischen Lehramtes in der Person Papst Johannes' Pauls II. - als auch von politischen und staatlichen Stellen - so auch die Erwiderung des US-Präsidenten Bill Clinton, der eine Kommission einrichtete, die die ethische Tragweite dieser Abläufe ergründen soll, und ein Moratorium über die öffentliche Finanzierung der Erforschung menschlichen Klonens verhängte. In dieser Phase kam Ethik mehr durch die breite Beteiligung der öffentlichen Meinung, die Mobilisierung von Gefühlen und das Drängen nach Kontrolle der wissenschaftlichen Aktivitäten als durch die Suche nach Orientierung zum Handeln, die sich aus der philosophischen Reflexion speist, ins Gespräch.

2. Reflexion über Bioethik – in der Kontinuität oder ein Novum?

Wenn wir uns darauf beschränken, die ethische Diskussion, die die schwindelerregende Entwicklung der Genetik begleitet, allgemein zu verfolgen, so lassen sich - sei es unter berufenen Philosophen und Theologen wie auch in der breiten Öffentlichkeit - die Denkweisen, die die Debatten beherrschen, auf zwei Grundmodelle zurückführen: Das erste betont mehr die *Neuheit* der ethischen Probleme, die sich durch die Gentechnik stellen, das zweite ist mehr auf *Kontinuität* ausgerichtet. Diejenigen, die sich auf das erste Modell berufen, neigen dazu, den Bruch mit der Vergangenheit hervorzuheben, der sich durch die Entschlüsselung des genetischen Kodes von Lebewesen und die technische Möglichkeit von Eingriffen in ihm vollzog. Diese Sicht unterliegt womöglich einer besonders emphatischen Darstellungsweise der Folgen der neueren Biologie: Dies gilt im Guten (Biogenetik stellt einen qualitativen Sprung im Kampf gegen Krankheiten dar und ermöglicht es, die Nachkommenschaft nach den eigenen Wünschen zu modellieren, indem man die entsprechenden Charakterzüge auswählt) ebenso wie im Schlechten (im Ausdruck „biologische Bombe", der ebenso katastrophale Folgen wie diejenigen der Atombombe suggeriert, lassen sie sich zusammenfassen).

Das zweite Idealmodell möchte dagegen die Kontinuität herausstellen: Was sich durch die Arbeit der Gentechnik ergibt, unterscheidet sich nicht grundsätzlich von dem, was der Menschheit bislang bekannt war. Diese Sicht der Dinge liefert Wasser auf die Mühlen sowohl enthusiastischer als auch besorgter Kreise. Angesichts der gewaltigen Möglichkeiten muß im Rahmen einer exakten Nachprüfung die Realität der Dinge neu beschrieben werden. Bei vielen Pflanzen, die gentechnisch verändert wurden, wissen wir beispielsweise überhaupt nicht, was wir mit ihnen anfangen sollen: Die im Lauf der Zeit durch Selektion gewonnenen Pflanzen scheinen unseren Bedürfnissen eher zu entsprechen als diejenigen, die gentechnisch hergestellt wurden. Auch bei den klinischen Anwendungen, bei denen sich das Interesse in hohem Maße auf die gentherapeutische Krebsbehandlung konzentrierte (Therapie im weitesten Sinne, denn die Eingriffe zielen neben der Stärkung der bereits existierenden Therapien, die den Körper widerstandsfähiger gegen die Toxizität der Chemotherapie machen sollen, auch auf die Wiederherstellung der normalen genetischen Neubildungsfunktion ab), sind die erhofften Ergebnisse bislang ausgeblieben. Unter Umständen ist auch die Bedrohung, die mit dieser Technik einhergeht, nicht so schwerwiegend, wie man zunächst befürchtete. Wenn wir zudem eine historische Meßlatte anlegen, werden wir nichts finden, was der Mensch an schrecklichen Dingen nicht auch schon ohne Gentechnik zuwege brachte. Wenn wir uns die Abscheulichkeiten vergegenwärtigen, die die Menschheit zu begehen fähig war, können wir getrost annehmen, daß das Schlimmste nicht vor uns liegt, sondern eher auf unseren Schultern lastet.

Diese typologische Einteilung in zwei Grundorientierungen gegenüber der Genetik erweist sich vor allem dann als nützlich, wenn wir davon ausgehen, daß ihnen auch zwei entsprechende ethische Haltungen gegenüberstehen. In der ersten wird das Bedürfnis nach einer *neuen Ethik* groß geschrieben, die der außer-

gewöhnlichen, bisher nie dagewesenen Situation angemessen erscheint. „Bioethik" - ein Neologismus, der im Zuge der Entstehung der Gentechnik erstmals 1971 vorgeschlagen wurde - wird mit lauter Stimme als adäquate Antwort auf das „Niemandsland" eingefordert, das die Fortschritte der Biologie und insbesondere der Genetik uns beschert haben und welches nun neuer ethischer Regeln bedarf. Bioethik beinhaltet die Widerrufung des Auftrags zur Selbstregulierung des eigenen Verhaltens, den die Gesellschaft bisher Biologen und Medizinern erteilt hatte, um nunmehr ethische und juristische Normen öffentlich zu verhandeln.

Die zweite Grundhaltung, die wir ausgemacht haben, neigt hingegen dazu, das Bedürfnis nach einer spezifischen Ethik, die auf die neuere Biologie genau zugeschnitten ist, auf ein Minimum zu beschränken.

Wenn überhaupt, dann ist die herkömmliche Ethik gefragt, um alle Subjekte entsprechend ihrer unterschiedlichen operativen Ebenen zu einem verantwortlichen Handeln aufzufordern.

Es ist durchaus angebracht, genau auf die Interessen zu achten, derentwegen Bioethik als neue Praxis der ethischen Diskussion in der Gesellschaft in verschiedenen Bereichen gefördert wird. Die Bioethik könnte der Gefahr erliegen, eine ideologische Funktion zu erfüllen, indem sie - wie jede Ideologie - verdeckten Interessen dient. Eine Ideologie bietet eine verzerrte Darstellung der Wirklichkeit, und zwar nicht deswegen, weil sie Tatsachen in den Raum stellt, die in sich falsch wären, sondern weil sie die Machtverhältnisse, auf denen die Realität gründet, verschleiert. Die Bioethik scheint mit jener Bewegung einherzugehen, die dazu neigt, ihren Blick auf das Innere, die kleinen Gruppen, die kurzen Beziehungen oder die letzten Fragen (Genmanipulation, medizinisch begleitete Fortpflanzungstechniken, Euthanasie) zu richten, dabei aber das politische und gesellschaftliche Terrain außer acht läßt. Das, was sich im Bereich der neueren Biologie abzeichnet, sollte besser durch Fragestellungen aus der Informationsethik erforscht werden (Wie spricht man über Gentechnik? Wie viele falsche Nachrichten werden verbreitet? Auf welche Art und Weise wird die Öffentlichkeit über die Verdienste und Risiken der Biotechnik informiert? Wie wird die öffentliche Meinung unter Ausschaltung der wissenschaftlichen Diskussion manipuliert, um einen Konsens über pharaonische Projekte zu erhalten?). Ebenso könnte man sich an die Wirtschaftsethik wenden (Aufgrund welcher Kriterien werden Forschungsmittel vergeben? Wie werden die Prioritäten bei den Investitionen gesetzt?).

Gleichwohl dürfen die durchaus berechtigten Vorbehalte gegenüber einem Mißbrauch und der Instrumentalisierung der Bioethik uns nicht dazu verleiten, die in sich gegebenen Möglichkeiten einer Debatte zu vernachlässigen, die in erster Linie nicht die Kontinuität, sondern das Novum hervorhebt. Bioethik kann - im weiteren Sinne verstanden als Reflexion, die sich durch die Auswirkungen anbahnt, welche die Fortschritte in der Biologie und ihre technologischen Anwendungen auf die Umwelt, die medizinische Praxis und die gesellschaftlichen Verhaltensweisen haben - als eine Gelegenheit wahrgenommen werden, um ethisches Nachdenken zu erlernen und auszuüben.

3. Die neuere Genetik und die Aufgaben der Ethik

In unserer Gesellschaft herrscht nicht nur ein Pluralismus ethischer Systeme, sondern es gibt auch eine Vielzahl von Funktionen, die durch die Ethik besetzt werden. Antonio Autiero geht von drei Aufgaben aus, die für die Ethik von Bedeutung sind: Kontrolle, Führung und Legitimierung.[5] Diese Hypothese findet in der phänomenologischen Analyse der Anfragen an die Ethik bezüglich der Genetik ihre Bestätigung. Man erwartet von der Ethik, daß sie die Grenzen absteckt, die nicht überschritten werden dürfen, daß sie den Preis festlegt, der zu bezahlen ist, und daß sie Risiken beschreibt, die man im Hinblick auf die erhofften Ergebnisse eingehen darf. Schließlich hat sie auch eine Verbindung zwischen der operativen Ebene und den hohen Idealen herzustellen. Diese drei Funktionen der Ethik können synergetisch eine Orientierung bieten, die auf dem Gebiet genetischer Eingriffe in den Menschen hilfreich ist.

Die *Kontrollfunktion* hat in der gegenwärtigen Phase, in der die Genetik und die Möglichkeiten von Eingriffen in die Struktur von Lebewesen entwickelt werden, eine vorrangige Bedeutung erlangt. Kontrolle, die klar zwischen dem abgrenzt, was man machen kann, und dem, was nicht erlaubt werden darf, muß verhindern, daß die Machbarkeit als solche ausreicht, damit etwas in die Tat umgesetzt wird. Die Kontrollfunktion der Ethik ist mit dem Gesetz verwandt und neigt dazu, sich mit ihm zu überlappen. Diese Nähe ist für die Ethik nicht von Vorteil, da sie dem Risiko unterliegt, daß sie ihre Eigenart nicht mehr zur Geltung bringen kann. Das moralische Gesetz darf nicht dem Votum der Mehrheit zum Opfer fallen, wie es in demokratischen Herrschaftssystemen der Fall ist. Die rechtliche Norm ist ihrerseits einer ethischen Beurteilung unterstellt, sie muß sich einer Instanz fügen, die das Gesetz übersteigt, z.B. den Menschenrechten.

Trotz der Schwierigkeiten, die die konkrete Eingrenzung des Erlaubten aufgrund unterschiedlicher anthropologischer Standpunkte mit sich bringt, zeichnet sich im Westen ein grundsätzlicher Konsens ab: Der Mensch muß vor manipulativen Eingriffen geschützt werden, die den Werten, die von religiösen wie auch von weltlichen Traditionen gleichermaßen anerkannt werden, widersprechen. Das eindeutige Verbot des Klonens menschlicher Wesen, das im allgemeinen Einvernehmen steht, ist ein klares Beispiel für diesen Konsens.

In ihrer *Führungsaufgabe* kann die Ethik die getroffenen Entscheidungen und die ihnen zugrunde liegenden Kriterien deutlich machen. Hier geht es weniger um Verbote oder Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, wie sie die Ethik in ihrer Kontrollfunktion umreißt. Führung stellt an die Ethik den Anspruch, Normen zu entwickeln, die dazu in der Lage sind, den neuen Verfahrensweisen einen geordneten Ablauf zu geben.

Auch wenn die Verantwortung als Kriterium noch so elementar ist, wenn es darum geht, zur Tat zu schreiten, worauf Hans Jonas gerade im Bereich der neueren Biologie wiederholt hingewiesen hat[6], so sollte dennoch nicht verkannt werden, wie unerläßlich das Kriterium der Rationalität auf Dauer ist. Ethik ist und muß ein privilegierter Ort für die erbarmungslose, kritische Vernunft bleiben. Diese peinlich genaue Übung der praktischen Vernunft verlangt vor allem die Kraftanstrengung, das Richtige vom Falschen zu unterschei-

den. Eine Aufgabe, die gar nicht so einfach ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Dies zeigen die Taktlosigkeiten, die lautstark in den Nachrichten verbreitet und als zutreffend ausgegeben werden, sich jedoch nach und nach als Irreführung herausstellen.

Eine weitere Aufgabe der Rationalität besteht in der Unterscheidung des Bedeutenden vom Beiläufigen. Die Liste der Möglichkeiten, die durch die Gentechnik eröffnet werden, ähnelt einem „Waschzettel", auf dem die Wäscherinnen die unterschiedlichsten Kleidungsstücke bunt gemischt notieren. Die Augenfarbe der eigenen Kinder auszuwählen - vorausgesetzt, dies ist technisch möglich -, kann nicht auf derselben Ebene behandelt werden wie die Möglichkeit, einer schwerwiegenden genetischen Anomalie vorzubeugen. Die Wahl des Geschlechtes der eigenen Nachkommen erfolgt durch einen Eingriff in die Selektion der Gameten, welche die gewünschten Chromosomen tragen. Sie ist anders zu beurteilen, wenn es um die Vermeidung von Erbkrankheiten geht, deren Weitergabe an ein Geschlecht gebunden ist, als wenn lediglich eine willkürlich gesetzte Präferenz beabsichtigt ist. Gleichwohl ist die Grenze zwischen therapeutischen und nicht-therapeutischen Eingriffen nicht so einfach zu ziehen, wie es scheint. Viele befürchten einen Dammbruch, wenn man das Prinzip der Verbesserung der Natur als ethisch tragbares Ziel erst einmal akzeptiert hat. Außerdem ist es vonnöten, das sachliche Urteil von den Gefühlen zu trennen. Bei der Gentechnik bedient man sich zumeist einer beschwörend-mythologischen Sprache: Sie sei das „Werk von Zauberlehrlingen", eine „biologische Bombe", es gehe um die Erschaffung eines Übermenschen oder die Herstellung von Chimären. Dies ist eine höchst furchteinflößende Sprache, die dazu angetan ist, starke Gefühle zu wecken. Sie kommen tendenziell der Forschung entgegen, wenn die Hoffnung überwiegt, und verurteilen die Gentechnik pauschal, wenn die Furcht dominiert, anstatt zu einer kritischen Reflexion zu führen. Unter derartigen Verhältnissen ist das Anliegen der Ethik, Führung zu geben, zum Scheitern verurteilt.

Die dritte Aufgabe der Ethik, die mit dem Stichwort *Legitimierung* umschrieben wurde, besteht darin, die genetischen Grundkenntnisse und die Anwendungen der Gentechnik mit den höchsten menschlichen Idealen in Einklang zu bringen. Hier gilt ein allgemeiner Konsens bezüglich des hohen moralischen Wertes der Therapie. Die Möglichkeit, einen genetischen Defekt durch das Einsetzen einer gesunden Kopie des defekten Gens in das Genom eines Individuums zu beheben, hat in der Geschichte der Medizin eine neue Ethik eröffnet. Gemäß einer allgemein anerkannten Vereinbarung, die in offiziellen Dokumenten von Ethikkommissionen und in gesetzlichen Regelungen ihren Niederschlag findet, beschränkt man - zumindest vorläufig - derartige Eingriffe auf somatische Zellen und schließt die Zellen von Keimbahnen aus (eine Veränderung des Genoms würde sich hier auf die Nachkommenschaft übertragen). Dies geschieht aus Gründen der Vorsicht. Denn für derartige Eingriffe fehlt eine solide experimentelle Basis, die für die Anwendung beim Menschen erforderlich wäre. Gentherapie beim Menschen kann jedoch auch für die Keimbahnen nicht prinzipiell ausgeschlossen werden.[7]

Was die Legitimierung von Eingriffen durch die Gentechnik, welche auf die Ver-

besserung der menschlichen Natur abzielen, anbelangt, so bewegen wir uns auf dem Weg des Strebens nach dem „bonum", das zusammen mit dem „verum et pulchrum" einen grundlegenden Wesenszug des Seins darstellt. So befinden wir uns auf einem Gebiet, das an metaphysische und religiöse Fragestellungen angrenzt. Soweit es um das Trachten nach einem „guten Leben" geht, können wir eine elementare Dimension der menschlichen Existenz ausmachen, der sich die neuere Genetik stellen muß. Sie muß dafür Sorge tragen, daß der Wert der Person geschützt wird, und Garant dafür sein, daß jeder Mensch seine Selbstachtung behält. Eine Grundbedingung dafür ist, daß ihm allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur menschlichen Art ein persönlicher Wert zugeschrieben wird, der keiner weiteren Qualifikation bedarf. Dies verhindert von vornherein, daß irgend jemand den Anspruch erheben könnte, sich zum Richter darüber zu erheben, für wen die Menschenrechte Gültigkeit haben und für wen nicht. Man wird nicht aufgrund bestimmter Qualitäten als Mitglied der menschlichen Gesellschaft kooptiert, sondern jeder Mensch gehört kraft eines eigenen Rechtes dazu. Die neuere Biologie hat diese Prämisse, die man als „Definitionsverbot" bezeichnen könnte, stets zu beachten.

Diejenigen, die in bezug auf die von der Gesellschaft aufgestellten Idealkriterien als entbehrlich gelten, müssen durch die Tugenden der *pietas* und der *sollicitudo* geschützt werden. Diese Perspektive ist mit der prophetischen Sicht des Menschen sehr verwandt, die vom Christentum aufgezeigt wird: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden (Mt 21,42).

[1] A. Bompiani/E. Brovedani/C. Cirotto, Nuova genetica, nuove responsabilità, Cinisello 1997.

[2] AaO. 133.

[3] Vgl. Nature, 27. 2. 1997.

[4] J. Harris, Wonderwoman and Superman. The ethics of human biotechnology, Oxford 1992.

[5] Vgl. A. Autiero, Vorwort zur italienischen Ausgabe von E.E. Shelp, Teologia e Bioetica, Bologna 1989 (Theology and Bioethics, Dordrecht 1985).

[6] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a.M. 1979.

[7] R. Munson/L.H. Davis, Germ-line Gene Therapy and the Medical Imperative, in: Kennedy Institute of Ethics Journal 2(1992), Nr. 2, 137-158.

Aus dem Italienischen übersetzt von German Hasreiter

Ethische Fragen in der genetischen Beratung

Was leisten Konzepte wie „Nichtdirektivität" und „ethische Neutralität" für die Problemlösung?

Stella Reiter-Theil

1. Problemstellung: implizite oder explizite Ethik?

Fallbeispiel

„Bei einem 38jährigen Mann wurde eine Chorea Huntington diagnostiziert, jene hirnatrophische Form des ‚Veitstanzes', deren Verlauf über zusätzliche fortschreitende Veränderungen schließlich in eine hochgradige Demenz mündet. Die Ärztin in der humangenetischen Beratung klärt den Patienten, der noch drei jüngere Geschwister hat, darüber auf, daß diese Erbkrankheit meist zwischen dem 35. und 50. Lebensjahr auftritt und bei weiteren Geschwistern noch zum Ausbruch kommen kann. Der Patient versagt seine Zustimmung zur Weitergabe der Diagnose an seine Geschwister." (Das Fallbeispiel findet sich bei Kahlke, 1995, 60).

Für die Ärztin werden dadurch mehrere ethische Fragen und Probleme aufgeworfen: Hat der Patient das Recht, sein Wissen um das Erkrankungsrisiko der Geschwister für sich zu behalten? Ist sie vielleicht - trotz seiner Weigerung - dazu verpflichtet, die Angehörigen ihrerseits zu informieren, nachdem ihre Versuche, den Patienten zu überzeugen, gescheitert sind? Kann sie die Geschwister des Patienten ohne Angabe von Einzelheiten zu einer genetischen Familienuntersuchung auffordern? Oder wäre es eine bessere Lösung, den Hausarzt des Patienten - wiederum gegen dessen erklärten Willen - über die Diagnose zu informieren und ihm das weitere Vorgehen zu überlassen? Welche Verantwortung erwächst für die Ärztin angesichts der Tatsache, daß die Geschwister des Patienten - ebenso wie er selbst - in der nächsten Zeit Kinder bekommen wollen, die selbst auch ein genetisches Risiko, als Erwachsene an Chorea Huntington zu erkranken, haben?

Das geschilderte Fallbeispiel ist geeignet, die Fülle ethischer Fragen, mit denen Berater und Betroffene in der genetischen Beratung konfrontiert sind, zu veranschaulichen. Zugleich wird erkennbar, daß diese Fragen Herausforderungen für gängige Konzepte wie „Nichtdirektivität" oder „Neutralität" in der Beraterrolle aufwerfen.

Nachdem das Konzept der Nichtdirektivität lange Zeit eine zentrale Orientierungsfunktion für die Rolle des genetischen Beraters innehatte (Wertz u.a. 1988, 1990), kommen zunehmend Zwei-

fel daran auf, ob diese beratungstechnische Regel tatsächlich angemessen sei (Clarke 1991, Wolff/Jung 1994; Yarborough u.a. 1989; Reiter-Theil 1995). Die Kritik setzt dabei an verschiedenen Punkten an:

1. Das Konzept der Nichtdirektivität sei für die genetische Beratung zu wenig ausgearbeitet und wegen seiner Vagheit und Widersprüchlichkeit schwer umsetzbar.
2. Eine nichtdirektive Haltung berücksichtige zu wenig die Verpflichtung des Beraters, den Ratsuchenden zu helfen.
3. Die verbreitete Berufung auf die Regel der Nichtdirektivität stelle den mehr oder weniger bewußten Versuch dar, ungeklärte Fragen der ethischen Orientierung in der genetischen Beratung mit Hilfe einer „technischen" Regel zu beantworten.

Aus diesen drei Kritikpunkten folgt, daß eine weitergehende Auseinandersetzung mit ethischen und praktischen Problemen der genetischen Beratung erforderlich ist, die in diesem Beitrag verfolgt werden soll. Zielsetzung ist dabei, einen Beitrag zu einer expliziten ethischen Reflexion der Beratung zu leisten.

2. Nichtdirektivität in der Psychotherapie – Entstehungszusammenhang und ethische Bedeutung

Um beurteilen zu können, welche Bedeutung dem Konzept der sog. Nichtdirektivität in der humangenetischen Beratung zukommen soll, bedarf es der Klärung, aus welchen theoretischen und praktischen Zielsetzungen heraus die Einführung dieser „technischen", aber auch implizit ethischen Regel erfolgte. Die sog. Humanistische Psychotherapie, zu der zahlreiche Orientierungen wie die von Rogers begründete klientzentrierte Psychotherapie (auch Gesprächspsychotherapie), die Gestaltpsychotherapie, die Transaktionsanalyse u.v.a. gehören, wird - gegenüber der klassischen Psychoanalyse und dem Behaviorismus, aus dem sich die Verhaltenstherapie ableitet - als „dritte Kraft in der Psychotherapie" bezeichnet (Quitmann 1985).

Die sog. *Nichtdirektivität* ist eine der drei Grundregeln, die Rogers der damals neuen Orientierung zugrunde legte. Sie ist untrennbar verbunden mit der zweiten Regel der *Echtheit* des Therapeuten oder Beraters (auch *Kongruenz* mit sich selbst oder *Authentizität* genannt) und der dritten Regel der *positiven Wertschätzung*, des

Die Autorin

Stella Reiter-Theil, Dr. rer. soc., Dipl.-Psych.; Doppelstudium der Philosophie und Psychologie an der Universität Tübingen; Auslandsaufenthalt: Universitätsklinik für Psychotherapie und Tiefenpsychologie Wien; Heinz-Maier-Leibnitz-Preis der DFG für Praktische Philosophie; seit 1986 Lehraufträge für Ethik in der Medizin und Psychologie an deutschen und österreichischen Universitäten; 1990 bis 1995 Aufbau der Akademie für Ethik in der Medizin an der Universität Göttingen als Generalsekretärin und Initiative zahlreicher Projekte, u.a.: Aus- und Fortbildung der Ethik in der Medizin, Ethik-Diskurs mit Patienten, Informed Consent und Dokumentation; seit 1995 Forschungsreferentin am neu gegründeten Zentrum für Ethik und Recht in der Medizin, Klinikum der Universität Freiburg; verantwortlich für nationale und europäische Projekte, z.B. „Ethik in der Forschung an Neugeborenen" und „Europäisches Datenbank-Netz"; Entwicklung von Curricula und Unterrichtsmaterial für die Lehre der Medizin-Ethik und Modelle der Ethik-Konsultation in der Praxis. Buchpublikationen: Ethik in der Medizin, gemeinsam mit W. Kahlke (Hg.), Stuttgart 1995; Informed Consent in Psychiatry, gem. mit H.G. Koch/H. Helmchen (Hg.), Baden-Baden 1996. Anschrift: Zentrum Ethik und Recht in der Medizin im Klinikum der Albert-Ludwigs-Universität, Elsässer Straße 2m/Haus 1a, D-79110 Freiburg, Deutschland.

Akzeptierens, der *emotionalen Wärme* in der therapeutischen Grundhaltung dem Klienten gegenüber. In dieser Trias von Regeln liegen Spannungen bzw. Konflikte, die der Praktiker durch bestimmte Vorgehensweisen zu handhaben lernen soll. Spannungen können sich insbesondere zwischen der Forderung nach Wärme und Akzeptieren des Klienten und gleichzeitiger Forderung nach Echtheit des Therapeuten bilden. Jeder Behandelnde oder Beratende weiß, daß es nicht immer gelingt, Klienten oder Patienten emotional anzunehmen. Wieviel Echtheit ist dann noch richtig oder therapeutisch? Eine weitere und für unsere Frage hier wichtige Quelle von Spannungen und Konflikten liegt zwischen der Regel der Echtheit und der Nichtdirektivität. Nichtdirektiv zu sein bedeutet ja, dem Gegenüber keine Richtung vorgeben zu wollen, jedenfalls nicht in einer Weise, die den anderen einschränken würde, seinen eigenen Weg zu finden.

3. Übertragung der Nichtdirektivität auf die genetische Beratung

3.1. Motive der Übertragung

Läßt sich diese Regel im Kontext der humangenetischen Beratung begründen bzw. übertragen (Schmidtke und Wolff 1991)? Welches Interesse wird mit der Berufung auf dieses Konzept verbunden? Soll ein Bollwerk gegen die Dominanz - oder gegen den Vorwurf der Dominanz - der Experten errichtet werden, die in der genetischen Beratung womöglich nicht nur medizinische, sondern auch stellvertretend moralische Kompetenz beanspruchen könnten? Wird mit der Übernahme der nichtdirektiven Haltung die Hoffnung verbunden, sich in der Beraterrolle gegen die Verführung zu schützen, dem nicht selten von Klientenseite vorgebrachten Wunsch nach Entscheidungshilfe, ja nach Entscheidung, zu entsprechen? Welchen Einfluß hat die problematische Rolle, die die Genetik in Deutschland, aber auch in anderen Ländern im Zusammenhang mit eugenischen und rassistischen Verbrechen der Nationalsozialisten gegen die Menschlichkeit gespielt hat (Tröhler/Reiter-Theil 1997)?

Diese Gründe für eine Orientierung an Nichtdirektivität, die alle eine gewisse Plausibilität besitzen, lassen darauf schließen, daß es hier nicht nur um praktisch-methodische Aspekte im Sinne der Technik von Beratung geht. Die Orientierung an der Nichtdirektivität als „technische" Leitlinie der Grundhaltung in der Beraterrolle geht einher mit zahlreichen ethischen Implikationen, die der Begriff gleichsam nebenbei transportiert. Der Nachteil hierbei ist, daß bloß implizite, also unausgesprochene ethische Bedeutungen des Begriffes keinen Beitrag leisten

- zur gezielten ethischen *Reflexion* der Probleme der Beratung,
- zur *Kritik*,
- zur *Begründung* ethischer Beurteilung oder
- zur *Auflösung von Widersprüchen*.

3.2. Ethische Implikationen

Welche ethische Bedeutung hat die Orientierung am Konzept der Nichtdirektivität in der genetischen Beratung? Am deutlichsten erscheint hier der Aspekt der Zurückhaltung: Ein nichtdirektiver Berater ist bemüht, nicht in Entscheidungen des Ratsuchenden einzugreifen, diese nicht einmal zu beeinflussen. Positiv ausgedrückt, entspricht dies der Achtung *vor*

der Selbstbestimmung des Klienten. Zugleich wird mit dieser Zurückhaltung eine Sicherung vor möglichen Fehlurteilen oder Fehlentscheidungen des Beraters eingebaut, die beim Verlassen der nichtdirektiven Linie erfolgen könnten. Ethisch gesprochen, bedeutet dies eine Maßnahme zur *Vermeidung von* möglicherweise aus der Beratung für die Ratsuchenden erwachsendem *Schaden.* Eher indirekt läßt sich auch noch das Motiv erschließen, die Beratung im besten Interesse der Klienten durchzuführen. Dies setzt die Annahme voraus, daß unbeeinflußte, freie Entscheidungen der Klienten auch am ehesten umgesetzt und gelebt werden können, während nicht frei zustande gekommene Entscheidungen unter Umständen mit nachfolgenden Schwierigkeiten für die Beteiligten verbunden wären. In ethischen Begriffen wäre dies das Interesse, zum *Wohl der Ratsuchenden* zu handeln. Genau diese Orientierung scheint aber, wenn sie ausgeprägt ist, paradoxerweise meist mit einer entgegengesetzten, nämlich einer aktiven oder direktiven Haltung verbunden zu sein.

Eine inhaltliche Definition des „Wohls" der Beteiligten und direkt oder indirekt von Entscheidungen Betroffenen dürfte jedoch im Kontext der genetischen Beratung nur schwer oder gar nicht vom Beraterstandpunkt zu erwarten sein. Das Wohl kann m.E. nur mit den Beteiligten gemeinsam erwogen oder retrospektiv rekonstruiert und nachvollzogen werden. Genau hierin liegen auch Ursprung und Begründung der Regel der Nichtdirektivität: Aus der Erkenntnis der Grenzen des Beraters, vorher zu wissen, was sich für die Klienten später als das Beste erweisen werde, soll er sich hüten, einzugreifen oder Einfluß zu nehmen. Im Vorgriff auf das Kommende zu werten, zu wählen oder zu entscheiden, kann daher Betroffenen nicht abgenommen werden und gehört nicht in die „technische" oder Fachkompetenz des genetischen Beraters im engeren Sinne, jedenfalls nicht unter dem Aspekt der Nichtdirektivität.

3.3. Gegenargumente

Gegen eine allzu optimistische Übertragung der Nichtdirektivität auf medizinische Kontexte, hier auf die humangenetische Beratung, spricht jedoch die Erfahrung, daß gerade auch in der Praxis psychologischer und psychotherapeutischer Beratung (von wo die Regel „entlehnt" wurde) Nichtdirektivität nicht selten als unzureichend erlebt wird - etwa bei Beziehungsproblemen, Konflikten in der Familie, Erziehungsschwierigkeiten oder sexuellen Störungen, wo es anders als in der Medizin nur selten um Leben oder Tod, sondern meist um Lebensqualität, um Lebensstile und Lebensziele geht. Der ausdrückliche Wunsch von Ratsuchenden nach Entscheidungshilfe, nach einer neuen Richtung, die aus der Sackgasse heraus führt, ja, nach Wertvorstellungen, auf die man von allein nicht gekommen wäre, wird von Beratern, die allzu streng nach der Regel der Nichtdirektivität vorgehen, nicht genügend ernst genommen. Diese Tendenz einer regelbewußten Frustration des Klientenwunsches nach Orientierung oder Anlehnung wurde nach den Ergebnissen einer katamnestischen Untersuchung, insbesondere bei eher oberflächlich in das „technische Instrumentarium" eingeführten Beratern ohne entsprechende Weiterbildung sichtbar (Reiter-Theil u.a. 1985a, 1985b). Dieser Befund dürfte auch für die Planung der Weiterbildung genetischer Berater im Hinblick auf psychosoziale und ethische Kompetenz relevant sein.

Die genannten Argumente gegen eine einfache Übertragung der Regel der Nichtdirektivität auf die humangenetische Beratung lassen sich durch den Hinweis noch verschärfen, daß die humangenetische Beratung - anders als die psychologische oder psychotherapeutische Beratung in den meisten Fällen - zu einem wesentlichen Teil aus der Vermittlung von *Information* besteht (Reif und Baitsch 1986). Während in der psychologischen oder psychotherapeutischen Beratung charakteristischerweise die Förderung neuer intrapsychischer und interpersoneller Möglichkeiten, neuer Sichtweisen und Kompetenzen angestrebt wird, die nicht auf quantitative, intersubjektiv prüfbare empirische Daten zurückgehen, liegt es im Wesen der Informationsvermittlung, neue Fakten und Zusammenhänge des Fachgebietes darzustellen, Irrtümer oder falsche Vorannahmen auf seiten der Ratsuchenden zu korrigieren. Für die auf die *Informationsvermittlung* bezogene *Komponente* der humangenetischen Beratung kann daher eine Regel wie die Nichtdirektivität keine Anwendung finden. Ebensowenig können in diesem Kontext relevante Informationen, etwa über ein genetisches Risiko samt damit angesprochenen Handlungskonsequenzen für die betreffenden Familienmitglieder (emotional oder moralisch) „neutral" sein. Bereits der Kontext und die Art der Aufklärung bestimmen wesentliche Aspekte der Nicht-Neutralität von einzelnen Informationseinheiten. Für eine weitere Komponente der humangenetischen Beratung, in der angestrebt wird, zusätzlich zu der Informationsvermittlung zu einer guten und selbstverantwortlichen Entscheidung der Klienten über mögliche Optionen beizutragen, gelten analog die gleichen Überlegungen, Möglichkeiten und Einschränkungen einer neutralen Haltung wie in der psychologischen oder psychotherapeutischen Beratung (Reiter-Theil 1988, 1989, 1993). Für diese *Komponente der Entscheidungshilfe* des Beratenden wäre zu wünschen, daß ein Transfer aus der psychologischen Beratungswissenschaft, einschließlich der empirischen Evaluation, in die Konzeptbildung und Praxis der humangenetischen Beratung hinein stattfinden möge. Genetische Beratung sollte drei Stützen haben: die *genetische,* die *psychosoziale* und die *ethische Kompetenz.*

4. Konstellationen ethischer Reflexion und Kommunikation in der Beratung

Für die Beurteilung der Frage der Neutralität des Beraters ist es wichtig, unterschiedliche Konstellationen ethischen Bewußtseins bei beiden an der Beratung beteiligten Parteien zu unterscheiden. Es sind im wesentlichen vier Konstellationen, die hier auftreten können. In der ersten Konstellation stimmen beide Seiten darin überein, daß zu diesem Zeitpunkt der Beratung bzw. Entscheidungsfindung *keine spezielle ethische Frage zur Diskussion steht* (1). Diese Übereinstimmung mag stillschweigend oder sogar unbewußt zustandekommen. Eine weitere Konstellation, in der sich Berater und Klienten oder Patienten einig sind, ergibt sich dann, wenn beide die Auffassung teilen, daß die Inhalte der Beratung und mögliche Behandlungsoptionen *wichtige ethische Implikationen* haben (2), wobei die Meinungen darüber auseinandergehen können, ob diese in der Beratung diskutiert werden können und sollen. Die Übereinstimmung über das Vorhandensein ethischer Probleme oder auch über

die Notwendigkeit, diese zu bearbeiten, bedeutet jedoch nicht notwendigerweise auch eine Einigkeit in der Einschätzung und Bewertung der ethischen Fragen. Im Fall eines ethischen Dissenses wird die Besprechung dieser Themen durch den Berater mit besonderem Einfühlungsvermögen und Taktgefühl zu handhaben sein. Eine Konstellation eindeutiger Uneinigkeit entsteht dann, *wenn der Berater ein ethisches Problem sieht, der Klient jedoch nicht* (3) - *oder umgekehrt* (4). Im letzteren Fall kann der Berater versuchen, dem Klienten dabei zu helfen, sein ethisches Problem zu verstehen und zu lösen. Wenn der Berater mit Wünschen oder Verhaltensweisen des Klienten ethische Probleme hat, besteht diese Möglichkeit nicht. Es kann dann mitunter besser sein, wenn der Berater den Fall abgibt oder einen ethisch kompetenten Kollegen hinzuzieht. Diese *Konstellation der Nichtübereinstimmung* dürfte eine der schwierigsten Herausforderungen für die genetische Beratung darstellen, in der sowohl die Frage der Neutralität als auch der Identität in der Beraterrolle aufgeworfen wird.

5. (Wie) Läßt sich in der Beratung über ethische Fragen sprechen?

Ob und unter welchen Bedingungen ein Berater mit Klienten oder Patienten über die ethische Dimension der genetischen Beratung und der in Frage kommenden Optionen sprechen soll, läßt sich nicht mit einem einfachen *Ja* oder *Nein* beantworten. Zwischen diesen beiden radikalen Positionen sind zwei mildere Varianten denkbar: *„nein, außer ..."* sowie *„ja, außer ..."* Diese Positionen sind in der folgenden Tabelle zusammen mit den Begründungen bzw. Risiken aufgeführt.

Mit Klienten über ethische Probleme sprechen?

Einstellung	*Begründung*	*Risiken*
(1) Nein, niemals!	Respekt vor der Selbstbestimmung und Privatsphäre des Patienten; wertneutrale Medizin	Versäumnis, Nihilismus
(2) Ja, in jedem Fall!	Ethik kann nicht von der Aufgabe der Gesundheitsfürsorge getrennt werden; Identität; Transparenz	Moralisieren, Paternalismus
(3) Nein, außer wenn die Integrität des Beratenden bedroht ist.	Selbstschutz des Beratenden, Identität (s. 1)	s. 1 und 2
(4) Ja, wenn die Klienten es nicht ablehnen	(s. 1 und 2), bessere Möglichkeit der Entscheidungsfindung	Überforderung der Klienten

Tabelle 1

Die erste Position kann als ein radikal-liberaler Ansatz betrachtet werden, nicht in die Selbstbestimmung oder Privatsphäre des Patienten einzudringen, nicht einmal durch die Infragestellung seiner Wünsche und Präferenzen. Risiken einer solchen Haltung liegen darin, daß ein wichtiges ethisches Problem übersehen oder vernachlässigt werden könnte und infolgedessen auch nicht im besten Interesse des Patienten behandelt und gelöst würde. In bezug auf die humangenetische Beratung kann ein solcher Ansatz Tendenzen eines therapeutischen oder ethischen Nihilismus fördern oder zumindest solche Kritik von außen hervorrufen. In den Geisteswissenschaften ist eine zunehmende Bereitschaft zu erkennen, das Konzept der wertfreien Wissenschaft in Frage zu stellen. In der Medizin sieht die Situation eher zweideutig aus: Es gibt nach wie vor einen beträchtlichen Teil medizinischer Praxis, der durch den Versuch, Werte und Ethik auszuschließen, gekennzeichnet ist, zumindest im direkten Kontakt mit dem Patienten. Im Sinne der hippokratischen medizinischen Tradition und auch im Lichte der modernen Medizin mit ihrer lebhaften ethischen Diskussion wird hingegen eher die Sichtweise unterstützt, daß die Heilberufe insgesamt nicht von ihrer inhärenten ethischen Dimension getrennt betrachtet werden dürfen. Konsequenterweise kann diese Position mit Werten wie Transparenz, Offenheit und Ehrlichkeit gegenüber dem Patienten gerechtfertigt werden, ebenso wie mit der Notwendigkeit des Beraters, seine eigene heilberufliche Identität zu bewahren. Dieser Ansatz bringt allerdings die Risiken einer Moralisierung der medizinischen Dienstleistungen mit sich. Es besteht auch das Risiko, eine Atmosphäre von medizinischem oder moralischem Paternalismus zu schaffen, wenn diese Vorgehensweise mit dem Anspruch des Beraters auf moralische Autorität verknüpft wird, die zudem mit einer medizinisch-fachlichen Überlegenheit durch Wissensvorsprung gekoppelt ist. Die dritte Position kann als eine eher defensive Haltung charakterisiert werden: Nur dann, wenn sich der Berater durch die ethischen Implikationen oder Folgen des Beratungsprozesses in seinen Wertvorstellungen empfindlich getroffen fühlt, soll er die Besprechung dieser ethischen Fragen mit dem Klienten herbeiführen. Die Gründe für diese Position korrespondieren mit denen der Position 1, die Risiken entsprechen jenen der Positionen 1 und 2. Die vierte und letzte Position stellt eine mildere Variante der Position 2 dar und besagt, daß die Besprechung ethischer Aspekte der Beratung oder Behandlung zur Ausübung der Medizin und der Heilberufe gehört, jedoch nicht ohne das Einverständnis des Patienten oder Klienten erfolgen solle. Zu den Gründen für diesen Ansatz, die mit denen für Position 1 und 2 korrespondieren, gehört das Ziel, eine bessere Grundlage für die anfallenden Entscheidungen auf Klientenseite zu schaffen. Dieses Vorgehen birgt die Gefahr, Klienten oder Patienten zu überfordern; das Risiko der Moralisierung oder einer paternalistischen Bevormundung erscheint aber eher gering, sofern eine fehlende Bereitschaft des Klienten zur Besprechung ethischer Fragen respektiert wird. Insgesamt ist diese Position die am besten begründete unter den vier möglichen.

6. Ein differenziertes Modell der „Neutralität" für die Beratung

Die Annahme der Regel der Nichtdirektivität, die Versuche der Vermeidung des medizinischen Paternalismus und vor allem das Bemühen, die Wünsche der Patienten in Beratung und Behandlung nicht zu moralisieren, haben zu einer *Rhetorik der Neutralität* beigetragen, in der diese als eine ideale, respektvolle und geradezu überlegene Grundhaltung ausgewiesen wird (Reiter-Theil, 1989). Auf der Basis der Analyse der Konstellationen für ethische Reflexion und Kommunikation sowie der verschiedenen Optionen, über die ethische Dimension der Beratung mit Klienten zu sprechen oder nicht, wird kein Zweifel daran bestehen, daß die ethische Neutralität keine einfache Lösung darstellen kann. Um die Bedeutung der Neutralität in der Beratung zu beurteilen, müssen mehrere Ebenen unterschieden und berücksichtigt werden. Tabelle 2 faßt die Vorschläge zur Beurteilung der Neutralität zusammen, die auf Untersuchungen zurückgehen, die an anderer Stelle publiziert sind (Reiter-Theil, 1989, 1995, 1997).

Ethische Orientierung in der Rolle des Beraters
Das Problem der „Neutralität" auf verschiedenen Ebenen

1. Verhältnis Berater-Klient: *Keine Neutralität,* denn es ist eine akzeptierende, mitfühlende Grundhaltung dem Klienten gegenüber erforderlich.
2. Professionelle Identität des Beratenden: *Keine Neutralität,* weil die Ziele der Gesundheitsfürsorge, ethische Prinzipien, Kodizes, Richtlinien etc. verbindlich sind.
3. Persönliche Identität des Beraters: *Keine Neutralität,* denn persönliche Werte und Ziele setzen einem „neutralen" Handeln Grenzen; statt dessen Authentizität.
4. Persönliche Werte des Klienten: *„technische Neutralität"*, wegen des Respekts vor der Selbstbestimmung und der Privatsphäre des Klienten, doch explizite Reflexion der möglichen Folgen von Entscheidungen.
5. Interessenkonflikte beim Klienten: „technische Neutralität", aufgrund des Respekts vor der Selbstbestimmung, aufgrund von Empathie und Fairness gegenüber allen Betroffenen, doch explizite Reflexion der möglichen Folgen von Entscheidungen.
6. Schwierigkeiten mit der „technischen Neutralität" gegenüber dem Klienten: Reflexion, Supervision, Überweisung, um Schaden, moralische Verurteilung oder Manipulation zu vermeiden.

Tabelle 2

Auf den Ebenen 1 bis 3 ist keine Neutralität in der Beraterrolle möglich, weil hier nicht-neutrale wertorientierte Haltungen gefordert sind wie eine akzep-

tierende, warme Grundhaltung (1), die Orientierung an Zielen, Prinzipien oder Kodizes (2) sowie Aspekte der persönlichen Identität und Authentizität des Beraters angesprochen werden (3). Diese Ebenen schließen die Person des Beraters und seine Beziehung zum Klienten in stärkerem Maße ein als die folgenden Ebenen (4 und 5). Auf diesen Ebenen, wo der Schwerpunkt auf der Klientenperspektive liegt, ist eine sog. technische Neutralität notwendig, um die professionelle Distanz des Beraters zu ermöglichen, den Schutz der Privatsphäre und den Respekt gegenüber den Klienten zu gewährleisten. Falls Schwierigkeiten mit der technischen Neutralität auf der Seite des Beraters auftreten, ist eine selbstreflektierende Haltung angezeigt, die eine neue Orientierung in der Beraterrolle oder in der Beziehung zum Klienten erleichtern soll.

Wir sind hier mit einer Mischung aus impliziten und expliziten ethischen Begriffen konfrontiert, die in die professionelle und ethische Orientierung der Beratung eingehen. Die ethischen Kernprinzipien sind - jeweils auf die Ebenen 1 bis 6 bezogen - die Verpflichtung zu helfen, der Respekt vor der Autonomie des Klienten (1), eine allgemeine Orientierung an der ethischen Basis des Berufs (2), die persönliche ethische (oder moralische) Identität (3), der Respekt vor der Privatsphäre und Selbstbestimmung des Klienten, die Berücksichtigung von Folgen des Handelns (4), der Respekt vor Autonomie, Empathie und Fairness für alle Beteiligten, die Berücksichtigung von Folgen des Handelns (5), die Verpflichtung, Schaden zu vermeiden, das Unterlassen von Manipulation und moralischer Verurteilung (6). Die vier Prinzipien, die von Beauchamp und Childress ausgearbeitet worden sind, Respekt vor Autonomie, Schadensvermeidung, Hilfeleistung und Fairness, sind hier eingeschlossen (Beauchamp/Childress 1989), jedoch nicht ausreichend; wir haben deshalb zwei weitere Komponenten ethischer Orientierung herausgearbeitet: a) eine allgemeine *Orientierung an der ethischen Basis der Heilberufe* und b) eine *persönliche ethische Identität.* Zwischen diesen beiden Komponenten besteht eine enge Verbindung, da professionelle Richtlinien die Identität der heilberuflich Tätigen unterstützen können; es besteht aber auch ein Konfliktpotential, das dann zum Tragen kommt, wenn persönliche Werte von professionell-ethischen Standards abweichen. Allem Anschein nach ist diese Dimension in der gegenwärtigen Medizinethik bisher vernachlässigt worden. Professionelle Beratung hat - wie jede andere professionelle Tätigkeit - eine normative Basis und inhärente allgemeine ethische Prinzipien; dies gilt es anzuerkennen. Auf der anderen Seite kann ein Berater in seinem Beruf nur dann ethisch und professionell handeln, wenn er sich selbst treu bleibt und im Einklang mit seiner persönlichen ethischen Identität handelt. In dieser Formulierung wird die Spannung zwischen Objektivismus und Subjektivismus oder zwischen Generalismus und Individualismus offensichtlich. Ebenso wie mit der *Neutralität* des Beraters gibt es auch hier keine Option, das eine oder das andere zu wählen; wir müssen vielmehr spezifische Antworten auf spezifische Herausforderungen formulieren, die gleichwohl allgemeinen Linien ethischer Orientierung folgen. Je mehr ethische Begriffe explizit gemacht werden und je mehr wir uns ihrer bewußt sind, um so besser werden unsere Antworten auf die Fragen ausfallen.

7. Antworten auf Fragen – zurück zum Fallbeispiel

In unserem Fallbeispiel erfahren wir nichts darüber, in welcher Weise die beratende Ärztin mit dem Klienten über die ethischen Probleme gesprochen hat, die aus seinem Wunsch erwachsen, die Diagnose und die genetischen Risiken für sich zu behalten. Trotz - oder wegen? - der in Deutschland verbreiteten offiziellen Nichtdirektivität in der genetischen Beratung werden mehrere Schritte erwogen, die zwar nicht im Einklang mit dem Willen des Klienten stehen und auch nicht mit ihm besprochen werden, aber dennoch das Problem lösen sollen, seine Geschwister unabhängig davon über die genetische Risikosituation aufzuklären. Ethisch angemessen erscheint hier ein nochmaliges Ansetzen im Gespräch mit dem Klienten, um ihm einsichtig werden zu lassen, daß eine offene Besprechung der ethischen Fragen, speziell der Verantwortung gegenüber den Interessen der Angehörigen, notwendig ist. Dabei kann es von entscheidender Bedeutung sein herauszufinden, *warum* er sich gegen die Weitergabe der Diagnose und der damit verbundenen Folgen für seine Verwandten sperrt, und zu versuchen, diese Probleme auszuräumen. Kann auf diesem Wege keine Einigung erzielt werden, sollte ein Ethik-Konsil mit einem erfahrenen Kollegen erfolgen. Falls alle diese Möglichkeiten scheitern, ist der Klient darüber zu informieren, wenn gegen seinen Willen Information an Angehörige weitergegeben werden sollen, damit er unter Umständen doch noch eine Form der Kooperation erwägen kann, „um sein Gesicht zu wahren".

In diesen Schritten sind klare ethische Positionen enthalten, die nicht mit einer „neutralen" Haltung vereinbar sind; in der Auseinandersetzung mit den Motiven des Klienten, die Information zurückzuhalten, in der Besprechung seiner Ängste und Wünsche ist hingegen die „technische Neutralität", ein aktiver Verzicht auf Moralisieren, Leitlinie in dem Sinne, daß dem Klienten Respekt und Verständnis entgegengebracht werden muß - auch, wenn man als Berater nicht mit seinen Schlußfolgerungen oder Entscheidungen übereinstimmt. Dies gilt auch für das Auftreten von Interessenkonflikten zwischen den Angehörigen, in denen ein kompetenter Berater die Offenheit bewahren muß, Respekt, Verständnis und Fairness für alle Seiten aufzubringen, selbst wenn er sich dem Anliegen einer „Partei" stärker verbunden fühlt. Diese von einer allzu generell geforderten und undifferenzierten „Neutralität" des Beraters übriggebliebenen technischen Aspekte - Zurückhaltung zusammen mit den Elementen positiver ethischer Orientierung - sollen es dem Berater ermöglichen, ethische Probleme realistisch wahrzunehmen und sie angemessen zu lösen, indem er die ethischen Rahmenbedingungen seines Handelns erkennt, und, soweit dies möglich ist, die ethische Dimension der Situation mit dem Klienten klärt.

Literatur

T.L. Beauchamp/J.F. Childress, Principles of Medical Ethics. New York 1989.

A. Clarke, Is non-directive genetic counselling possible? Lancet 1991, 998-1001.

A.P. Goldstein, Strukturierte Lerntherapie. Ansätze zu einer Psychotherapie der sozial Benachteiligten, München 1978.

W. Kahlke, Eugenik, in: W. Kahlke/S. Reiter-Theil (Hg.), Ethik in der Medizin, Stuttgart 1995, 55-67.

H. Quitmann, Humanistische Psychologie, Göttingen 1985.

M. Reif/H. Baitsch, Genetische Beratung, Berlin 1986.

S. Reiter-Theil/L. Reiter/E. Steiner/M. Much, Einstellungen von Klienten zur Eheberatung und Beratungserfolg. Eine katamnestische Untersuchung. Teil 1: Erwartungen, Zufriedenheit und Enttäuschung in der Eheberatung, in: Familiendynamik 10 (1985a), 147-157.

S. Reiter-Theil/L. Reiter/E. Steiner/M. Much, Einstellungen von Klienten zur Eheberatung und Beratungserfolg. Eine katamnestische Untersuchung. Teil 2: Veränderungen nach der Eheberatung im Erleben der Klienten, in: Familiendynamik 10 (1985b), 157- 169.

S. Reiter-Theil, Autonomie und Gerechtigkeit. Das Beispiel der Familientherapie für eine therapeutische Ethik, Berlin/Heidelberg/New York 1988.

S. Reiter-Theil, Therapeutische Neutralität in der Paar- und Sexualtherapie, in: Ethik Med 1 (1989), 99-107.

S. Reiter-Theil, Wertfreiheit, Abstinenz und Neutralität? Normative Aspekte in Psychoanalyse und Familientherapie, in: L.H. Eckensberger/U. Gähde (Hg.), Ethische Norm und empirische Hypothese. Beiträge zum Forschungsschwerpunkt Ethik - interdisziplinärer Ethikdiskurs der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Frankfurt a. M. 1993, 302-327.

S. Reiter-Theil, Nichtdirektivität und Ethik in der genetischen Beratung, in: E. Ratz (Hg.), Zwischen Neutralität und Weisung - zur Theorie und Praxis von Beratung in der Humangenetik, München 1995, 83-91.

S. Reiter-Theil, Ethical Neutrality in Counselling? The Challenge of Infertility, in: D. Mieth/E. Hildt (Hg.), In Vitro Fertilization in the 90's - Towards a medical, social and ethical evaluation of IVF, Hampshire 1997, 139-151.

C.R. Rogers, Die nichtdirektive Beratung, München 1972.

J. Schmidtke/G. Wolff, Die „Altersindikation", ihre Abschaffung und die Folgen, in: Med. Genetik 1 (1991), 16-19.

T. Schroeder-Kurth, Indikationen für die genetische Familienberatung, in: Ethik Med. 1 (1989), 195-205.

U. Tröhler/S. Reiter-Theil (Hg.), Ethische Kodizes in Medizin und Biotechnologie 1947-1997. Auftrag für die Zukunft, Göttingen 1997.

D.C. Wertz/J.C. Fletcher, Attitudes of Genetic Counselors: A Multinational Survey, in: Am J Hum Genet 42 (1988), 592-600.

D.C. Wertz/J.C. Fletcher/J.J. Mulvihill, Medical Geneticists Confront Ethical Dilemmas: Cross-cultural Comparisons among 18 Nations, in: Am J Hum Genet 46 (1990), 1200-1213.

G. Wolff/C. Jung, Nichtdirektivität und genetische Beratung, in: Med Genet 6 (1994), 195-204.

M. Yarborough/J.A. Scott/L.K. Dixon, The Role of Beneficence in Clinical Genetics: Non-directive Counseling Reconsidered, in: Theoretical Medicine 10 (1989), 139-149.

Genetische Beratung: elterliche Autonomie oder Akzeptieren von Grenzen?[1]

Elizabeth Hepburn

Moderne, im klinischen Umfeld arbeitende Genetiker legen Wert darauf, daß ihr Eingreifen eine Dienstleistung ist, daß die pränatale Beratung keinen richtungweisenden Charakter hat und daß sie lediglich versuchen, ihren Klienten dabei behilflich zu sein, hinsichtlich ihrer Fortpflanzung informierte Entscheidungen treffen zu können.[2] Selbstverständlich verdient das Leid zukünftiger Eltern, die befürchten müssen, Kinder mit genetischen Anomalien zu bekommen, mitfühlende Unterstützung und Hilfe. Dennoch darf nicht außer acht gelassen werden, daß die häufigste Reaktion auf eine schwerwiegende genetische pränatale Diagnose die Abtreibung ist[3], und es drängt sich die Frage auf, ob bei allen Beteiligten nicht vielleicht bereits durch das bloße Vorhandensein dieser „Dienstleistung" eine unbewußte Vorentscheidung zugunsten des selektiven Schwangerschaftsabbruches fällt. Damit einher geht die Frage, ob unsere Praxis in diesem Bereich eine radikale Ablehnung der Grenzen des Menschseins, wie Stephen Post gemeint hat[4], und ein Streben nach Kontrolle über die Zufälligkeit von Ereignissen darstellt.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist die vorgeburtliche genetische Untersuchung und Beratung zum größten Teil auf Gruppen mit besonderen Risikofaktoren begrenzt. Trotzdem stellt Bosk die Frage[5], welche Art von Gesellschaft eine routinemäßige genetische Beratung wohl als angemessene Maßnahme der Gesundheitsfürsorge betrachten würde.

„Ist die genetische Beratung die Gepflogenheit, die man in einer Gesellschaft erwarten würde, in der der Kult des Individuums vorherrscht und das kollektive Gewissen diffus, schwach ausgebildet und abstrakt ist? ... Ist die genetische Beratung die Form, die Hilfe und Fürsorge in einer Gesellschaft annehmen, in der der Geist der Berechnung dominiert?"

Man fühlt sich außerdem dazu veranlaßt zu fragen, ob die genetische Untersuchung an sich von therapeutischen Anliegen oder von kommerziellen Interessen geleitet wird. Die Parallele zur pharmazeutischen Industrie ist offensichtlich.[6]

In diesem Artikel werde ich einige von diesen Fragen im Hinblick darauf untersuchen, welche Ansichten über die Bedeutung des Menschseins und über die Art von Zukunft, die wir uns für uns selbst gerne vorstellen würden, in unserer Gesellschaft vorherrschen.

Fallstudie

Jenny Dobson ist eine junge verheiratete Frau ohne eigene Kinder. Vor zehn Jahren

machte sie ihr Examen als Krankenschwester und arbeitete seitdem in verschiedenen Krankenhäusern, bevor sie sich dazu entschloß, sich auf dem Gebiet der Perinatalogie zu spezialisieren. Durch ihre Erfahrungen in der Intensivpflege hatte ihr Interesse an genetisch bedingten Anomalien zugenommen, und sie sah in den neuen genetischen Untersuchungsmöglichkeiten ein potentielles Mittel zur Linderung des Leidens sowohl der Kinder als auch der Eltern. Die Verhinderung der Geburt von Kindern mit schwer einschränkenden genetischen Erkrankungen erschien ihr ein angemessener neuer Weg, den Zielen von Medizin und Pflege gerecht zu werden - eine neue Form von Pflege, die das Leiden vermindern würde. Jenny nahm ein Teilzeitstudium auf und wurde als Genetikberaterin in katholischen wie auch in staatlichen Krankenhäusern tätig. Wie sie vorausgesehen hatte, vergrößerte sich der Bereich, der durch genetische Tests erforscht werden konnte, sehr schnell, und ihre Termine waren immer ausgebucht.

Als Jenny zu mir kam, war sie beunruhigt über einige Aspekte ihrer eigenen Arbeit und über das, was sie als mögliche Entwicklungen im Bereich der genetischen Beratung befürchtete. Im wesentlichen bewegten sich ihre Fragen um die Aspekte Entscheidung, Autonomie, Definition von Normalität und angemessene Ziele der Medizin. Obwohl die Wichtigkeit der Wertneutralität im klinischen Umfeld im Rahmen ihrer Ausbildung betont worden war, fühlte sie sich seit einiger Zeit bei neuen Fragen, die von zukünftigen Eltern gestellt wurden, unwohl, Fragen, die die Grenzen zwischen pathologischer Anomalie und eher unbedeutender Behinderung verwischten. War die Wertneutralität angesichts neu aufkommender Forderungen, daß genetische Tests eingesetzt werden sollten, um erwünschte Charaktereigenschaften zu selektieren, eine vertretbare Haltung? Konnte sie weiterhin praktizieren, als ob die Achtung vor einer eng gefaßten Vorstellung von Patientenautonomie die einzige ethische Erwägung sei? Gab es irgendwelche objektiven Möglichkeiten, zwischen Behinderung und Erwünschtheit zu unterscheiden?

Der Anstoß, der diese Fragen hatte scharf hervortreten lassen, war - zugegebenermaßen ein extremer Fall - der Besuch eines gehörlosen Ehepaares, das seine Gehörlosigkeit der Fähigkeit zu hören gegenüber als höherwertig betrachtete. Es vertrat die Ansicht, daß das Hören ein beschwerlicher Zustand sei, und daraus resultierte sein Wunsch, jedes in bezug auf seine Hörfähigkeit gesunde Kind selektiv abtreiben zu lassen. Würde sie in diesem Fall dem Prinzip der Autonomie Priorität einräumen, indem sie die Eltern in ihrer eigenen Entscheidung unterstützte, so befürchtete Jenny, diese Entscheidung nicht mit der Integrität ihrer Tätigkeit innerhalb des Gesundheitswesens vereinbaren zu können.

Genetische Beratung: zu wessen Wohl?

Die bloße Existenz des genetischen Beratungsdienstes legt nahe, daß die vorherige Kenntnis über eine genetisch bedingte Behinderung eine bessere Entscheidungsfindung auf seiten der potentiellen Eltern erlaubt. In den meisten Fällen läuft die Entscheidung darauf hinaus, zu vermeidenden Maßnahmen zu greifen. Im Falle einiger ost-und mitteleuropäischer jüdischer Gemeinden, die sehr stark von der Tay-Sachs-Krankheit betroffen sind,

wird Erwachsenen und Trägern der Krankheit der Rat gegeben, keine anderen Träger zu heiraten. Seit kurzem wird in Risikofällen eine Invitrofertilisation vorgenommen, die den Effekt hat, daß nur gesunde Eizellen in den Uterus der Mutter eingesetzt werden und Embryonen, die Träger der Erbkrankheit sind, von der Austragung ausgeschlossen werden können. Genetische Tests während der Schwangerschaft räumen den zukünftigen Eltern zusätzlich die Möglichkeit einer selektiven Abtreibung ein. Dürfen wir also Nachkommenschaft selektieren, indem wir auf genetische Daten zurückgreifen?

Der Aspekt der Schutzes ist wichtig. Obwohl das sich entwickelnde Kind untersucht werden kann, scheint es, als ob eine ungünstige Prognose nicht immer therapeutisch behandelt wird. Hier liegt ein Mangel an Symmetrie vor. Die psychische Gesundheit der Eltern wird geschützt, indem ihnen suggeriert wird, der Tod sei das beste für ihr Kind. Bei der Gestaltung unserer Zukunft müssen wir bedenken, wie wir am besten unsere Verantwortung denen gegenüber, die noch nicht geboren sind, wahrnehmen können - denn „das Nichtexistierende hat keine Lobby, und die Ungeborenen sind machtlos“[7].

Verwirrung über die Frage, wer eigentlich der Patient ist, macht sich breit. Untersuchungen des Fötus auf Wunsch der Eltern werfen Fragen nach der Freigabe von Informationen auf. Wenn die moderne medizinische Praxis Mutter und Kind voneinander trennt und mit separaten Behandlungs- und Pflegesystemen aufwartet, dann stellt es möglicherweise ein unangemessenes Eindringen in die Sphäre des sich entwickelnden Kindes dar, ihn oder sie genetischen Untersuchungen zu unterziehen. Darüber hinaus könnten, wie Steel[8] behauptet hat, die Untersuchungen den Mittelpunkt des Interesses von der Person auf die Behinderung schieben und somit eventuell von der Behandlung auf die Vorbeugung. Die Behandlung von zwei Ärzten, einem Gynäkologen und einem Spezialisten der Pränatalpädiatrie läutet die radikale Zerstörung dessen ein, was von jeher als intimste der menschlichen Beziehungen galt. Wenn ein Arzt im Interesse des Kindes und der andere im Interesse der Mutter handeln muß, stellt sich die Frage, ob wir weiterhin die Eltern-Kind-Beziehung als Urbild der Verantwortung betrachten können.[9] Die sich anschließende Frage, wann Informationen an das Kind weitergegeben werden sollen, ist ebenfalls problematisch, denn die Information kann sowohl eine Bürde als auch ein Segen sein.[10]

Jenny hat nicht selten den Eindruck, als würden nur die geäußerten Interessen der zukünftigen Eltern berücksichtigt werden. Sie begegnet immer mehr Paaren, für die die Aussicht auf eine Abnormität ihres sich entwickelnden Kindes ein Problem darstellt. Werden die Interessen der Eltern als Klienten in den Vordergrund ge-

Die Autorin

Liz Hepburn, Mitglied des Loreto-Ordens, ist Direktorin des Queensland Bioethics Centre, das 1981 vom katholischen Bischof der Diözese Queensland eingerichtet wurde. Das Zentrum besitzt an die 3550 Bücher, abonniert ca. 90 Zeitschriften aus dem Gebiet der Bioethik und ist für den Publikumsverkehr zum Zwecke von privaten Studien zugänglich. Liz Hepburn promovierte an der Monash University zum Doktor der Pharmakologie und erlangte Abschlüsse in Psychologie, Theologie und Pädagogik. Sie ist außerdem Magister Artium der Philosophie an der Georgetown University und war Gastdozentin an der Georgetown University sowie an der McGill University. Veröffentlichungen: Of Life and Death (1996). Anschrift: Queensland Bioethics Centre, 18 Clarence Street, P. O. Box 3343, South Brisbane, Queensland 4101, Australien.

stellt, so zieht das nach sich, daß die Interessen des heranwachsenden Kindes und auch der Menschen, die mit der jeweiligen Behinderung bereits unter uns leben, an den Rand gedrängt werden. Es scheint so, als ob der Drang, Leiden zu vermindern, sich allmählich in die Forderung umwandelt, daß Abnormität eliminiert werden muß, und im von Jenny beschriebenen Fall, daß bestimmte Eigenschaften angestrebt werden. Hierin sieht Jenny eine schleichende Verzerrung der Ziele von Medizin und medizinischer Ethik.

Das Streben nach Perfektion

In der herkömmlichen medizinischen Praxis wird den Menschen geraten, bestimmte Verhaltensweisen, die der Gesundheit schaden, zu vermeiden. Damit haben wir implizit das Urteil getroffen, daß einige Daseinsformen anderen vorzuziehen sind. Der Gesundheitsbegriff beinhaltet normative Bewertungen, d.h., daß einige menschliche Eigenschaften, auch wenn sie vielleicht verbreitet sind, nicht besonders erwünscht sind. Wir sind der Ansicht, daß jeder Mensch selbst zur Pflege seiner Gesundheit verpflichtet ist, obwohl der Gesundheitsbegriff selbst so etwas wie ein Geheimnis ist.[11] Also wird behauptet, daß die genetische Beratung lediglich eine Ausweitung von Verhaltensweisen in der Medizin und im öffentlichen Gesundheitswesen ist, die nicht nur akzeptabel, sondern erwünscht sind.

Die Befürworter der genetischen Beratung sehen deren Vorteil darin, daß sie den Menschen ermöglicht, informierte Entscheidungen darüber zu treffen, ob sie Kinder zur Welt bringen wollen, deren Gesundheit niemals optimal sein wird. Das scheint ausgesprochen gut mit den Grundsätzen der Gesundheitsfürsorgepraxis übereinzustimmen. Die Tatsache, daß Eltern Informationen suchen, legt zunächst nahe, daß der Beratungsdienst als wertvoll angesehen wird. Jedoch besteht die häufigste Reaktion auf eine schlechte Prognose in einer selektiven Abtreibung. Natürlich ist dies nicht die einzig mögliche Reaktion, und die rechtzeitige Kenntnis von einer möglichen Behinderung kann zukünftige Eltern auch darin unterstützen, sich an Selbsthilfegruppen zu wenden und bessere Vorkehrungen für die Geburt ihres behinderten Kindes zu treffen. Von zentraler Bedeutung für die Behauptung, daß die genetische Beratung eine Form der Krankheitsvorbeugung sei, ist die Bezeichnung genetischer Anomalien als genetische Krankheiten. Die Erfolge der modernen Medizin haben uns glauben gemacht, daß es irgendwann möglich sein wird, alle Krankheiten endgültig auszurotten. Die Schwierigkeit besteht logischerweise darin, daß die Ausrottung einer Krankheit, die durch einen äußeren Erreger verursacht wird, dadurch erreicht werden kann, daß man den Erreger eliminiert. Bei genetischen Krankheiten geht man, zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt, jedoch so vor, daß man den Träger eliminiert. Für die Vertreter der Ansicht, daß das menschliche Leben mit der Zeugung beginnt, bedeutet das die Tötung eines lebenden menschlichen Wesens. Somit ist eine genetische Beratung, die mit therapeutisch genutzter Gentechnik verbunden ist oder einfach zur Vorbereitung auf den Umgang mit einem behinderten Kind genutzt wird, für diejenigen, die das menschliche Leben als von der Zeugung an für schützenswert halten, die einzige akzeptable Möglichkeit.

Dieser Sachverhalt schafft natürlich eine ziemliche Spannung für Jenny. Denn die Hälfte ihrer Arbeitswoche teilt sie den Eltern ihre Diagnosen in einer streng klinischen und objektiven Terminologie mit. Und eigentlich müssen Eltern, die diesen Beratungsdienst in Anspruch nehmen, die Bereitschaft andeuten, sich einer selektiven Abtreibung zu unterziehen, falls eine bestimmte Diagnose große und irreparable Anomalien vorherzusagen scheint. Die Arbeitszeit, die Jenny im katholischen Krankenhaus verbringt, basiert im Gegensatz dazu auf der Grundhaltung, daß eine Schwangerschaft bis zum Einsetzen der Lebensfähigkeit des Kindes erhalten werden sollte, vorausgesetzt, das Leben der Mutter ist durch die Fortdauer der Schwangerschaft nicht gefährdet.

Ein noch stärkerer Druck entsteht darüber hinaus, wenn der selektiven Abtreibung selbst aufgrund von geringfügigen Anomalien zugestimmt wird. Jenny befürchtet, daß, sobald genetische Tests routinemäßig durchgeführt werden, ihre Tätigkeit eher ein Streben nach Perfektion als ein Bemühen, genetische Krankheiten zu beseitigen, wird. Die Tatsache, daß Abtreibung sogar als Reaktion auf geringfügige Behinderungen in Betracht gezogen wird, deutet darauf hin, daß die Art und Weise, wie Jenny ihre Diagnose mitteilt, die Entscheidung der Eltern maßgeblich beeinflußt. Es ist Jenny bewußt, daß ihre klinische Praxis eigentlich wert-„voll" und nicht wertneutral ist. Wenn er auch schwer nachvollziehbar ist, so regte der Wunsch des gehörlosen Elternpaares Jenny dazu an, die Parameter ihrer Tätigkeit neu zu definieren und zu akzeptieren, daß ihre Definition von Gesundheit und Krankheit notwendigerweise subjektiv ist.

Krankheit, Behinderung und Unannehmbarkeit

Der häufigste Kritikpunkt an der pränatalen genetischen Beratungspraxis[12] ist der, daß ihr Zweck darin liegt, Risiken herauszufinden, um heilende oder vorbeugende Maßnahmen zu ergreifen. Die Identifizierung von bestimmten menschlichen Eigenschaften mit der Aussicht auf die Garantie, daß sie nicht zum Ausdruck kommen werden, setzt voraus, daß wir einige genetische Anomalien als unannehmbar betrachten. Ist dies der Fall, wird die genetische Beratung dazu genutzt, zukünftige Nachkommen unter eugenischen Gesichtspunkten zu selektieren. Die Reaktion von Behindertenorganisationen in Deutschland und den Niederlanden auf die genetische Beratung hat darin bestanden, ein „Recht auf Abnormität" zu beanspruchen und zu behaupten, daß die resultierende Vielfalt eine Herausforderung sei, die zu einer Stärkung der Gemeinschaft führen könne.[13] Aussagen darüber, welcher Embryo leben darf, machen Aussagen darüber notwendig, was zählt, was das Leben lebenswert macht. In einigen Fällen mag die betroffene Person selbst sich ihrer Abnormität noch nicht einmal bewußt sein. Sie kann ihr Leben als „normal" und gut empfinden. Wenn ein solcher Fall vorliegt, würde die Entscheidung, daß das Leben dieser Person nicht lebenswert sei, im Interesse der für die Person verantwortlichen Menschen getroffen. Selbst wenn ein Kind mit einer geschwächten Kondition sich seines Zustandes vollkommen bewußt ist, wie Alison Davis so ausdrucksvoll geschildert hat, würde die Tatsache, daß wir jemandem gestatten zu entscheiden, daß das Leben von behinderten Menschen nicht

lebenswert sei, uns das Recht einräumen, daß wir das Leben eines Menschen zugunsten der Bequemlichkeit einer anderen Person[14] auslöschen. Die Praxis der genetischen Untersuchung und Beratung könnte diese Einstellung möglicherweise verstärken.

Unzählige Kommentatoren betonen, daß die selektive Implantation oder Abtreibung auf ernste Erkrankungen wie das Down-Syndrom oder zystische Fibrose beschränkt werden sollte.[15] Dagegen sind Menschen wie Alison Davis und Diana Sanderson[16] davon überzeugt, daß auch das Leben mit spina bifida lebenswert sein kann, und zweifellos verbessert sich die Prognose für zystische Fibrose, seitdem neue Ansätze für Behandlungsformen entwickelt werden. Neue Ansätze, die nur unter der Bedingung verfolgt werden können, daß es eine beträchtliche Zahl von Menschen gibt, die mit dieser Krankheit leben. Strenggenommen könnte die Aussicht auf die Eliminierung einer Krankheit durch die genetische Selektion Kliniker und Forscher von der bestehenden Situation ablenken und sich als nachteilig für die heute oder in Zukunft von einer solchen Krankheit Betroffenen erweisen.

Die Beurteilung des Schweregrades von bestimmten Erkrankungen wird immer mit Schwierigkeiten behaftet sein. Davis und Sanderson vertreten die Ansicht, daß diese Entscheidungen nicht allein den körperlich gesunden Menschen überlassen werden dürften. Die Existenz von genetischen Test- und Beratungsdiensten verleiht einer Klasse von Menschen eine außergewöhnliche Macht über das Leben einer anderen Klasse von Menschen. Und gerade das ist es, was Jenny in ihrer Arbeit in der Klinik beunruhigt. Paradoxerweise scheinen wir bereit zu sein, vor der Geburt genau die Menschen beseitigen zu wollen, die die Antidiskriminierungsgesetzgebung nach der Geburt zu schützen versucht.

Risiko, Ungewißheit und moralische Entscheidungsfindung

Die allgemein anerkannte Wahrheit, daß wir viel mehr sind als unsere Gene, wird im Kontext der genetischen Beratung zu einem entscheidenden Faktor. Der größte Teil der Ratschläge, die genetische Berater geben können, liegt in Form von Wahrscheinlichkeiten vor. Sie sprechen von der Möglichkeit, ein betroffenes Kind auszutragen, sowie von der Wahrscheinlichkeit, daß eine schwere Behinderung vorliegt. Somit müssen Entscheidungen, die auf komplexen Angaben beruhen, in einer Zeit emotionaler Labilität getroffen werden, und auch der beste verfügbare Ratschlag scheint oft keine eindeutigen Aussagen treffen zu können.[17]

Unter der Voraussetzung, daß die überwiegende Mehrheit von Anfälligkeiten, die durch die neuen genetischen Tests festgestellt werden können, auf verschiedene Ursachen zurückzuführen ist, ist der Wert der Informationen zumindest fragwürdig.[18] Schauen Sie sich die Maßnahmen an, die die Entdeckung des BRCA-1-Gens heraufbeschworen hat: Eine bilaterale Mastektomie (beidseitige Brustamputation) bei jugendlichen Mädchen, die das oben genannte Gen in sich tragen und bei denen die Gefahr, mit fünfzig Jahren an Brustkrebs zu erkranken, bei 50% liegt, scheint recht unangebracht zu sein. Wo sich jedoch durch die Existenz einer bestimmten Mutation das Vorliegen einer klinischen Anomalie abzeichnet und eine effektive Behandlungs-

methode zur Verfügung steht, ist durch den Zugang zu genetischen Tests eindeutig ein therapeutischer Vorteil entstanden. Diese Faktoren bestimmen den Wert der Information und sollten für die Praxis der genetischen Beratung maßgeblich sein.

Genetische Beratung: neutral oder auf das menschliche Wohlergehen ausgerichtet?

Die Probleme, mit denen sich Jenny durch den Beratungswunsch des gehörlosen Paares konfrontiert sah, lassen Fragen nach den wirklichen Grundlagen der medizinischen Praxis aufkommen. Beunruhigend für Jenny ist die Tatsache, daß in dieser Situation die Definition von Krankheit notwendigerweise subjektiv zu sein scheint. Wenn das zutrifft, gibt es wenig Raum für eine kritische Haltung. Unter diesen Umständen scheint der Respekt vor der Autonomie zu verlangen, daß der Berater auf die Forderungen der Patienten eingeht. Was Jenny eigentlich wissen wollte, ist, ob es nicht objektivere Kriterien für Entscheidungen gibt und wie diese sich in Begriffe fassen lassen. Es scheint mir, daß die Schwierigkeiten zum Teil im Verständnis des Autonomiebegriffs begründet sind, der als Freiheit, ungehindert von äußerer Autorität zu handeln, verstanden und daraus folgend zur Priorität erhoben wird, so daß er zum einzigen Leitprinzip für Jennys Tätigkeit geworden ist.

Tatsächlich ist es für beruflich in der Gesundheitsfürsorge tätige Menschen möglich, die Autonomie der Patienten zu respektieren, wenn der Autonomiebegriff von einer Sorge um das menschliche Wohlergehen relativiert wird, die mehr als nur den Wunsch nach Selbstbestimmung berücksichtigt. Eine umfassendere Auffassung von Autonomie ist notwendig, um der menschlichen Gesundheitsfürsorge Gestalt zu geben, und diese umfassendere Auffassung kann abgeleitet werden von der Reflexion über das Wesen des menschlichen Wohlergehens.[19] Die Gesundheitsfürsorge ist eine normengebundene Praxis, und eine relativistische Haltung im Hinblick auf die Normen verwandelt die Gesundheitsfürsorge in bloßen Kommerz. Wenn sich jedoch der klinische Genberater von der Achtung der elterlichen Autonomie in diesem engen Sinne leiten läßt, muß er/sie sich sicherlich allen Forderungen beugen.

Schlußbemerkung

Wenn die Behauptung von Papst Johannes Paul II., daß „die Qualität einer Gesellschaft und einer Zivilisation am Respekt gemessen wird, den sie den Schwächsten ihrer Mitglieder gegenüber an den Tag legt", zutrifft[20], dann sind wir dazu aufgerufen, den Zweck der genetischen Beratungstätigkeit kritischer zu hinterfragen. Wenn der Zweck in dem Sinne eugenisch ist, daß wir die Auslöschung von Genen, die wir als unerwünscht betrachten, anstreben, dann müssen wir uns der Anklage stellen, genetische Information dazu mißbraucht zu haben, um Menschen zu diskriminieren. Zumindest einige der von den jeweiligen Behinderungen betroffenen Menschen halten solche Beurteilungen für moralisch nicht einwandfrei. Sie fordern ein gleiches Recht auf Schutz vor und nach der Geburt, ein Recht, das garantiert wird durch die Deklaration der Vereinten Nationen über die Rechte des Kindes (1959).

Schließlich müssen wir uns fragen, ob wir diesen auserwählten Kindern wirklich ei-

ne Welt hinterlassen wollen, in der wir eine universelle Verpflichtung für den Schutz des menschlichen Lebens zugunsten des Rechts auf Selbstbestimmung aufgehoben haben. Eine solche Haltung trifft mitten ins Herz der Werte, die von den Begründern der modernen demokratischen Staaten als selbstverständlich angesehen wurden. Bevor wir uns auf diesen Kurs einlassen, sollten wir uns fragen, was diese Veränderung verursacht hat. Wir müssen der Frage nachgehen, ob unserer zerbrechlichen Tugend nicht vielleicht irreparable Schäden zugefügt werden würden, wenn wir uns für eine rationale Lösung eines Dilemmas entscheiden würden, das über die Grenzen der Rationalität hinausgeht und uns dazu auffordert, das Mysterium unseres menschlichen Lebens, hier, zusammen, zu betrachten. Wie Robert Frost sagte, scheint sich die Errichtung von Mauern oder Trennungslinien immer gegen den geheimnisvollen Drang des Lebens an sich zu richten. Beim Nachdenken über die pränatale genetische Untersuchungs- und Beratungspraxis klingen die folgenden Zeilen in mir nach:

Bevor ich eine Mauer baute
Würde ich fragen, was
Ich ummauern oder ausschließen wollte
Und bei wem ich damit Anstoß erregen würde.[21]

Und ich frage mich: Wenn wir die Unvollkommenheit der anderen ausschließen wollen, was machen wir damit aus uns selbst? Ist es nicht besser, ein gewisses Maß an Schwäche zu akzeptieren und so den Anspruch auf einen Platz in der menschlichen Gemeinschaft anzumelden?

[1] Ich danke den Angestellten des Queensland Clinical Genetics Service, die den Artikel mit mir diskutiert und damit zur Verbesserung meiner eigenen Ungenauigkeiten, Fehler und Mißverständnisse beigetragen haben. Außerdem habe ich eine frühere Version des Textes auf der jährlich stattfindenden Konferenz der Vereinigung der Katholischen Moraltheologen von Australien und Neuseeland vorgestellt, und die Anregungen vieler damaliger Zuhörer sind in den Artikel eingegangen.

[2] J.D. Howell, The history of eugenics and the future of gene therapy, in: J. Clin. Ethics (2) 49 (1991) 274-278.

[3] J.M. Friedman, Eugenics and the „new genetics", in: Perspectives in Biology and Medicine 35,1 (1991) 145-154.

[4] S.G. Post, Selective abortion and gene therapy: Reflections on human limits, in: Human Gene Therapy 2 (1991) 229-233. Vgl. ebenso S.G. Post, Inquieries in Bioethics, Washington 1993, 7-21.

[5] C.L. Bosk, All God's Mistakes: Genetic Counselling in a Pediatric Hospital, Chicago 1992, XV.

[6] L.G. Biesecker, Orphan Tests, in: Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics 5 (1996) 300-306.

[7] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a.M. 1979, 55.

[8] K.O. Steel, The Road that I see: Implications of new reproductive technologies, in: Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics 4 (1995) 351-354.

[9] H. Jonas, aaO. 85.

[10] E.R. Hepburn, Genetic testing and early diagnosis and intervention: boon or burden?, in: Journal of Medical Ethics 22, 2 (1996) 105-110.

[11] H.-G. Gadamer, Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge, Frankfurt a.M. 1993.

[12] Ich werde meine Ausführungen auf die genetischen Tests zu vorhersagenden Zwecken beschränken und weniger auf die genetischen Tests zu streng diagnostischen Zwecken eingehen. Ich werden mich außerdem auf die vorgeburtliche genetische Beratung konzentrieren, denn obwohl mir bewußt ist, daß sie nur ungefähr ein Drittel der Gesamttätigkeit auf diesem Gebiet abdeckt, stellt sie doch den umstrittensten Bereich dar. Ich gehe desweiteren davon aus, daß genetische Berater strenge Grundsätze der Vertraulichkeit, Privatsphäre und der informierten Zustimmung anlegen.

[13] R. Chadwick, Euroscreen Final Report. Genetic Screening: Ethical and Philosophical Perspectives (1997) 7.

[14] A. Davis, Infanticide for the handicapped newborn - a secular rejection, in: Journal of Medical Ethics, 14 (1988) 223.

[15] Spina bifida kann durch Gentests nicht nachgewiesen werden.

[16] D. Sanderson, Fear and Ignorance, in: The Tablet (6. 7. 1996) 890.

[17] Auch an dieser Stelle sind die Aspekte Freigabe von Informationen, Vertraulichkeit und Privatsphäre die kritischen Punkte. Den Genetikberatern scheint dieses Problem bewußt zu sein, und sie sind offensichtlich bemüht, eine Praxis zu finden, die sowohl die Klienten als auch die Angehörigen schützt.

[18] Ich habe diese Fragen an anderer Stelle eingehend erörtert, vgl. dazu Genetic testing and early diagnosis and intervention: boon or burden?, in: Journal of Medical Ethics 22, 2 (1996) 105-110.

[19] Hier denke ich besonders an die einflußreiche Kritik des modernen Autonomieverständnisses von Charles Taylor in seinem Buch Sources of the Self (Harvard 1989) speziell 14 und 495f.

[20] Papst Johannes Paul II, Statement for the International Year of Disabled Persons, in: Origins, 7. May 1981, 747-750.

[21] R. Frost, Mending Wall, in: Selected Poems, Middlesex 1955, 34.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Der moralische Status des Embryos

Maureen Junker-Kenny

Wie kann man den moralischen Status von etwas erwägen, das kleiner als ein Staubkorn ist? Für manche ist die Frage nach moralischem Status durch diesen Hinweis schon erledigt. Doch es sind die unterschiedlichen Antworten auf dieses Problem, die die Rechtsprechung verschiedener Länder voneinander trennt; und entgegengesetzten rechtlichen Standpunkten muß eine tiefergehende philosophische Kontroverse zugrunde liegen über das Wesen dieser Größe, ihr

Potential, relevante Schwellen in ihrer Entwicklung und die Ansprüche, die sie an die Gesellschaft und an die Frau stellen kann, in deren Körper sie zu Gast ist. Zur Debatte steht, ob der Embryo schon menschliches Leben genannt werden kann, und präziser, ob er als Person gelten und somit den Schutz genießen soll, den dieser Status verleiht: die Menschenrechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Welche Antwort auf diese Frage gegeben werden kann, wird entscheiden, ob, und wenn, dann wann das Einfrieren, Experimentieren und Klonen von Embryonen erlaubt sein kann.

Ich möchte auf diese Diskussion eingehen, indem ich zunächst zwei unterschiedliche Argumentationen gegen die Zuschreibung eines eigenen moralischen Status an den Embryo oder Fötus untersuche: (I.) die These eines empirisch verifizierbaren Personseins, vertreten vom britischen Philosophen John Harris (1.); die Theorie eines Personwerdens durch Bundesschluß oder Vertrag, die die amerikanische feministische Theologin Marjorie Maguire entwickelt (2.). Geben diese AutorInnen Kriterien für die Personenwürde an, und welche Bedeutung geben sie Begriffen wie Potential, Relationalität und verschiedenen Entwicklungsstadien? Ich werde sodann die Position dieser Autoren mit der entgegengesetzten Ansicht konfrontieren (II.), die „Potential" als Kontinuität und Identität expliziert und damit schon der Zygote, d.h. dem befruchteten Ei nach der Verschmelzung der Kerne und vor der ersten Zellteilung, Personalität zuschreibt (2.). Beginnen werde ich hier mit der Einsicht in den hermeneutischen und praktischen Charakter aller Definitionen menschlichen Lebens und Personseins (1.). Ich werde abschließend aus dieser Perspektive die Einwände aufgreifen (3.), die gegen die Zuschreibung von Personenwürde an dieses frühe Entwicklungsstadium vorgebracht werden: die Grenzen des Potentials des Embryos, die sich in der Notwendigkeit der Implantation in ein unterstützendes Ökosystem, den mütterlichen Uterus, zeigen (a.); die Tatsache, daß ein Teil dessen, was sich aus der Zygote entwickelt, zur Plazenta und nicht zum Fötus wird (b.); die Möglichkeit der Zwillingsbildung als Argument gegen die Individualität, die zum Personsein gehört (c.). In meinem dritten Teil werde ich die praktischen Folgen meiner in Teil II entwickelten Position für konkrete Fragen der Gesetzgebung darlegen, die das Einfrieren, Experimentieren und Klonen von Embryonen betreffen (III.).

I. Der Embryo – keine Person eigenen Rechts

1. Personsein als empirisch verifizierbare Eigenschaft

Eine in der gegenwärtigen philosophischen Debatte über Personalität vertretene Position besagt, daß eine Person nur jemand sein kann, auf die oder den die empirischen Eigenschaften von Personen zutreffen. Nur diejenigen Menschen gelten als Personen, die aktuell und augenblicklich ihre Fähigkeit zur Vernunft und zum Selbstbewußtsein unter Beweis stellen können.[1] In dieser Sicht sind Personsein im moralischen Sinn und Menschsein im biologischen Sinn zwei unabhängige Faktoren, die sich nur zum Teil überschneiden. „Nicht alle Personen sind Menschen, und nicht alle Menschen sind Personen."[2] Aber ist diese Voraussetzung richtig? Wenn dies zutrifft, dann sind menschliche Embryonen, neugeborene Babies, geistig Behinderte und Pati-

enten in einem irreversiblen Koma Menschen, aber nicht Personen. Intelligente Tiere wie Wale, Delphine und Schimpansen haben einen größeren Anspruch auf den Titel Person als diese Menschen.[3] Dies ist in der Tat die Konsequenz, die der australische Philosoph Peter Singer zieht.

Ein weiterer Vertreter dieser Sicht ist der britische Philosoph John Harris. In seinem Aufsatz „Embryos and hedgehogs: On the moral status of the embryo" konstatiert er: „Es gibt tatsächlich nur zwei Herangehensweisen an diese Frage: Die eine geht vom moralischen Status des Embryos zu jedem beliebigen Zeitpunkt aus, die andere vom Potential des Embryos, einen moralischen Status oder Personsein zu erwerben, was ihm gegenwärtig noch nicht zugeschrieben werden kann."[4] Harris entscheidet sich für den ersten Ansatz und verwirft den zweiten: „Ich behaupte, daß der moralische Status des Embryos und faktisch eines jeden Individuums darauf beruht, daß er jene Merkmale besitzt, die normale erwachsene menschliche Individuen moralisch vor Schafen, Ziegen oder Embryonen auszeichnen." (79) Er lehnt es ab, diese Kriterien zu nennen, aber man kann sicherlich davon ausgehen, daß Rationalität und eine Form von Selbstreflexion dazu gehören würden. Ohne diese moralisch relevanten Eigenschaften jedoch hat ein Lebewesen nicht mehr Wert als jene „einzigartigen, voll ausgebildeten, empfindungsfähigen" Wesen, die, wie er sagt, unseren Sonntagsbraten abgeben (69-70). Dies mag eine unnötig scharfe Ausdrucksweise sein, aber sie ist zumindest deutlich.

Vielleicht ist es auch für Harris möglich, von Personen als Trägern unveräußerlicher Rechte zu sprechen - selbst wenn es zweifelhaft ist, ob es im Utilitarismus eine Grundlage dafür gibt, den Begriff „unveräußerlich" zu denken, da es keinen Begriff der menschlichen Person als Grenze gegenüber den Wünschen anderer gibt, d.h. als jemand, der nicht instrumentalisiert werden sollte. Aber wie auch immer diese Rechte beschrieben werden mögen, sie kommen nicht den Mitgliedern der Spezies Mensch per definitionem zu, sondern nur denen, die ihre Fähigkeit zum Vernunftgebrauch aktuell unter Beweis stellen können. Und Embryonen gehören eindeutig nicht dazu.

2. Personalität durch Bundesschluß

Eine andere Argumentation für die gleiche Position, daß Embryonen keine eigenen inhärenten Rechte haben, legt die amerikanische feministische Theologin Marjorie Reiley Maguire vor.

Ihre Bundes- oder Vertragsschlußtheorie basiert nicht auf einer empirischen Definition von Personsein, die, wie Engelhardt und Harris es tun, die jeweilige aktuelle „Performanz" eines Wesens mit der „Kompetenz", über die es prinzipiell verfügt, identifiziert (um eine Unterscheidung von N. Chomsky zu verwenden). Sie verfolgt einen „relationalen" Ansatz.[5] Ihre Suche nach „dem genauen formalen Element, das Personalität konstituiert" (103), führt sie zu folgender These: „Ich

Die Autorin

Maureen Junker-Kenny, Leiterin der School of Hebrew, Biblical and Theological Studies am Trinity College in Dublin; lehrt Praktische Theologie und Christliche Ethik. Zu ihren Forschungsgebieten gehören F.D. Schleiermacher und die Grundlagen der Theologie in der Moderne, die kommunikative Ethik von J. Habermas und biomedizinische Ethik. Anschrift: University of Dublin, School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Trinity College, Dublin 2, Irland.

schlage vor, daß die einzige Person, von der die Initiative für eine auf Bundesschluß beruhende Liebe dem ungeborenen Leben gegenüber ausgehen kann, indem sie dieses Leben der Realität der menschlichen Gemeinschaft anheimstellt und es dadurch zu einer Person macht, die Frau ist, in deren Schoß die Schwangerschaft (nicht der Embryo!) existiert. Personsein beginnt, wenn die Trägerin des Lebens, die Mutter, mit dem werdenden Leben in ihr einen Lebensbund schließt, um es zur Welt zu bringen ... Der Moment, ab dem das Personsein beginnt, ist also der Moment, in dem die Mutter die Schwangerschaft akzeptiert. In dem Moment, in dem die Mutter dem Fötus gegenüber eine Verpflichtung eingeht, wird für sie der Fötus eher ein Du statt ein Es ... Die Mutter ist es, die den Fötus zu einer Person macht. Nach diesem Zeitpunkt ist das Leben heilig, denn es ist ihr heilig." (109-110) Falls die Mutter der Schwangerschaft nicht zustimmt, wird kein Personstatus etabliert. Sie folgert deshalb: „Das Wegwerfen einiger dieser befruchteten Eizellen, ja sogar das Experimentieren mit ihnen ist nicht notwendigerweise unmoralisch, wenn in den Petrischalen keine Personen schwimmen." (117)

Diese Position stellt einen Fortschritt gegenüber der aktualistischen dar, in der gegenwärtige Vernunftkontrolle der definierende Faktor für Personalität ist - solange sie währt. Für Reiley Maguire enthält der Personenstatus ein Element der Anerkennung. Ihre Argumentation zeigt, daß wir jemanden, der oder die weniger als vernünftig ist, in unser Leben aufnehmen und ihm den Status eines „Du" anstelle des „Es" eines Kandidaten für den Sonntagsbraten zuweisen können.

Ihre Theorie gründet jedoch auf zwei expliziten Voraussetzungen, die alles andere als selbstverständlich sind: 1) „Ich glaube, daß niemand ein Recht zu leben hat und den vollen Schutz des Gesetzes genießen soll, wenn dieses Leben in seinem Fortbestand völlig vom Körper eines anderen Menschen abhängt." (102) Dies ist eine starke These. Nicht nur, wenn das Leben der Mutter bedroht ist, ergibt sich ein Konflikt zwischen dem Recht des Embryos auf Leben und dem gleichen Recht der Mutter. Nun reicht die Tatsache der Abhängigkeit aus, um das Lebensrecht des Embryos in Frage zu stellen. Was hier fehlt, ist die Anerkennung der Tatsache, daß außer im Fall einer Vergewaltigung Schwangerschaften als Ergebnis von Handlungen zweier Menschen entstehen, und für die Folgen unserer Handlungen sind wir grundsätzlich verantwortlich. Auch wenn der Grad der Verantwortlichkeit beider Partner auch von der jeweiligen Situation abhängt, trifft es nicht zu, daß der Embryo sich dem Leben der Mutter aufdrängt. Ohne die vorhergehenden Handlungen anderer wäre der Embryo nicht in der Lage, einen solchen Anspruch zu erheben. 2) Die zweite Voraussetzung wurde in der Zeile deutlich, „die einzige Person, von der die Initiative für eine auf Bundesschluß beruhende Liebe dem ungeborenen Leben gegenüber ausgehen kann, indem sie dieses Leben der Realität der menschlichen Gemeinschaft anheimstellt *und es dadurch zu einer Person macht* (Hervorhebung von mir, M.J.-K.), ist die Frau." Die Autorin bestimmt ausdrücklich: „Die Integration in die Gesellschaft ist der Prüfstein für das Personsein ... deshalb ist die biologische Seite des Personseins für sich allein nicht ausreichend, um das formale Moment für den Beginn des Personseins zu konstituieren." (114)

Also macht Sozialität jemanden zur Per-

son? Diese Sicht spielt die andere entscheidende Ebene herunter: die Ebene der Spontaneität, Reflexivität, der ursprünglichen Vertrautheit mit mir selbst, die nicht aus Intersubjektivität erklärt werden kann. Wenn dieses Element nicht anerkannt wird, dann sind wir außerstande, zwischen Autonomie und Heteronomie, authentischem Selbstsein und fragloser Unterwerfung unter die Regeln der Konvention zu unterscheiden. Der Embryo besitzt Reflexivität nicht aktuell, sondern nur potentiell. Aber es sollte deutlich sein, daß niemand allein durch die menschliche Gemeinschaft Person ist.

Zusammengefaßt kann die Rede vom Bundesschluß kaum das feudale Verhältnis verbergen, das hier vorgeschlagen wird: Es handelt sich um eine einseitige Macht zur Erwählung, die hier unter Menschen praktiziert wird. Selbst in bezug auf Gott hat es in der Theologiegeschichte heiße Debatten darüber gegeben, ob Erwählung mit der Universalität der Liebe Gottes zur gesamten Menschheit in Einklang gebracht werden kann. In Reiley Maguires Deutung wird Schwangerschaft zu einer einseitigen Machtbeziehung, die in einer Weise bejaht und gefeiert wird, die die sonst in Feministischer Ethik geforderte „Gegenseitigkeit" negiert. Gegen die absolute Macht der erwählenden (oder verwerfenden) Mutter hat der Embryo keinen Einspruch. Dies erinnert an den spätmittelalterlichen Gedanken von Gottes absoluter Macht, der Philosophen wie Hans Blumenberg zu der These brachte, daß das menschliche Subjekt sich ihr gegenüber auf seine Freiheit besinnen mußte, um der Willkür von Gottes unvorhersagbarem Willen zu entfliehen.[6]

II. Die Zygote als Person

Bevor weitere Bestimmungen von Potential und Personalität von der entgegengesetzten Seite untersucht werden, ist es angebracht, auf den Status und die Implikationen dieses Unternehmens selbst zu reflektieren.

1. Der hermeneutische Zirkel in der Definition menschlicher Personalität

Es sollte deutlich geworden sein, daß Bestimmungen von Personalität keine abgehobenen Spekulationen darstellen, sondern unmittelbare praktische Bedeutung besitzen. Die Bestimmung von Personwürde ist eine philosophische Frage, in der wir unser Selbstverständnis als Menschen ausdrücken. Wen erkennen wir als Mitglied unserer Gattung an, das Recht auf Schutz und Fürsorge genießt?

Jede Bestimmung des Anfangs und Endes menschlicher Personalität ist in einem hermeneutischen Zirkel befangen. „Es wird definiert, weil man in bestimmter Weise handeln will, und man handelt dann so, weil in bestimmter Weise definiert worden ist."[7] Je nachdem, ob wir den Zeitpunkt der Einpflanzung in den Uterus, das Gegebensein von Gehirnaktivität oder die Fähigkeit zu kommunizieren als Startpunkt für die Zuschreibung von Personwürde ansetzen, ist es uns erlaubt, den Embryo vor jedem dieser Stadien auf jede Art zu benutzen, die uns nützlich erscheint.

Jeder Definition liegt ein praktisches Interesse zugrunde: Wenn wir einem Wesen menschliches Leben und Personalität zuerkennen, wollen wir es schützen. Wer maximalen Schutz gewähren will, muß eine minimale Definition verwenden, wie die neue genetische Einheit, die von Ei und

Spermium gebildet wird. Eine maximale Definition menschlichen Lebens, wie die Möglichkeit zu kommunizieren oder selbständig zu handeln, bietet den Stadien vor dem Erwerb und nach dem Verlust dieser Fähigkeiten minimalen Schutz. Eine minimale Definition des Anfangs von menschlichem personalen Leben, die maximalen Schutz bietet, könnte so lauten: Sobald durch die Verschmelzung der Kerne von Spermium und Ei eine autoreproduktive Einheit entstanden ist, sollten dieser neuen Entität menschliche Würde und die Menschenrechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit zugeschrieben werden. Diese Einheit sollte als „Embryo", nicht als „Prä-embryo" - wie es manchmal geschieht - bezeichnet werden. Es dürfte klar sein, daß der letztere Ausdruck schon auf der Entscheidung gründet, daß dem Produkt der Empfängnis in den ersten 14 Tagen seiner Existenz kein moralischer Status zukommt, einer Entscheidung, die in die Sprache der Wissenschaft gekleidet wird. Wenn die Zygote als „Prä-embryo" bezeichnet wird, wird eines von vielen Stadien seiner Entwicklung, z.B. die Implantation, für die Zuschreibung von Grundrechten ausschlaggebend gemacht.[8]

Im Gegensatz dazu ist es sinnvoll, von dem ethischen Prinzip auszugehen: „Menschliches Leben muß als fundamentaler und ganzheitlicher Wert gewürdigt werden."[9] „Ganzheitlich" heißt, daß eine Unterscheidung zwischen einem Stadium, in dem es keinen Wert hat und unseren Zwecken verfügbar ist, und einem späteren, in dem es vollen Wert erhält, nicht möglich ist.

Es ist demnach eine praktische Entscheidung, an welcher Entwicklungsschwelle wir dem Embryo, dem Fötus oder dem Neugeborenen menschliche Personwürde zuerkennen, und es ist im Interesse des frühestmöglichen Schutzes des „schwächsten Glieds in der Kette der menschlichen Spezies"[10] zu bestimmen, daß die neue genetische Einheit aus der Syngamie von Ei und Samen als Person zählen soll. Was bringen die Verfechter der These vor, daß die einzigartige genetische Individualität der Zygote es wegen der Identität und Kontinuität ihrer Entwicklung verdient, als Beginn menschlicher Personalität zu gelten?

2. „Potential" als Identität und Kontinuität

E. Schockenhoff zufolge ist die einzig relevante Linie bei dem „radikalen Neuanfang" zu ziehen, der geschieht, wenn das befruchtete Ei zur Zygote wird.[11] Denen, die den Anfang der Gehirnbildung als die entscheidende Schwelle für die Personwürde ansehen, hält er entgegen, daß dies eine künstliche Linie in einem kontinuierlichen Entwicklungsprozeß eintragen würde. Die Möglichkeit für die spätere Herausbildung von Geist, Bewußtsein und Freiheit ist grundsätzlich von der Empfängnis an gegeben; nach der Implantation und der Entwicklung der Gehirnanlage wird sie „wahrscheinlicher"; aber es ist die Frage, ob dieser Wahrscheinlichkeitsfaktor es rechtfertigt, eine „Zäsur von solch hoher anthropologischer Qualität und den entsprechenden normativen Konsequenzen zu ziehen" (309f., Anm. 41).

In Schockenhoffs Sicht handelt es sich um einen einzigen Entwicklungsprozeß; im Prinzip basieren alle sich entwickelnden Eigenschaften auf der grundlegenden autoreproduktiven Einheit der Zygote, und es wäre willkürlich, späteren Stadien eine qualitative Differenz zuzuweisen, ab der die hinreichende Grundlage für Perso-

nalität gegeben sei. Für ihn ist es *ein* menschliches Wesen, das alle Dispositionen für spätere Realisierungen in sich hat. Es stellt ein Potential dar, das durch Identität in genetischer Hinsicht und durch Kontinuität in zeitlicher und substantieller Hinsicht gekennzeichnet ist. Deshalb sind Formulierungen wie die von Harris irreführend: Der Embryo ist „potentiell ein menschliches Wesen; er wird möglicherweise ein menschliches Wesen werden" (aaO. 312, Anm. 46). Menschliche Embryonen entwickeln sich nicht erst *zum* Menschen, sondern von Anfang an *als* Mensch (308). Und hier ist es der „springende Punkt des Potentialitätsargumentes ..., daß für die Zuerkennung eines Lebensrechtes nicht die aktuell verwirklichten Eigenschaften der menschlichen Person, sondern ihre Fähigkeit zum sittlichen Subjektsein entscheidend ist. Diese entwickelt sich aber nicht erst seit der Geburt oder dem Eintritt der Mündigkeit; sie entfaltet sich vielmehr auf der Grundlage des gesamten natürlichen Werdeprozesses der menschlichen Person und steht mit den embryonalen Frühstadien ihrer Existenz in einem unauflöslichen Lebenszusammenhang." Deshalb seien wir aufgefordert, „die künftigen Lebenschancen eines Menschen auf jedem Zeitpunkt seiner individuellen Zeitlinie zu achten", selbst wenn er „noch keinen reflexiven Begriff seines ‚fortdauernden Selbst' entwickelt hat." (313f)

Der Zygote menschliche Personwürde zuzuschreiben, bedeutet jedoch nicht, daß es in ethischen Dilemmata immer der Embryo sein muß, der „gewinnt". Die Zuerkennung von Personalität macht es erst möglich, überhaupt ein Dilemma zu entdecken und zu fragen, ob das Recht des Embryos zu überleben dem Recht der Mutter auf Leben und Selbstbestimmung gleich-, über- oder untergeordnet ist.

3. Einwände

a. Die natürlichen Grenzen des Potentials des Embryos

Was ist jedoch, wenn die „Fähigkeit, ein moralisches Subjekt zu werden", mehr voraussetzt, als dem Embryo gegeben ist, nämlich die Einpflanzung in den mütterlichen Uterus? Die Philosophin Mary Warnock weist auf diesen Mangel an eigener Fähigkeit hin: „Die Behauptung, daß Ei- und Samenzelle jeweils für sich kein Mensch werden können, sondern nur, wenn sie vereint sind, stellt m.E. keinen Unterschied zum Embryo in seinem Frühstadium fest, der auch nur dann ein Mensch werden kann, und andernfalls stirbt, wenn er nicht implantiert wird."[12] Zugegeben, das einzige, das Embryonen selber tun, ist, sich zu teilen und ihre einzigartige genetische Kombination zu differenzieren. Wenn sie in vivo nicht implantieren oder in vitro von der Implantation abgehalten werden, können sie sich nicht weiter entwickeln.

Das Gegenargument zu diesem Einwand, der „Potential" oder „Kapazität" mit der Fähigkeit gleichsetzt, selbst die Bedingungen für das eigene Überleben zu schaffen, besteht in dem Hinweis, daß alles Leben ein unterstützendes Ökosystem benötigt und interdependent ist: „Fische brauchen Wasser, Menschen brauchen Luft, und Embryonen brauchen eine Gebärmutter." (Janet Soscice) Diese Analogie bedeutet weder, daß Frauen nur als Umwelt für Embryonen zählen, noch daß Embryonen zu ihrer Entwicklung nichts weiter als einen Uterus benötigen; sie veranschaulicht, daß die Tatsache, daß wir unterstützende Bedingungen zum Überleben und zur Entwicklung brau-

chen, nicht gegen unsere Personwürde spricht.

b. Ist die Plazenta eine Person?

Hier ist das Argument nicht, daß zu wenig vorhanden ist, das als Person qualifiziert werden könnte, sondern zu viel: Zu diesem Zeitpunkt, an dem die neue autoreproduktive Einheit sich selbst durch Zellteilung zu reproduzieren beginnt, ist es zu früh, um zwischen dem, was zum Fötus, und dem, was zur Plazenta werden wird, zu unterscheiden.

Das Problem mit diesem (und dem folgenden) Einwand ist sein biologischer Essentialismus. Der Zygote Personstatus zu geben, noch bevor die Differenzierung in den Körper des Embryos und die Plazenta stattfindet, heißt nicht, die Plazenta zu personalisieren. Es heißt, den Schutzbereich der Menschenwürde bis zum frühesten Zeitpunkt, der Verschmelzung der Kerne der Gameten, auszudehnen. Daß die Zellen, die sich aus dieser Einheit entwickeln, zunächst totipotent sind, kann die Personwürde dieses neuen genetischen Anfangs nicht vermindern.

c. Zwillingsbildung

Der Embryo kann nicht eine Person sein, weil er vielleicht zwei Personen ist. Personales menschliches Leben setzt Individuierung voraus, und diese ist erst mit dem 14. Tag, der Implantation, erreicht. Deshalb ist dies der früheste Zeitpunkt, an dem man von Personalität reden könnte.

Mein Gegenargument ist hier wieder, daß man, wenn man sich des hermeneutischen und praktischen Charakters jeder Definition von Personalität bewußt ist, die biologische und metaphysische Ebene nicht so vermischen kann, daß die Möglichkeit der Zwillingsbildung als Argument gegen den Personstatus des Embryos anzuführen ist. Falls man die praktische Absicht hat, das frühestmögliche Stadium menschlichen Lebens gegen Instrumentalisierung zu schützen, dann vermindert es nicht, sondern verdoppelt geradezu die Schutzwürdigkeit der Zygote, wenn nicht nur ein, sondern zwei künftige Kinder diesen Schutz genießen. Die hermeneutische Zirkularität besteht darin, daß wir die naturwissenschaftlichen Daten schon vor der einen oder anderen ethischen Perspektive aus angehen, die in die Definition dessen, was wir „empirisch" vor uns haben, bereits eingeht: menschliches Gewebe oder einen Träger von Menschenrechten. Ein weiterer Grund wird von Schockenhoff angeführt: Die philosophische Interpretation embryonaler Entwicklung kann nicht nur auf das seltene Ereignis der Zwillingsbildung (oder von Blasenmolen oder Parthenogenesis) abheben. Sie muß eine angemessene Erklärung der Tatsache geben, daß die meisten Zygoten sich nicht in zwei Individuen teilen und daß die totipotenten Zellen sich überwiegend in die verschiedenen organischen Bereiche eines einzigen menschlichen Wesens differenzieren (vgl. aaO. 308).

III. Folgen für konkrete Fragen der Gesetzgebung

In den Abtreibungsdebatten der siebziger Jahre schien manches einfacher. Wer pro-Baby war, war pro-Life. Seit der Ankunft der neuen Techniken assistierter Reproduktion gilt diese Gleichung nicht mehr. Wer ein uneingeschränktes Recht auf ein Kind vertritt, wird Bedingungen akzeptieren, die für andere mit der Würde des Embryos unvereinbar sind: verbrauchende Forschung, anonyme Ei- und Samen-

spender, u.U. auch eugenische und Geschlechtsselektion.
Es sollte deutlich geworden sein, daß in Fruchtbarkeitsbehandlungen nicht allein das Wohl sub- und infertiler Paare eine Rolle spielt, sondern auch die Rechte des künftigen Kindes, die manchmal mit dem verzweifelten Wunsch der Eltern nach eigenem Nachwuchs im Konflikt stehen. Deshalb geht es darum, immer dann, wenn die Interessen des Paares und die des Embryos konkurrieren, ein Gleichgewicht herzustellen. Von unmittelbarem Belang sind hier Einfrieren, Experimente mit und Klonen von Embryonen.

1. Einfrieren von Embryonen

Die medizinischen Vorteile des Einfrierens sind:

- die Frau muß sich nur einmal dem Prozeß der Eileiterstimulierung und Eiergewinnung unterziehen;
- die Chance für einen erfolgreichen zweiten oder dritten Zyklus steigt;
- nur ein oder zwei Embryonen müßten transferiert werden, was Mehrlingsschwangerschaften mit ihren Komplikationen verringern würde.

Das ethische Problem ist jedoch, daß das Einfrieren von Embryonen im Vierzellenstadium je nachdem, wie man die Frage nach dem Anfang menschlicher Personwürde beantwortet, „Menschen im Wartezustand" produzieren würde, von denen zudem die meisten nur die Vernichtung nach einer bestimmten Frist oder aber die Aufbewahrung auf immer erwarten würde, auch nach dem Ende der Lebenszeit der Eltern. Die letztere Lösung ist freilich auch keine mögliche Option, wenn, wie der Zusammenschluß protestantischer, anglikanischer und orthodoxer Kirchen in Europa in einem Positionspapier der „European Ecumenical Commission for Church and Society" es fordert, der biologische und der relationale Aspekt der Elternschaft nicht zu trennen sind und der „elterliche oder eheliche Kontext" zu sichern ist.[13]
Ein Ausgleich zwischen den Interessen des Paares und der Würde des Embryos ist durch das Einfrieren des „Vorkerns" zu erreichen. Das befruchtete Ei wird vor der Syngamie eingefroren, d.h. bevor das genetische Material beider Gameten sich zu der neuen und einzigartigen genetischen Individualität rekombiniert, die autoreproduktiv und teilungsfähig ist. Dieses Einfrieren der Prä-Zygote wird u.a. in Deutschland praktiziert, um die Forderungen des Deutschen Embryonenschutzgesetzes zu erfüllen. Einfrieren im Vorkernstadium hat den wissenschaftlichen Nachteil, daß es nicht möglich ist, die „gesund aussehenden" Embryonen auszuwählen, und reduziert so leicht die Erfolgsrate.

2. Experimente

Das dem Europarat vorgelegte Positionspapier der „European Ecumenical Commission for Church and Society" resümiert die verschiedenen Positionen der Mitgliedskirchen zum Status des Embryos - von seiner Auffassung als menschliches Gewebe bis zu seiner Würdigung als Person - und spricht sich gegen die Herstellung überzähliger Embryonen für Forschungszwecke aus: „Christliche Anthropologie läßt eine Trennung von biologischen oder relationalen Aspekten nicht zu ... Das Sprechen von einem menschlichen Embryo als einem Kind sollte sich ... im elterlichen oder ehelichen Kontext vollziehen ... Sogenannte überschüssige Embryonen werden künstlich vom elterlichen Kontext getrennt. Als solche sind sie weiterhin menschliche Embryonen, aber

zumindest praktisch keine zukünftigen Kinder oder Personen." (57) Im Blick auf Forschungszwecke wie den, Patienten mit Parkinson-Syndrom durch Embryonenverwendung zu helfen, bestimmen sie: „Wir wollen klarstellen, daß das, was entwickelt wurde, um kinderlosen Paaren zu helfen, nicht als ein Schlüssel benutzt werden sollte, um andere Forschungsgebiete zu erschließen." Als allgemeine Regel bekräftigen sie: „in dubiis, abstine" („im Zweifelsfall, Verzicht"). Für einige Mitgliedskirchen bedeutet das, daß „nicht-therapeutische Embryonenforschung verboten werden sollte" (58). Für andere heißt es, daß sie nur von Fall zu Fall erlaubt werden sollte und Forscher jedesmal zureichende Gründe anzugeben haben (vgl. 58). Falls solche Forschung erlaubt wird, verlangen sie eine „lizenzerteilende Institution, die auf einer breiten Basis (!) beruht, um die Forschung zu überwachen und zu kontrollieren."

3. Klonen

Was die „European Ecumenical Commission for Church and Society" fordert, nämlich eine für die Hilfe kinderloser Paare entwickelte Technik nicht für die medizinischen Ziele anderer Gruppen einzusetzen, hat unmittelbare Bedeutung für die spezifische Anwendung der Technik des Klonens, die neuerdings durch eine wichtige Sprachänderung erlaubt worden ist, der „Unterscheidung des Jahres 1997", Dietmar Mieth zufolge: „reproduktives" gegenüber „nicht-reproduktivem Klonen". Verboten ist das reproduktive Klonen, aber dieser Begriff „reproduktiv" bezeichnet nicht mehr Spermium, Ei und alle Embryonen (wie es in einer früheren Erklärung der Europäischen Union noch der Fall war), sondern meint jetzt nur noch die Embryonen, die zur Einpflanzung vorgesehen sind. Diese Einschränkung der Bedeutung von „reproduktiv", die im Ergebnis das Klonen von Embryonen für die Forschung für legal erklärt, stellt ein Beispiel für eine Sprachregelung dar, die die wirklichen Absichten verschleiert. Sie befördert, was auch die protestantischen Kirchen in Europa nicht erlaubt sehen wollen, nämlich die Benutzung der IVF-Technik außerhalb des Kontextes, der ihren Ursprung rechtfertigt, nämlich unfruchtbaren Paaren zu helfen, eigene Kinder zu haben. Das Klonen von Embryonen, die zur Gewebezüchtung für Organspenden verwendet werden sollen, bleibt nicht innerhalb dieser Grenzen.

Es ist so aufregend wie erschreckend, sich an einer Schwelle zu wissen, auf der neue Möglichkeiten der Heilung von Krankheiten winken, auf der aber auch der Mensch neu definiert wird. Ich hoffe gezeigt zu haben, warum die Art, in der wir den Embryo bestimmen und behandeln - als menschliches Gewebe und Rohmaterial für rationale Zwecke, oder zumindest als menschliches Leben mit einem moralischen Anspruch -, etwas darüber aussagt, wie wir uns selbst sehen und wer wir in Zukunft sein wollen.

[1] Vgl. die Diskussion in E. Schockenhoff, Ethik des Lebens, Mainz [2]1998, 45-49, 87-103.

[2] T. Engelhardt, The Foundations of Bioethics, New York 1986, 107. Vgl. auch Engelhardt, Entscheidungsprobleme konkurrierender Interessen von Mutter und Fötus, in: V. Braun (Hg.), Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin, München 1987, 150-159.

[3] Vgl. Schockenhoff, Ethik des Lebens, aaO. 45-49.

[4] In A. Dyson/J. Harris (Hg.), Experiments on Embryos, London 1990, 65-81. Weitere Seitenzahlen im Text.

[5] „Der biologische Zugang (zum Personsein) macht nie eindeutig klar, warum das eben empfangene oder sich entwickelnde vorgeburtliche Leben moralisch und vom Gesetz her wie ein Neugeborenes betrachtet werden soll und nicht vielmehr ontologisch den (getrennten) Samen- und Eizellen näherstehend." (106) M. Reiley Maguire, Personhood, Covenant and Abortion, in P. Jung/T. Shannon (Hg.), Abortion and Catholicism, New York, 1988, 100-120. Weitere Seitenzahlen im Text. Sie führt Charles Currans Unterscheidung zwischen „individuell-biologischen", „relationalen", „multiplen" Kriterien und dem „verliehener Rechte" an (Abortion: Ethical Aspects, in: Transition and Tradition in Moral Theology, Notre Dame 1979, 207-229). Weitere Mitglieder des „relationalen" Ansatzes sind die französischen Moraltheologen, die er erwähnt (228, Anm. 10; vgl. Lumière et vie 21, 109 [1972]).

[6] H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966.

[7] D. Mieth, Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche, Mainz 1990, 96, dessen Argumentation ich hier folge (vgl. 78-82, 95-96; zum Zusammenhang von minimaler Definition und maximalem Schutz, 80). Eine ähnliche Analyse findet sich in Paul Ricoeurs Ausführungen über „Respekt für Personen am ‚Beginn des Lebens': Innerhalb von Kants „bipolarer Entgegensetzung von Personen und Dingen" blieb die Unterscheidung zwischen Seinsweisen untrennbar mit der Praxis verbunden, das heißt mit der Art und Weise, Personen und Dinge zu behandeln ... Die Identifikation von Schwellen und Graden des Auftretens von Eigenschaften des Seins ist natürlich allein Sache der Naturwissenschaften. Die ontologische Bedeutung, die mit dem Prädikat „potentiell" in der Wendung „potentielle menschliche Person" mitschwingt, ist möglicherweise nicht zu trennen von der Art und Weise, wie Seiende dieser verschiedenen Seinsstufen behandelt werden. Seins- und Handlungsweisen bedingen sich anscheinend gegenseitig bei der Bildung vernünftiger Urteile, die anläßlich eines jeden technischen Fortschritts gefällt werden müssen, der der Menschheit Macht über das Leben in seinen Anfängen verleiht." (Oneself as Another, Chicago 1992, 270. 272.)

[8] Diese Einsicht in den unvermeidlichen hermeneutischen Zirkel zwischen dem praktischen Interesse des Bestimmenden und der resultierenden Bestimmung fehlt in Th. Shannons und A. Wolters Kritik des philosophischen Essentialismus vatikanischer Erklärungen zu dieser Frage. Ihre „Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo" in Th. Shannon (Hg.), Bioethics, Mahwah 1994, 36-60, scheinen jedoch einen Essentialismus durch einen anderen, biologischen zu ersetzen. Der Mittelweg besteht darin, biologische Beobachtungen von Entwicklungsstadien und -schwellen ernst genug zu nehmen, um den Vorwurf des Nominalismus zu vermeiden, aber zugleich den praktischen Charakter jeder Definition des Anfangs menschlicher Personalität anzuerkennen. Ricoeur spricht vom „komplexen Zusammenspiel von Naturwissenschaften und Weisheit" (aaO. 272) und analysiert zu Recht jede Definition als Bestimmung der Urteilskraft, die im Kontext der wissenschaftlichen Manipulation von Embryonen um so vorsichtiger zu sein hat (aaO. 272-73).

[9] Vgl. Mieth, Geburtenregelung, aaO. 95-96.

[10] Vgl. D. Folscheid, The Status of the Embryo from a Christian Perspective, in: Studies in Christian Ethics 9 (1996), 16-21, 21.

[11] Schockenhoff, Ethik des Lebens, aaO. 307. Weitere Seitenzahlen im Text.

[12] Zitiert in Harris, Hedgehog, aaO. 72.

[13] EECCS Bioethics Working Group, Drawing the Line - The Ethics of Biotechnology, Occasional Paper No. 5, Brüssel 1997, 57. Weitere Seitenzahlen im Text.

Genetik und die Zukunft der US-amerikanischen Gesetzgebung und Politik

M. Cathleen Kaveny

Einleitung

Die umwälzenden Möglichkeiten der heutigen genetischen Forschung kamen der US-amerikanischen Öffentlichkeit blitzartig zu Bewußtsein, als die schottischen Wissenschaftler Ian Wilmut und Keith Campbell im Februar 1997 erklärten, daß es ihnen beim 277. Versuch gelungen war, ein Lamm aus einer Zelle, die dem Gewebe eines erwachsenen Schafes entnommen war, erfolgreich zu klonen. Ein Bild dieses geklonten Lammes, dem die Forscher den Namen „Dolly" - nach der Country-Sängerin Dolly Parton - gaben, zierte landesweit die Titelblätter nahezu aller Zeitungen und Zeitschriften. Das harmlose, ganz und gar nicht bedrohliche Gesicht des Lammes bildete einen ironischen Gegensatz zur beängstigenden Aussicht von massenproduzierten, genetisch manipulierten *menschlichen* Klonen, die von vielen Kommentatoren bei der Würdigung dieses wissenschaftlichen Meilensteins entworfen wurde.

Die Verantwortlichen aus Justiz und Politik blieben von der allgemeinen Erregung, die Dollys Erscheinen hervorrief, nicht verschont. Umgehend publizierte Präsident Bill Clinton einen Erlaß, der die Verwendung von Bundesmitteln für die Forschung im Bereich menschlicher Klonierung untersagte. Außerdem beauftragte er die „National Bioethics Advisory Commission", innerhalb von 90 Tagen einen Bericht zu dieser Frage zu erarbeiten. Dieser Bericht erschien im Juni 1997 und empfahl, alle Versuche, „ein Kind unter Verwendung von Verfahren, mit denen Körperzellkerne transferiert und geklont werden, herzustellen"[1], für die Dauer von drei bis fünf Jahren zu verbieten. Die Empfehlung ging allerdings nicht so weit, die Klonierung menschlicher Embryos für Forschungszwecke gänzlich zu verbieten, vorausgesetzt, daß sie nicht in einen weiblichen Uterus verpflanzt werden und zur Reifung gelangen. Ähnliche Aktivitäten wurden auch auf der Ebene der Bundesstaaten gestartet; in einer Reihe von Bundesstaaten wurden Gesetze verabschiedet, die die Klonierung eines menschlichen Wesens verbieten.

Einem flüchtigen Beeobachter mag es so scheinen, als ob die US-amerikanische Gesetzgebung und Politik auf dieses plötzliche Zusammentreffen von wirklichem Leben und Science-fiction eine kluge und angemessene Lösung gefunden hätten. Bei einer eingehenderen Be-

trachtung der Entwicklung der US-amerikanischen Haltung zum Klonen aber zeigen sich ernste Unstimmigkeiten. Ganz allgemein gesprochen, wird so vorgegangen, als ob diese brennenden moralischen und politischen Fragen sich isoliert vom Komplex einer boomenden Entwicklung auf dem Feld der genetischen Forschung - an erster Stelle ist hier das „Human Genome Project"[2] zu nennen - lösen ließen. Solch eine isolierte Betrachtung birgt drei Probleme.

Erstens tendieren hiesige politische Ansätze im Zusammenhang mit der Klonierung leicht zu einer Engführung, da sich der Diskurs auf einige wenige Fragestellungen konzentriert, wobei andere, damit eng zusammenhängende und weitaus kontroversere Themen umgangen werden. So hat die „National Bioethics Commission" beispielsweise bewußt Fragen ignoriert, die die moralische Erlaubtheit von Experimenten mit menschlichen Embryos berühren, die nicht nur beim Klonen, sondern für eine ganze Reihe anderer genetischer Forschungsprojekte nötig sind. Zweitens wurde durch die Konzentration auf die für die Öffentlichkeit faszinierende, jedoch vergleichsweise fernliegende Frage der Klonierung von Menschen erreicht, daß die politisch Verantwortlichen sich mit den anderen Fragen im Zusammenhang der genetischen Forschung nicht auseinandersetzen müssen. Dazu gehört die Frage der Behandlung der über einzelne und über deren Familien gewonnenen genetischen Informationen, die bald in unüberschaubarer Quantität zu erheben sein werden. Drittens - und dies ist von allgemeinerem Interesse - hält der hohe Druck, ein so stark diskutiertes Thema wie das Klonen schnell, reaktiv und auf der Basis von Einzelentscheidungen zu behandeln, die politisch Verantwortlichen davon ab, sich mit der schmerzhaften Aufgabe einer fundamentalen Neubewertung der rechtlichen, ethischen und regulativen Rahmenbedingungen, die das Vorgehen im Zusammenhang mit genetischer Forschung leitet, auseinanderzusetzen.

Wie, so ist zu fragen, sollten die Probleme der modernen Gentechnik rechts- und sozialpolitisch angegangen werden? Um die Versäumnisse, die beim US-amerikanischen Umgang mit der Problematik des Klonens deutlich geworden sind, zu beheben, müssen wir eine politische Strategie verfolgen, die folgende drei grundsätzliche Fragen zusammenhängend behandelt:

Welchen Einschränkungen sollten die Methoden zur Gewinnung genetischer Informationen oder zur Weiterentwicklung der Behandlung genetischer Krankheiten unterliegen? Zweitens: Welche Grenzen sollten der Verwertung genetischer Erkenntnisse, gleichermaßen bezüglich der Menschheit im allgemeinen als auch einzelner Personen, gesetzt werden? Schließlich drittens - einmal angenommen, daß die Gesetze, die sich

Die Autorin

M. Cathleen Kaveny ist Associate Professor of Law an der Universität Notre Dame. Sie erwarb den Ph. D. und den J.D. an der Yale University. Bevor sie ihre Tätigkeit an der Universität begann, arbeitete sie als Rechtsreferendarin am United States Court of Appeals for the Ninth Circuit sowie als Fachanwältin für Gesundheitsrecht. Sie hat sich spezialisiert auf die Grenzgebiete zwischen Recht und Moral. Ihre jüngsten Veröffentlichungen haben sich mit Themen wie „Affirmative Action", Gesundheitsreform und der ärztlichen Assistenz bei Selbstmorden befaßt. Gegenwärtig arbeitet sie an einem Buch über postliberale Philosophie, das US-amerikanische Verfassungsrecht und religiöse Minderheiten. Anschrift: University of Notre Dame Law School, Notre Dame IN, 46556-0780, USA.

eine Gesellschaft gibt, den Rahmen der Verhaltensweisen mitbestimmen, an dem sich ihre Mitglieder orientieren: Welche unser Denken und Fühlen bestimmenden Gesetze sollen im Blick auf die Erforschung der genetischen Informationen des Menschen gelten?[3] Mit den nachfolgenden Ausführungen werde ich zu zeigen suchen, daß die Instrumente der geltenden US-amerikanischen Rechtsprechung diesen Herausforderungen nicht gerecht werden.

1. Einschränkung der Methoden zur Gewinnung genetischer Information

So unglaublich es klingt, aber die meisten der in den Vereinigten Staaten durchgeführten genetischen Forschungsprojekte unterliegen weder gesetzlichen Beschränkungen noch staatlichen Richtlinien bezüglich der dabei verwendeten Methoden. Dies ist hauptsächlich eine Konsequenz der Aufteilung von einschlägigen Gesetzgebungskompetenzen zwischen einzel- und gesamtstaatlichen Instanzen einerseits und zwischen der einzelstaatlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung andererseits.

Zuerst einmal liegt die genetische Forschung im Zwischenbereich von medizinisch-ethischer und familienbezogener Gesetzgebung, also in Bereichen, die traditionell von den Bundesstaaten und nicht der US-Regierung behandelt werden. Dementsprechend hat sich der US-Kongreß bisher darauf beschränkt, den im Zusammenhang mit der humanmedizinischen Forschung relevanten Normen über indirekte Wege Geltung zu verschaffen. Die geschah durch die Gestaltung der föderalen Mittelvergabe für Forschungsprojekte, die den Menschen zum Gegenstand haben. Seit zwanzig Jahren sind diese sehr detaillierten Bundesrichtlinien zum Schutz des Menschen in der Forschung in Kraft, sie gelten aber nur für solche Projekte, bei denen Bundesmittel in irgendeiner Form in Anspruch genommen werden.[4] Forschungsprojekte dagegen, die in rein privaten Forschungslabors und ausschließlich mit privaten Mitteln durchgeführt werden, sind von diesen Regelungen nicht abgedeckt, sie bleiben fast gänzlich ohne staatliche Aufsicht. R. Alto Charo, ein Ethiker und Mitglied der „National Bioethics Advisory Commission", hat dazu festgestellt: „Uns liegen für den Bereich der Tierexperimente bessere Informationen vor als über Experimente am Menschen."[5]

Auf der Ebene der Bundesstaaten, so ist zweitens zu bemerken, werden Fragen des Familien- und medizinisch-ethischen Rechts gewöhnlich nicht vom Gesetzgeber, sondern von den Gerichten behandelt. Daraus ergibt sich, daß diese Fragen nicht in einer proaktiven, kohärenten und allgemeinverbindlichen, sondern in einer reaktiven, am Einzelfall orientierten Weise behandelt werden. Selbstverständlich stünde es den Gesetzgebern auf Bundesstaatsebene frei, Gesetze für diesen Grenzbereich zwischen Medizin und humaner Reproduktion zu erlassen. Bisher aber sträuben sich nicht wenige Staaten, ein Verbot solcher Forschungen zu erlassen, sie stellen noch nicht einmal verbindliche Regelungen für neue Techniken wie Leihmutterschaft, Samen- oder Eizellenspendung, In-vitro-Befruchtung und die Einpflanzung von befruchteten Embryonen auf.[6]

Die wohl umstrittenste Frage bezüglich der neuen gentechnischen Methoden betrifft die Erlaubtheit verschiedener experimenteller Eingriffe während der Frühphase embryonaler Entwicklung. Ein kurzer Überblick über die einschlägige Gesetzeslage macht deutlich, wie weit die Vereinigten Staaten davon entfernt sind, eine überlegte und begründbare Politik zu diesen brennenden Fragen zu besitzen. Gegenwärtig gibt das US-Recht nur Richtlinien für aus Bundesmitteln geförderte Experimente mit menschlichen Föten und verbietet den Zuschuß von Bundesmitteln für solche Forschungsprojekte, bei denen die In-vitro-Befruchtung zur Schaffung von Embryonen allein zu Forschungszwekken dient.[7] Allerdings gibt es keine staatlichen Vorschriften bezüglich der Verwendung von menschlichen Embryonen und Föten im Bereich der privat geförderten Wissenschaft.[8]

Ganz allgemein ist zu sagen, daß die Gesetze auf Einzelstaatsebene nur sehr unzureichende Vorschriften beinhalten. Einige Staaten (beispielsweise Massachusetts und Louisiana) haben einsichtige Regelungen bezüglich der Forschung mit Föten und Embryonen erlassen. Einige weitere haben die Forschung an Föten, eingeschlossen solche, bei denen eine Abtreibung geplant ist, eingeschränkt. Gleichwohl gelten diese Verbote nicht für Embryonen, die außerhalb der Nidation entstanden sind. In den meisten Staaten bestehen schlicht keine Vorschriften bezüglich der vorgeburtlichen Forschung.

Dieser Mangel an umfassenden, proaktiven Gesetzesrichtlinien auf der Ebene der Einzelstaaten wird sich darüber hinaus sehr wahrscheinlich auch auf angrenzende gentechnische Bereiche ausdehnen. Im Bundesstaat Virginia gibt es beispielsweise eine Fruchtbarkeitsklinik, die ihren Klienten anbietet - sofern sie dies wünschen -, die in-vitro-befruchteten Embryonen auf genetische Defekte zu untersuchen, bevor entschieden wird, ob eine Einpflanzung in die Gebärmutter erfolgen soll.[9] Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß solche Kliniken nicht auch andere gentechnische Dienste anbieten werden, sobald diese verfügbar sind, und zwar gleichgültig, ob solche Techniken bereits ausreichend getestet wurden oder nicht. Diese Dienstleistungen könnten schließlich auch therapeutische Eingriffe in den Genbestand umfassen, entweder, um einen Defekt zu behandeln, oder zur Verbesserung der genetischen Anlagen (wie Körpergröße oder Intelligenz), und zwar vor der Einpflanzung in die Gebärmutter. In etwas fernerer Zukunft wäre es weiter möglich, ebenfalls noch nicht getestete Verfahren der Keimbahntherapie[10] anzuwenden. Die relativ fernliegende Möglichkeit einer Klage durch unzufriedene Kunden wird die hier besonders engagierten Kliniken kaum abschrekken, dies um so weniger angesichts der Tatsache, daß die sich entwickelnden Föten beim geringsten Anzeichen einer Abnormität abgetrieben werden können.

2. Einschränkungen der Verwendung genetischer Informationen

Es gibt annähernd 5700 bekannte genetische Störungen, von denen über 300 durch genetische Tests identifizierbar sind. Dazu zählen Mukoviszidose, Sichelzellanämie und Morbus Huntington.[11] Kürzlich wurden Gene identifiziert, die eine höhere Anfälligkeit ge-

genüber Brustkrebs, Dickdarmkrebs und Herzerkrankungen bewirken. Das „Human Genome Project" ist sehr erfolgreich bei der schnellen Entdeckung zahlreicher anderer Gene, die zu den unterschiedlichsten menschlichen Krankheiten beitragen.

Ist ein solches defektes Gen erst einmal isoliert worden, dann ist es nur ein kurzer wissenschaftlicher Schritt zur Entwicklung einer Testmethode, mit der man es bei einem Erwachsenen, einem Kind, einem ungeborenen Fötus und sogar einem in vitro hergestellten Embryo nachweisen kann. Unglücklicherweise ist die Entwicklung sicherer und effektiver Therapien für die Krankheiten, die man auf diese Weise nachweisen kann, eine weitaus schwierigere und zeitaufwendige Aufgabe. So wird das gesellschaftliche Hauptproblem, das von den Fortschritten der genetischen Forschung erzeugt wird, zumindest in der voraussehbaren Zukunft, in der Frage bestehen, inwieweit man die gewonnenen und mehr oder weniger unveränderlichen genetischen Informationen weitergeben und gebrauchen darf.[12] Die gegenwärtige juristische und bioethische Diskussion konzentriert sich dabei auf zwei eng miteinander verflochtene Fragenkomplexe. Erstens: Wer sollte das Recht besitzen, Informationen über ein individuelles genetisches Profil zu erheben? Zweitens: In welchem Rahmen dürfen auf der Basis solcher Informationen Entscheidungen getroffen werden?[13]

Ein großer Teil der Literatur zum Themenkomplex Genetik, Medizin und Gesellschaft versucht das Problem von Verbreitung und Gebrauch genetischer Information zu behandeln, ohne das herrschende bioethische Paradigma, insbesondere dessen Betonung der Autonomie und Privatsphäre des Individuums, das sich einer genetischen Untersuchung unterzieht, zu hinterfragen.

So verteidigen beispielsweise viele Bioethiker in Übereinstimmung mit dem herrschenden Paradigma das Recht eines jeden mündigen Individuums, über seine genetischen Anlagen Informationen zu wünschen und zu erhalten. Und in Widerspiegelung der heute gängigen Auffassung, daß eine größtmögliche Selbstbestimmung in allen Fragen der menschlichen Reproduktion herrschen müsse, verteidigen die meisten Bioethiker das Recht der Eltern auf einen möglichst umfassenden Zugang zu vorgeburtlichen genetischen Diagnosen, sowie eine möglichst ungehinderte elterliche Entscheidungsfreiheit auf der Grundlage solcher Informationen. Die meisten Autoren führen ohne Zögern das Argument an, daß die Betonung dieser Prinzipien staatlich verordnete Abtreibungen und willkürliche Entscheidungen über die Einpflanzung eines Embryos in die Gebärmutter genauso verhindere wie eine staatliche Regelung der in Frage stehenden Sachverhalte.[14]

Gleichzeitig wird verstärkt darauf verwiesen, daß das Recht der Patienten auf eine „genetische Privatsphäre" gegenüber der Umwelt zu bewahren ist. In Analogie zu anderen hochsensiblen Daten wie beispielsweise dem HIV-Status eines Menschen plädiert eine stärker werdende Gruppe von Bioethikern dafür, es einem Arzt zu verbieten, ohne Einwilligung des Patienten gegenüber Dritten diesbezügliche Angaben zu machen. Ein besonderes Augenmerk liegt auf dem Schutz genetischer Informationen gegenüber Arbeitgebern und Versicherungen, die üblicherweise einen umfassen-

den Zugang zu den medizinischen Unterlagen eines Menschen erhalten.[15] Gleichzeitig gab es einige ungeschickte Regelungsversuche von seiten des Staates, um die genetischen Informationen für die Entscheidungen von Arbeitgebern und Versicherungsunternehmen „ungeschehen" zu machen. So schreibt der „Health Insurance Portability and Accountability Act" von 1996[16] vor, daß Versicherer Versicherungsnehmer von Gruppengesundheitsversicherungen nicht aufgrund von genetischen Informationen ablehnen dürfen; ebenso ist es untersagt, solche Personen mit einem höheren Versicherungsbeitrag zu belegen (Allerdings schließt das Gesetz nicht aus, daß der betreffende Arbeitgeberanteil aufgrund solcher genetischer Sachverhalte bei einzelnen Versicherten erhöht werden kann). Bezüglich des Arbeitsrechts regelt der „Americans with Disabilities Act" von 1990[17], daß Arbeitgeber die genetischen Informationen eines gegenwärtig symptomfreien Bewerbers bei der Stellenauswahl nicht berücksichtigen dürfen (Allerdings haben die Arbeitgeber das Recht, nach der Einstellung eines Bewerbers Einsicht in betreffende Dokumente zu nehmen).[18]

So scheint es zumindest auf den ersten Blick, als ob die US-amerikanische Vorgehensweise gegenüber den Herausforderungen der modernen Genetik angemessen sei. Ich glaube aber, daß dieser Schein trügt. Nicht umsonst spricht man von einer genetischen „Revolution". Denn die neuen Erkenntnisse über menschliche Genome fügen sich nicht einfach unproblematisch in die bestehenden Kategorien ein. Sie zwingen uns vielmehr, zumindest vier grundsätzliche Annahmen, die in den vergangenen dreißig Jahren die Bioethik und die einschlägige Rechtsetzung bestimmen, neu zu durchdenken. Diese Annahmen berühren das Wesen der menschlichen Person; Krankheit und Tod; die Beziehung zwischen Arzt und Patient sowie den Stellenwert von medizinischer Information und die Rolle, die dabei die Einwilligung des Patienten spielt.

Wie schon in der vorangegangenen Diskussion deutlich wurde, bin ich der Überzeugung, daß jeder Versuch zur Lösung der ethischen und juristischen Probleme der Gentechnik ohne die Änderung der Annahmen auf diesen vier Feldern zum Scheitern verurteilt ist.

Der Personbegriff

Zuerst also stellt die moderne Genetik das herrschende Verständnis der menschlichen Person in Frage. Trotz der jüngsten Kritik an diesem Personbegriff seitens der Philosophie geht die Bioethik weiterhin vom Modell eines mündigen Patienten als autonomen Entscheidungsträgers aus, dessen Identität und Interessen sowohl von denen seiner Familienmitglieder als auch denen seines eigenen Körpers streng zu trennen seien. In dieser Sicht *besitzt* ein Individuum seinen Körper und *entscheidet* sich für den Beginn und die Aufrechterhaltung von familiären Beziehungen.

Demgegenüber weicht die moderne Genetik eine solche Sichtweise, die unter der menschlichen Person im Grunde ein Bewußtsein oder einen Willen versteht, der einen Körper bewohnt, auf. Unsere geistigen Fähigkeiten und unsere Persönlichkeit sind vermutlich genauso durch unsere genetischen Anlagen bestimmt wie unsere körperlichen Charakteristika. Geist, Herz und Seele - wir sind verkörperlichte Wesen. Weiterhin betont die genetische Forschung, daß

wir im wesentlichen nicht isolierte, atomisierte Individuen sind, sondern eher Mitglieder eines bestimmten „Klans". Unser genetisches Erbe verbindet uns zum einen vertikal mit unseren biologischen Eltern und Kindern in einem komplexen Geflecht von Vererbung und Weitergabe physischer, geistiger und emotionaler Eigenschaften. Zum anderen verbindet es uns horizontal mit unseren Brüdern und Schwestern, deren genetisches Erbgut uns etwas über Eigenschaften sagt, die auch - oder auch nicht - unsere eigenen sein können.

Akzeptiert die Bioethik erst einmal, in welchem Ausmaß die moderne Genetik ihre grundlegenden Annahmen über die menschliche Person in Frage stellt, wird sie sich gezwungen sehen, die zutiefst fragwürdige Weise, in der das herrschende Bewußtsein Familienbeziehungen als wesentlich willensbestimmtes und affektives Wahlverhalten begreift, zu kritisieren. Innerhalb der vergangenen zwanzig Jahre ist die anonyme Spendung von Samen- und Eizellen zur Ermöglichung von Elternschaften auch für diejenigen, die entweder zu einer normalen Fortpflanzung nicht in der Lage oder nicht willens waren, zu einem allgemein üblichen Vorgang geworden. Mit Hilfe von genetischen Tests wird es möglich sein, solche Spenderinnen und Spender aus der Dunkelheit ihrer Anonymität in ein merkwürdiges Zwielicht von Distanz und Intimität zu ziehen. Ein Kind könnte erfahren, daß es seine Augenfarbe, seine Körpergröße, seine Neigung zu Diabetes, seine analytischen Fähigkeiten und sein nervöses Temperament von einem Samenspender geerbt hat. In diesem Prozeß der Entdeckung der eigenen genetischen Anlagen kann ein Kind dazu kommen, in gewisser Weise zu erahnen, wer dieser Mann ist, der zu seinem biologischen Vater wurde. Zugleich aber wird er immer ein Fremder bleiben, da weder das Kind noch die Mutter jemals die Chance haben werden, diesen Vater in der einzigen Weise, die eine wirkliche Bekanntschaft ermöglicht, in der persönlichen Begegnung nämlich, kennenzulernen. Eine solche instabile Verquickung von Wissen und Unkenntnis, von Gegenwart und Abwesenheit ist vermutlich für niemanden befriedigend - weder für das Kind noch für die Mutter, die vielleicht einen anonymen Samenspender gewählt hat, um sicherzustellen, daß der biologische Vater aus ihrer Familienstruktur ferngehalten wird.

Krankheit und Tod

Zum zweiten tendiert die herrschende Bioethik dazu, Krankheit und Tod als von außen an den Menschen herantretende Kräfte zu begreifen. Der Körper des einzelnen Patienten wird zumeist, wenn auch nicht explizit, als Schlachtfeld verstanden, auf dem das Selbst und eindringende Krankheiten sich einen Kampf liefern. Viren und bakterielle Infektionskrankheiten werden wie einfallende Plünderer dargestellt; sogar Krebs wurde so verstanden, als ob karzinogene Stoffe von außen den Körper überschwemmten und die Körperfunktionen dazu brächten, sich gegen sich selbst zu richten. Die Entdeckung nun, daß viele Krankheiten einem genetischen Bedingungsverhältnis unterliegen, bedeutet eine radikale Anfrage an ein solches Verständnis von Krankheit und Tod. Statt bloß der neutrale Boden zu sein, auf dem sich die Kräfte des Lebens und der Zersetzung bekämpfen, scheint der menschliche Körper nun am eigenen Un-

tergang mitzuarbeiten. Die Samen des Todes sind zugleich mit denen des Lebens eingesät worden, zum Zeitpunkt nämlich der Kombination von mütterlichem und väterlichem Genmaterial bei der Befruchtung. Dies ist unausweichlich.

Wenn die US-amerikanischen Politikverantwortlichen dies von der Genetik angebotene „interne" Modell von Krankheit und Tod ernst nähmen, könnten wir uns nicht mehr mit fehlgeleiteten und bruchstückhaften Verbesserungsversuchen unseres Gesundheitsversicherungssystems zufriedengeben. Wirkliche Versicherungsverhältnisse dienen dazu, das Risiko finanziellen Verlustes durch unvorhersehbare Katastrophen - wobei die Wahrscheinlichkeit ihres Auftretens innerhalb einer großen Gruppe von Versicherten leidlich gut zu berechnen ist - abzusichern. Ein klassisches Beispiel für eine solche Versicherung ist die Risikoabsicherung gegenüber Naturkatastrophen. Im Unterschied zu Feuersbrünsten oder Flutkatastrophen aber stellen Krankheit und Tod in der heutigen Sicht nicht mehr ausschließlich völlig zufallhafte Ereignisse dar, die uns zu jeder Zeit ereilen können oder auch nicht. Es scheint so, daß jedes menschliche Wesen genetisch für bestimmte Krankheitsanfälligkeiten „programmiert" ist.

Ein umfassendes genetisches Testprogramm wird den einzelnen in die Lage versetzen, zumindest in einem gewissen Umfang Einblick in seine genetischen Schwächen und daraus resultierende Anfälligkeiten für bestimmte Krankheiten zu erhalten. Solches Wissen aber wird eine Gesundheitsversicherung praktisch verunmöglichen, zumindest im Bereich der genetisch vorhersehbaren Krankheiten. Einige Verantwortliche haben vorgeschlagen, den Versicherungsträgern den Zugang zu genetischen Informationen zu verwehren. Aber schon die Tatsache, daß *Versicherte* über diese Informationen verfügen, wird das System kippen. Klar kalkulierende Versicherungsnehmer werden sich natürlich nur dann gegen jene Ereignisse versichern, wenn deren Eintritt wahrscheinlich ist, und ihr Geld in den übrigen Zeiträumen, in denen sie sehr wahrscheinlich gesund bleiben werden, anderweitig anlegen. Dies kann aber ein Versicherungssystem genausowenig verkraften, wie es gestatten kann, daß man eine Versicherung gegen Überschwemmung erst dann erwirbt, wenn der Flußpegel bereits steigt, oder eine Feuerversicherung erst dann abschließt, wenn die Feuerwehr bereits ausgerückt ist.

Die Frage, die sich deshalb angesichts des Fortschritts der genetischen Wissenschaft in den Vereinigten Staaten stellt, kann nicht heißen, ob jeder und jede Zugang zu Gesundheits*versicherungen* haben soll, die Menschen vor den katastrophalen Kosten im Zusammenhang mit den unvorhersehbaren gesundheitlichen Risiken bewahren kann. Sie muß vielmehr heißen, ob jeder und jede Zugang zu einer Gesundheits*versorgung* als einem sozialen Recht haben soll, unabhängig davon, wie wahrscheinlich es ist, daß sie gesundheitliche Probleme haben werden.[19] Das Scheitern der jüngsten Versuche zu einer Reformierung unseres Gesundheitssystems läßt bezüglich dieser Frage keine optimistischen Antworten zu.

Die Beziehung von Arzt und Patient

Die dritte Charakteristik des herrschenden bioethischen Konsenses, der durch die moderne Genetik unter Druck gerät, ist dessen Begriff von Wesen und Absicht der Beziehung zwischen Arzt und Patient. Diese Beziehung wurde typologisch als eine dyadische Partnerschaft verstanden, wobei der Arzt als strategischer Chefberater des Patienten im Kampf gegen die Krankheit betrachtet wurde. Dabei ist die Privatheit der Beziehung ein ausschlaggebendes Moment; vom Arzt wird erwartet, daß er alle Sachverhalte im Zusammenhang mit der Gesundheit des Patienten penibel zusammenträgt und diese mit der gleichen Haltung vor Einblicken Dritter zu schützen hat. Die dabei wirkende Annahme ist die, daß die medizinische Information über ein Individuum nur dieses Individuum etwas angeht. Abgesehen von einigen sehr eng begrenzten Ausnahmen, ist der Arzt nur seinem Patienten gegenüber treuepflichtig.[20]

Aber die jüngsten Entwicklungen der Genetik lassen die dyadische Beziehung zwischen Arzt und Patient fragwürdig erscheinen und berühren das Konzept der Privatheit der Information im Zentrum. Wenn nämlich eine Patientin mehr über ihr eigenes genetisches Profil erfahren will, wird die behandelnde Ärztin nicht nur etwas über sie herausfinden, sondern auch Einzelheiten über die genetischen Anlagen ihrer Eltern, ihrer Verwandten und ihrer Kinder. Wenn eine Patientin nicht sehr strikte Geheimhaltung gegenüber ihrem häuslichen Umfeld wahrt, werden ihre Familienangehörigen auch etwas über ihre eigenen genetischen Anlagen erfahren. Welche Verpflichtungen hat nun eine Ärztin gegenüber diesen „Schatten-Patienten"? Gesetzt, eine Ärztin entdeckt, daß der Mann, den eine Patientin stets für ihren biologischen Vater gehalten hat, dies aus genetischen Gründen nicht sein kann. Hat ein Kind das Recht, seine genetische Erbschaft zu kennen, wenn diese eindeutig zeigt, daß seine Mutter Ehebruch begangen hat?[21] Und, umgekehrt, hat eine Ärztin die Pflicht, solche Schattenpatienten zu verständigen, falls ihnen möglicherweise lebenswichtige genetische Informationen mitgeteilt werden können? Gesetzt, eine Ärztin erfährt, daß die entfernte Verwandte einer Patientin von dem gleichen schweren genetischen Defekt befallen ist.

Vielleicht kann die Befassung mit solchen Fragen dazu führen, daß sich Ärzte und Patienten einer Neubewertung ihrer Verpflichtungen auf der Basis einer mehr „klanorientierten" Weise gegenübersehen. Es mag nötig sein, Patientinnen und Patienten, die mehr über ihre genetischen Anlagen erfahren wollen, zu einer Haltung zu bewegen, die in Analogie zum *pater* beziehungsweise zur *mater familias* zu begreifen ist. Es muß ihnen vor Augen stehen, welche Wirkungen solche Informationen besitzen können und daß sie möglicherweise für andere Familienmitglieder einen Entscheidungsbedarf begründen. Entsprechend sollten Ärztinnen und Ärzte sich auf die Funktion eines „Familien-Doktors" zurückbesinnen, um ihren Verpflichtungen gerecht werden zu können, die daraus folgen, daß es sich hier um Informationen über eine familiäre Einheit handelt, auch wenn nur ein bestimmtes Familienmitglied die Quelle der Informationen ist.

Der Stellenwert von medizinischer Information und die Rolle der Einwilligung des Patienten

Schließlich und viertens verändern die neuen genetischen Erkenntnisse das Wesen medizinischer Informationen und des informierten Konsenses sehr wesentlich. Am wichtigsten ist hier, daß die Genetik die Frage des Nutzens der Bekanntgabe von genetischen Informationen gegenüber der Patientin beeinflußt. Wie die Bioethik und die einschlägigen Gesetze vorsehen, dienen Erkenntnisse, die von einer Patientin gewünscht und ihr zugänglich gemacht wurden, im allgemeinen dazu, ihr eine bestimmte Entscheidung zu ermöglichen, nämlich die, einen von ihrem Arzt vorgeschlagenen medizinischen Eingriff abzulehnen oder zu gestatten. Ein solches Verständnis reflektiert die Patienteneinwilligung im Kontext des Rechts auf körperliche Unversehrtheit, das im Grunde bestimmt, daß niemand einen anderen ohne dessen Einverständnis berühren darf.

Im Gegensatz dazu ist die Beschaffung von genetischen Informationen für eine einzelne Person nicht dazu geeignet, die Entscheidung über einen bestimmten einzelnen medizinischen Eingriff zu erleichtern; in den meisten Fällen stellt bereits die Erhebung dieser Informationen selbst einen medizinischen Eingriff dar. Die genetischen Informationen reichen weit über einen Sachverhalt in einem begrenzten medizinischen Rahmen hinaus, sie verhelfen nämlich zu einer Art von Selbsterkenntnis, die in der ganzen Vielfalt von Lebenslagen und über die ganze Spanne des Lebens hinweg Entscheidungen beeinflußt.

Zumindest solange die Methoden der Gentherapie nicht weiterentwickelt werden, kann die Reaktion auf genetische Erkenntnisse, die man über sich selbst erhält, faktisch nur in der Akzeptanz dieser Informationen liegen, aber keine Entscheidungen über entsprechende genetische Maßnahmen bewirken.

Zudem erfordert die moderne Genetik einen radikalen Umdenkungsprozeß bezüglich des Stellenwertes medizinischer Informationen. Während im konventionellen Kontext der medizinischen Entscheidungsfindung die Patienten es aufgrund der ihnen gegebenen Informationen oft mit Wahrscheinlichkeiten zu tun haben, liegen diese Wahrscheinlichkeiten jedoch in den engen Grenzen einer wohldefinierten Wahlmöglichkeit (beispielsweise für oder gegen die Anwendung einer bestimmten Behandlungsmethode). Dagegen erfordert der Umgang mit genetischen Informationen das Lavieren in einem Raum, der mit weit größeren Unschärfen behaftet ist und der keine vergleichbar klaren Wahlmöglichkeiten aufzeigt.

Dies bedeutet näherhin, daß die Tatsache eines defekten Gens in verschiedenen Zusammenhängen eine sehr unterschiedliche Relevanz besitzt. Im Falle eines genetisch dominanten Defekts, wie beispielsweise Morbus Huntington, reicht der Besitz nur eines dieser Gene, um einen Menschen dieser bösartigen Krankheit auszusetzen. Dagegen ist eine Person, die nur ein Gen eines rezessiven genetischen Krankheitsbildes besitzt, möglicherweise symptomfrei, kann dieses Gen aber auf die nächste Generation übertragen. Außerdem bedeutet der Nachweis eines relevanten Gens für manche Krankheiten - wie zum Beispiel Brustkrebs - nicht unbedingt, daß ein

Mensch auch daran erkranken muß, sondern zeigt nur, daß es eine erhöhte Wahrscheinlichkeit für das Auftreten des Krankheitsbildes gibt. Schließlich ist selbst beim Nachweis eines bestimmten genetischen Defekts, der mit Sicherheit zum Ausbruch einer Krankheit führt, weder die Schwere der Erkrankung noch der Zeitpunkt ihres Ausbruchs genau vorhersehbar.

Im Lauf der bioethischen Begriffsbestimmungen bedeutete das Ideal der Einwilligung eines wohlinformierten Patienten einen wichtigen Schritt. Welche Rolle aber wird dieser Begriff in der hochkomplexen und vielfältigen Welt der genetischen Erkenntnisse spielen können? Wie kann man seine wohlinformierte Einwilligung zur Gewinnung unveränderbarer Informationen über sich selbst geben, ohne zuerst einmal zu wissen, welcher Art diese Information sein wird? Sollten Menschen das Recht haben, die Erhebung lebensändernder genetischer Informationen zu verbieten, so wie sie das Recht haben, sich einer lebensverändernden medizinischen Therapie nicht zu unterziehen? Wie soll die Gesellschaft ein Elternpaar beurteilen, das seine minderjährigen Kinder auf genetisch bedingte Krankheiten testen läßt, die erst im Erwachsenenalter auftreten, so wie zum Beispiel Morbus Huntington? Erfüllen sie damit nur ihre Pflicht und ermöglichen ihrer Tochter, ihr Schicksal zu akzeptieren und sich bestmöglich darauf vorzubereiten, genauso wie sie sie in die Lage versetzen, richtige Lebensentscheidungen angesichts der vorhandenen intellektuellen und auch finanziellen Ressourcen zu treffen, mit denen sie begabt ist? Oder ist andererseits das genetische Profil eines Menschen seiner eigenen Entdeckung vorbehalten, so daß es nur auf eigenen Wunsch, nicht aber auf den anderer hin untersucht werden sollte?

Es gibt auf diese Fragen keine leichten Antworten. Wenn man aber versucht, sie mit den überkommenen Kategorien von Autonomie und wohlinformierter Einwilligung zu beantworten, wie dies die zeitgenössische Bioethik tut, läßt man ein ganzes Bündel der durch die moderne Genetik aufgeworfenen und wesentlichen Probleme beiseite.[22]

3. Die Ausdruckskraft des Rechts

Die Themen der ersten beiden Abschnitte dieses Beitrags haben sich mit den *negativen* Grenzen befaßt, die bei der Erlangung und dem Gebrauch von genetischen Informationen zu beachten sind. Letztlich aber werden diese Grenzziehungen nur dann überzeugen, wenn sie in einer umfassenden *positiven* Sichtweise von Bedeutung und Zweck unseres gemeinsamen Unternehmens der Erforschung des menschlichen Genoms verortet werden. Ob es uns gefällt oder nicht, das staatliche Recht wird dabei eine wichtige Rolle spielen, indem es die Sprachbilder vorgibt, die die US-amerikanische Bevölkerung im Verstehensprozeß ihrer selbst und ihrer Mitmenschen gebrauchen wird, um nämlich zu begreifen, daß sie miteinander verwandt sind und sich voneinander unterscheiden durch die Verwandtschaft und Differenzierung ihrer DNA-Muster.

Ein gutes einführendes Beispiel für die Kraft, die das formulierte Recht über unsere Art, unsere gegenseitigen Beziehungen zu begreifen, ausübt, findet sich in der öffentlichen Aufregung, die sich an der Frage der Patentierung genetisch

veränderter Lebensformen entzündet hat. Im Jahr 1995 trafen sich an die zweihundert Repräsentanten von über achtzig Glaubensgemeinschaften, um gemeinsam gegen die biotechnische Industrie Front zu machen. Sie unterzeichneten einen „Joint Appeal Against Human and Animal Patenting", dessen Initiator der radikale Umweltschützer Jeremy Rifkin war. Der Gemeinsame Appell richtete sich gegen „das Patentieren von menschlichen und tierischen Lebensformen" mit der Begründung, sie seien „Schöpfungen Gottes, nicht der Menschen, und können als solche nicht als menschliche Erfindungen patentiert werden."[23]

Die gentechnische Industrie startete eine energische Gegenoffensive zum „Joint Appeal". Betrachtet man die Angelegenheit rein pragmatisch, dann scheinen die Industrievertreter die besseren Argumente auf ihrer Seite zu haben. Erstens hatte niemand beansprucht, daß ein Wissenschaftler ein natürlich auftretendes, unverändertes Genmaterial patentieren könne. Um ein Patent zu erhalten, ganz gleich, ob es im Zusammenhang mit genetischem Material steht oder nicht, muß ein Antragsteller zeigen, daß das zu patentierende Material eine *Erfindung,* und nicht bloß die Entdeckung von etwas ist, das genauso natürlich auftritt. Zweitens verleiht ein Patent der Patentinhaberin ein relatives, und kein absolutes Besitzrecht. Es gibt ihr keinesfalls das positive Recht, ihre Erfindung zu nutzen und zu vermarkten, es verleiht ihr vielmehr nur das negative Recht, daß kein anderer ohne ihre Erlaubnis dies für einen bestimmten Zeitraum, in der Regel zwanzig Jahre, tun kann. Deshalb ist das Patentrecht keinesfalls ein Hinderungsgrund für die Verabschiedung von Gesetzen auf US- und Bundesebene gegen bestimmte Gefahren der Gentechnik. Drittens dient das Patentrecht einem gesellschaftlich wichtigen Zweck, indem es Investitionen für den wissenschaftlichen Fortschritt auf dem teuren und unsicheren Feld der Gentechnik anregt. Es ermutigt mögliche Investoren und Finanziers durch die Versicherung, daß kein anderer ihnen die schwerverdiente Erfindung wegnehmen kann, bevor sie nicht selbst die Früchte ihres finanziellen Engagements ernten konnten. So gewährleisten Patente den freien Austausch von wissenschaftlichen Erkenntnissen, indem sie von Erfindern eine Offenlegung ihrer Erfindung verlangen, die ausreicht, damit andere ihre Erfindung industriell verwerten können.

Manche der Befürchtungen, die hinter dem „Joint Appeal" stehen, gründen auf der berechtigten Furcht vor der dunklen Seite der genetischen Revolution, die aber unabhängig von der Frage der Patentierung besteht, worauf kritische Stimmen bereits hingewiesen haben. Andere Befürchtungen haben ihre Ursache vermutlich in einem Mißverständnis bezüglich der Sicherung des geistigen Eigentums, die in unserer postindustriellen Gesellschaft unabdingbar ist.

Es mag aber auch sein, daß die Unterzeichner eine berechtigte Sorge benannt haben, die mit dem Verhältnis zwischen dem *Recht* und der modernen Genetik zu tun hat, wenn dies auch in einer etwas diffusen und konfusen Art ausgedrückt worden ist. Diese Sorge scheint denen, die die Rolle von Gesetzen in einer Gesellschaft nur in konkretistischen, funktionalen Kategorien betrachten, schemenhaft und unwichtig zu sein.[24] Worum es hierbei geht, wird deutlicher,

wenn man mit dem Rechtsphilosophen James Boyd White[25] davon ausgeht, daß das Recht eine symbolische, begründende Funktion in einer Gesellschaft besitzt und die gesellschaftlich Handelnden in einer Weise formt, die nicht reduziert werden kann auf die Einzelbestimmungen von Verordnungen und juristischen Sätzen.

Ein Schlüsselcharakteristikum der juristischen Diskussion innerhalb des allgemeinen Rechtssystems der Vereinigten Staaten ist das Analogieprinzip. Begriffe, die in einem bestimmten Rechtsgebiet entstanden sind, werden häufig unter Anwendung des Analogieprinzips auf völlig andere Rechtsbereiche übertragen, wo sie Wurzeln fassen und einflußreich werden. Dieses Phänomen ist zugleich eine Quelle von Kreativität und Gefahr. Denn es mag leicht vergessen werden, daß der gebrauchte Begriff bloß „geborgt" ist und man ihn so gebraucht, als sei er direkt und unmittelbar auch im neuen Rechtsbereich anwendbar. Mit anderen Worten: Wenn eine hilfreiche, aber begrenzte Analogie zu weit getrieben wird, dann stellt sich oft eine „Begriffsaufweichung" ein.

So hat das US-amerikanische Recht beispielsweise Unternehmen lange als juristische Personen behandelt, die eine von den Identitäten ihrer Gründer oder Geschäftsführer unterschiedene Identität besitzen. Diese rechtliche Fiktion hat die Wirtschaft gefördert, da es so möglich war, einer Firma trotz des unausweichlichen Wechsels des Führungspersonals eine zeitliche Existenz zu geben. Im Fall des Prozesses der First National Bank of Boston gegen Bellotti aber[26] ist mit guten Gründen davon auszugehen, daß der „United States Supreme Court" diese Analogie zu weit getrieben hat. In der Urteilsbegründung geht das Gericht davon aus, daß Wirtschaftsunternehmen Personen sind, denen das Recht der freien Meinungsäußerung (vgl. das „First Amendment to the Constitution") zusteht. Auf dieser Grundlage hob es ein in Massachusetts geltendes Gesetz auf, das es Firmen untersagte, politische Spenden auch außerhalb des Bereiches zu machen, der zu ihrer direkten wirtschaftlichen Aufgabenstellung gehört. Es liegt eine gewisse Ironie darin, daß das Gericht, das mit dieser Entscheidung aus dem Blick verloren hatte, daß Unternehmen nur in einer begrenzten und analogen Weise als Personen aufzufassen sind, gleichzeitig das Recht von wirklichen menschlichen Personen - zu deren Schutz dieses Recht ursprünglich geschaffen wurde - auf freie Meinungsäußerung aushöhlte.

So kann eine fruchtbringende Interpretation des „Joint Appeal" darin bestehen, in ihm eine Warnung vor solchen mit dem Bellotti-Fall vergleichbaren Entwicklungen im Bereich der Gentechnik zu sehen. Es ist dann ein Aufruf zu einer kritischen Reflexion des interpretatorischen Rahmens, den das Patentrecht in einem Analogieschluß für den Bereich der Genetik bildet. Zumindest in zwei Punkten muß dieses Rahmenwerk kritisch untersucht werden.

Erstens ist das Patentrecht nicht auf den Bereich des theoretischen Wissens bezogen, sondern auf den Bereich *praktischer Nutzanwendungen.* Einfach ausgedrückt, schützen Patente innovatives, wertvolles Know-how vor einer wirtschaftlichen Ausbeutung ohne das Einverständnis des Erfinders. Sie schützen keine Entdeckungen über die Art, wie die natürliche Welt funktioniert, ganz gleich, wie brillant diese auch gewesen

sei; deshalb konnte Albert Einstein seine Relativitätstheorie nicht patentieren lassen. Eine Konsequenz der Übernahme des Patentrechts auf den Bereich der Humangenetik könnte also in der Auffassung bestehen, daß all das Wissen, das auf diesem Feld gewonnen wird, auch zur Verfügung stehen müsse, um von allen Verantwortlichen benutzt und umgesetzt zu werden, sobald die einschlägigen Techniken Entwicklungsreife erlangt haben. Es kann sein, daß diese Auffassung zu einer gesellschaftlichen Bewegung führt, die schnell über den Bereich der mehr oder weniger gerechtfertigten Gentherapien zur Heilung von Krankheiten oder genetischen Defekten hinausführt in den weitaus problematischeren Raum der gentechnischen Erfindungen zur Optimierung der Eigenschaften eines Individuums oder gar der ganzen Menschheit.[27]

Zweitens - und in einem umfassenderen Sinne - ist das Patentrecht auf den wirtschaftlichen Markt ausgerichtet. Dessen Anwendung auf die Genetik trägt also dazu bei (und in einigen Fällen ist dies bereits Realität), diese in erster Linie als ein Geschäft zu verstehen. Der Markt ist in der Lage, neue Konsumbedürfnisse zu schaffen (z.B. Autos und Telephone), und er kann die Art und Weise der Befriedigung von natürlichen Bedürfnissen maßgeblich beeinflussen. Unser Verständnis von angemessener Nahrung und Behausung - also die beiden Bedürfnisse, die mit gutem Grund als unsere fundamentalsten natürlichen Bedürfnisse gelten - steht stark unter dem Einfluß von Marktkräften. Fast food und fließendes Wasser in der Wohnung sind zu unverzichtbaren Notwendigkeiten des überwiegenden Teils der US-amerikanischen Bevölkerung geworden.

Das Wort „menschliches Genom" wird zu einem symbolischen Leitbegriff der gesellschaftlichen Prozesse der nahen Zukunft werden. Unser Verständnis von diesem Begriff wird unsere Einstellungen sowohl gegenüber der allgemeinen menschlichen Natur als auch gegenüber der Einzigartigkeit eines jeden Menschen prägen, also die Dinge beeinflussen, die die „Essentials" unseres politischen Lebens ausmachen, so wie Nahrung und Behausung die „Essentials" unseres biologischen Lebens darstellen. Wenn wir es nun erlauben, daß von der frühesten Phase der Entdeckung des menschlichen Genoms an das Patentrecht und andere wirtschaftliche Regelungsmechanismen greifen, dann begeben wir uns der Chance, in einem kollektiven Reflexionsprozeß die symbolische und soziale Bedeutung dieser neuen Erkenntnisse zu untersuchen, die sie, abgesehen vom funktionalen Wert im Rahmen des Marktes, auch besitzen. Es wäre so, als hätten wir keinen Begriff von Nahrung, um mit ihm das Angebot von McDonald's kritisch zu prüfen, und auch keinen Begriff von Behausung, mit dessen Hilfe wir die Anzeigen in „Schöner Wohnen" einem Realitätsvergleich aussetzen könnten. Dabei drängt sich die Vermutung auf, daß die an den Rand gedrängten Menschen auch die Verlierer dieser neuesten Entwicklung sein werden. Während die Mittelklasse mit hohem finanziellen Aufwand versuchen wird, die neuen genetischen „Bedürfnisse" zu befriedigen, werden die Armen weiter dem Glücksrad der genetischen Lotterie unterworfen bleiben.

Schlußfolgerungen

Die Vereinigten Staaten sind weit davon entfernt, ein umfassendes ethisches,

rechtliches und normatives Regelwerk zu formulieren - ganz zu schweigen von der Umsetzung eines solchen -, mit dem die Herausforderungen durch die neue Genetik angemessen bewältigt werden können. Der Erfolg oder Mißerfolg der Entwicklung eines solchen Rahmens in den nächsten Jahren wird in der Hauptsache davon abhängen, ob es uns gelingt, einige fundamentale Annahmen neu zu durchdenken. Dazu zählen: das Wesen des Menschen, Krankheit und Tod, die Beziehung zwischen Arzt und Patient sowie die Einwilligung des Patienten in medizinische Eingriffe auf der Grundlage der zur Verfügung stehenden Informationen.

Diejenigen Bioethiker und Experten des Gesundheitswesens, die im Rahmen der römisch-katholischen Tradition arbeiten, können zu dieser Debatte innerhalb der US-amerikanischen Öffentlichkeit wesentlich beitragen. Katholische Moraltheologen stehen in einer langen Tradition der Betonung der wesenhaft körperlichen und sozialen (besonders der familiären) Natur der menschlichen Person. Wir haben seit jeher die Unausweichlichkeit von Krankheit und Tod in diesem Leben anerkannt, genauso wie die Verheißung des künftigen ewigen Lebens mit Jesus Christus. Wir haben eine lange Beschäftigung mit dem Begriff der Berufung vorzuweisen, die auch für die ärztliche Berufung Erhellendes zu bieten vermag, so daß ein isoliertes Verständnis der Arzt-Patient-Dyade aufgebrochen werden kann. Und schließlich gibt es in unserer reichen Tradition des geistlichen Lebens viele Mittel, um die Kraft zu erkennen, die aus der Selbsterkenntnis erwächst, selbst, wenn es sich um unangenehme Wahrheiten handelt. Damit will ich natürlich nicht behaupten, daß sich mit Hilfe der katholischen Moraltheologie die vielfältigen moralischen, sozialen und politischen Probleme „lösen" lassen, die sich aus der Gentechnik ergeben. Allerdings ist zu hoffen, daß gerade Katholiken in der Besinnung auf ihre Tradition, die ein gutes Gleichgewicht von Kreativität und Demut enthält, dazu beitragen können, dieses wichtigste medizinische Problem, das uns an der Schwelle zum dritten Jahrtausend erwartet, zu erhellen.

[1] National Bioethics Advisory Commission, Cloning Human Beings: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission, Rockville (MD), Juni 1997.

[2] Das „Human Genome Project" wird in den Vereinigten Staaten hauptsächlich vom „National Institute of Health", dem Ministerium für Energie und dem „Howard Hughes Medical Institute" gefördert. Seine doppelte Aufgabenstellung besteht zum einen in der „Kartographierung" der annähernd 80.000 Gene auf den 46 Chromosomen des menschlichen Genoms, zum anderen in der Analyse der Sequenzierung der fast 6 Milliarden Nukleotide, die die Bausteine dieser Chromosomen bilden. Das Human Genome Project rechnet damit, diese Aufgaben bis zum Jahr 2005 bewältigt zu haben.

[3] Dieser durch die neue Genetik ausgelöste Paradigmenwechsel wird in der mir vorliegenden Literatur am besten beschrieben von: A.R. Jonsen, The Impact of Mapping the Human Genome on the Patient-Physician Relationship, in: Th.H. Murray/M.A. Rothstein/R.F. Murray Jr. (Hg.), The Human Genome Project and the Future of Health Care, Bloomington (IN) 1996, 1-20.

[4] Code of Federal Regulations, Bd. 45, Teil 46.

[5] Es gibt Anlaß zur Hoffnung, daß sich diese Laissez-faire-Haltung auf US-Ebene verändert:

Senator John Glenn hat einen Gesetzentwurf zu diesem Thema im Kongreß eingebracht („Human Research Subject Protections Act of 1997"), der *alle* Experimente mit menschlichen Wesen davon abhängig machen will, daß es zum einen eine Dokumentation über die Einwilligung der beteiligten Patienten gibt und zum zweiten eine Aufsicht durch eigens installierte Gremien existiert.

[6] Bei der Entscheidung zum berühmten Fall „Baby M" aus dem Jahre 1988 hat der „New Jersey Supreme Court" die Auffassung vertreten, daß Verträge über Leihmütterschaften nicht einklagbar seien, da sie gegen das öffentliche Rechtsverständnis verstoßen. Die Entscheidung des Gerichtes aber hindert Ehepaare nicht daran, sich eine Leihmutter zu suchen (In the Matter of Baby M, 109 N.J. 396, 1988). In Kenntnis der Tatsache, daß ihnen die Gerichte nicht zu Hilfe kommen, wenn etwas im Vertragsverhältnis mit der Leihmutter schiefläuft, können Eheleute aber selbstverständlich in der Hoffnung auf einen erfolgreichen Ausgang die Dienste von Leihmüttern in Anspruch nehmen.

[7] In den steuerlichen Beschlußfassungen für das Jahr 1997 hat der Kongreß sein Verbot der Verwendung von Bundesmitteln bei der Herstellung von menschlichen Embryonen zu Versuchszwecken erneuert. Auch die Unterstützung von Forschungsprojekten, in denen Embryonen zerstört, mißhandelt oder wissentlich dem Risiko einer Verletzung oder dem Tod ausgesetzt werden, und die die Regelungen verletzen, die für die Forschung an menschlichen Föten gelten, bleibt untersagt.

[8] Der „Fertility Clinic Success Rate and Certification Act of 1992" (U.S. Code, Bd. 42, Teil 263a-1 ff.) betrifft alle Laboratorien und alle Behandlungsmethoden, die die Manipulation von menschlichen Embryonen und Eizellen beinhalten. Solche Einrichtungen müssen statistische Berichte über die Zahl der aufgetretenen Schwangerschaften an das „Department of Health and Human Services" (DHHS) liefern. Das DHHS wird in diesem Gesetz dazu verpflichtet, ein Modellprogramm zur Überwachung und Zertifizierung von Fruchtbarkeitskliniken zu entwickeln, das durch die einzelnen Bundesstaaten umgesetzt werden soll.

[9] S. Stolberg, Reproductive Research Far Outpaces Public Policy, Los Angeles Times vom 29. April 1997.

[10] Unter Keimbahntherapie ist die Veränderung der Genstruktur der Keimzelle eines Trägers zu verstehen, die verhindern soll, daß eine genetische Störung vererbt werden kann.

[11] Vgl. M.A. Bobinski, Genetics and Reproductive Decision Making, in: The Human Genome Project and the Future of Health Care, 133-157.

[12] Die beste Diskussion des gegenwärtigen Entwicklungsstandes und der Zukunftsaussichten der Gentherapie bietet: L. Walters/J. Gage Palmer, The Ethics of Human Gene Therapy, New York 1997.

[13] Im Hintergrund lauert hier natürlich die Gefahr der Eugenik. Diese Einstellung hat auch auf US-amerikanischem Boden Fuß gefaßt und in der Vergangenheit seine Blüten getrieben. Eine Entscheidung des „Supreme Court" zur Aufrechterhaltung eines Einzelstaatsgesetzes zur Sterilisierung geistig behinderter Menschen bezeichnet dabei wohl den Kulminationspunkt. In seiner für heutige Ohren schockierenden Stellungnahme erklärte Richter Oliver Wendel Holmes wörtlich: „Drei Generationen von Idioten sind genug." (Buck v. Bell, 274 U.S. 200, 207, 1927)

[14] Vgl J.A. Robertson, The Potential Impact of the Human Genome Project on Procreative Liberty, in: G.J. Annas/S. Elias (Hg.), Gene Mapping: Using Law and Ethics as Guides, New York 1992, 215-225 sowie M.A. Bobinski, Genetics and Reproductive Decision Making, aaO.

[15] Vgl. U.S. Congress House, Genetic Confidentiality and Nondiscrimination Act of 1996, 104. Cong. 2. Sitzung, Absch. 1898.

[16] Health Insurance Portability and Accountability Act of 1990, U.S. Code, Bd. 42, Absch. 201 ff.

[17] Americans With Disabilities Act of 1990, U.S. Code, Bd. 42, Absch. 12101 ff.

[18] Vgl. A. Asch, Genetics and Employment: More Disability Discrimination, in: The Human Genome Project, aaO. 158-172.

[19] Vgl. R.M. Berry, The Human Genome Project and the End of Insurance, University of Florida Journal of Law and Public Policy 7, 1996, 205-256 sowie R.J. Pokorski, Use of Genetic Information by Private Insurers, in: T.F. Murphy/M.A. Lappé (Hg.), Justice and the Human Genome Project, Berkeley 1994, 91-109.

[20] So gibt es ein wichtiges Präzedenzurteil im Fall „Tarasoff v. Regents of the University of California" (13 Cal. 3. 177, 1974), wo der „California Supreme Court" die Meinung vertritt, daß ein Psychiater die Pflicht hat, einen Dritten zu warnen, wenn er erkennt, daß eine solche Warnung nötig ist, um seinen Patienten daran zu hindern, diesem Dritten Schaden zuzufügen.

[21] Vgl. J.C. Fletcher/D.C. Wertz, Ethics, Law, and Medical Genetics: After the Human Genome is Mapped, in: Emory Law Journal 39, 1990, 747-809. Der Artikel gibt einen Überblick über die Reaktionen von genetischen Beratern zu diesem und anderen moralischen Dilemmata.

[22] Vgl. D. Davis, Genetic Dilemmas and the Child's Right to an Open Future, Hastings Center Report, 17/2, 1997, 7-15.

[23] Die katholischen Unterzeichner des Dokumentes schließen eine ganze Reihe von Prälaten ein, um die der Gründer der „Common Ground Initiative", der verstorbene Joseph Kardinal Bernardin, das Dokument sicher beneidet hätte. Darunter befinden sich: William Levada, Raymond Lucker, Francis Stafford und Rembert Weakland.

[24] D.B. Resnik, The Morality of Human Gene Patents, Kennedy Institute of Ethics Journal 7/1, 1997, 43-61.

[25] Vgl. J. Boyd White, Heracles' Bow: Essay on the Rhetoric and Poetics of Law, Madison (WI) 1985.

[26] First National Bank of Boston v. Bellotti (435 U.S. 765, 1977).

[27] Von vielen Kommentatoren wird darauf verwiesen, daß man zwischen therapeutischen genetischen Eingriffen (z.B. zur Heilung eines Defekts) und solchen Eingriffen, die auf die Verbesserung menschlicher Eigenschaften zielen, keine scharfe Trennlinie ziehen kann. Trotzdem ist diese allgemeine Unterscheidung immer noch hilfreich.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Macht, Ethik und die Armen in der Erforschung der Humangenetik

Márcio Fabri dos Anjos

Es ist bekannt, wie die Genforschung heutzutage zu einem Feld geworden ist, auf das sich die Suche nach Wissen und Macht konzentriert. Auf dem Gebiet von Ackerbau und Viehzucht bedeuten ihre Errungenschaften eine wahre Revolution nicht nur bezüglich der Nahrungsmittelproduktion, sondern sie bringen auch - wie die neuesten Fortschritte zeigen - neue Heilmittel und sogar organische

Elemente für die Transplantation in menschliche Körper hervor. Die Forschungen im Bereich der Humangenetik sind ein Teil jener Ausweitung des Wissens über die biologischen Vorgänge, und sie haben Anteil an der damit einhergehenden Macht, diese zu beherrschen. Hier kommt das Wissen der Gesundheit und dem Wohlbefinden zugute; und es ist eine Verheißung, daß die menschliche Macht, das Leben zu programmieren, mehr und mehr ausgeweitet werden könne. Es läßt das Axiom „Wissen ist Macht" evident erscheinen; und ebenso, daß Wissen und Macht, wenn sie sich erst einmal verbündet haben, dahin tendieren, sich eines mit Hilfe des anderen in einer Spirale von Wechselwirkungen zu potenzieren.[1]

Von den vielen ethischen Fragen, die dieses Thema aufwirft, möchten wir die Frage nach dem Ort der Armen in der Erforschung der Humangenetik aufgreifen. Welche Möglichkeiten haben Länder, deren Bevölkerungen, Gruppen und Personen, die nicht die Macht eines Wissens über Genetik haben, doch an dieser Forschung beteiligt zu werden und in den Genuß ihrer Ergebnisse zu kommen? Indem wir dieses Problem als eine Aufgabenstellung für die Ethik anpeilen, möchten wir, von den Armen ausgehend, einige Fragen vortragen und auch Vorschläge für Verhaltensweisen in den Machtbeziehungen auf diesem Gebiet prüfen.[2]

Machtpositionen und Interessen, die hier im Spiel sind

Im allgemeinen - wenn man zunächst absieht von auch auftretenden Spannungen - sind die Hauptanziehungspunkte für den Wettlauf in der Erforschung der Humangenetik Gesundheit, Langlebigkeit und Lebensqualität. Diese Bezugspunkte sind indes verkettet mit einer Reihe von sehr pragmatischen Interessen, die auf die Kommerzialisierung der erzielten Resultate zielen, seien dies nun Dienstleistungen oder Produkte. Es dürfte hilfreich sein, daran zu erinnern, daß die Kartographierung und die Sequenzanalyse der Gene neue Zugriffsmöglichkeiten eröffnet, um menschliche Individuen biologisch zu identifizieren und zu bewerten, in ihre Fortpflanzung einzugreifen und Gentherapien zu ermöglichen.

Anhand dieser Beispiele kann man schon das große politische und wirtschaftliche Potential erkennen, das in der Erforschung der Humangenetik enthalten ist. Wir sind dabei, eine Macht zu erzeugen, die an die biologische Identität von Menschen und an ihre Lebensaussichten und -chancen zu rühren vermag. Es ist daher relativ leicht zu begreifen, warum die Humangenetik zu einem Feld großer finanzieller Investitionen geworden ist, die große Gewinne verheißen. Die Zeitungen berichten von den hohen Summen, mit denen sich die wirtschaftlichen Interessengruppen auf diesem Gebiet engagieren: Forschungsarbeiten mit genetischem

Der Autor

Márcio Fabri dos Anjos, Mitglied des Redemptoristenordens; Dr. theol. (Promotion an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom); Präsident der „Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião"; bis 1997 Mitglied der brasilianischen Kommision für Ethik der Forschung; Professor für Moraltheologie in São Paulo; Mitglied des Komitees für Ethik der Forschung der Klinik Santa Casa in São Paulo; Veröffentlichungen: (als Hg. und Autor:) Teologia: Profissão, São Paulo 1996; Teologia e novos paradigmas, São Paulo 1996; Ética e Direito: um diálogo, Aparecida 1996; zahlreiche Zeitschriftenartikel, u.a.: Ética e Clonagem na questão dos paradigmas, in: Revista Eclesiastica Brasileira 55 (1995) 217, 105–117. Anschrift: R. Oliveira Alves, 164, BR-04210-060 São Paulo, SP, Brasilien.

Material könnten „der neueste Grenzbereich sein, in den die Wissenschaft vorstößt - und ein Markt, der Umsätze von Milliarden von Dollar verspricht. Für das erste dieser Geschäfte sind bereits die Verträge geschlossen worden: Sequana Therapeutics, ein Unternehmen aus den Vereingten Staaten von Amerika, ist überzeugt, in einem Volksstamm an der Küste Afrikas den Schlüssel zur Heilung des Asthmas gefunden zu haben. Es hat die DNA-Proben dieser Menschengruppe für 70 Millionen US-Dollar an Böhringer, einen deutschen Pharma-Konzern, verkauft. Keiner der Schwarzafrikaner hat einen Pfennig an dieser Aktion verdient."[3] An diesem kleinen Beispiel sieht man, wie die Genforschung zu einem Feld mit Einfallstoren für wirtschaftliche und politische Mächte geworden ist, das die nationale und internationale Politik nicht unbeachtet lassen kann. Es handelt sich hier nicht mehr bloß darum, Ergebnisse der Forschung an Individuen anzuwenden, sondern rapide mehren sich Entscheidungssituationen, welche die ganze Menschheit betreffen können.

Zwei aufeinander bezogene und einander beeinflussende Kräfte stellen eine Herausforderung dar, sich Einlaß in dieses Gebiet von Wissen und Macht zu verschaffen. Tatsächlich erfordert der Zugang zu den Ergebnissen der Genforschung einen langen Weg mit hohen wirtschaftlichen Kosten und großen wissenschaftlichen Investitionen. Voraussetzungen sind die Ausbildung von Forschern, die Einrichtung von Forschungszentren und die Finanzierung der Projekte. Wer das ökonomische und wissenschaftliche Potential dafür hat, kann auf dem Gebiet der Genetik produzieren und in den Wettbewerb eintreten, der hier eröffnet worden ist, wobei er versuchen wird, an die Spitze zu gelangen und den Markt zu erobern. Wer dieses Potential nicht hat, ist vielleicht in der Lage, den Erfordernissen zu entsprechen, um Konsument der Ergebnisse zu werden, wann immer sie ihm zugänglich werden.

Unter denen, die über das wirtschaftliche und wissenschaftliche Potential verfügen, die Forschung zu entwickeln und ihre Ergebnisse zu liefern, gibt es zwei Hauptgruppen: die Institutionen der staatlichen Macht der verschiedenen Länder, die daran interessiert sind, eine Gesundheitspolitik zugunsten ihrer eigenen Bevölkerung zu entwickeln, wie daran, die aus der Forschung sich ergebenden Dienstleistungen und Produkte wirtschaftlich auszuwerten; sodann die Privatinitiativen, die ihre Basis in Unternehmen der pharmazeutischen Industrie, in Arztpraxen und Krankenhäusern haben, die auf nationaler und internationaler Ebene aus der Humangenetik eine einträgliche Dienstleistung zu machen suchen.

Sodann gibt es diejenigen, die nicht über das nötige Potential verfügen, um im Bereich der Genetik zu produzieren. Auf der aktuellen Weltkarte der auf dem Gebiet der Genetik Mächtigen ist die nördliche Hemisphäre bedeutend stärker vertreten als der Süden. Die wirtschaftlich armen Länder (mit wenigen Ausnahmen wie z.B. Kuba, das besonders stark in das öffentliche Gesundheitswesen investiert), die Mehrheit der schwarzen Bevölkerungen und ganz allgemein die eingeborenen Bevölkerungsgruppen haben keine Chancen, auf diesem Gebiet irgendeine Initiative ergreifen zu können.

Verletzlichkeit und Autonomie

Wie man sieht, ist die Frage nach einer Ethik der Machtverhältnisse in Sachen

Humangenetik einzuordnen in den Zusammenhang der großen wirtschaftlichen Ungleichheiten und der entsprechenden unterschiedlichen Voraussetzungen der Befähigung zu wissenschaftlicher Produktion. Wir wollen hier nicht wieder die ethischen Fragen aufgreifen, die den in den Ländern der westlichen Welt herrschenden Wirtschaftsliberalismus betreffen. Aber diese Fragen sind ein wichtiger Kontext, der dieser unserer Reflexion zugrunde liegt. In den folgenden Überlegungen werden wir uns weniger von dem Gedanken leiten lassen, die Konkurrenzsituation, das Spiel der Kräfte und Pressionen, das sich zwischen den „Starken" vollzieht, zu analysieren. Wir möchten vielmehr besonders die Situation der Enteigneten inmitten dieser Machtverhältnisse untersuchen.

„Verletzlichkeit" ist im Zusammenhang mit der Bioethik ein interessanter Begriff, insofern er die Situation der Menschen zum Ausdruck bringt, deren Möglichkeit zur Selbstbestimmung und zur Verteidigung ihrer Rechte bezüglich Forschungsarbeiten und Nutzung ihrer Ergebnisse begrenzt ist. Die Verletzlichkeit wird im allgemeinen da angesiedelt, wo die Möglichkeit von Menschen, freie Entscheidungen zu treffen, auf ihre Grenze stößt. Es sollte wohl daran erinnert werden, daß diese Möglichkeit verringert oder sogar annulliert werden kann mangels der notwendigen Voraussetzungen bezüglich Bewußtsein, Kultur und reifer Entfaltung emotionaler Anlagen (weswegen Kinder, Komapatienten und Menschen ohne Zugang zu einem Mindestmaß an Kenntnissen über solche wissenschaftlichen Vorgänge als „verletzlich" einzuordnen sind). Erinnert sei ebenfalls an Menschen, die irgendeinem Druck ausgesetzt sind, besonders wenn sie einer Hierarchie unterworfen sind wie Militärpersonen und Mitglieder einer Institution, die Druck ausüben kann. Vielleicht aber erinnert man sich weniger an Menschen, deren Verletzlichkeit aus wirtschaftlicher Unterdrükkung und einer Ausbeutung von Situationen mit wenig Alternativen herrührt. Das Verständnis dieser Ebenen von Verletzlichkeit wird erleichtert, wenn wir konkrete Fälle als Beispiele dafür anführen.

Leben im Elend und Attraktivität von Versprechungen

Ein von einer brasilianischen Zeitung als „Verkauf von DNA von Eingeborenen"[4] berichteter Vorfall ist erhellend, um einige Aspekte von Verletzlichkeit verstehen zu können. Die Zeitung berichtete, daß das Unternehmen Coriell Cell Repositories aus den Vereinigten Staaten von Amerika 1996 im Begriff war, DNA-Proben von zwei Gruppen eingeborener Brasilianer, der Karitiana und der Suruí, beide aus dem Bundesstaat Rondônia im Amazonasgebiet - zum Verkauf anzubieten. Auf einer Internet-Seite (//www. arginine. umdnj. edu) erwähnte die Firma Corriell Cell, daß die Proben aus der Sammlung zweier angesehener nordamerikanischer Universitäten, nämlich in Stanford und Yale, seien; und es sei der Arzt Ken Kidd von der Yale-Universität, der die Proben geliefert habe. Was die wirtschaftliche Seite der Sache betraf, so wurde behauptet: „Corriell Cell definiert sich als ein wissenschaftliches Unternehmen ohne Gewinnabsichten. Für jede DNA-Probe wird eine Gebühr von 500 US-Dollar erhoben", aber dieser Betrag decke nur die Beschaffungs- und Betriebskosten.

Die Zeugenaussage des Dorfkaziken über

die Form der Probensammlung wirft auch ein helles Licht auf die Frage der Verletzlichkeit. Nach derselben Zeitungsmeldung erhielten Forscher aus den USA im August 1996 von der „Nationalen Stiftung für den Indio" (FUNAI = Fundação Nacional do Indio) die Erlaubnis, im Land der Karitiana nach einem Riesenfaultier zu forschen. Mit den Worten des Kaziken Cizino Dantas Morais wiedergegeben, geschah die Entnahme der Blutproben folgendermaßen: „Als wir im Wald waren, um ihnen die Höhle des Mapinguari [des legendären Faultiers] zu zeigen, Arzt nahm Blut von Karitiana. Er sagte: Wollen sehen, ob ihr habt Anämie, Meningitis oder Aids, Krankheit, die schnell tötet. Indio ließ zu, daß er nahm Blut." Der Journalist schließt daraus, daß die Karitiana nicht die geringste Vorstellung davon hatten, was DNA ist; aber jetzt haben sie schon entdeckt, daß ihr Blut Geld wert ist. „Nachdem sie entdeckt haben, daß ihre DNA in den USA zum Verkauf angeboten wird, wollen sie bei jedem Forscher kassieren, der in ihren Territorien Blut sammeln möchte."

Es ist interessant, aus diesen einfachen Worten des Kaziken zur Kenntnis zu nehmen, wie das Bewußtwerden der Mangelerscheinungen und der Bedrohung des Lebens (Krankheiten und Tod) den ersten Schritt bildet zum Kontakt mit der Forschung und ihren Risiken; aber es ist die Aussicht auf die Wohltaten der Forschung, welche den Kreis schließt. Daher ist die Nichtteilhabe an den (möglichen) Wohltaten einer Forschung offensichtlich die größte Frustration der Verletzlichen.

Der Patient, dem keinerlei medizinische Behandlung zuteil wird

Die Beziehung zwischen Notsituation und Verheißung von Wohltaten zeigt, daß die Verletzlichkeit auch zustande kommt durch die Ausbeutung von Menschen, die sich in Situationen unzureichender Alternativen befinden. In armen Regionen gibt es unzählige „Patienten, denen keinerlei medizinische Behandlung zuteil wird", die in keiner Weise vom staatlichen Netz der Gesundheitsfürsorge erfaßt werden. Wenn sie als Subjekte in ein Forschungsprojekt eintreten, dann klingt das für sie wie die Verheißung eines Rettungsankers. Neuerdings hat ein von mehreren Instituten betriebenes Projekt zur Erforschung der Wirksamkeit eines Medikaments zum Kampf gegen den HIV-Erreger, „das größte Forschungsunternehmen mit Medikamenten zur Bekämpfung von Aids, das jemals außerhalb der USA und Europas unter Beteiligung von 996 brasilianischen Freiwilligen durchgeführt wurde", ein monotherapeutisches Experiment mit serumpositiven Patienten durchgeführt, denen bisher keine medizinische Behandlung zuteil geworden war, um die Wirksamkeit des Medikaments (Indinavir) zu ermitteln. Nun behauptet die Gemeinschaft der Wissenschaftler, soviel man weiß, die Unwirksamkeit der Monotherapie in diesem Fall. Nun hat das amerikanische Laboratorium Merck Sharp & Dome, das die Forschung finanziert hatte, angesichts der von einer Kommission für Forschungsethik erhobenen ethischen Bedenken die Arbeit in diesem Forschungszweig eingestellt.[5]

Wir wollen hier keine ethische Bewertung der Vorgehensweisen dieses Laboratoriums vornehmen. Wir möchten diesen

Sachverhalt aber anführen, um damit zu sagen, daß es wohl verständlich ist, wenn das Bedürfnis eines HIV-Infizierten, behandelt zu werden, zu einem Schwachpunkt wird, der sich leicht ausbeuten läßt. Tatsächlich ist diese persönliche Verletzlichkeit nicht etwas, was isoliert für sich bestünde und was nur das Ergebnis des psychischen Zustandes des Patienten wäre. Sie ist vielmehr verknüpft mit einer anderen umfassenderen Gebrechlichkeit, welche die eigentümliche Gesellschaft kennzeichnet, in der diese Menschen leben. Man beachte, daß Patienten gesucht worden waren, die bisher noch nicht medizinisch behandelt wurden. Das heißt, daß die Gesellschaften in dem Maße, wie sie unfähig sind, den Schutz ihrer Patienten zu gewährleisten, oder ihn bloß vernachlässigen, deren Verletzlichkeit noch vergrößern. Daher sind die Länder mit einem ungesicherten Gesundheitswesen und mit wenig Normen für die Forschung immer eine Art Oase - wenn auch nicht immer im ethischen Sinn -, die dem offensteht, der das wirtschaftliche und wissenschaftliche Potential zur Forschung hat.

Die Verletzlichkeit von Nationen

Wir haben schon von der Verletzlichkeit in bezug auf die armen Eingeborenen gesprochen. Wir nehmen dieses Thema nun wieder auf, wobei wir jetzt die Bedingungen der nationalen Souveränität von armen Bevölkerungsgruppen näher betrachten wollen. Eine erste Erscheinungsform der Schwäche ist es, wenn ein Land nicht über ein Minimum von Leitlinien und praktischen Vorkehrungen verfügt, um Normen für Forschungsunternehmen zu setzen. Die diesbezüglichen Zustände vieler armer Länder sind unheilvoll, und ebendeswegen ist es schon heikel, diese Länder mit ihren begrenzten Möglichkeiten auch nur zu benennen. In derzeitigen Diskussionen über biomedizinische Ethik im Hinblick auf den Abschluß von Verträgen der Wirtschaftsgemeinschaft Mercosur hat man entdeckt, daß einige Länder Südamerikas 1969 keinen Kodex der medizinischen Ethik haben, dem sie folgen müßten. Wie sollte man in einer solchen Situation eine Forschungsethik fordern? Man kann sich leicht vorstellen, wie sich in einem solchen Kontext erweist, daß die Menschen gegenüber dem, der die Macht hat, ohne eine Ethik zu haben, schutzlos sind.

Die Infragestellung der nationalen Souveränität wurde deutlich sichtbar bei der Erforschung der Urwälder Amazoniens.[6] Allein die nordamerikanische Firma Sharman Pharmaceuticals hat ungefähr sechstausend Pflanzen des Amazonasgebietes erforscht. Dieses bedeutende Forschungsunternehmen muß notwendigerweise die nationalen Souveränitätsrechte ins Auge fassen, entweder, wenn es die Forschungen aufnimmt, oder von dem Zeitpunkt an, da ihre Ergebnisse patentiert werden und sich in zu zahlende Tantiemen verwandeln. Der Königliche Botanische Garten von Großbritannien hat die Forschungen zur Produktion von Medikamenten aus brasilianischen Pflanzen aufgegeben, weil er die Frage der Rechte an eventuellen Entdeckungen für zu heikel hielt.[7] Auf der Konferenz für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992 wurde die Konvention über Artenvielfalt unterzeichnet, die vorsieht, daß für Produkte, bei deren Herstellung das Wissen eingeborener Gemeinschaften oder einheimische Rohstoffe verwendet werden, Tantiemen an die betreffende Gemeinschaft oder an das Ursprungsland gezahlt werden müssen.[8]

Die Bedeutung von Normen für Forschungen in einem armen Land ist indes noch nicht alles. Eine andere Seite der nationalen Verletzlichkeit zeigt sich unmittelbar in internationalen politisch-wirtschaftlichen Beziehungen. Dann geraten selbst die anerkannten Rechte unter Druck und werden zum Gegenstand von Verhandlungen. Ein Beispiel dafür zeichnet sich ab in Gesetzen, welche die Erteilung von Patenten regeln. Die Regelungen auf diesem Gebiet sind unentbehrlich, schon wegen der Notwendigkeit, nicht nur die Länder, sondern ebenso die Unternehmen vor Biopiraterie zu schützen. Diese Regelungen aber bedeuten noch keine Befreiung von einem belastenden Spiel von Interessen. In Brasilien haben die politischen Verhandlungen seit 1991 fünf Jahre gedauert. Und sie wurden damit abgeschlossen, daß die Patente für genetisch veränderte Mikroorganismen anerkannt wurden, und dabei wurde für Patente für Produkte eine Gültigkeitsdauer von zwanzig Jahren zugestanden. Bei der wachsenden Geschwindigkeit, die das Leben heute angenommen hat, wissen wir jetzt, daß zwanzig Jahre derzeit einem ganzen Jahrhundert in früheren Zeiten entsprechen können. So großzügig diese Regelung sein mag, so ist sie doch nicht zu verstehen, ohne die Ausübung von politisch-wirtschaftlichem Druck, ohne einen Kontext von Wirtschaftsliberalismus und ohne die Notwendigkeit, ausländisches Kapital ins Land zu ziehen, mitzubedenken.

Abbau und Aufbau einer Forschungsethik

Was wird man - insbesondere in Gesellschaften oder Ländern, die über gar kein oder ein nur mangelhaftes soziales Regelwerk verfügen - in Sachen Ethik konkret als unbedingt zu respektieren fordern können? Wir sind davon überzeugt, daß vorher noch ein anderer Schritt getan werden muß. Gesetze und Normen werden notwendig sein, aber ihr Funktionieren hängt davon ab, daß sie eine festere ethisch-kulturelle Basis haben, damit man nicht einem Legalismus verfällt.

Die erste Sorge wird sich folglich darauf richten müssen, eine kolonialistische Mentalität abzubauen und statt dessen eine ethische Kultur aufzubauen, die von humanitären Überzeugungen durchwirkt und von Bürgersinn geprägt ist. Ich spreche aus der Erfahrung mit dem Kolonialismus in Lateinamerika. Es ist möglich, daß entsprechende Erfahrungen in anderen gesellschaftlichen Verhältnissen vor allem von Imperialismus und Diktatur geprägt sind, aber auch dies sind vergleichbare Erfahrungen. Eine Nachwirkung der kolonialistischen Kultur ist es, daß Territorien und Bevölkerungsgruppen als „terra nullius", als „Niemandsland" verstanden werden, als frei zugängliches Feld für den Ausbeuter, der, wenn er als erster kommt, handeln kann ohne Rücksicht auf andere Regeln als diejenigen, die er selbst erlassen hat. Die zur Trägheit verleitende Macht dieser Kultur wirkt bis in unsere Tage nach, wenn sie viele Forscher mit der Allmacht derer ausrüstet, die sich bei ihren Patienten und den von der Forschung Betroffenen nicht entschuldigen müssen. Eine allgemein diktatorische Praxis wird Territorien und Menschen als „Land eines einzigen Herrn" betrachten und auch praktisch zu entsprechenden Schlußfolgerungen kommen.

Es ist wichtig, zwei wechselseitig wirksame Dimensionen dieses Prozesses, der umgedreht werden muß, hervorzuheben.

Eine wird sichtbar in den zwischenmenschlichen Beziehungen, die zwischen Forschern und von der Forschung betroffenen Menschen als Privatpersonen bestehen. Dabei sind Forscher und von der Forschung Betroffene aufgerufen, ethische Verhaltensweisen zu lernen und die Würde der in diesen Beziehungen mitspielenden Menschen zu entdecken und zu respektieren.

Die andere Dimension gehört zu den gesellschaftlich-politischen Umständen, welche die öffentlichen Beziehungen des Staates betreffen. Dabei handelt es sich nicht bloß darum, individuelle Rechte zu respektieren, sondern darum, Rechte der Gemeinschaft zu erkennen und zu verteidigen. Als ein interessantes Beispiel dieser Dimension erweist sich ein Gesetzesvorhaben zur biologischen Artenvielfalt, über das im Staat Acre, einem Staat im brasilianischen Amazonasgebiet, abgestimmt wurde. Nach diesem Gesetz werden sich die Forscher oder das ausländische Unternehmen, die in der Region arbeiten wollen, einer brasilianischen Gruppe anschließen müssen; außerdem werden sie einen Teil des gesammelten Materials dem Staat zur Kontrolle überlassen. Der für das Gesetzesvorhaben verantwortliche Abgeordnete kommentierte dies emphatisch: „Die Stunde ist gekommen, ein für allemal Schluß zu machen mit dem Neokolonialismus, der Acre und das ganze Amazonasgebiet bedroht."[9]

Könnten diese Schlußfolgerungen vielleicht zu hart sein? Oder erscheinen sie als hart ebendeswegen, weil man immer damit rechnet, daß der Kolonialismus mit Nachsicht behandelt wird? Da nun einmal Wissen Macht ist, bedarf es zur Überwindung des Kolonialismus und der Abhängigkeit der Teilhabe am eigentlichen Wissen und nicht bloß der Beteiligung an seinen Produkten. Mit anderen Worten: Die Ethik erweist sich in der Forschung nicht schon als geschützt bloß aufgrund zwischenmenschlicher Beziehungen des Respektes zwischen Forschern und einzelnen von der Forschung Betroffenen. Man muß den Mut haben, auch die unausgesprochenen Regeln eines politisch-wirtschaftlichen und kulturellen Kolonialismus ins Auge zu fassen, denen die Mehrheit der armen Nationen offensichtlich unterworfen sind.

Der kulturelle Aufbau einer Forschungsethik verweist uns, wie wir gesehen haben, auf die Grundlagen unseres menschlichen Miteinanders. Einerseits fordert er von uns, die humanitären Pflichten zu erkennen, die uns als Gleichen gemeinsam sind. Andererseits fordert er von uns so etwas wie eine kosmische Sicht, ein „Auge für die Galaxie", um uns dessen bewußt zu werden, daß wir als der Planet Erde ein kleines Raumschiff sind, das in der unermeßlichen Weite des Universums navigiert. Der Geist der Solidarität und des Teilens auf dem Planeten und daher auch unter den Nationen wäre also eine grundlegende Regel des gesunden Menschenverstandes.

Andererseits ist bekannt, daß die Gesellschaft sich nicht nur nach ethischen Idealen ausrichtet. Daher bedarf es der Gesetze und der Verhaltensregeln. Für den wirkungsvollen Aufbau einer Ethik sind die Verhaltensregeln oftmals angemessener als die Gesetze. Letztere setzen ja Sanktionen, Strafen und Überwachungseinrichtungen voraus; und sie führen zu mehr juridischen Verfahrensweisen, die selbstverständlich zu gewissen Zeitpunkten vonnöten sind. Verhaltensregeln und Normen aber erscheinen angemessener, wo es darum geht, eine ethische Bildung zu entwickeln und innere Einstellungen zu

festigen. Daß das ethische Bewußtsein der Menschheit diesbezüglich zunimmt, hat sich eindrucksvoll dadurch erwiesen, daß wichtige internationale Deklarationen beschlossen worden sind, die Richtlinien für die Forschungsethik bieten. Man denke nur an den Kodex von Nürnberg (1947), die Erklärung der Menschenrechte (1948), die Erklärung von Helsinki (1964 und spätere Versionen), den von der UNO angeregten Internationalen Vertrag für bürgerliche und politische Rechte (1966), die Vorschläge der Weltgesundheitsorganisation zu internationalen ethischen Richtlinien für biomedizinische Forschungen, die Menschen betreffen (1982, 1993), oder die internationalen Richtlinien für die ethische Revision der epidemologischen Studien (1991).

Wenn wir also auch Gründe haben, den Mangel an Ethik bei vielen Forschungsverfahren zu beklagen, so gibt es doch andererseits auch Gründe zur Freude angesichts dieser Beweise von ethischer Reife der Weltgesellschaft.

Forschungsethik im Alltag

Im Alltag der Forschungspraxis wird das ethische Verhalten gut geregelt von Normen, die vorgetragen und verteidigt werden von lokalen und nationalen Komitees für Forschungsethik. Schon heute ist es leicht möglich, eine Bibliographie mit Hinweisen auf die Arbeitsweise solcher Komitees zu finden.[10] Es sei angemerkt, daß es sich um zwei unterschiedliche Arten von Unternehmungen handelt, die aber immerhin in Beziehung zueinander stehen: Nationale Normen oder Richtlinien der Forschungsethik aufzustellen; und Kommissionen oder Komitees einzusetzen, die für ihre Anwendung sorgen. Wie wir wissen, wurden die ersten Experimente mit solchen Komitees in den sechziger Jahren unternommen, aber sie nahmen erst im folgenden Jahrzehnt Gestalt an in Form der Komitees für klinische Ethik.[11] Danach entstanden die lokalen Komitees und die nationalen Kommissionen, und zwar mit einer umfassenderen Zielsetzung als der für klinische Ethik. Die Bemühung um die Ethik wächst in der Welt auf sehr ungleiche Weise, und man kann nur hoffen, daß bald alle Länder die organisatorischen Voraussetzungen schaffen, um solche wertvollen Einrichtungen zur Förderung der Ethik zu bekommen.

Welche Schritte sind zu tun zur Schaffung von Regeln einer Forschungsethik? Welchen Inhalt sollen sie haben? Aufgrund der Erfahrungen, die wir 1996 in Brasilien bei der Überarbeitung einer nationalen Resolution zu einer „Ethik für Forschung, die Menschen [als Forschungsobjekte] einbezieht“[12] gemacht haben, stellten wir fest, daß es grundlegend wichtig ist, damit zu beginnen, daß man einen demokratischen Prozeß der Aufstellung von Leitlinien auslöst, der die Gesellschaft selbst in die Erarbeitung der Normen mit einbezieht. Diese Beteiligung ist in diesem Fall ein mächtiger Faktor bei der Bildung eines ethischen Bewußtseins. Sodann ist es nützlich, eine Sammlung von Anregungen, Vorschlägen und Beobachtungen durchzuführen, an der sich die verschiedenen Gruppierungen der Gesellschaft beteiligen können. Es ist unbedingt erforderlich, daß auch die Forschungszentren sich äußern. Auch Beiträge aus interdisziplinärer Sicht werden sehr bereichernd sein.

Ein zweiter Schritt besteht darin, das ethische Erbe der Menschheit zu Rate zu ziehen. Nach der Sammlung von Beiträgen ist der auf den ersten Blick

unumgängliche Schritt die Suche nach Konsens. Der Konsens aber kann sich bisweilen in größerem oder geringerem Maß darin äußern, daß man einfach den Stärksten zustimmt. Und gerade dies wird keine ethischen Verhaltensweisen erzeugen. Um ein Gegengewicht gegen diese Schwierigkeit zu schaffen, muß man es verstehen, sich die Erfahrungen und ethischen Aussagen internationaler Verträge und Formulierungen anderer Länder zu eigen zu machen und einzuarbeiten. Wenn es anderswo schon gelungen ist, menschenwürdigere und auf Gleichberechtigung beruhende Verhaltensmuster in den Beziehungen zwischen Forschung Treibenden und von ihr Betroffenen zu etablieren, dann kann das nicht nur als Anregung für die Formulierung von Normen dienen, sondern auch dazu, Asymmetrien und Ungleichheiten in unseren eigenen nationalen Verhältnissen zu überwinden.

Die Inhalte von Regelwerken für eine Forschungsethik können infolge der reichhaltigen Fülle der erforderlichen Details sehr leicht den Regelwerken verschiedener Länder entnommen werden, die diese Arbeit schon geleistet haben. Die Hauptaufgaben sind hier: die Ethik mit einer eigenen wissenschaftlichen Methode zu zu verbinden; den größten Respekt für die von der Forschung Betroffenen zu fordern, indem man der „freien und aufgeklärten Zustimmung“[13] die größte Aufmerksamkeit schenkt; Garantien gegen Risiken und Garantien für die Beteiligung an den Erträgen festzuschreiben; eine Struktur der Transparenz der Forschung zu sichern, und zwar in ihrer Startphase, in ihrer Entfaltung, ihrem Abschluß und ihren Folgen[14]; eine Nationalkommission und Lokalkomitees für Ethik einzurichten, die ihre eigenen ergänzenden Richtlinien für die Anwendung der Regeln schaffen könnten.

Es muß schließlich noch gesagt werden, daß die Alltagsform der Ethik der Humangenetik uns auch auf die umfassenderen gesellschaftlich-politischen Bedingungen verweist, unter denen die Forschungsarbeiten getan werden und unter denen die erzielten Erträge verteilt und die Ergebnisse angewandt werden. Wir haben die Gelegenheit genützt, einige zu erwähnen, aber die Beschreibung und Analyse der diesbezüglichen ethischen Probleme obliegt nicht uns, weil für die Bearbeitung dieses Themas ein anderer Autor vorgesehen ist. Wir müssen hier nur noch daran erinnern, daß Regelwerke und Gesetze nötig sind, die über den Forschungsvorgang hinaus auch die Ethik in der Anwendung der erzielten Ergebnisse schützen. Daher brauchen auch die armen Länder gute Gesetze, welche sich z.B. mit biologischer Artenvielfalt, Biosicherheit, Patenten, therapeutischen Anwendungen und vor allem Diagnostik befassen. Es sind gesetzliche Regelungen, von deren Qualität zum großen Teil der Schutz der Armen und in ihrer Würde Verletzlichen abhängt.

Abschließend nehmen wir nochmals die Frage nach dem Platz der Armen in der Erforschung der Humangenetik auf. Wir können beobachten, daß beim Wettlauf der Forschung auf diesem Gebiet enorme wirtschaftliche und politische Interessen beteiligt sind; und eben deswegen löst dieser ein kompliziertes Machtspiel aus. Der wissenschaftliche Fortschrit hängt von Kraftanstrengung und von der Investition von Energien ab, und er verwirklicht sich auch mittels der Attraktivität der Vorteile und der Gewinne, die er erbringen kann. Die Armen als Individuen, Gruppen und Nationen sind in diesem Spiel eine ethi-

sche Herausforderung, welche die Forschung begleitet, angefangen von der Planungsphase über den Prozeß der Entfaltung, über die Methoden des Vorgehens bis hin zur Auswertung ihrer Ergebnisse. Denn in jeder einzelnen dieser Phasen gibt es verletzliche und enteignete Menschen, die Respekt verlangen und die Signale der Solidarität nötig haben.

Wie wirksam aber ist diese Herausforderung angesichts des Spiels der Mächte? Einerseits ist es gerecht anzuerkennen, daß die Menschheit fähig ist, Ethik zu produzieren - ungeachtet der tiefgreifenden Doppeldeutigkeiten, die wir erfahren. Die Macht von Menschen ist nicht deswegen verdorben, weil sie Macht ist, sondern aufgrund dessen, daß ihre Vertreter nicht erkennen, welche Verpflichtungen sie haben gegenüber denen, die die gleichen Rechte wie sie selbst haben. Einerseits haben die Armen also ihre großen Verbündeten in den Menschen, die ihre Macht in der Forschung mit ethischer Gesinnung entfalten; und ebenso in denen, die sich auf allen Gebieten, die von der Erforschung der Humangenetik betroffen sind, für die Menschenrechte einsetzen. Andererseits hängt die Wirksamkeit der ethischen Herausforderung durch die Armen auch davon ab, ob die Armen selbst im Bewußtsein ihrer Würde, ihrer sozialen Rechte und Pflichten wachsen. Es ist daher von grundlegender Wichtigkeit, den Armen dabei zu helfen, daß sie als Subjekte und Mitarbeiter in die Schaffung einer Ethik eintreten und nicht mehr in der altgewohnten Rolle von Adressaten des Mitleids verharren. In gesellschaftlichen Organisationen der sog. Dritten Welt gibt es im Bereich der Forschung Signale, die in diese Richtung weisen. Und wenn die Armen und Verletzlichen nicht mehr überfahren würden in diesem Machtspiel, dann wäre die Menschheit menschlicher geworden. Würde dies nicht eines der wichtigsten Erkennungszeichen sein, an dem der derzeitige Fortschritt in der Humangenetik Maß nehmen müßte?

[1] A. Toffler, Powershift: The overthrow of the elites, 1990.

[2] Für seine wertvollen Hinweise zu dieser Untersuchung sprechen wir A.L. Pessini, Vizedirektor der „Faculdades Integradas S. Camilo" in São Paulo, Brasilien, unseren besonderen Dank aus.

[3] M.C. Carvalho, Empresa vende DNA de Indígenas, in: Folha de São Paulo, 1. 6. 1997, Cad. Mais, 5/15.

[4] Ebd.

[5] Pivetta, Comitê de ética suspende pesquisa de Aids, in: Folha de São Paulo, 22. 3. 1997, Cotidiano 3/2.

[6] „O mercado mundial de remédios derivados de plantas movimenta hoje cerca de US$ 32 bilhões, segundo estimativas da ONU", in: Folha de São Paulo, 6. 7. 1997, 1/11.

[7] J.C. Assumpção, Floresta vira farmácia, in: Folha de São Paulo, 1. 6. 1997, Cad. Mais, 5/14.

[8] Ziemlich kurios ist es, daß die Vereinigten Staaten von Amerika sich geweigert haben, diese Konvention zu unterzeichnen.

[9] Folha de São Paulo, 6. 7. 1997, 1/11.

[10] Angesichts der Schwierigkeit, hierzu eine Biographie zu bieten, die Veröffentlichungen nennt, die in den verschiedenen Sprachräumen, in denen dieser Artikel erscheint, zugänglich sind, nennen wir hier nur: W.T. Reich (Hg.), Research Ethics Committee, in: Encyclopedia of Bioethics, New York

[2]1995; D.P. Salas, Estructura y fundación de los Comités de Ética de la Investigación Clínica, in: Cuadernos del Programa Regional de Bioética, OPAS/OMS, Chile, 1996, 3: 92-105.

[11] C.A. Mühlen, Comitês de Ética em pesquisa em seres humanos nos Estados Unidos da América, in: Bioética, Brasilia (DF), 1995, 3,45.

[12] Concelho Nacional de Saúde, hg. vom Gesundheitsministerium (Ministério de Saúde), Res. 0196/96.

[13] Besondere Beachtung verdienen hier die „verletzlichen" Betroffenen, die wir oben schon erwähnt haben.

[14] Die brasilianische Resolution hat die Erarbeitung eines Protokolls beschlossen, das in der Beschreibung der Forschung Elemente wie die folgenden enthält: „Detaillierter Haushaltsplan des Forschungsvorhabens"; Garantien, „daß die Forschungsergebnisse öffentlich zugänglich gemacht werden"; „eine Erklärung über Verwendung und Bestimmung des gesammelten Materials bzw. der gesammelten Daten"; eine Beschreibung der Vorgehensweise zur Erlangung der „freien und aufgeklärten Zustimmung".

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Wie das Schaf so der Mensch?

Theologisch-ethische Überlegungen zur Nutzung der Gentechnik

Eberhard Schockenhoff

Die Entwicklung der modernen Gentechnik ermöglicht es dem Menschen, Grenzen zu überschreiten, die ihm im bisherigen Verlauf seiner Geschichte von der Natur gezogen wurden. Solange sein wissenschaftlicher und technischer Handlungsspielraum gegenüber der Natur durch diese selbst begrenzt blieb, stellte sich die Frage nach der Legitimation solcher Eingriffe noch nicht in der Schärfe, in der sie heute zur Beantwortung aufgegeben ist. Wir müssen nach dem humanen Sinn ehemals naturgegebener Grenzen fragen und in Religion, Ethik und Recht nach tragfähigen Begründungen für neue Grenzziehungen suchen. Das technisch Machbare richtet sich nicht von sich aus nach dem Maßstab ethischer Verantwortung und dem, was menschlich wünschbar ist.

1. Grenzen der Natur – Grenzen der Ethik?

Der biblische Schöpfungsglaube erinnert den Menschen sowohl an seinen Herrschaftsauftrag und die darin begründete Sonderstellung unter allen Kreaturen als auch an die unvertretbare Verantwortung für das Wohlergehen der gesamten Schöpfung, die ihm gerade aus seiner herausgehobenen Rolle als Stellvertreter und Platzhalter Gottes erwächst. Gestaltungsauftrag und Mitgeschöpflichkeit gehören so untrennbar zusammen; aufgrund der Ähnlichkeit alles Geschaffenen mit seinem göttlichen Ursprung gewinnt auch die Natur Anteil an der Ehrfurcht, die der Mensch vor seinem transzendenten Schöpfer empfinden soll. Insofern aber die Natur nicht nur die Schönheit, Lebensfülle und Herrlichkeit des dreieinigen Gottes widerspiegelt, sondern zugleich durch den Bruch der Sünde entstellt ist, kann sie in ihrer faktischen Gestalt nicht einfach mit dem göttlichen Schöpfungswillen identifiziert werden.

Wenngleich der Ursprung des Bösen nach biblischem Verständnis nicht in einem negativen Weltprinzip oder in den dunklen Seiten der Gottheit, sondern in einer kontingenten Freiheitstat zu suchen ist, die in die ersten Anfänge der menschlichen Geschichte zurückverweist, materialisieren sich die Folgen des Bösen in den Strukturen der gefallenen Schöpfung. Sie sind in den zerstörerischen Kräften und destruktiven Tendenzen greifbar, die das Leben von Menschen und Tieren sowie der unbelebten Natur in Form von Krankheiten, Unfällen und Katastrophen bedrohen.

Weil die Schöpfung immer *auch* die Einbruchstelle des Bösen ist und niemals *nur* in der ungetrübten Widerspiegelung ihres göttlichen Ursprungs existiert, sind nach biblischem Verständnis Eingriffe des Menschen zum Erhalt und zur Nutzbarmachung der Natur grundsätzlich erlaubt; sie müssen theologisch als ein Mitwirken am göttlichen Schöpfungshandeln verstanden werden. Da die Grenzen solcher Eingriffe in einem evolutiv-dynamischen Weltbild nicht an vorgegebenen Naturordnungen abgelesen werden können, müssen sie von der entwerfenden Vernunft des Menschen je neu freigelegt und anerkannt werden. *Daß* solche Grenzen sein müssen, folgt aus der Endlichkeit und konstitutiven Begrenztheit des Menschen. *Wo* aber diese Grenzen exakt verlaufen, läßt sich nicht im voraus zum jeweiligen Stand der wissenschaftlich-technischen Eingriffsmöglichkeiten in die Natur erkennen. Dazu bedarf es vielmehr einer kritischen Reflexion auf die Bedingungen und Folgen menschlichen Handelns, die das jeweils technisch Machbare auf seine humane Vernünftigkeit hin befragt. So sind wissenschaftliche Selbstkontrolle und ethische Reflexion gefordert, die Grenzen neu zu ziehen, innerhalb derer Wissenschaft und Forschung, Medizin und Gentechnik dem Wohl des Menschen dienen.

Das Kriterium der Menschenwürde, der Respekt vor dem Leben der Anderen und das Tötungsverbot geben uns wichtige Maßstäbe der ethischen Urteilsbildung an die Hand, die in bioethischen Konfliktsituationen erste Grenzziehungen ermöglichen. Allen drei Kriterien ist jedoch gemeinsam, daß sie nur eine *negative* Schranke, aber noch keine umfassende Zielvorstellung formulieren. Sie umschreiben die einschränkenden Bedingungen, unter denen menschliches Handeln im Grenzbereich von Leben und Tod steht.

Unterhalb dieser Ebene, auf der sich der Anspruch der Person in negativen Unterlassungspflichten auslegt, bedarf es weiterer ethischer Bewertungsmaßstäbe, um konkrete gentechnische Forschungsprojekte und Anwendungsverfahren beurteilen zu können. Hier ist vor allem an die Rechtfertigung der Ziele und die Verantwortung für die Folgen zu denken, die der einzelwissenschaftlichen Forschung vorangehen muß oder diese zu begleiten hat. Im Blick auf die gegenwärtigen Anwendungsmöglichkeiten der Gentechnik auf den Menschen sollen die Chancen ethischer Urteilsbildung hier an zwei Beispielen exemplarisch untersucht werden, wobei sich die ethische Reflexion im einen Fall (Gendiagnostik) eher begleitend-retrospektiv zum wissenschaftlichen Fortschritt verhält, während sie dessen Möglichkeiten im anderen Fall (Klonieren) prospektiv vorwegnimmt.

Der Autor

Eberhard Schockenhoff, geboren 1953, Professor für Moraltheologie an den Universitäten Regensburg und Freiburg. Wichtigste Veröffentlichungen: Das umstrittene Gewissen, Mainz 1990; Sterbehilfe und Menschenwürde, Regensburg 1991; Ethik des Lebens, Mainz 1993; Naturrecht und Menschenwürde, Mainz 1996. Anschrift: Institut für Systematische Theologie, Arbeitsbereich Moraltheologie, Albert-Ludwigs-Universität, D-79085 Freiburg, Deutschland.

2. Das Recht auf Nichtwissen

Die Methoden der pränatalen Diagnostik sind prinzipiell nicht anders als die bisher bekannten medizinischen Untersu-

chungsverfahren zu beurteilen. Ihre ethische Problematik besteht nicht allein in der mit der Gewebeentnahme verbundenen Gefahr einer Fehlgeburt oder einer Schädigung des Embryos, obwohl auch dieses Eingriffsrisiko in die Abwägung und Beratung der Eltern mit eingehen muß, da es bei den derzeit praktizierten invasiven Verfahren prozentual dem Erkrankungsrisiko bei einer diagnostizierten Chromosomenstörung ungefähr gleichkommt (bei der Amniozentese liegt es bei 0,5-1%, bei der Chorionzottenbiopsie zwischen 2 und 4%). Die eigentliche Problematik der vorgeburtlichen Diagnoseverfahren liegt in den praktischen Folgen, die ihre Anwendung nach sich zieht. Das medizinische Ziel der pränatalen Diagnostik ist es, wahrscheinliche oder (wie im Fall von monogenetisch bedingten Erkrankungen) sicher prognostizierbare Entwicklungsstörungen frühzeitig zu erkennen, um vorhandene Ängste der Eltern abzubauen und eine optimale medizinische Betreuung sowohl der Mutter wie des ungeborenen Kindes zu ermöglichen. In über 97% aller Fälle führt die pränatale Diagnostik zu einem negativen Befund; sie kann bei zahlreichen Risikoschwangerschaften den Entschluß zur Annahme des Kindes erleichtern und verhindert so, daß Schwangerschaften aufgrund der unspezifischen Furcht vor einer möglichen Chromosomenstörung des Kindes abgebrochen werden.

Das ethische Dilemma, in das die Anwendung der pränatalen Diagnoseverfahren führen kann, zeigt sich in den relativ seltenen Fällen, in denen der vorgeburtliche Test eine genetische Anomalie des Kindes vorhersagt. Solange es nur wenige etablierte medizinische Therapien gibt und die operativen Techniken sich noch in einem frühen Versuchsstadium befinden, setzt die Diagnose eines genetischen Erkrankungsrisikos die Eltern dem Erwartungsdruck einer weit verbreiteten Abtreibungsmentalität aus, dem zu widerstehen nur wenige die Kraft finden. Der ethisch legitime Wunsch nach einem gesunden Kind und das medizinische Ziel der Vermeidung von Erbkrankheiten führen dann dazu, daß der Entschluß zur Abtreibung als eine aus medizinischen Gründen naheliegende Folgerung verstanden und aus einem Katalog vermuteter Schädigungen des Embryos abgeleitet wird.

Die Pflege und das Leben mit einem behinderten Kind übersteigen nach einer heute weithin als selbstverständlich geltenden Ansicht das Maß an persönlicher Opferbereitschaft, das Recht und Moral dem Individuum zumuten dürfen. In dieser von einem unhinterfragten Konsens der Gesellschaft gedeckten Voraussetzung zeigt sich eine tiefe innere Widersprüchlichkeit, die den Möglichkeiten der pränatalen Diagnostik und der genetischen Familienberatung zugrunde liegt. Während diese aus medizinischer Sicht das Ziel verfolgen, Krankheiten des sich entwickelnden Kindes möglichst frühzeitig erkennen und behandeln zu können, richtet sich die heimliche Erwartung der Gesellschaft darauf, mit Hilfe der molekularbiologischen Diagnosetechniken die zukünftige Geburt behinderter Kinder immer weiter zurückzudrängen. Wenn die pränatale Diagnostik auf immer mehr Erkrankungen oder auch auf genetische Merkmale mit nur geringem Krankheitswert ausgeweitet werden kann, wird dies auch weitergehenden eugenischen Tendenzen in der Bevölkerung Vorschub leisten. Schon heute erklären bei entsprechenden Umfragen über 40% der Befragten, daß sie eine genetische Disposition

zum Übergewicht als ausreichende Indikation für einen vorsorglichen Schwangerschaftsabbruch ansehen.

Die routinemäßige Nutzung durch allgemeine Screening-Verfahren kann dazu führen, daß sich die Bewertung von Behinderung und Krankheit im Bewußtsein der Bevölkerung verändert und tendenziell jede Abweichung von der „Normalität" als unzumutbare Einschränkung empfunden wird. In dem Maß, in dem von der Medizin die Einlösung der Hoffnung auf die Geburt eines gesunden Kindes erwartet und die molekularbiologischen Diagnoseverfahren als sichere „Garantien" dazu verstanden werden, steigt die gesellschaftliche Abwehr und Diskriminierung von behindertem Leben an. Unverkennbar geht die Bereitschaft zurück, behinderte Kinder anzunehmen und in ihnen eine Lebensaufgabe zu sehen, die nicht nur Einschränkung und Last, sondern auch Bereicherung für das eigene Leben bedeuten kann.

Da sich die Grenzen der eigenen Kraft im voraus nicht sicher einschätzen lassen und die tatsächliche Belastungstoleranz stark von der persönlichen Einstellung abhängt, die Eltern schon vor der Geburt ihres Kindes entwickeln, schwächt das frühzeitige Wissen um ein Erkrankungsrisiko die Fähigkeit, ein behindertes Kind ebenso wie ein gesundes anzunehmen, das den Wunschvorstellungen seiner Eltern auf den ersten Blick mehr zu entsprechen scheint. Das Unvermögen, sich das Leben mit einem behinderten Kind in den spürbaren Belastungen des Alltags überhaupt als ernsthafte Alternative vorstellen zu können, wird obendrein durch Ängste vor der Reaktion der Öffentlichkeit verstärkt. Man befürchtet, sich später vor der Gesellschaft für das bloße Dasein eines behinderten Kindes rechtfertigen zu müssen, dessen Annahme man sich selbst und der staatlichen Solidargemeinschaft hätte ersparen können. Wo Eltern früher nach der schicksalhaften Geburt eines behinderten Kindes noch auf das Mitgefühl von Nachbarn, Freunden und Verwandten zählen konnten, werden sie in Zukunft für ihren Entschluß, aus freiem Willen ein Kind anzunehmen, das auch hätte ungeboren bleiben können, in steigendem Maße auf Unverständnis und Ablehnung stoßen.

Auch wenn solche nur schwer kontrollierbaren Mißbrauchsgefahren die pränatale Diagnostik nicht unerlaubt machen, dürfen sie nicht aus dem gesellschaftlichen Bewußtsein verdrängt werden. Aus ethischer Sicht sind insbesondere drei Grenzziehungen strikt zu beachten, die durch den unkontrollierten Einsatz der molekularbiologischen Untersuchungstechniken in Vergessenheit zu geraten drohen. Pränatale Diagnostik darf grundsätzlich nur im Rahmen medizinischer Fragestellungen zur Anwendung kommen; die Ermittlung allgemeiner Merkmale wie der Geschlechtszugehörigkeit, phänotypischer Eigenschaften oder gar psychischer Anlagen wäre, sollte sie jemals mit genügender prognostischer Sicherheit möglich sein, ethisch nicht vertretbar. Auch wenn die genetischen Testverfahren allen Eltern angeboten werden müssen, darf niemand zu ihrer tatsächlichen Nutzung gedrängt werden. Selbst eine medizinisch indizierte Inanspruchnahme pränataler Diagnostik bedarf der Einwilligung der Eltern, die nur nach einer umfassenden Aufklärung über die Risiken einer Fehlgeburt oder einer Schädigung des Kindes und die im Fall eines positiven Befundes entstehenden moralischen Konflikte gegeben werden kann. Auch der Verzicht auf den Einsatz prä-

nataler Diagnostik ist ethisch vertretbar. Er verdient sogar, sofern nicht eindeutige Anzeichen für eine erhebliche genetische Belastung im familiären Umfeld vorliegen, besonderen Respekt und Hochachtung. Der besondere ethische Wert einer solchen Einstellung liegt zum einen im Protest gegenüber einer illusionären Aufgabenzuschreibung an die moderne Medizin und zum anderen in der darin bekundeten Bereitschaft, menschliches Leben vorbehaltlos anzuerkennen, ohne es einer diskriminierenden Bewertung zu unterwerfen.

3. Das Recht auf natürliche Geburt und genetischen Zufall

Wenn menschliche Eingriffe in die Natur grundsätzlich legitim sind, kann auch das Klonieren von Tieren nicht schon deshalb verwerflich sein, weil es bislang feststehende Grenzen überschreitet. Ebensowenig kann die Neuartigkeit des Verfahrens ein kategorisches Verbot begründen. Wegen der gebotenen Sorge für den Erhalt der Artenvielfalt und aus Respekt vor dem Eigenwert des Tieres darf die prinzipielle Erlaubtheit des Klonierens allerdings nicht als schrankenlose Ermächtigung verstanden werden, die den Einsatz geklonter Tiere zu jedem aus menschlicher Sicht wünschbaren Zweck legitimiert. Die in letzter Zeit erprobten Techniken des Embryo-Splittings oder der Zellkern-Transplantation in zuvor entkernte Embryonalzellen, aus denen das eigene genetische Material entfernt wurde, lassen sich in einer Güterabwägung mit den Eigeninteressen des Tieres wohl nur dort rechtfertigen, wo auf seiten des Menschen hochrangige Forschungsziele und besonders dringliche Gesundheitsbelange geltend zu machen sind.

Unter den in absehbarer Zeit denkbaren Einsatzfeldern, in denen geklonte Tiere für den Menschen sinnvoll genutzt werden können, wird eine ethische Beurteilung im Blick auf die jeweiligen Ziele differenzieren müssen: Das sogenannte „Genpharming", das eine gleichbleibende Qualität von Arzneien und wichtigen pharmazeutischen Substanzen garantieren soll, und die Übertragung tierischer Organe auf den Menschen stellen zweifellos gewichtigere Rechtfertigungsgründe dar, als sie durch ein menschliches Interesse an einer unbegrenzten Mengenausweitung der tierischen Fleischproduktion auf einer einmal erreichten Qualitätsstufe gegeben sind. Da auch den Nutztieren des Menschen über ihre funktionalen Zweckbestimmungen hinaus ein geschöpflicher Eigenwert eignet, sollten sie auch künftig in ihrer gesamten genetischen Vielfalt erhalten bleiben und nicht auf die Funktion von geklonten Hochleistungsrassen, beliebig reproduzierbaren Bioreaktoren und pharmazeutischen Ersatzmaschinen reduziert werden.

Dagegen ist das Klonieren von Menschen, sollte es jemals gelingen, mit dem Gedanken der Personwürde und der Selbstzwecklichkeit jedes Menschen unvereinbar. Die erhofften Anwendungsziele einer Übertragung der Klonierungstechniken auf den Menschen - genannt werden derzeit u.a. verbesserte Behandlungsmethoden der Sterilität, die Vermeidung genetischer Erbkrankheiten in Risikofamilien, die beliebige Vervielfältigung optimaler Transplantate für die Organspende - sind teilweise als hochrangige medizinische Forschungsinteressen definiert, deren Verfolgung ethisch legitim sein kann. In anderen Fällen lassen sich allerdings we-

der die genannten Ziele rechtfertigen noch die zu erwartenden Folgen verantworten. Dies gilt insbesondere für die phantastisch anmutenden Spekulationen über die endlose Wiederbelebung verstorbener Menschheitsgenies oder die Replizierung von als vortrefflich geltenden Individuen sowie für die zeitversetzte Vermehrung von Zwillingen oder die Erhöhung des Embryonenaufkommens im Rahmen der verbrauchenden Embryonenforschung.

Unabhängig von der Frage, ob die in Erwägung gezogenen Anwendungsbeispiele auf der Ebene der Ziele legitimiert werden können, muß das Klonieren eines Menschen schon in sich als verwerflich gelten. Ein auf diese Weise entstehendes Individuum wäre nicht um seiner selbst willen gewollt; es würde nur als Mittel zu einem fremden Zweck hergestellt. Einem Menschen die genetische Identität eines anderen aufzuzwingen und ihn um der in seinen Genomen angelegten Eigenschaften, Fähigkeiten oder Eignungsmerkmale willen zu vervielfältigen, stellt eine klar erkennbare Instrumentalisierung dar, die mit dem Gedanken der Selbstzwecklichkeit des Menschen und seiner Würde unvereinbar ist. Ein Mensch, der nur als genetisch passender Organspender, als Ersatz für einen vorzeitig verstorbenen Ehepartner oder als Zwillings-Reduplikation des einzigen Wunschkindes seiner Eltern ins Leben gerufen werden soll, könnte nicht selbstzweckhaft existieren; er wäre nur um eines seiner Existenz äußerlichen Zweckes willen bejaht und würde von seiner Umgebung nur wegen der erwünschten Übereinstimmung seiner genetischen Merkmale mit einer ursprünglicher gewollten Zwecksetzung akzeptiert. Da schon der Entschluß zu seiner Herstellung allein aufgrund fremder Zwecke oder der Zielsetzung eines Dritten gefaßt wurde, wäre er vom ersten Augenblick seines Daseins an der Möglichkeit beraubt, sein eigenes, nicht schon vorgelebtes Leben zu führen und in seiner unverfügbaren, in diesem Sinn „zufälligen" Identität respektiert zu werden. In Analogie zum Recht auf Nichtwissen, das den Menschen vor der erzwungenen Kenntnisnahme seiner genetisch-biologischen Lebensrisiken bewahrt, muß angesichts der künftigen Möglichkeiten einer serienweisen Vervielfältigung des menschlichen Genoms ein Recht auf den individuellen Zufall postuliert werden, das den Menschen vor dem planenden Zugriff seiner Erzeuger schützt.

Von ausschlaggebender Bedeutung ist dabei freilich nicht allein der Sachverhalt, daß ein Mensch über das Genom eines anderen verfügt, oder daß mehrere menschliche Individuen ein und dieselbe genetische Ausstattung teilen. Die personale Individualität und unverwechselbare Einzigartigkeit eines Menschen gehen in seiner genetischen Programmierung nicht auf; die Entfaltung der personalen Identität erfolgt vielmehr im Prozeß einer offenen Wechselwirkung zwischen Naturanlage und Umwelt, der durch das genetische Basisprogramm nur teilweise determiniert ist. Das menschliche Genom kann daher nicht im exklusiven Sinn als Träger der personalen Identität eines Menschen angesehen werden. Wohl aber ist mit der genetischen Grundausstattung der naturale Entfaltungsrahmen vorgegeben, in dem sich die künftige personale Identität des Menschen entwickelt. Das individuelle Genom umschreibt mit anderen Determinanten unserer leiblichen Existenz den biologischen Spielraum sittlicher Freiheit, der aufgrund der leib-seelischen Einheit der Person wie ein Vorhof

zur Idee der Menschenwürde gehört und um der elementaren Möglichkeit eigenverantwortlicher Lebensplanung willen zu deren Schutzbereich gerechnet werden muß.

Das in den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes geforderte Recht auf den zufälligen Ursprung der eigenen Existenz aus einem natürlichen Zeugungsvorgang, an dem zwei biologische Eltern beteiligt sind, folgt daher nicht aus einer besonderen Dignität des Zeugungsvorganges, dem schon an sich sittliche Würde und Unantastbarkeit zukommt. Das Recht der menschlichen Person, auf natürliche Weise von den eigenen Eltern gezeugt zu werden, ist vielmehr in dem Umstand begründet, daß allein die zufällige Verbindung zweier haploider Keimzellen zu einem neuen individuellen Genom den Menschen davor bewahrt, Objekt genetischer Manipulation und heteronomer Fremdbestimmung zu werden. Der Einwand, daß auch die biologischen Eltern die genetische Identität ihrer Kinder determinieren, geht im entscheidenden Punkt an der Sache vorbei, denn diese handeln im Zeugungsvorgang als Naturwesen, die gerade keinen gezielten Einfluß auf die Zusammensetzung der genetischen Identität ihrer Kinder nehmen. Ebensowenig stellt der Hinweis auf das Vorkommen eineiiger Zwillingsgeburten in der Natur einen stichhaltigen Einwand gegen die vorgetragene Argumentation dar. Anders als menschliche Klone sind Zwillinge nicht in dem Sinn identisch, daß ihre gesamte Erbinformation durch ein einziges fremdes Individuum determiniert wäre. Sie verfügen zwar über ein gemeinsames genetisches Erbe, aber dieses stammt nicht von einer einzigen genetischen Kopiervorlage, sondern von zwei biologischen Eltern, die wegen des im natürlichen Zeugungsvorganges wirkenden Zufalles nie wieder ein vollkommen gleichartiges Genom hervorbringen können. Der Prozeß des Klonierens ist zudem endlos wiederholbar, so daß auf diesem Weg eine beliebig große Anzahl identischer Exemplare des Ursprungsgenoms hergestellt werden könnte, was in der Natur gerade nicht vorkommt.

Vor allem aber unterscheiden sich eineiige Zwillinge von Klon und Spender durch die Zeitgleichheit ihrer Existenz. Miteinander ins Dasein getreten, haben sie beide ihre noch ausstehende Zukunft unabhängig voneinander vor sich, während Klone stets unter dem Diktat von Erwartungen und Vorhersagen stünden, die in der versetzten Lebenszeit ihrer Vorgänger schon einmal durchgespielt wurden. Hier ist mit Hans Jonas daran zu erinnern, daß der Mensch nur im Nichtwissen seiner Zukunft und seines eigenen Schicksals wirklich frei sein kann, während zeitversetzt aufeinanderfolgende Klone, soweit wir uns im hypothetischen Gedankenexperiment überhaupt in die Lage solcher Wesen hineinversetzen können, zu einer monsterhaften Existenz ohne alle Natürlichkeit und Spontaneität verurteilt wären.

Feministische Theologien und die neue Genetik

Maura A. Ryan

Über die Hälfte aller schwangeren Frauen in den USA werden sich in diesem Jahr einem genetischen Test unterziehen. Die pränatale Diagnose ermöglicht es uns heute, bis zu 200 genetisch bedingte Krankheiten festzustellen. Aufgrund des Erfolgs der gegenwärtigen Versuche, das menschliche Genom zu kartieren und zu sequenzieren, sagen Experten voraus, daß in naher Zukunft fast alle Krankheiten, die auf ein einzelnes Gen zurückgehen, vor der Geburt diagnostiziert werden können. Darüber hinaus könnte es bald möglich sein, preiswerte, routinemäßige DNA-Untersuchungen in bezug auf Krankheiten und genetische Vorbelastungen für ein breites Spektrum ganz alltäglicher Probleme anzubieten, die erst im Erwachsenenalter auftreten, z.B. Herzerkrankungen, Krebs, Diabetes und Geisteskrankheiten. Ein amerikanischer Wissenschaftler prahlt: „In fünfzehn Jahren werden wir wahrscheinlich in der Lage sein, den Multiplex-Test bereits bei Föten im Uterus anzuwenden, einen Test, mit dem zwischen 100 und 1000 der häufigsten Erbkrankheiten, Krankheitsprädispositionen und genetischen Risikofaktoren festgestellt werden können..."[1]

Die genetische Revolution hat weitreichende Auswirkungen auf die reproduktive Entscheidungsfindung und darüber hinaus auf unser Verständnis von Siechtum und Behinderung, unsere Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit und unsere sozialen Definitionen von „normal" und „anormal", wie auch auf unsere Entscheidungen über die Zuteilung medizinischer Mittel und die Bereitstellung sozialer Hilfen. Es überrascht nicht, daß Feministinnen die Entwicklung genetischer Techniken sehr aufmerksam verfolgen. Manche von ihnen, die angesichts der ambivalenten, oft schmerzhaften Geschichte medizinischer Eingriffe in das Leben der Frauen an den Versprechungen medizinischen „Fortschritts" ihre Zweifel haben, sind dem Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering (Finrrage) beigetreten. Selbst die Feministinnen, die sich nicht gegen die Weiterentwicklung der pränatalen Diagnose und der Gentechnik stellen, neigen bei ihrer Bewertung zur Vorsicht; ihnen ist zwar bewußt, was „das Aufschließen des genetischen Kodes" für Prävention und Behandlung genetischer Krankheiten bedeuten könnte, aber sie wissen auch, was es für die Zukunft reproduktiver Entscheidung, persönlicher Identität und sozialer Beziehungen bedeuten könnte.

Dieser Aufsatz untersucht den Beitrag

der Feministischen Theologie zur ethischen Reflexion über die neue Genetik. Mir geht es um zwei Fragenkomplexe: Was sind die Folgen der Weiterentwicklung in Genetik und Medizin für das Leben von Frauen? Das heißt, welche ethischen Fragen ergeben sich durch die Weiterentwicklung der Gentechnik? Und welchen Beitrag kann eine *theologische* Perspektive unserem Bemühen um die Formulierung verantwortlicher politischer Leitlinien und Praktiken bei der Anwendung genetischer Kenntnisse liefern?

I.

Als Disziplin hat sich die Feministische Theologie unter ganz bewußter Berücksichtigung des *Kontextes* entwickelt, also der Bedeutung der gelebten Erfahrungen von Menschen und Gruppen als Quellen theologischer und ethischer Reflexion. Daher sollten wir nicht erwarten, eine einzige, einheitliche feministisch-theologische Antwort auf die Fragen zu finden, die sich durch die Fortschritte in der Gentechnik stellen. Solange neue Entwicklungen neue Fragen aufwerfen (oder alte wieder aufgreifen), können wir eher erwarten, eine inhaltsreiche und vielstimmige feministische Meinung zu hören, da Feministinnen aus dem besonderen Kontext einer Nation, Rasse, ökonomischen Stellung und sexuellen Orientierung sprechen. Gleichzeitig definieren sich feministische Theologien dadurch, daß sie sich dem Wohl der Frauen (wie auch der Männer) ganz entschieden verpflichtet haben und die seit langem bestehenden Muster der Benachteiligung aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit kritisieren.[2] Von daher werden feministisch-theologische Analysen, so unterschiedlich sie auch ausfallen mögen, eine zentrale Sorge um die Auswirkungen der Gentechnik auf das Leben von Frauen wie auch auf ihr gemeinsames Bemühen teilen, ihre volle und gleichberechtigte Teilnahme am sozialen, politischen und wirtschaftlichen Leben zu sichern.

Die ersten Früchte der koordinierten Bemühungen, das menschliche Genom zu kartieren und zu sequenzieren, liegen in der Identifizierung krankheitsspezifischer Gene, d.h. in der Diagnose genetischer Dispositionen und genetischer Krankheiten. Selbst die leidenschaftlichsten Verfechter des Genomprojekts (eine Multimillionendollar-Initiative zur Kartierung und Sequenzierung von Genen) räumen ein, daß der therapeutische Nutzen der gegenwärtigen genetischen Entdeckungen noch Jahre, wenn nicht Jahrzehnte entfernt ist.[3] Daher befaßt sich ein wichtiger Komplex ethischer Fragen damit, wie wir mit Informationen über genetische Krankheiten oder genetische Veranlagungen zu Krankheiten umgehen, für die es noch keine Behandlung gibt. Wie sollen wir die Wichtigkeit eines Zugangs zu einer diagnostischen Untersuchung, z.B. in bezug auf Chorea Huntington, gegen die damit verbundenen psychologischen, sozialen und wirtschaftlichen Risiken für den einzelnen Menschen abwägen?

In Ländern, in denen es an einem garantierten Zugang zur medizinischen Grundversorgung mangelt (wie in den USA), könnte sich schon die Diagnose einer Disposition für eine genetische Krankheit als gefährlich erweisen, wenn sie als Grund für den Ausschluß von Arbeitsmarkt oder Krankenversicherung dient. Im übrigen gibt es überall das Risiko des sozialen Stigmas, das mit genetischen Krankheiten verbunden ist. Unsere dringendste Sorge bei jeder ethischen Analyse der Gentechnik gilt von daher dem Schutz des

Rechtes einer jeden Patientin, selbst zu bestimmen, ob sie sich - frei von Zwang oder der Drohung genetischer Diskriminierung - genetischen Untersuchungen unterzieht oder nicht. Wir können erwarten, daß sich Feministinnen anderen anschließen, die auf eine erst nach erfolgter Beratung gegebene Einwilligung bei genetischen Untersuchungen pochen und auf angemessenen Vorschriften bestehen, die den Zugang zu und die Verwertung von genetischer Information durch Dritte regeln.

Da die Fähigkeit, genetische Krankheit und genetische Anfälligkeit für Krankheit zu identifizieren, die Entwicklung wirksamer Eingriffe weit hinter sich läßt, bedeutet die „Verhinderung genetischer Krankheit" in den meisten Fällen die Abtreibung der betroffenen, durch pränatale Untersuchung identifizierten Föten (oder weniger häufig die Auswahl nicht betroffener Embryonen zur Einpflanzung bei der künstlichen Reproduktion). Für die Feministische Ethik sind die Bedingungen, unter welchen Fortpflanzungsentscheidungen auf der Grundlage genetischer Informationen vermutlich getroffen werden, von großer Bedeutung. Genetische Untersuchungen sind ein wirksames Instrument, um die eugenischen Präferenzen einer Gesellschaft (rassische, geschlechtliche, physische und wirtschaftliche) auszuprägen und sich an ihnen auszurichten. Auf dem Hintergrund der unseligen Geschichte von eugenischen Sterilisierungsprogrammen und aufgezwungenen Abtreibungen zur Geburtenbeschränkung oder Geschlechtsselektion bestehen Feministinnen (neben anderen) in bezug auf Vorschriften, die Aneignung und Verwertung genetischer Informationen regeln, auf der Wichtigkeit des Schutzes körperlicher Integrität und reproduktiver Freiheit. Die gegenwärtige Tendenz, bei der genetischen Beratung nicht richtungweisend vorzugehen, entspricht dem feministischen Einsatz für die Anerkennung des moralischen Handelns von Frauen: Feministinnen sind sich darin einig, daß diejenigen, die die Kosten tragen, die Bedeutung genetischer Informationen selbst bewerten müssen, also selbst frei wählen müssen, ob sie reproduzieren oder nicht, ob sie einen befallenen Fötus austragen oder nicht.

Der Schutz der Werte von Autonomie und körperlicher Unversehrtheit verlangt im „Zeitalter des Genoms" jedoch mehr, als sich lediglich der Politik und den Praktiken zu widersetzen, die im Dienste gesellschaftlicher, politischer oder wirtschaftlicher Ziele die reproduktive Freiheit ausdrücklich verletzen. Er verlangt auch, die Aufmerksamkeit auf die Bedingungen zu richten, die Entscheidungen erzwingen. In den Vereinigten Staaten zum Beispiel (und anderswo) ist es so, daß „wir in einem unausgesprochenen und ungeprüftgeprüften Gesundheits- und Fähigkeitswahn leben, welcher die aus Unfähigkeit resultierenden Unterschiede in den Bereich des Unerlaubten verweist"[4]. Insofern „Gesundheitswahn" oder „Fähigkeitswahn" einen allgemeinen Mangel an Bereitschaft anzeigt, den körperlichen und gesellschaftlichen Bedürfnissen der

Die Autorin

Maura A. Ryan ist Dozentin für Christliche Ethik an der University of Notre Dame. Ihre Forschungs- und Unterrichtsinteressen gelten der christlichen Bio-Ethik, der römisch-katholischen Soziallehre und der Feministischen Ethik. Ihre Veröffentlichungen befassen sich mit ethischen Themen in den Bereichen: künstliche Reproduktion, Bevölkerung, aktive Sterbehilfe und Genetik. Anschrift: University of Notre Dame, Department of Theology, Notre Dame, IN 46556, USA.

Behinderten gerecht zu werden oder die Hindernisse, die Zugang und Teilnahme überwinden, aus dem Weg zu räumen, kann die Entscheidung, ein Kind, das behindert sein wird, zu gebären oder nicht zu gebären, keine *freie* Wahl sein. Wo gesellschaftlicher Druck oder unzureichende soziale und wirtschaftliche Unterstützung jede Entscheidung, eine Schwangerschaft angesichts einer negativen Diagnose fortzusetzen, als „unverantwortlich" abstempelt, entwickelt sich die durch eine pränatale genetische Untersuchung gebotene Möglichkeit rasch zu einer Last, die Schwangerschaft abzubrechen. Von daher ist es wichtig, nicht nur die Verfahren, die die Freiwilligkeit und kundige Einwilligung absichern sollen, kritisch zu hinterfragen, sondern auch die subtilen und komplexen sozialen Mechanismen zu überprüfen, durch die wir als Gesellschaften entscheiden, welche Unvollkommenheiten oder Behinderungen wir dulden und welche wir nicht dulden, mit anderen Worten, „wer die Welt bewohnen soll und wer nicht"[5].

Eine der Gefahren bei unserem zunehmenden Vertrauen auf genetische Informationen bei Bestimmung und Behandlung von Krankheiten ist die Macht der Genetik, „gesellschaftlich verursachte Störungen zu einem Problem in der Verantwortung des einzelnen umzudefinieren" und die Schuld für Krankheit, Dysfunktion oder fehlgeschlagene Anpassung an gesellschaftliche Bedingungen auf „angeborene Schwächen" zu schieben.[6] Pränatale Tests liefern einen wertvollen Beitrag zur Reduzierung von Geburtsfehlern und Kinderkrankheiten, aber die wachsende Bedeutung genetischer Tests lenkt unsere Aufmerksamkeit von weit wichtigeren und korrigierbaren Faktoren ab: Armut, Mangelernährung, unzureichender Zugang zur Schwangerenvorsorge und Alter der Mutter. Die Identifizierung genetisch bedingter Anfälligkeit für toxische Substanzen verschafft Arbeitern und Arbeiterinnen wichtige Informationen für ihre Gesundheit, erlaubt aber gleichzeitig Arbeitgebern, potentiell anfällige Arbeitnehmer einfach auszuschließen, statt die Verantwortung für die umweltschädlichen Nebenwirkungen der Produktion zu übernehmen. Die Lokalisierung der genetischen Basis von Geisteskrankheiten dient der verantwortlichen Entscheidungsfindung bei der Fortpflanzung, aber sie verschleiert auch die „krankmachenden" Faktoren des heutigen Gesellschafts- und Familienlebens.

Eine verwandte Gefahr liegt in der Macht der genetischen Weltanschauung, komplizierte menschliche Phänomene auf „biologische Störungen" zu reduzieren. Die Suche nach dem „Schwulengen" oder nach Genen für Aggression, persönlichen Erfolg, Selbstlosigkeit oder emotionale Beständigkeit enthüllt die Versuchung, Merkmale, Verhaltensweisen oder persönliche Eigenschaften, die in vollem Maße nur innerhalb der Komplexität sozialer Beziehungen verstanden werden können, biologisch zu erklären. Bei der sexuellen Orientierung besteht die Gefahr, die Tendenz, menschliche Sexualität auf die Kategorien „normal" und „anormal" zu beschränken, wissenschaftlich zu begründen.

Im allgemeinen geht es Feministinnen nicht nur um das Problem der geschlechtlichen Diskriminierung, sondern auch um gesellschaftliche Muster von Einschluß und Ausschluß und um Formen sozialer Organisation, die einigen wenigen privilegierte Stellungen auf Kosten anderer sichern. Da die Fähigkeit, Genmarker für

menschliche Eigenschaften oder Verhaltensweisen zu lokalisieren, immer ausgeklügelter wird - oder da Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen die Fähigkeit entwickeln, Erbanlagen zu manipulieren -, können wir erwarten, daß feministische Theologinnen kritisch prüfen, wie innerhalb bestimmter Gesellschaften genetische Kenntnisse *als gesellschaftliche Sprengkraft* vermutlich eingesetzt werden: Welche kulturellen Normen werden bestärkt? Welche wirtschaftlichen oder politischen Zwecke werden verfolgt? Welche Ziele in bezug auf Gesundheit und Wohlergehen werden gefördert und welche außer acht gelassen? Wessen Gesundheit oder Wohlergehen steht auf dem Spiel?

Vieles, das ich hier gesagt habe, betrifft die unmittelbaren Auswirkungen der Fortschritte in der Gentechnik auf Frauen: den zunehmenden Einsatz pränataler genetischer Untersuchungen und die rasche Entwicklung von Tests, die genetische Krankheiten oder eine Disposition für genetische Krankheiten voraussagen. Die ethischen Fragen, die die neuen Möglichkeiten der Genmanipulation aufwerfen, sind natürlich von ungeheuerer Wichtigkeit. Da Eingriffe in die Keimzellen möglich werden, stellen sich tiefschürfende Fragen über unsere Verpflichtung gegenüber künftigen Generationen, über das Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Macht und geschaffener Natur und über die Grenzen des „verhältnismäßigen Risikos" angesichts genetischer Ungewißheit. Da Feministinnen innerhalb ihrer eigenen Geschichte und Umgebung auf diese Fragen stoßen, werden sie sich gewiß weiterhin um den Schutz reproduktiver Freiheit und um Gerechtigkeit bei Entwicklung und klinischem Einsatz von Gentechnik kümmern, wie auch auf einer realistischen Bewertung des Beitrages bestehen, den die Gentechnik zum Wohl des Menschen leistet.

II.

Wie James Walter behauptet, erfordern moralische Urteile über genetische Eingriffe theologische Vorgaben, z.B. über das Wesen der Schöpfung und göttlichen Vorsehung, die Eschatologie, die Grenzen der Willensfreiheit und die Bedeutung des „normativ Menschlichen"[7]. Um eine angemessene feministisch-theologische Analyse der heutigen Gentechnik anzubieten, müßten wir der inhaltsreichen, vielfältigen und immer noch zunehmenden Literatur zu diesem breiten Grundfragenkomplex gerecht werden. Im Rahmen dieses Aufsatzes werde ich jedoch lediglich drei Bereiche zur Sprache bringen, in denen meiner Meinung nach feministisch-theologische Perspektiven einen wichtigen Beitrag zu ethischen Überlegungen über die neue Genetik leisten können: das Argumentieren vom Standpunkt des Gemeinwohls her; die Neuformulierung der moralischen Bedeutung der Körperlichkeit; und die Entwicklung einer Ethik des Verwaltens.

1. Das Gemeinwohl

Ich habe bereits an anderer Stelle auf zwei Gefahren bezüglich der ständig zunehmenden genetischen Untersuchungen hingewiesen: die Versuchung, Krankheit oder Behinderung als eine Angelegenheit von „individuellen Dispositionen" aufzufassen, und die Versuchung, genetische Informationen zu verwerten, um ausschließende Normen der „Normalität" und „Abnormität" zu verstärken. Feministisches Engagement für das Ideal einer

inklusiven Gemeinschaft stellt ein wichtiges Korrektiv dar. Die Achtung der Individualität und das Recht auf Selbstbestimmung sind Grundanliegen der Feministischen Ethik. Da aber Feministinnen auch *Sozialität* oder *Relationalität* als wesentliche Dimensionen moralischer Erfahrung schätzen, haben sie soziale Modelle kritisiert, die eine Anschauung von der Person als grundsätzlich losgelöst und eigensüchtig zur Voraussetzung haben oder die eigene Bedürfnisse über die Interessen der Gemeinschaft stellen. Für Feministinnen kann die Aufgabe, menschliche Grundrechte oder das Wohlergehen einzelner zu sichern, nicht von der Aufgabe getrennt werden, eine gerechte und menschliche Gesellschaftsordnung zu schaffen.

Für die Feministische Theologie ist das Problem von Krankheit, Behinderung oder Andersartigkeit deshalb nicht: „Wie schützen wir die Gemeinschaft vor kranken, behinderten oder andersgearteten Menschen?", sondern: „Wie organisieren wir unser gemeinsames Leben, um jedem Mitglied, vor allem aber Menschen, die in hohem Maße marginalisiert und verwundbar sind, eine gleichberechtigte und würdevolle Mitwirkung zu ermöglichen?" Gentechnik kann wirksame Instrumente bereitstellen, mit denen wir menschliches Leid angehen können. Wenn wir jedoch bei dem Versuch, genetische Krankheiten auszumerzen, eine Sozialethik des „Überlebens der Stärkeren" oder der „genetischen Vollkommenheit" absegnen, haben wir auf Kosten von Menschen Fortschritte in der Gesundheit teuer bezahlt. Die Rechte von einzelnen oder Paaren beim genetischen Test zu schützen wie auch zu klären, wie Gentechnik für menschliche Gesundheit und menschliches Wohlbefinden gesteuert werden kann, sind dringende Sorgen. Ein noch größeres Anliegen ist jedoch: Wie sollen wir genetische Kenntnisse für das *Gemeinwohl* verwerten? Welche Rolle kann und wird Gentechnik bei der Schaffung von sozialen Verhältnissen (globalen wie lokalen) spielen, in denen die „konkreten, körperlichen Bedürfnisse ..., die alle Menschen haben - ... nach Würde, Nahrung, Obdach und Gesundheit, nach körperlicher Unversehrtheit, nicht entfremdeter Arbeit und kultureller Kreativität" - befriedigt werden?[8]

Die Feministische Ethik bleibt weiterhin herausgefordert, eine Sprache genetischer Verantwortung neben der Sprache genetischer Rechte zu entwickeln. Genetische Kenntnisse sind unleugbar *sozial.* Ihre „Wahrheiten" betreffen Familien wie auch Individuen. Entscheidungen, die sich auf genetische Informationen stützen, wirken sich auf künftige Generationen, auf Gesellschaften wie auch auf einzelne aus. Wir müssen nicht die Bedeutung reproduktiver Freiheit oder den Wert wissenschaftlichen Fortschritts untergraben, um bei Entwicklung und Anwendung von Gentechnik persönliche und soziale Verantwortlichkeit zu fordern. Aus der Perspektive des Gemeinwohls stehen Rechte und Freiheiten - als Voraussetzungen für die Bedingungen, die alle Menschen zu ihrer vollen Entfaltung benötigen - sehr wohl in engem Zusammenhang mit der Verantwortung.

2. Körperlichkeit

Der Feminismus hat sich schon lange vordringlich mit dem Problem des Körpers beschäftigt. Feministinnen, die traditionelle Behauptungen über eine „natürliche Berufung zur Mutterschaft" bei Frauen oder über ihre „angeborene Irrationalität"

ablehnten, bestanden darauf, daß Anatomie *nicht gleich* Bestimmung ist. Der Körper kann und muß zu Zeiten durch rationale Entscheidung transzendiert werden.[9] Gleichzeitig beschworen sie die Frauen, ihre Körperlichkeit zu feiern, „ihre Körper zurückzunehmen" aus allem, was sie herabzusetzen oder zu entwerten drohte. Wie Margaret Farley bemerkt, haben feministische Philosophinnen und Theologinnen versucht zu beschreiben, „was es bedeutet, ein Körper zu *sein* wie auch einen Körper zu *haben*", was es bedeutet, den eigenen Körper als Möglichkeit zu verstehen, „in die Welt als ein strukturiertes Aktivitätszentrum, als Körper-Subjekt und nicht nur als Körper-Objekt eingefügt zu sein" [10].

Ein wachsender Glaube an die Genetik konfrontiert uns mit einer neuen Version von „Anatomie ist Bestimmung". Man macht uns glauben, daß „alles in unseren Genen ist"; das Aufschließen des Codes bedeutet nichts weniger, als unser eigenes Schicksal in die Hand zu nehmen, die letzten Geheimnisse von Leben und Tod, von Erlösung und Verdammung zu lüften. Die feministische Warnung davor, aus dem Körper entweder *alles* oder *nichts* zu machen, ist hier jedoch aufschlußreich. Die Genetik zu überschätzen heißt, die Komplexität menschlicher Verhaltensweisen und biologischer Phänomene auf einen einzigen Faktor zu reduzieren; die Genetik zu unterschätzen heißt, einen neuen Dualismus zu postulieren, als ob die Grenzen und Schwächen der Körperlichkeit irgendwie geleugnet werden könnten. „Unser Schicksal in die Hand zu nehmen" bedeutet hingegen, daß wir lernen, ganz gleich wie unsere besonderen Erbanlagen aussehen, uns als „in die Welt eingefügt", als „Körper-Subjekte" zu verstehen, die mit einer Reihe biologischer Vorgaben und mit den Möglichkeiten zum rationalen Handeln um unserer selbst und anderer willen leben.

Da sich die Gentechnik immer weiter entwickelt, wird es für feministische Theologinnen wichtig sein, sich bei der Erforschung der moralischen Bedeutung von Körperlichkeit anderen anzuschließen. Zwingt uns die „Körperlichkeit" bei dem, was wir zur Linderung genetischer Krankheiten oder zur Bereicherung der menschlichen Persönlichkeit tun dürfen, natürliche, moralische Grenzen auf? Gibt es einen Punkt, an dem Frauen (wie auch Männer) ermutigt werden sollten, ihre Körper aus den Händen der genetischen Medizin „zurückzunehmen"? Und das Allerwichtigste: Wo ziehen wir die Grenze zwischen den genetischen Anfälligkeiten, bei denen Gerechtigkeit oder Mitleid uns abverlangt, sie zu ändern, wenn wir können, und den gemeinsamen, unentrinnbaren Tatsachen menschlicher Endlichkeit, die wir letzten Endes akzeptieren müssen? Trotz ausführlicher Reflexion über reproduktive Techniken haben feministische Theologinnen diese Fragen nicht annähernd beantwortet. Dennoch können wir aus ihrem Bemühen, über die Probleme des Leidens und die Rolle der Medizin, über die hohen, zu Lasten der Menschen gehenden Kosten medizinischer Eingriffe in Lebensprozesse und über die Zweideutigkeit wissenschaftlicher Versprechungen im Zusammenhang der künstlichen Reproduktion nachzudenken, tiefe Einsichten gewinnen.

3. Zu einer Ethik des Verwaltens

Die komplexen ethischen Fragen, die die Entwicklungen in der Genetik aufwerfen, bündeln sich wie folgt: Wie gehen wir rich-

tig und angemessen mit der genetischen Macht um?

Das Verhältnis der Technik zur Natur wird von Theologen und Theologinnen häufig als ein Problem von „Herrschaft" gegenüber „Ehrfurcht" oder „Gehorsam" dargestellt. Die Sorge um die Genmanipulation kommt in den Warnungen, „nicht Gott zu spielen", zum Ausdruck. Feministinnen halten jedoch weder die Sprache der „Herrschaft" noch die der schlichten „Ehrfurcht" für angemessen, um die Konturen der menschlichen Freiheit gegenüber der Schöpfung zu umreißen. Wenn wir annehmen, daß Menschen das Recht und die Verantwortung haben, sich die Erde zu unterwerfen, die Schöpfung (einschließlich sich selbst) vernünftig zu beherrschen, leugnen wir das radikale Abhängigkeitsverhältnis aller Dinge und die Realität der menschlichen Kreatürlichkeit. Wenn wir annehmen, daß sich die Absichten Gottes gegenüber der Schöpfung mit den biologischen Tatsachen und physikalischen Gesetzen (die einfach zu beachten sind) decken, lassen wir das Geschenk der menschlichen Vernunft und die unaufhörliche Verpflichtung zum *Mit*-Schöpfen außer acht.

Feministinnen verwenden lieber die Sprache des *Verwaltens*, um die Bedeutung der rechten Beziehung im Zusammenhang wissenschaftlichen und medizinischen Fortschritts einzufangen. Gute Verwaltung beinhaltet die Würdigung des inneren Wertes aller Dinge, ein Handeln im Namen der Menschen und ihrer Umwelt als miteinander verbunden und voneinander abhängig und eine Berücksichtigung der unbeabsichtigten wie auch beabsichtigten Folgen unserer Entscheidungen.

Eine vollständig ausgearbeitete Ethik des Verwaltens für die Gentechnik muß noch entwickelt werden. Wir können jedoch erwarten, daß eine solche Ethik z.B. folgendes enthält: gegenüber genetischen Eingriffen, mit denen wir menschliches Leid angehen, eine vorläufige Offenheit, die beim Streben nach menschlichem Wohlergehen zu Gleichheit und Gegenseitigkeit verpflichtet; bei der Bestimmung der Grenzen der Genmanipulation eine Würdigung der konkreten Realität der Menschen als sowohl selbstbestimmend wie auch immanent relational; bei der Verfolgung menschlicher Ziele ein Engagement für die Integrität der physikalischen Umwelt; und eine wache Aufmerksamkeit gegenüber den Versuchungen der Überheblichkeit (die Anwendung von Gentechnik, um einzelne Menschen oder Gruppen auszubeuten) oder der Gleichgültigkeit (das Versäumnis, wissenschaftliche Kenntnisse zugunsten von Bedürftigen anzuwenden).

III.

Ich habe den Beitrag feministischer Theologien zu einer ethischen Reflexion über die neue Genetik hier nur knapp umrissen. Trotzdem sollte es möglich sein zu sehen, was in einer feministischen Moralvorstellung wichtig ist und welchen Beitrag feministische Theologinnen bei den schwierigen Fragen, denen wir gegenüberstehen, leisten können. Eine Feministische Ethik, die im gelebten Kampf für Gleichberechtigung wurzelt, führt uns immer wieder auf die Frage zurück: Wie wird sich Gentechnik auf das Leben von einzelnen Frauen und Männern auswirken, vor allem auf die, die in hohem Maße marginalisiert sind? Eine Feministische Ethik, die sich zu einer sozialen Umwandlung verpflichtet hat, führt aber gleichzeitig über das Individuum hinaus zu dem, worum es letztendlich geht: Wie wird

Gentechnik der Schaffung einer Welt dienen, in der die Ansprüche aller Menschen auf Würde, Nahrung, Wohnung, Gesundheitsfürsorge und sinnvolle soziale Interaktion anerkannt werden?

[1] C. Canto, Die Herausforderungen an Technologie und Informatik, in: D.J. Kevles/L. Hood (Hg.), Der Supercode. Die genetische Karte des Menschen, München 1993, 109-122, Zitat auf S. 117 (Anm. der Übersetzerin: Im englischen Text steht, daß der Test auch bei Neugeborenen und in vielen Fällen bei elterlichen Genträgern anzuwenden sein wird; siehe The Code of Codes, Cambridge, Mass. 1992, 105.)

[2] Siehe M.A. Farley, Feminist Theology and Bioethics, in: B. Hilkert Andolsen/C.E. Gudorf/ M.D. Pellauer (Hg.), Women's Consciousness, Women's Conscience, Minneapolis 1985, 288.

[3] Siehe Der Supercode, aaO., 299.

[4] AaO.

[5] R. Hubbard, Eugenics: New Tools, Old Ideas, in E. Hoffman Baruch u.a. (Hg.), Embryos, Ethics and Women's Rights, New York 1988, 231.

[6] D. Nelkin, Die gesellschaftliche Sprengkraft genetischer Information, in: Der Supercode, aaO., 201.

[7] J.J. Walter, Presuppositions to Moral Judgment on Human Genetic Manipulation, in: Chicago Studies (November 1994) 228-239.

[8] B. Wildung Harrison, Theologische Reflexion im Befreiungskampf. Eine feministische Perspektive, in C.S. Robb (Hg.), Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt bloßen Gehorsams, Stuttgart 1991, 199.

[9] M. A. Farley, aaO. 292.

[10] AaO. 293.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Das Klonen: technische Realität und ethische Beurteilung

Marciano Vidal

Ende Februar 1997 machte die Zeitschrift *Nature* (27-II-1997, Nr. 385, 810-813) einen wissenschaftlichen Erfolg bekannt, der Dr. Ian Willmut und seinen Mitarbeitern vom Roslin Institute in Edinburgh gelungen war: das Klonen eines Schafs aus einer differenzierten Zelle. Die Tatsache, daß das Klonen bei einem höheren Säugetier und vor allem auf der Grundlage einer entwickelten (differenzierten) Zelle durchgeführt worden war, verlieh diesem wissenschaftlichen Ergeb-

nis nicht nur in der öffentlichen Meinung, sondern auch in der Wissenschaftsgemeinschaft besondere Bedeutung. Die Möglichkeit, das Klonen an der *species humana* zu verwirklichen, schien immer näher zu rücken. Bereits 1993 hatte man die Teilung menschlicher Embryonen (Klonen von totipotenten Zellen von Embryonen) erreicht; doch nun stand plötzlich die Möglichkeit vor der Tür, Menschen aus differenzierten Zellen zu klonen. Eine Zeitung brachte diese Möglichkeit in einer etwas reißerischen Schlagzeile zum Ausdruck: „Heute das Schaf, morgen den Hirten".

Auf den folgenden Seiten will ich die ethische Dimension des Klonens in ihrer allgemeinen Bedeutung analysieren, wobei freilich dem Klonen beim Menschen ein besonderes Interesse gilt. Ich werde dies in zusammenfassender Weise tun, wie es für einen Artikel in dieser Zeitschrift angebracht ist. Obgleich ich die notwendigsten wissenschaftlichen und technischen Daten voraussetze, bringe ich zu Beginn einige Informationen, um die Realität des Klonens zu beschreiben. Anschließend lege ich eine Reihe von Perspektiven dar, um zu einer ethischen Bewertung zu gelangen. Diese beiden Abschnitte entsprechen den beiden in der Überschrift genannten Zielrichtungen: das Klonen im Hinblick auf seine *technische Realität* und im Hinblick auf seine *ethische Dimension* zu untersuchen.

I. Die Realität des Klonens

1. Begriff und Wirklichkeit

Der Terminus „Klon" stammt aus dem Griechischen und bedeutet: Zweig, Ableger. Er wird in der Biologie verwendet, um Organismen zu bezeichnen, die nicht durch geschlechtliche Fortpflanzung aus anderen hervorgehen, sondern durch Teilung oder Spaltung. Die geschlechtliche Fortpflanzung stellt in der Biologie eine Bereicherung und eine Variation dar: Durch sie entsteht ein Lebewesen mit der doppelten genetischen Ausstattung (diploid), die sich aus der genetischen Hälfte (haploid) jeder Keimzelle ergibt.

Das Klonen bezeichnet den Prozeß, durch den identische Organismen produziert werden, das heißt mit derselben genetischen Ausstattung (derselben DNS) wie die Organismen, von denen sie abstammen. In der Natur gibt es eine Reproduktion durch Teilung und daher eine Produktion genetisch identischer Organismen; es handelt sich um die als „Parthenogenese" (Jungfernzeugung) oder „Autogenese" bezeichnete Fortpflanzung. Das Klonen, von dem hier die Rede ist, hat nichts mit dem Klonen zu tun, das wir „natürlich" nennen könnten, sondern meint das Klonen, das durch besondere Intervention des Menschen zustande kommt.

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß das geklonte Lebewesen mit jenem, von dem es abstammt, „identisch" ist in genetischer Hinsicht, aber nicht in seiner ganzen Wirklichkeit. Es ist im Genotyp identisch, aber nicht im Phänotyp, das heißt in all dem, was von der Umwelt (angefangen bei den Prozessen der Schwangerschaft bis hin zu den kulturellen Einflüssen), der Erziehung, der Freiheit und den übrigen Faktoren herrührt, welche die Identität des Subjekts ausmachen. Bei dieser letzten Feststellung beziehe ich mich auf ein mögliches Klonen von Menschen. Deshalb muß man sich das Klonen von Genies oder von Heiligen aus dem Kopf schlagen. Der hl. Johannes vom Kreuz ist nicht nur reproduzierbare Erbmasse, und ebensowenig läßt sich Johann Sebastian Bach auf eine klonbare biologische Konstituti-

on reduzieren. Tatsächlich sind geklonte Lebewesen weniger identisch als eineiige Zwillinge.

2. Klonbare Organismen

Das Klonen als besonderes menschliches Eingreifen in den Reproduktionsprozeß kann in allen Bereichen der Natur durchgeführt werden: bei Mikroorganismen, im Pflanzenbereich, im Tierreich und bei der *species humana.*

Die Manipulation von Mikroorganismen (Viren und Bakterien) zu biotechnischen Zwecken bringt das Phänomen des Klonens mit sich. So handelt es sich zum Beispiel um Klonen, wenn menschliche Gene in Bakterien eingebracht werden, damit jene sich reproduzieren und man auf diese Weise organische Produkte erhält wie menschliches Insulin, menschliches Interferon, Wachstumshormon usw. Auf genau derselben Grundlage der Replikation beruhen die Methoden, Viren oder Bakterien zu anderen Zwecken zu erzeugen: um Ölteppiche aufzulösen, um Schädlingsplagen zu bekämpfen, um über Stickstoffdünger zu verfügen, aber auch um biologische Waffen herzustellen. Auch wenn diese Formen der Vermehrung von Mikroorganismen die Tatsache der Produktion identischer Kopien voraussetzen, werden sie nicht innerhalb der ethischen Parameter des Klonens im strengen Sinn betrachtet.

Das gleiche gilt für eine ganze Reihe von Eingriffen in die Genetik des Pflanzenreichs. Die Replikation bei Pflanzenarten ist übliche Praxis. Sie wird schlicht und einfach angewandt, wenn ein Bauer zum Beispiel Obstbäume *pfropft;* das Pfropfreis ist nichts anderes als ein Teil eines früheren Organismus (eines Obstbaums), der auf dem wildwachsenden Baum repliziert wird, welcher vom Pfropfreis an in einen Obstbaum verwandelt (veredelt) wird. Die technisch entwickelte Form des Klonens bei Pflanzenarten findet nach genetischen Modifikationen (transgene Pflanzen) statt, indem genetisch veränderte Arten reproduziert werden (Kartoffeln, Tomaten, Mais, Weizen, Reis, Soja usw.). Auf diese Weise will man die Resultate der Landwirtschaft quantitativ und qualitativ erhöhen.

Das Klonen wird zu einem Phänomen von größter Bedeutung, wenn es bei Tierarten durchgeführt wird. Aufgrund der Fortschritte in der Zell- und Molekularbiologie beginnt man seit den 30er Jahren dieses Jahrhunderts, Teilungen von Embryonen (künstliche Erzeugung von Zwillingen) durchzuführen; in den 60er Jahren gelingt das Klonen von Amphibien (Kröten) ausgehend von differenzierten Zellen; in den 80ern werden Mäuse mit Hilfe von Keimzellen geklont; in der Folge, immer noch auf der Grundlage von Keimzellen, Mäuse, Schafe und Affen. Wir sagten bereits, daß das Klonen des Schafes *Dolly* (1997) aus einer differenzierten Zelle einen Sprung nach vorn von großer wissenschaftlicher und technischer Tragweite bedeutete. Bis zu diesem Zeitpunkt war das Klonen von Säugetieren mit Hilfe von Körperzellen noch nicht gelungen.

Der Autor

Marciano Vidal, 1937 in San Pedro de Trones, León, Spanien geboren. Redemptorist, Doktor der Moraltheologie, ordentlicher Professor an der Universität Comillas, Madrid, und am Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid, derzeit dessen Direktor. Veröffentlichungen u.a.: Moral de Actitudes, 4 Bde., Madrid [8]1990-1991; Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético, Estella 1996; La estimativa moral. Propuestas para la educación ética, Madrid 1996; Moral y Espiritualidad. De la separación a la convergencia, Madrid 1997. Anschrift: Manuel Silvela 14, E-28010 Madrid, Spanien.

Aus wissenschaftlicher Sicht wird die Möglichkeit, das Klonen beim Menschen durchzuführen, nicht ausgeschlossen. Im Jahre 1993 gelang an der George-Washington-Universität (USA) die Teilung menschlicher Embryonen. Bis jetzt gibt es keine objektiven und zuverlässigen Daten, die belegen, daß ein Klonen beim Menschen mit Hilfe differenzierter Zellen realisiert worden wäre. Dies scheint die Grenzsituation des Klonens darzustellen, die die entscheidendsten ethischen Fragen aufwirft.

3. Angewandte (anwendbare) Techniken zum Klonen bei Tieren (und beim Menschen)

Es gibt zwei grundlegende Methoden. Die erste findet in der Entwicklungsphase des Embryos vor der Implantation in den Uterus statt. In den Phasen nach der Befruchtung sind die Zellen *totipotent*, das heißt, sie haben alle die Möglichkeit, ein neues Lebewesen hervorzubringen. Wenn in dieser Phase (Keim von zwei bis acht Zellen) der Keim geteilt wird, erhält man mehrere genetisch identische Lebewesen. Auf natürliche Weise entstehen die eineiigen Zwillinge. Wenn die Teilung durch menschliches Eingreifen erfolgt, handelt es sich um das *Klonen durch Teilung* oder Zwillingsteilung. Diese Technik setzt normalerweise die *In-vitro-Fertilisation* voraus.

Das zweite Verfahren besteht in der Reprogrammierung des Kerns einer *differenzierten* (ausdifferenzierten oder Körper-) Zelle) durch die Übertragung in eine Eizelle, deren Kern zuvor entnommen worden ist. Dies vollzieht sich im allgemeinen in drei Schritten. An erster Stelle entnimmt man eine Körperzelle des Organismus, den man replizieren oder klonen will. Der zweite Schritt besteht darin, daß man den Kern dieser Körperzelle in eine von einem anderen Individuum gewonnene Eizelle überträgt, deren Kern zuvor entfernt worden ist; die neue Keimzelle enthält die genetische Ausstattung des ersten Individuums. Anschließend wird die befruchtete Eizelle in den Uterus des anderen Individuums übertragen, das sie austragen wird.

Im Falle des Schafes *Dolly* ging man nach der zweiten Methode vor. Die entnommene Körperzelle war eine Brustzelle (aus der Zitze). Es wurden 277 Fusionen mit ebensovielen entkernten Eizellen durchgeführt; aus dieser Menge von Fusionen gingen nur 29 Embryonen in der Morulaphase hervor, von denen 13 in den Uterus implantiert wurden. Einer erreichte das Endziel. Das Team, das die Technik anwandte, nahm die Entstehung von *Chimären* und *Monstern* in Kauf, um das Experiment zum Erfolg zu führen.

Das erste Verfahren - durch Teilung des Embryos vor der Implantation - hat man bei der menschlichen Spezies verwandten Arten praktiziert. Wissenschaftlern in Oregon (USA) ist es gelungen, zwei Affen aus geklonten Embryonen hervorzubringen. Wie erwähnt, hat man auch die Teilung menschlicher Embryonen während der Phase vor der Implantation erreicht, ohne die weitere Entwicklung fortzusetzen (1993).

Es ist wichtig zu betonen, daß die zweite Methode, das Klonen mit Hilfe differenzierter Zellen, von größerem Interesse ist, da mit dieser Technik die weitergesteckten Ziele verfolgt werden, die man mit dem Klonen verbindet: das Individuum, das reproduziert werden soll, zu erkennen, die größtmögliche Identität zu erreichen und die Möglichkeit zu bekommen, dieselbe Kopie in einer hohen Anzahl zu verviel-

fältigen. Deshalb schlagen manche vor, man solle den Begriff des Klonens dieser Methode vorbehalten und das erste Verfahren als „Teilung oder Zwillingsteilung" bezeichnen.

4. Vorteile und Risiken

Die Vorteile, die das Klonen bringt, liegen auf der Hand. Der erste ist sicherlich der Gewinn für die *Wissenschaft*. Die Grundlagenforschung ist einer der axiologischen Horizonte der Menschheit. Im Zusammenhang mit dem Klonen tut sich eine ganze Forschungswelt auf, in der sich eines der großen Anliegen des Menschen entfaltet: das des wissenschaftlichen Erkennens.

Das Klonen ist auch als angewandte Wissenschaft von Nutzen. Im Pflanzenreich bringt es bemerkenswerte Vorteile, insofern es die Möglichkeiten der Landwirtschaft erweitert und verbessert; es kann auch dazu dienen, vom Aussterben bedrohte Arten zu schützen. Dasselbe gilt für das Tierreich. Man kann Tiere identisch vermehren, die wirkliche „Superproduzenten", beispielsweise von Milch oder Wolle, sind. Das Klonen von Tieren kann folgende, den Menschen unmittelbar zugute kommende Vorteile bringen:

1) Produktion und Erprobung neuer Pharmaka;
2) Erforschung genetisch bedingter Krankheiten wie Krebs;
3) Bereitstellung von Organen und Geweben für Transplantationen („Xenotransplantationen").

Auf die Gentechnik hat man große Hoffnungen gesetzt im Hinblick darauf, über pharmazeutische Produkte verfügen zu können, die von Lebewesen stammen. Tatsächlich stand hinter dem Projekt des Klonens beim Schaf Dolly ein pharmazeutisches Unternehmen als Sponsor und damit auch als Nutznießer: Als das positive Ergebnis des Experiments bekannt wurde, stiegen die Aktien des betreffenden Unternehmens um 65%.

Das Klonen beim Menschen hätte den Vorteil, daß man über Gewebe für Transplantationen verfügen würde; andererseits würde die Erzeugung identischer Menschen den Erfolg von Transplantationen unter ihnen fördern. Man beginnt von einer „Klonmedizin" zu sprechen, um den therapeutischen Nutzen hervorzuheben, den das Klonen beim Menschen mit sich brächte.

Wir wollen zunächst einmal das Klonen beim Menschen außer acht lassen und die Risiken dieser Praxis im Pflanzenreich und vor allem im Tierreich betrachten, die sich folgenden Gruppen zuordnen lassen:

- Sie kann die Grenzen zwischen den Arten aufheben und auf diese Weise eine *biologische Verwirrung* in der Schöpfung auslösen;
- sie kann einen Angriff auf die *biologische Vielfalt* bedeuten, indem manche Arten ausgerottet, andere außerordentlich aneinander angeglichen und jetzt einige Gene ausgeschaltet werden, die in der Zukunft nützlich oder sogar notwendig sein könnten;
- man kann die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Epidemien ausgelöst werden, sowohl innerhalb einer Art als auch artenübergreifend.

Die Abwägung zwischen Nutzen und Risiken ist noch keine ethische Überlegung im strengen Sinn, es sei denn, man reduziere die Moral auf ein utilitaristisches Spiel mit Vorteilen und Nachteilen. Ein solches Verständnis von Ethik ist diesem Artikel fremd. Dennoch muß die ethische Beurteilung alle Dimensionen der Wirklichkeit berücksichtigen, zu denen auch

die Ökonomie von Risiken und Nutzen zu zählen ist.

5. Variationen des Themas in der menschlichen Phantasiewelt

Die Wirklichkeit des Klonens wäre nicht hinreichend beschrieben, wenn nicht auch die mit ihr verbundenen metawissenschaftlichen Vorstellungen zur Sprache kämen. Das Klonen ist zu einer wichtigen Metapher für die Wirklichkeit geworden: Die Rede ist bereits von geklonten Autos, Politikern, Unternehmern, Priestern ... Aber das ist noch nicht alles; in der Realität des Klonens spiegeln sich Sehnsüchte, Utopien, Ängste und Projektionen wider, die zur Vorstellungswelt der Menschen gehören. Es hat den Anschein, als begännen mit dem Klonen Träume in Erfüllung zu gehen:

- der Traum von der „Autogenese": der faustische Wunsch, sich selbst identisch und unendlich zu perpetuieren;
- der Traum von der „jungfräulichen" Fortpflanzung, ohne sexuelle Beteiligung, ohne „Vermischung", ohne die Unreinheit der „Begierde", einer „reinen", aseptischen, technischen Fortpflanzung;
- der Traum von der feministischen Revanche einer Fortpflanzung „ohne Mann";
- der Traum von der totalen Projektion des Vaters auf den ihm gleichen Sohn, noch dazu in einer Gesellschaft, in der die Vatergestalt immer mehr an Profil verliert;
- der Traum von der realen Existenz des „Doubles", des „Doppelgängers", der „Zwillinge" (spartanische Dioskuren von Castor und Pollux, Dostojewskis Doppelgänger, Dorian Grays Double von Oscar Wilde usw.).

Dieser Widerhall, den das Klonen in der sozialen Vorstellungswelt findet, geht nicht nur von der wissenschaftlich-technischen Tatsache an sich aus, sondern auch und vor allem von den Darstellungen, die das Klonen zum Gegenstand von (filmischen und literarischen) Science-fiction-Geschichten gemacht haben: Filme wie „Die Boys von Brasilien", „Jurassic Parc", „Sleeper", Erzählungen wie „Nach seinem Bild" usw.

Die ethische Beurteilung des Klonens muß diese Phantasievorstellungen im Blick haben, vor allem mit dem Ziel, sie auf den Boden der Vernunft zurückzuholen. Die Ethik kann nicht von den „Ausschweifungen" der Phantasie her formuliert werden, sondern muß sich innerhalb der Grenzen der authentischen menschlichen Rationalität bewegen.

II. Perspektiven für die ethische Urteilsbildung

1. Von der spontanen Reaktion zur rationalen Abwägung

Angesichts der wissenschaftlich-technischen Fortschritte auf dem Gebiet des Klonens kommt es sowohl in der öffentlichen Meinung als auch in der Wissenschaftsgemeinschaft zu spontanen Reaktionen. Jemand hat das Klonen des Schafes *Dolly* mit dem Mythos von der Büchse der Pandora in Verbindung gebracht: Vom Klonen gehen viele „Ängste" aus, aber die „Hoffnung", in diesem Fall die Hoffnung auf das ethische Verantwortungsbewußtsein der Wissenschaft, bleibt drin.[1]

Die spontane Reaktion auf das Klonen zeigt sich in zwei Sensibilitäten:

- die eine besteht in der Bewunderung für die erreichten Erfolge; das

„Selbstwertgefühl" nimmt zu, zur menschlichen *species* zu gehören, ein Selbstwertgefühl, das durch die Existenz von Kriegen, Unrecht und Unversöhnlichkeit nur allzuoft erschüttert wird; die „Wissenschaft" scheint das uneinnehmbare Bollwerk des menschlichen Stolzes zu sein;

- die andere Sensibilität ist die *Angst* vor den möglichen Mißbräuchen, die mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen getrieben werden könnten; hier gilt die größte Befürchtung der Möglichkeit, das Klonen auf die menschliche *species* auszuweiten.

Die spontane Reaktion darf sich nicht selbst genügen. Sie muß in rationale Abwägung münden. In diesem Moment des „rationalen Abwägens" (und nicht dem der „spontanen Reaktion") kommt die Ethik als wichtige Perspektive ins Spiel, um Rationalität in die menschlichen Entscheidungen hineinzubringen.

In dieser Hinsicht lohnt es, auf die Tatsache zu verweisen, daß in den gegenwärtigen biologischen Revolutionen der ethische Diskurs eine Rolle spielt. Beim Forschen und Experimentieren auf dem Gebiet der Physik war dies nicht der Fall. Die Atomspaltung wurde nicht von einer ethischen Reflexion begleitet, wie sie heute mit der Zwillingsteilung verknüpft wird. Die Bioethik leistet einen der bemerkenswertesten Beiträge des menschlichen Geistes in diesem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts.

2. Das ethische Paradigma für das Klonen

Die ethische Rationalität arbeitet innerhalb eines Diskursmodells, das ich hier als „Paradigma" bezeichne. Ich bin gegen zwei ethische Paradigmen, die auf simplifizierende (undialektische) Weise vorgehen und fundamentalistischen (totalitären und intransigenten) Charakter haben; es handelt sich um die ethischen Parameter

- des „Nein" zu allem, was als Veränderung, Umgestaltung, Abwandlung einer vermeintlich „heiligen" (natürlichen) und unveränderlichen (objektiven) Ordnung erscheinen mag;
- des „Noch Mehr" als eines wissenschaftlich-technischen Komplexes der Flucht nach vorn, ohne zu überlegen, wohin man gelangen will und welcher Mittel man sich auf dem Weg bedient.

Ich bevorzuge ein ethisches Paradigma der *Urteilsbildung*, bei dem die folgenden Faktoren miteinander verknüpft werden: eine positive Einstellung zu allem, was Fortschritt bedeutet; ein waches Bewußtsein hinsichtlich der Ambivalenz des Fortschritts: Er kann zum Guten wie zum Bösen genutzt werden; der Appell an die Verantwortung des Menschen, die Richtung des Fortschritts zu bestimmen; die Notwendigkeit eines allgemeinen Kriteriums, das der Verantwortung eine objektive Orientierung gibt und damit dem Fortschritt Sinn verleiht. Ich stelle im folgenden einige Faktoren dieses Paradigmas kurz dar.

Bei der ethischen Urteilsbildung muß man sich der Ambivalenz jeglichen menschlichen Fortschritts bewußt sein. Diese Ambivalenz wird heute mit dem Begriff der *Risikogesellschaft* zum Ausdruck gebracht. Wir leben in einem historischen Moment, in dem es notwendig ist, Entscheidungen technischer Art zu treffen: Dafür muß man das Risiko abschätzen und demzufolge die Optionen im Hinblick auf Vorteile und Nachteile abwägen.[2]

Angesichts der Situationen des Risikos gibt es keine andere ethische Haltung als die der Verantwortung. Der deutsche Philosoph Hans Jonas hat in besonderer Weise das *Prinzip Verantwortung* für die Ethik der Gegenwart herausgearbeitet, vor allem im Hinblick auf die Optionen, die bei den wissenschaftlich-technischen Fortschritten erforderlich sind.[3] In die Verantwortung muß der Blick auf die kommenden Generationen einbezogen werden: Man muß die Schöpfung nutzen und Fortschritte anstreben, während man gleichzeitig mitbedenkt, daß auch spätere Generationen in den Genuß der Güter kommen sollen, die wir für uns nutzen.

Die beiden zuvor genannten Bezugspunkte - Abwägung des Risikos und Appell an die Verantwortung - führen zu einem weiteren, dritten Kriterium axiologischen Inhalts. Die Risiken und die Verantwortung müssen vom Wert des authentischen Humanisierungsprozesses her ermessen werden. Maßstab der *Humanisierung* ist das, was den auf dem Gebiet des wissenschaftlich-technologischen Fortschritts zu treffenden Entscheidungen Sinn und Orientierung gibt. Unter *Humanisierung* ist, nach einer Formulierung der Enzyklika *Populorum progressio,* eine Entwicklung zu verstehen, die „den ganzen Menschen im Auge (hat) und die gesamte Menschheit", das heißt nach dem umfassenden Wohl aller Menschen gleichermaßen strebt.[4]

3. Die grundlegenden ethischen Werte

Im Licht des vorgeschlagenen ethischen Paradigmas lassen sich die folgenden Grundwerte als moralische Kriterien für die Beurteilung des Klonens angeben, wobei zwischen dem Klonen bei Pflanzen und Tieren und dem Klonen bei Menschen unterschieden wird:

a. Klonen bei Pflanzen und Tieren

An und für sich kommt dem Klonen bei Pflanzen und Tieren nicht die ethische Bedeutung zu, die dem Klonen beim Menschen beigemessen wird. Dennoch muß folgendes bedacht werden:

- Maßnahmen, die in die pflanzliche und tierische Genetik eingreifen, müssen im Hinblick auf das allgemeine Wohl der Menschheit geplant und durchgeführt werden; auch wenn die Tatsache zu akzeptieren ist, daß die in diesem Bereich gemachten Investitionen normale Gewinne bringen wie in anderen Bereichen auch, darf man dennoch nicht in neue Formen eines Wissenschaftsimperialismus verfallen, in diesem Fall eines biotechnischen;
- es gibt Grenzen für biotechnisches Eingreifen, wenn dieses ökologische Katastrophen (Aussterben von Arten, Gefährdung anderer Arten) oder Gefahren für den Menschen (Übertragung von Viren oder unkontrollierbare Kontaminationen) verursachen.

b. Klonen beim Menschen

Jeder Versuch, eine bessere Menschheit zu schaffen, ist lobenswert; prinzipiell kann man das Bestreben, eine Verbesserung der *species humana* zu erreichen, nicht verurteilen, auch nicht in dem so wichtigen Bereich der Genetik. Doch man muß auch anerkennen, daß es für diesen Wunsch nach einer Verbesserung oder Veränderung Grenzen gibt, Grenzen, die gleichzeitig positive Bezugspunkte für eine bessere Orientierung des Fortschritts darstellen.

Bis jetzt bringt das Klonen von Menschen viele Gegenwerte mit sich. Neben anderen wichtigen Gegenwerten sind dies die folgenden:

- Der Mensch hat personale Würde und darf nicht auf ein „Objekt" reduziert werden; beim Prozeß des Klonens gibt es Eingriffe von solchem Ausmaß, daß man nicht umhin kommt, die menschliche Wirklichkeit wie ein „Objekt" zu behandeln;
- an der Zelle, aus der der zu klonende Kern gewonnen wird, müssen zuvor bedeutende „Manipulationen" vorgenommen werden, was zu ernsten „Mißbildungen" führen kann, die auf das neue Lebewesen übertragbar sind; ich habe bereits darauf hingewiesen, daß die Verantwortlichen für das Klonen von *Dolly* zugegeben haben, daß sie Chimären und Monster erzeugt haben, bevor sie das angestrebte Resultat erzielten;
- die biologische Vielfalt ist ebenfalls ein ethisches Kriterium, das beim Menschen zu beachten ist;
- wichtiger noch ist freilich, daß der Mensch ein Recht auf seine besondere *Identität* hat; das Klonen verstößt unmittelbar gegen diesen grundlegenden Anspruch der Person.

Diese ethischen Begründungen, die der moralischen Zulässigkeit des Klonens von Menschen widersprechen, sollten dem menschlichen Denken nicht die Flügel stutzen. Schwerwiegende philosophische Fragen im Zusammenhang mit dem Sinn, der Richtung der menschlichen Evolution müssen weiterhin aufgeworfen werden.

Ist das Recht auf den „Zufall", auf die genetische „Vielfalt", auf den persönlichen „Unterschied" substantiell mit der menschlichen „Evolution" verbunden? Wird man diese Rechte nicht beschneiden müssen, zugunsten einer Stärkung der „Freiheit zur Auswahl", zugunsten einer notwendigen Durchsetzung der „Alterität" am Beginn der Individuation? Wenn für den „Start" des Menschen im Neolithikum „Manipulationen" von Pflanzen- und Tierarten notwendig waren, warum soll man dann nicht auch weitere, neue „Manipulationen" für den Start der neuen Ära akzeptieren, die manche am Horizont erkennen und als *Neogenikum* bezeichnen? Diese und andere Fragen müssen offen bleiben, obgleich bis heute die ethische Vernunft die moralische Unzulässigkeit des Klonens von Menschen klar erkennt.

4. Auf dem Weg zu einem weltweit akzeptierten ethischen Konsens

Es gibt ethische Werte, die in einer weltweit akzeptierten Formulierung festgehalten werden sollten. Der Wert der genetischen Identität jeder Person ist, wie ich glaube, ein solcher. Es gibt positive Anzeichen für eine weltweite Tendenz, das Klonen aus dem Horizont des Menschen zu verbannen. Es mag hier genügen, die Stellungnahmen der wichtigsten ethischen Instanzen der Menschheit von heute wiederzugeben:

- Der Vatikan spricht sich dagegen aus, „ein menschliches Wesen ohne jegliche Verbindung mit der Sexualität mit Hilfe von ‚Zwillingsteilung', Klonen oder Parthenogenese zustande zu bringen", und zwar deshalb, weil es der „Würde sowohl der menschlichen Fortpflanzung als auch der ehelichen Vereinigung" widerspricht[5]; darüber hinaus hat er alle Nationen zur Formulierung eines Gesetzes aufgefordert, das das Klonen von Menschen verbietet.

- Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) hat eine Erklärung gegen das Klonen (vom 18. Mai 1997) verabschiedet.[6] Auch die UNESCO hat sich in diesem Sinne erklärt und arbeitet außerdem an einer Initiative, um das menschliche Genom zum Menschheitserbe zu erklären.[7]
- Das Europäische Parlament hat eine Resolution gegen das Klonen von Menschen (vom 12. März 1997) angenommen.[8]
- Nationale Bioethikkommissionen verschiedener Länder sowie eine Reihe politischer Persönlichkeiten haben ihre Position gegen das Klonen von Menschen zum Ausdruck gebracht. Unter diesen Stellungnahmen ist die des US-amerikanischen Präsidenten Bill Clinton besonders hervorzuheben.[9]

Dieser ethische Konsens beginnt sich im Bereich der Gesetzgebung niederzuschlagen. Im deutschen Gesetz zum Embryonenschutz (1991) wird das Klonen ausdrücklich verboten (Art. 6). Das spanische Strafgesetzbuch von 1995 erklärt „die Erzeugung von identischen Menschen durch Klonen oder andere auf eine rassische Selektion ausgerichtete Methoden" für strafbar (mit einer Gefängnisstrafe von einem bis zu fünf Jahren und einem Verbot der Berufsausübung von sechs bis zehn Jahren) (Art. 161,2).

Mehr als auf Gesetze und Strafen müssen wir jedoch auf eine ethische Bewußtseinsbildung in der ganzen Menschheit bauen. Wir brauchen eine Entwicklung des Verantwortungsbewußtseins, das mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt einhergeht. Das *Wissen* muß vom *Ge-wissen* begleitet werden, wenn wir wollen, daß das Abenteuer des Menschen sich auf immer höhere Grade einer Humanisierung für alle hinbewegt, ganz besonders aber für die weniger privilegierten Menschen und Gruppen.

[1] J.-R. Lacadena, Clonación: Nueva caja de Pándora?, in: Crítica 844 (1997) 7.

[2] G. Bachmann (Hg.), Risiko und Gesellschaft. Grundlagen und Ergebnisse der interdisziplinären Risikoforschung, Opladen 1993.

[3] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a.M. [4]1979.

[4] *Populorum progressio*, 14.

[5] *Donum vitae* I, 6.

[6] Text in: Medicina e Morale 47 (1997) 323-325.

[7] Vgl. N. Lenoir, UNESCO, Genetics and Human Rights, in: Kennedy Institute of Ethics Journal 7 (1997) 31-42.

[8] Text in: Medicina e Morale 47 (1997) 323-327.

[9] B. Clinton, Valores humanos y clonación, in: Diario „El Mundo" vom 22. Juni 1997, 43.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers.

Ethik der medizinischen Genetik – eine kommentierte Literaturübersicht

Sigrid Graumann / Christof Mandry

Das Projekt zur Erforschung des menschlichen Genoms

Für den gegenwärtigen Wissensstand der Genetik und die zukünftige Entwicklung sind das Human Genome Project (HGP) und die mit diesem Programm verknüpften Zielsetzungen von großer Bedeutung. Cook-Degan (1994) beschreibt in seiner historischen Studie die Wissenschaftspolitik des HGP einschließlich der Zielsetzungen, mit denen ethische und soziale Begleitforschungen initiiert wurden. Sensibilisiert durch die Erfahrungen mit Eugenik in den USA und in Europa zu Beginn dieses Jahrhunderts, gab es von Anfang an in der Öffentlichkeit und auch unter einigen Politikern die Befürchtung, die Entschlüsselung des menschlichen Genoms könnte mit eugenischen Zielsetzungen verbunden werden. Ob dies tatsächlich der Fall ist, wird ausgesprochen kontrovers beurteilt. Schulz (1992) und Kevles (1995) werfen jeweils von der Geschichte der Eugenik her einen Blick auf die heutigen Forschungen und medizinischen Anwendungen. Kevles kann aufgrund der heutigen demokratischen Forschungsinstitutionen keine Tendenz zur Eugenik feststellen, Schulz hingegen kommt in ihrer feministischen Untersuchung zum gegenteiligen Ergebnis. Als Hintergrundlektüre für die feministische Sicht auf Biotechnik und -medizin kann der Sammelband von Shiva und Moser (1995) dienen. Die Differenzen in der Einschätzung, ob eugenische Tendenzen mit dem HGP verbunden sind, beruhen wesentlich auf einem unterschiedlichen Begriffsverständnis von „Eugenik" (dazu Paul in: Weir/Lawrence/Fales 1994). Der Großteil der medizin- und bioethischen Arbeiten verwendet einen engeren Eugenikbegriff im Sinne von politischen Projekten zur Verbesserung des menschlichen Erbgutes; die sozialwissenschaftlich und kulturkritisch orientierten Arbeiten basieren in aller Regel auf einem komplexeren Verständnis von Eugenik, im Sinne eines Wertewandels durch veränderte gesellschaftliche Praxis.

Genetische Forschung am Menschen und medizinische Praxis

Über den gegenwärtigen Stand der Anwendungen von genetischer Diagnostik bzw. der öffentlichen Diskussion um Gentherapie informieren verschiedene Technikfolgenabschätzungsstudien, an denen

auch die ethisch kritischen Punkte bereits deutlich werden (Hennen/Petermann/Schmitt 1996; Österreichische Akademie der Wissenschaften 1996; Petermann/Hennen/Schmitt 1994; Bayertz/Schmidtke/Schreiber 1994; De Wachter 1993). Die genuin ethischen Probleme der Forschung am Genom reflektieren eine Vielzahl von Sammelbänden. Dabei sind stets auch die Anwendungen genetischen Wissens in der vorgeburtlichen oder präsymptomatischen postnatalen Diagnostik, in Screeningprogrammen, dem möglichen Gebrauch durch Arbeitgeber oder Versicherer und im forensischen Bereich (sog. genetischer Fingerabdruck) im Blick (Ellermann/Opolka 1991; Beckmann/Istel/Leipoldt/Reichert 1991; Sass 1991; Haker/Hearn/Steigleder 1993; Frey 1995). Amerikanische Studien diskutieren insbesondere ethisch-rechtliche Fragestellungen, die sich mit dem Fortschreiten des HGP ergeben (Rothstein 1991), kontrovers sind dabei die Konsequenzen, die für die gerechte Behandlung individueller genetischer Risiken in privaten und öffentlichen Gesundheitsfürsorgesystemen zu ziehen sind (Murphy/Lappé 1994).

Zur ethischen Bewertung des HGP hat das italienische nationale Bioethik-Komitee eine Stellungnahme erarbeitet (Comitato Nazionale per la Bioetica 1994). Das deutlich vom Wissenschaftlerstandpunkt geprägte Papier kommt zum Schluß, daß die genetische Forschung keine neuartigen Probleme aufwirft und daher im Rahmen der üblichen Forschungsethik zu sehen und zu bewerten ist. Dagegen bietet die eher journalistische Artikelsammlung von Weß (1995), der auch kirchliche Stellungnahmen beigegeben sind, eine gute Einführung in typische Kritikerpositionen an Genomforschung und Gentechnik.

Gendiagnostik und genetische Beratung

Verglichen mit den anderen Anwendungsfeldern, werden genetische Methoden gegenwärtig in der medizinischen Diagnostik an Vor- und Frühgeborenen sowie bei der Feststellung von Trägerschaft genetischer Defekte oder Dispositionen in bestimmten familiären Situationen im größten Umfang eingesetzt. Sowohl von Praktikern in der humangenetischen Beratung als auch von Ethikern wird häufig auf die durch den genetischen Wissenszuwachs, den Erwartungsdruck und die diffusen Ängste in der Bevölkerung und schließlich durch die Entwicklungen im Arzthaftungsrecht bedingte Beschleunigung der Ausweitung der genetischen Pränataldiagnostik hingewiesen. Dadurch wird die humangenetische Schwangerschaftsberatung immer mehr zur Regel und das pränatale Screening de facto sozial durchgesetzt, obwohl es keine eigentlichen Screeningprogramme gibt (Hennen / Petermann / Schmitt 1996; Wolff in: Schöne-Seifert/Krüger 1993; Mieth/Haker in: Brandt 1995). Gleichzeitig öffnet sich die Schere zwischen der Masse der Untersuchungen und der Qualität und Verfügbarkeit von qualifizierter Konfliktberatung immer weiter. Überhaupt stehen die Institution der genetischen Beratung, die von ihr verfolgten Zielsetzungen und ihre Theorie im Mittelpunkt der ethischen Bewertung von genetischer Diagnostik. Reflektierte genetische Beratung geht heute generell vom Konzept der Nichtdirektivität aus, dessen Theorie und Praxis aus verschiedenen Perspektiven diskutiert werden (Ratz 1995). Wie sind die Autonomie der Ratsuchenden und das Wissen um die eigene genetische Ausstattung zu bewerten?

Steigert Wissen wirklich die Handlungsmöglichkeiten des Individuums und beschert es damit einen Zuwachs an Autonomie, wie manche Philosophen zu meinen scheinen (z.B. in: Schöne-Seifert/Krüger 1993)? Zu wenig berücksichtigt bleibt allerdings, daß allein der hohe Haftungsdruck auf beratende Ärzte in vielen Staaten zu einer gewissen Direktivität der Beratung in Richtung der Inanspruchnahme pränataler Diagnostik führt.

Generell erhebt sich gegen die subtile genetische Kontrolle der Fortpflanzung und die Selektion nach genetisch formulierten, aber sozial definierten Maßstäben nicht nur feministischer Widerstand (Basen/Eichler/Lippmann 1993; aus der Sicht von Behinderten und deren Angehörigen: Neuer-Milbach/Tarneden 1994). Feministische Theoretikerinnen stellen dabei auch den Zusammenhang mit internationaler Bevölkerungskontrolle durch Medikalisierung der Fortpflanzung her (Wichterich 1994). Von Ethikern werden die noch lange nicht ausdiskutierten Brennpunkte der Problematik in den Fragen nach dem Lebensschutz von Embryonen, der impliziten Qualitätsbewertung von „beschädigtem Leben", dem Selbstbestimmungsrecht der Ratsuchenden, dem Konflikt zwischen rapidem Wissenszuwachs und den nicht Schritt haltenden Handlungsmöglichkeiten sowie den sozialen Veränderungen, die durch die Genetik indirekt bewirkt werden und Befürchtungen gegenüber einer vom genetischen Diskurs regulierten Gesellschaft aufkommen lassen, gesehen (zusammenfassend: Schöne-Seifert/Krüger in: Schöne-Seifert/Krüger 1993; sehr kritisch: Neubeck-Fischer in: Beckmann/Istel/Leipoldt/Reichert 1991; perspektivenreich: Marteau/Richards 1996).

Die Frage nach Rechten zukünftiger Generationen bzw. noch nicht existierender Personen und damit verbundenen „konfusen" moralischen Intuitionen stehen im Mittelpunkt der Überlegungen von Heyd (1992). Er schließt aus metaethischen Überlegungen, daß nur für existierende Menschen als moralische Akteure Interessen und Wünsche begründbar geltend gemacht werden können.

Gentherapie

In der ethischen Debatte um die noch in den Anfängen steckende Gentherapie hat sich einerseits die Unterscheidung in somatische Gentherapie und Keimbahn-Gentherapie und andererseits die Unterscheidung in eine therapeutische und eine nichttherapeutische Zielsetzung (enhancement und Eugenik) durchgesetzt. Aufbauend auf dieser doppelten Differenzierung wird häufig argumentiert, die somatische Gentherapie sei analog zu Organ- und Gewebetransplantationen und deshalb grundsätzlich zulässig (Walters/Palmer 1997). Sie sei wie andere experi-

Die Autoren

Sigrid Graumann, geboren 1962, studierte Biologie mit Hauptfach Humangenetik und Philosophie in Tübingen. Von 1994 bis 1997 war sie Mitglied des Graduiertenkollegs „Ethik in den Wissenschaften" am Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Sie arbeitet an einer Dissertation zu wissenschaftstheoretischen und ethischen Fragen der Gentherapie. Seit Oktober 1997 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin im Europäischen Netzwerk zur biomedizinischen Ethik.

Christof Mandry, geboren 1968, studierte katholische Theologie und Philosophie an der Universität Tübingen und am Centre Sèvres in Paris. Seit September 1996 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter im Europäischen Netzwerk zur biomedizinischen Ethik, außerdem arbeitet er an einer theologisch-ethischen Dissertation zum Thema des Verhältnisses von Theologie und Philosophie in bezug auf die Ethik.

Anschrift: Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Keplerstraße 17, D-72074 Tübingen, Deutschland.

mentelle Therapien zu bewerten, d.h. unter bestimmten Bedingungen und mit Rücksicht auf Risikogesichtspunkte in klinischen Versuchen anzuwenden und zu entwickeln (Rehmann-Sutter/Müller 1995; Bayertz/Schmidtke/Schreiber 1995). Die klinischen Erfolge der somatischen Gentherapie werden bislang zurückhaltend bewertet, wobei ihr Potential gleichwohl optimistisch eingeschätzt wird (vgl. den Bericht der US-amerikanischen nationalen Gesundheitsbehörde NIH: Orkin/Motulsky 1995; Bayertz/Schmidtke/Schreiber 1995). Gerade die in der übrigen Technikfolgen-Diskussion zentrale und differenziert diskutierte Risikofrage spielt in der medizin-ethischen Diskussion mit wenigen Ausnahmen nur eine Nebenrolle. Der Bericht von Petermann/Hennen/Schmidt 1994 rekurriert auf drei kontroverse Gutachten zu Risiken der somatischen Gentherapie und kommt zu dem Schluß, daß nicht nur die Risiken für die Patienten zu beachten sind, sondern Risiken für Dritte durch Entstehung infektiöser Viren in Folge eines Gentransfers nicht ausgeschlossen werden können. Allerdings wird für gewöhnlich bei der Kriterienformulierung für die Anwendung somatischer Gentherapie eine ausschließlich auf das individuelle Wohl des betroffenen Patienten gerichtete Perspektive eingenommen. Den gängigen Regulationswerken klinischer Versuche entsprechend, steht das Patientenwohl an erster Stelle und ist dem wissenschaftlichen Nutzen der Experimente und dem Interesse des Arztes übergeordnet. Deshalb soll Gentherapie nur dann vorgenommen werden, wenn keine alternativen Therapien (mehr) zur Verfügung stehen, wenn ein isoliertes Gen betroffen ist und wenn die Methode im Tierversuch bereits hinreichend sichere Ergebnisse geliefert hat (de Wachter 1993). Das Nutzen-Risiko-Verhältnis des Therapieversuchs ist mit dem alternativer Therapien zu vergleichen, bei „austherapierten" Schwerstkranken kann auch ein hohes oder unklares Risiko in Kauf genommen werden (Schmidt in: Rehmann-Sutter/Müller 1995). Im übrigen sind die einzelnen Risikoeinschätzungen aufgrund unterschiedlicher Risikotheorien sehr umstritten (vgl. Rehmann-Sutter in: Rehmann-Sutter/Müller 1995; Kollek in: Elstner 1997).

Unumstritten ist hingegen, daß die Autonomie des Patienten durch seinen „informed consent" zu wahren ist. Zugestanden wird, daß die prozeduralisierte Durchführung dieser Forderung praktische und regulatorische Probleme aufwirft (Rehmann-Sutter/Müller 1995; de Wachter 1993). Weit weniger diskutiert wird jedoch die Fragestellung, wie die Wahrung der Patientenautonomie gesichert werden kann, wenn die Chancen- und Risikenprognose, die der Entscheidung des Patienten zugrunde gelegt wird, ihm vom (auch) an der Forschung interessierten Arzt vermittelt wird.

Die meisten Studien gehen auch auf die Frage des gerechten Zugangs zur Gentherapie ein (de Wachter 1993) und informieren über gesetzliche und standesrechtliche Regulationsbestrebungen in Europa und den USA (Sass 1991; Bayertz/Schmidtke/Schreiber 1995). Fraglich ist allerdings, ob nicht nur die Verteilungsgerechtigkeit im Sinne der Auswahl der Patienten für eine begrenzt zugängliche Technik, oder auch allgemeiner die soziale Gerechtigkeit angesichts begrenzter Ressourcen für Medizin und Wissenschaft zu diskutieren wäre.

Weitaus kontroverser als die somatische Gentherapie wird die Keimbahn-Genthe-

rapie beurteilt. Der Höhepunkt der Diskussion war im Jahr 1995; seitdem sind kaum noch Monographien oder Buchbeiträge zu diesem Thema erschienen. Von einer allgemeinen Ablehnung der Keimbahntherapie kann heute jedenfalls nicht mehr ausgegangen werden. Die wenigsten Autoren führen kategorische Argumente ins Feld. Die meisten europäischen Stimmen halten nur eine strikt therapeutische Zielsetzung für ethisch legitim, andere dagegen halten Argumente gegen Eugenik oder „enhancement" für nicht stichhaltig (kritische Übersicht zur neueren ethischen Diskussion der Keimbahntherapie: Graumann 1997). Auffallend ist, daß sich die Anwendungsüberlegungen der Keimbahntherapie häufig im Bereich des Spekulativen bewegen. Walters/Palmer (1997) diskutieren beispielsweise die Zulässigkeit der genetischen Verbesserung von physischen, intellektuellen und moralischen Eigenschaften des Menschen und folgern daraus recht abstruse Szenarien gesellschaftlicher Veränderungen.

Soziale und kulturelle Folgen der genetischen Forschung am Menschen

Zunehmend erscheinen Studien, die sich mit der sozialen und kulturellen Dimension der Humangenetik auseinandersetzen. Befürchtet wird beispielsweise ein zunehmend behindertenfeindliches Klima durch die Etablierung genetischer Techniken und die wachsende soziale Erwartung ihrer Inanspruchnahme (Neuer-Milbach/Tarneden 1994). Die psychosozialen Auswirkungen auch von genetischem Screening untersucht der sozialwissenschaftliche Sammelband von Croyle (1995) in einer umfassenderen Perspektive. Dabei wird einige Skepsis gegenüber der Erwartung der Gesundheitspolitik dahingehend laut, daß das Wissen von „Risikopersonen" um ihre Dispositionen diese auch schon zu präventivem Gesundheitsverhalten veranlasse. Gegenüber den befürchteten Auswirkungen wie soziale Diskriminierung, Versicherungsverlust oder veränderte Familienverhältnisse verweist dieser Band auf weitere Forschung. Gerade mit den Veränderungen im Verständnis und im Funktionieren von Familie und Verwandtschaftverhältnissen befaßt sich eine originelle sozialphilosophische Veröffentlichung, die auch rechtliche und ethnologische Zugänge beinhaltet (Ulanowsky 1995). Die unterschiedlichen Beiträge gehen davon aus, daß die Familienbeziehung eine biologische, d.h. genetische, eine soziale und eine rechtliche Dimension hat, die unter den Bedingungen von Liberalismus und Individualismus nicht mehr deckungsgleich sind und deren Auseinanderdriften durch moderne Fortpflanzungstechnik möglicherweise verstärkt wird.

Generell werden unter dem Stichwort „soziale Implikationen der modernen Humangenetik" verschiedene Problemfelder diskutiert: Gegen eugenische Entwicklungen und soziale Diskriminierung bzw. Benachteiligung durch Arbeitgeber und Versicherungen wird die Fortentwicklung des Rechts gefordert; die populäre Umsetzung des genetischen Wissens durch Massenmedien bringt eigene Probleme mit sich; dadurch sind außerdem Auswirkungen auf das gesellschaftliche und individuelle Selbstverständnis zu erwarten. Welche neuen Trends prädiktives genetisches Testen für die persönliche Lebensführung und die eigene Identität mit sich bringen und welche alten es

verstärken wird, kann derzeit nur abgeschätzt werden (Marteau/Richards 1996; Weir/Lawrence/Fales 1994). Die beiden genannten Bände diskutieren darüber hinaus auch die impliziten Konsequenzen für die Gender- und Rassenproblematik und die Betroffenheit künftiger Generationen.

Gerade die Prägung des öffentlichen Diskurses durch das Vokabular der Genetik und der Einfluß genetischer Vorstellungen - seien sie wissenschaftlich berechtigt oder nicht - auf verbreitete gesellschaftliche Leitbilder wird in der ethischen Diskussion häufig angenommen, und die daraus erwarteten Folgen werden befürchtet. Es ist das Verdienst der kulturwissenschaftlichen Studie von Nelkin und Lindee (1995), diesen eher vagen Vermutungen empirisch nachzugehen. In ihrer Auswertung der US-amerikanischen Populärkultur untersuchen sie die Frage, wie sich die gesellschaftliche Faszination für „die Gene" ausdrückt, die zunehmend als Erklärungsmuster für soziale und individuelle Verhaltensweisen und Zustände herangezogen werden. Dabei weisen sie nach, wie „Gene" als biologisches Konzept und als soziales Bedeutungskonstrukt interagieren: Die rhetorischen Strategien der Genetiker und Wissenschaftsmanager greifen mit ihren Versprechungen einerseits gesellschaftliche Erwartungen auf und bedienen sich ihrer, wirken damit andererseits auf die öffentlichen Begriffe und Leitbilder zurück.

Genetisches Wissen

Die Zweideutigkeit des genetischen Wissenszuwachses ist ein Zentralproblem der ethischen Diskussion. Wann ist es wünschenswert, um die eigene genetische Ausstattung zu wissen, wer hat überhaupt ein Recht auf dieses Wissen und wann darf man wem dieses Wissen verweigern? Zu dieser Problematik leistet der von Chadwick (1997) herausgegebene Sammelband einen gewichtigen Beitrag. Er diskutiert das „Recht zu wissen oder nicht zu wissen" im Zusammenhang des Interesses Dritter (Familienangehörige, Arbeitgeber, Versicherungen, Öffentlichkeit) an den Daten von Individuen und vor dem Hintergrund eines öffentlichen Gesundheitssystems.

Welche tatsächliche Bedeutung das Individuum und seine Rechte in der Humangenetik haben, wird von Waldschmidt (1996) sehr kritisch gesehen. Ihre Kernthese lautet, daß die humangenetische Beratung ein Machtdispositiv im Sinne Foucaults darstellt (zu Foucault in diesem Zusammenhang: Sawicki 1991), die über die Definition von Abweichung und Normalität verfügt.

Gesellschaftliche und politische Entscheidungsfindung

Schließlich werden in dem niveauvollen und interessanten Band von Elstner (1997), ausgehend von der Annahme, daß bei der umstrittenen Akzeptanz von Gentechnik Wertungskonflikte vorliegen, die so bald nicht bereinigt werden können, politische Partizipationsmodelle diskutiert, die ein praktisches Umgehen mit dieser Situation ermöglichen sollen. Neben technikheoretischen und politikwissenschaftlichen Überlegungen werden in diesem Buch auch konkrete Modelle und Fälle des gesellschaftlichen Dissensmanagements vorgestellt.

G. Basen/M. Eichler/A. Lippmann (Hg.), Misconceptions, Quebec 1993.

K. Bayertz/J. Schmidtke/H.J. Schreiber (Hg.), Somatische Gentherapie, Stuttgart/Jena/New York 1995.

D. Beckmann/K. Istel/M. Leipoldt/H. Reichert (Hg.), Humangenetik - Segen für die Menschen oder unkalkulierbares Risiko? Frankfurt a. M./Bern/New York 1991.

P. Brandt (Hg.), Zukunft der Gentechnik, Basel/Boston/Berlin 1997.

R. Chadwick/M. Levitt/D. Shickle, The Right to Know and the Right Not to Know, Aldershot 1997.

Comitato Nazionale per la Bioetica, Progetto Genoma Umano, Roma 18 marzo 1994.

R. Cook-Degan, The Gene Wars. Science, Politics, and the Human Genome, New York/ London 1994.

R.T. Croyle(Hg.), Psychosocial Effects of Screening for Disease Prevention and Detection, New York/Oxford 1995.

R. Ellermann/U. Opolka (Hg.), Genomanalyse: Ihre biochemischen, medizinischen und politischen Aspekte, Frankfurt a. M./New York 1991.

M. Elstner (Hg.), Gentechnik, Ethik und Gesellschaft, Berlin/Heidelberg/New York 1997.

H.-D. Frey (Hg.), HUGO - 5 Jahre Humangenomprojekt. Wissenschaftliche Ziele, ethische, rechtliche und soziale Aspekte (Landesbiologentag 1995), Tübingen 1995.

S. Graumann, The Debate about the Moral Evaluation of Germ Line Therapy - A Critical Overview, in: Biomedical Ethics Vol. 2 (1997), 12-16.

H. Haker/R. Hearn/K. Steigleder (Hg.), Ethics of Human Genome Analysis. European Perspectives, Tübingen 1993.

L. Hennen/Th. Petermann/J.J. Schmitt, Genetische Diagnostik - Chancen und Risiken: der Bericht des Büros für Technikfolgen-Abschätzung zur Genomanalyse, Berlin 1996.

D. Heyd, Genethics. Moral Issues in the Creation of People, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1992.

D. Kevles, In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity, Cambridge, Mass./London ^{4}1995.

Th. Marteau/M. Richards (Hg.), The Troubled Helix. Social and Psychological Implications of the New Human Genetics, Cambridge 1996.

T.F. Murphy/M.A. Lappé (Hg.), Justice and the Human Genome Project, Berkeley/Los Angeles/ London 1994.

D. Nelkin/M.S. Lindee, The DNA Mystique. The Gene as a Cultural Icon, New York 1995.

Th. Neuer-Milbach/R. Tarneden (Hg.), Vom Recht auf Anderssein. Anfrage an pränatale Diagnostik und humangenetische Beratung, Düsseldorf 1994.

Österreichische Akademie der Wissenschaften, Genanalytische Untersuchungen - individuelle und gesellschaftliche Auswirkungen, Wien 1996.

St.H. Orkin/A.G. Motulsky (Hg.), Report and Recommendations of the Panel to Asses the NIH Investment in Research on Gene Therapy, National Institute of Health USA 1995.

Th. Petermann/L. Hennen/J.J. Schmitt, Stand und Perspektiven naturwissenschaftlicher und medizinischer Problemlösungen bei der Entwicklung gentherapeutischer Heilmethoden, Projekt „Monitoring Gentherapie" des Büros für Technikfolgenabschätzung beim Deutschen Bundestag, TAB Arbeitsbericht Nr. 25, Bonn 1994.

E. Ratz (Hg.), Zwischen Neutralität und Wertung: Zur Theorie und Praxis von Beratung in der Humangenetik, München 1995.

Ch. Rehmann-Sutter/H. Müller (Hg.), Ethik und Gentherapie: Zum praktischen Diskurs um die molekulare Medizin, Tübingen 1995.

M.A. Rothstein (Hg.), Legal und Ethical Issues Raised by the Human Genome Project, Houston/Texas 1991.

H.-M. Sass (Hg.), Genomanalyse und Gentherapie, Berlin/Heidelberg/New York 1991.

J. Sawicki, Disciplining Foucault. Feminism, Power, and the Body, New York/London 1991.

B. Schöne-Seifert/L. Krüger (Hg.), Humangenetik - Ethische Probleme der Beratung, Diagnostik und Forschung, Stuttgart/Jena/New York 1991.

U. Schulz, Gene mene muh, raus mußt du. Von der Rassehygiene zu den Gen- und Reproduktionstechnologien, München 1992.

V. Shiva/I. Moser (Hg.), Biopolitics, London/New Jersey 1995.

C. Ulanowsky (Hg.), The Family in the Age of Biotechnology, Aldershot 1995.

De Wachter, Experimental (Somatic) Gene Therapy, Instituut voor Gezondheidsethiek, Maastricht 1993.

A. Waldschmidt, Das Subjekt in der Humangenetik, Münster 1996.

L. Walters/J.G. Palmer, The Ethics of Human Gene Therapy, New York/Oxford 1997.

R.F. Weir/S.C. Lawrence/E. Fales (Hg.), Genes and Human Self-Knowledge. Historical and Philosophical Reflections on Modern Genetics, Iowa City 1994.

L. Weß (Hg.), Schöpfung nach Maß: perfekt oder pervers?, Publik-Forum Spezial, Oberursel 1995.

Ch. Wichterich (Hg.), Menschen nach Maß, Göttingen 1994.

Was ist das Gen-ethische Netzwerk?

Das Gen-ethische Netzwerk e.V. (GeN) wurde 1986 von kritischen Wissenschaftlern und Nicht-Wissenschaftlern gegründet und unterstützt seitdem die kritische Auseinandersetzung mit den Gen- und Fortpflanzungstechniken. Den technikgläubigen Argumenten der BefürworterInnen setzt das GeN grundsätzliche Fragen nach den ethischen, sozialen und ökologischen Folgen der Gentechnik entgegen.

In der Satzung des GeN heißt es: „Der Verein dient der Förderung des Dialogs zwischen Bürgerinnen und Bürgern und Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen. Er stellt ein kritisches Gegengewicht dar zu den interessenorientierten Selbstdarstellungen aus Wissenschaft, Industrie und Politik."

Einige Beispiele für unsere Arbeit:

- Alle acht Wochen wird vom GeN der Gen-ethische Informationsdienst (GID) herausgegeben. Der GID behandelt so vielfältige Schwerpunktthemen wie Bioethik, Essen aus dem Genlabor, Forschungspolitik, Biologische Vielfalt oder auch die Biologisierung des Sozialen.
- Das GeN versorgt Mitglieder und befreundete Organisationen mit fundierten Informationen. Weite Verbreitung finden unsere Faltblattreihen über Essen aus dem Genlabor und Gentechnik in der Medizin.
- Die „Koordinationsstelle gegen die Freisetzungen gentechnisch veränderter Organismen" betreut unter anderem die Bürgerinitiativen an den Freisetzungsstandorten, versorgt diese mit Informationen und veranstaltet Seminare und Kongresse.
- Das GeN unterhält ein öffentlich zugängliches Archiv und vermittelt ReferentInnen.
- Weiterhin organisiert das GeN in Zusammenarbeit mit anderen Gruppen Kampagnen zu Themen, die vielen Menschen am Herzen liegen. Beispiele hierfür sind die Patentierung des Lebens, genmanipulierte Lebensmittel oder die „Ächtung der Keimbahnmanipulation".

Eine Übersicht über weitere Angebote und Publikationen des Gen-ethischen Netzwerks bietet Ihnen unsere Materialliste oder unsere Internet-Seite http://www.b.shuttle.de/zuzie/GeN.html.

Das GeN finanziert sich fast ausschließlich über Mitgliedsbeiträge, GID-Abonnenten und Spenden. Über jede Unterstützung würden wir uns sehr freuen: Bankverbindung Postgiroamt Berlin,

BLZ 100 100 10, Konto-Nr. 14499-102.
Gen-ethisches Netzwerk e. V., Schöneweider Straße 3, 12055 Berlin, Tel.: 030/685 70 73, Fax: 030/684 11 83

Ausgewählte Literatur zum Thema „Gentechnik"

Unternehmen Zweite Natur

Den Hunger der Welt zu besiegen - das gehört zu den weitreichendsten Versprechen der Gen- und Biotechnik. Doch ein kritischer Blick auf Details und Wirklichkeiten ernüchtert rasch: Experimentierfeld und Absatzmarkt, das sind die Funktionen, die den Ländern des Südens von der Biotechnik-Industrie zugewiesen werden. So werden zunehmend Freisetzungsversuche mit gentechnisch veränderten Organismen in Länder der Dritten Welt ausgelagert. Ein eigenes forschungspolitisches Interesse der betroffenen Länder besteht meist nicht. Ebensowenig können sie bislang hoffen, als Standort für Forschung und Entwicklung oder für Produktionsstätten auserkoren zu werden. Wer den Auswirkungen der Gentechnik auf die Länder der Dritten Welt nachspüren möchte, findet in dem Buch „Unternehmen Zweite Natur" eine umfassende Quelle - von bekannten ExpertInnen aus Umwelt- und Entwicklungspolitik geschrieben, hervorragend und aktuell recherchiert und gespickt mit einer Fülle interessanter Fallbeispiele und weiterführender Hinweise.

Unternehmen Zweite Natur. - Multis, Macht und moderne Biotechnologien. Herausgegeben von Ute Sprenger, Jürgen Knirsch, Kerstin Lanje. focus: ökozid 12. Focus-Verlag Gießen.

Wenzels Pilz

Nur ein kleiner Schritt in die Zukunft - und schon befinden sich die LeserInnen des Romans *Wenzels Pilz* in einer Welt der Schokokäfer, Riesenfliegenpilze, nördlichen Stadtpalmen und plüschigen „Goldies" für den Haustierbedarf. Die schöne neue Welt ersetzt eine alte, in der es so häßliche Dinge gab wie Treibhauseffekt, Waldsterben oder Ungeziefer, das wertvolle Produkte einer Intensivlandwirtschaft auffraß. Ganz vorn unter den Welterneuerern steht die Firma *GenTel* - der Name setzt sich aus „Genetik und Intelligenz" zusammen. Kein Problem, das von GenTel nicht gelöst werden könnte. Wirklich keines? Ein Gentech-Fliegenpilz - dem sauren Boden bestens angepaßt - tanzt plötzlich aus der Reihe. Der Versuch des Erfinders Wenzel, seinen Pilz zur Räson zu bringen, setzt eine turbulente und katastrophenträchtige Kettenreaktion in Gang ... Bernhard Kegels phantasievoller Entwurf einer gar nicht so perfekten neuen Welt ist spannend, leicht verständlich und mit sehr viel Humor geschrieben. Trotzdem macht es angesichts der jüngsten Meldungen über die Klonierungsphantasien von Wissenschaftlern nachdenklich. Es ist zwar noch nicht so weit - aber es fehlt eben nur ein „kleiner Schritt".

Bernhard Kegel: Wenzels Pilz. Ammann Verlag, Zürich 1997.

Zwischen Hoffnung und medizinischem Risiko

Eva Schindele wirft in ihrem Buch einen umfassenden Blick auf das Thema Schwangerschaft. Zusammen mit ihren vielen Interviewpartnerinnen beschreibt sie sehr anschaulich, was passiert, wenn „die Seele schwanger geht", wie sich der

Lebenstakt einer schwangeren Frau umstellt, wie medizinische vorgeburtliche Untersuchungen Einzug halten in das Leben der Frau und welche Entscheidungskonflikte sich durch die Testergebnisse auftun können. Vom Wunsch nach einem „gesunden" Kind ist ebenso die Rede wie von neuen Rechtsnormen, die ein behindertes Kind zu einem einklagbaren „Schaden" degradieren. Ein umfangreicher Überblick über sämtliche Methoden, Risiken und die häufigsten Diagnosen pränataler Untersuchungen rundet das Buch ab. Eva Schindele richtet sich an eine breite Zielgruppe - neben schwangeren Frauen auch MedizinerInnen, Hebammen und alle, die sich dem Problem der direkten und indirekten Behindertenfeindlichkeit nicht erst dann stellen wollen, wenn sie als schwangere Frau oder deren Partner direkt davon betroffen sind.

Eva Schindele: Schwangerschaft - Zwischen guter Hoffnung und medizinischem Risiko. Rasch und Röhring, 1996.

morgen - ein Materialienband

„morgen" bietet einen leichten Einstieg in das Thema Gentechnik. Grundsätzliche Fragen werden verständlich beantwortet: Was ist ein Gen? Was unterscheidet die Gentechnik von der Biotechnik? Ausführlichere Texte und anschauliche Graphiken widmen sich den verschiedenen Aspekten wie Patentierung, Freisetzung, Genmanipulation an Tieren, Essen aus dem Genlabor, Gentechnik und Dritte Welt oder ethischen Aspekten. Besonders hilfreich ist die in jedem Kapitel auftauchende Rubrik „Aktuelle Fragen - konkrete Antworten". Ist ein sinnvoller Einsatz von modernen Bio- und Gentechniken in der Dritten Welt nicht doch denkbar? Macht die Gentechnik in der Tierzucht nicht das Gleiche wie die klassische Züchtung? Knapp und treffend folgen die Antworten. Hier ist deutlich zu merken, daß an der Gestaltung von „morgen" Menschen mitwirkten, die den direkten Umgang mit der Öffentlichkeit gewohnt sind und genau wissen, welche Fragen zur Gentechnik „den Mann und die Frau auf der Straße" wirklich interessieren.

morgen. Materialienband zur Gen-Schutz-Initiative der Schweizerischen Arbeitsgruppe Gentechnologie (SAG). Realotopia-Verlagsgenossenschaft, Zürich 1995.

Der Griff nach dem Erbgut

Ursel Fuchs hat mit diesem Buch eine kritische, umfassende und sehr aktuelle Bestandsaufnahme vorgelegt. In fünfzehn Kapiteln - von Genfood über die Patentierung von Genen und Lebewesen bis hin zur Manipulation des Menschen - zeigt die Autorin Fakten und Folgen auf, beleuchtet Hintergründe und Vernetzungen. Gespickt mit einer Fülle von Zitaten, Interviews und anschaulichen Beispielen, bleibt die Lektüre stets informativ und spannend. Fuchs spürt den Zukunftsvisionen der ForscherInnen auch hinter den „Kulissen", in Kongreßberichten und der Öffentlichkeit verborgenen Forschungspapieren nach. Das macht das Buch zu einer wahren Fundgrube und einem wertvollen Nachschlagewerk, auch für Nicht-EinsteigerInnen. Präsentiert werden aber nicht nur die „Macher" und Wegbereiter der Gentechnik, auch die gesamte Bandbreite ihrer KritikerInnen kommt ausführlich zu Wort. Eine umfangreiche Adressen- und Literaturliste rundet das preiswerte Buch ab.

Ursel Fuchs: Gentechnik - Der Griff nach dem Erbgut. Eine kritische Bestandsaufnahme. Bastei-Lübbe-Taschenbuch, 1996.

Das „crimen“ Jesu von Nazareth

Jesus von Nazareth hat unter Pontius Pilatus den Kreuzestod erlitten – darin stimmen alle biblischen und außerbiblischen Quellen überein. Schwierigkeiten bereitet aber seit jeher die Frage, welche rechtlichen Gründe für die Verurteilung zu dieser grausamen Hinrichtungsart maßgeblich waren. Gewöhnlich wurde diese Strafe an Leuten vollzogen, die sich gegen die herrschende Ordnung aufgelehnt hatten. Historisch schwer zu durchdringen ist auch das vorausgehende Strafverfahren, insbesondere die Frage, welche Rolle darin der jüdische Hohe Rat spielte.

Die vorliegende Untersuchung geht von den politischen Verhältnissen im Judäa des 1. Jahrhunderts aus. Sie zeichnet die geschichtliche Entwicklung der Römerprovinz nach und skizziert den rechtlichen Rahmen, innerhalb dessen politisches und religiöses Handeln zu bewerten ist. Im Zentrum der Untersuchung steht das Problem, welche Handlungsweisen der römischen Militärmacht bedrohlich erschienen und inwiefern die jüdischen Behörden am Erhalt der Ordnung beteiligt waren.

In diesem Spannungsfeld der damaligen politisch-rechtlichen Verhältnisse wird die öffentliche Wirksamkeit Jesu und sein Konflikt mit den Machthabern beleuchtet.

Die Arbeit versteht sich in erster Linie als historisch orientierte Untersuchung. Als Quellen dienen daher – neben den neutestamentlichen Schriften – die Werke der antiken Historiographen, insbesondere des jüdischen Autors Josephus Flavius. Deren unüberbietbarer Wert liegt darin, daß sie uns das politische, soziale und religiöse Milieu zeigen, welches für damaliges Handeln bestimmend war. Sie liefern uns somit wichtige Bedingungen für das Verstehen der Evangelien.

Peter Egger
Crucifixus sub Pontio Pilato
Das „crimen“ Jesu von Nazareth
1997, VIII und 243 Seiten, Leinen,
DM 75,– / öS 548,– / sFr 68,–
ISBN 3-402-04780-2

Neue Folge, Band 32 der Reihe
Neutestamentliche Abhandlungen

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Peter Egger
Crucifixus sub Pontio Pilato

ASCHENDORFF
VERLAG

Die heiligen Schriften der Frauen

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Diese Ausgabe von CONCILIUM aus dem Bereich Feministische Theologie widmet sich in ihrem ersten Teil den Erfahrungen von Frauen und Männern, die die Begrenzungen und Autoritätsansprüche der Schrift(en) überwinden, und deren kritischem Verhältnis zu den herrschenden Kanones und Schriften. Im zweiten Teil erkundet dieses Heft die Heiligkeit von Worten und Praxisweisen von Frauen und Männern und fordert die Kraft des Gedächtnisses, der Worte, Traditionen und Texte als bleibenden Erbes und nachhaltiger Nahrung mitten in den Kämpfen für Befreiung und Veränderung ein. Dennoch will dieses Heft nicht bloß eine weitere Aufsatzsammlung über feministische Bibelhermeneutik sein. Es will vielmehr die Diskussion theoretisch so ausweiten, daß sowohl die kritische Arbeit von Feministinnen zu den männlich geprägten Schriftkanones der verschiedenen Religionen der Welt als auch die feministische Einforderung der heiligen Kraft der Namengebung der Frauen und Männer (power of naming) in den Blick kommen kann.

Von ihren Anfängen an hat die Feministische Theologie mit der Autorität und Interpretation der Bibel gerungen. Während einige Feministinnen die Bibel als vollkommen patriarchalisch abgelehnt haben, bestanden andere darauf, daß die Bibel eine Quelle für den Kampf um Befreiung sei. Für das vorliegende Heft jedoch wurde ganz bewußt nicht die Bibelhermeneutik als Thema gewählt, da dies eine Einschränkung von Thema und Perspektive auf den Kanon der biblischen Religionen bedeutet hätte. Wir haben uns vielmehr für das Thema „Die heiligen Schriften der Frauen" entschieden, um einen umfassenderen und interaktiven Zugang zu heiligen Texten zu gewährleisten. Deshalb möchte das Heft Schriften und Traditionen erforschen, die Frauen und Männer in der Vergangenheit und Gegenwart als ihre „heiligen Schriften" autorisiert oder zurückgewiesen haben. Es versucht zu erkunden, auf welche Weise Schriften für Frauen und Männer heilig werden und wie die Worte von Frauen und Männern Schrift für andere Frauen und Männer werden.

Die Autorinnen vertreten die Meinung, daß ein kritisch-feministischer Zugang zu heiligen Schriften nicht innerhalb der Grenzen des geschriebenen Textes oder des Kanons verbleiben kann. Er muß vielmehr das text- und kanongebundene Paradigma überschreiten, denn der historische Prozeß der Auswahl einiger Schriften als kanonisch und der Ausschließung anderer hat jene Stimmen und Sichtweisen

kooptiert, zum Schweigen gebracht oder marginalisiert, die die herrschende, später als „orthodox" identifizierte Gruppe nicht akzeptieren konnte. Auf diese Weise hat die Kanonisierung von Texten Frauen die heilige Autorität des Wortes abgesprochen. Eine vielstimmige feministische Hermeneutik kann weder die exklusivistischen religiösen Schranken, die durch den Prozeß der Kanonbildung, noch jene, die durch den Ausschluß von Frauen von Theologie und Schriftinterpretation errichtet werden, akzeptieren. Folglich muß eine kritische Feministische Theologie der Befreiung den Kanon überschreiten und deshalb auch eine biblische Selbstbegrenzung vermeiden.

Der Terminus Bibel/biblisch beinhaltet im allgemeinen die Konnotation des protestantischen Begriffs von offenbarten Texten als primärem Referenzpunkt (locus) bevollmächtigter Lehre. Um ein solch westlich-autoritäres Verständnis zu vermeiden, hat eine vergleichende Sichtweise der Religionen den Begriff der Schrift als eine relationale und kontextuelle Kategorie zu entwickeln versucht. Eine solcherart kontextuelle Verstehensweise heiliger Schriften, die sich nicht vom westlichen Verständnis der Bibel, sondern von der Funktion heiliger Texte in historischen Religionen herleitet, stützt sich auf die unterschiedlichen Arten religiöser Erfahrung mit und die Dynamik des Verhältnisses von Frauen und Männern zu in besonderer Weise autorisierten Texten.

Miriam Levering definiert „Schriften" als „eine besondere Klasse von wahren und machtvollen Worten, eine Klasse, die durch die Art und Weise gebildet wird, wie diese besonderen Worte von Personen und Gemeinschaften in ihrem gemeinsamen Leben aufgenommen werden"[1]. Solch ein generatives Verständnis von Schriften stellt den westlichen Begriff von Schrift als einer einzigartigen Gattung in Frage, die eine heilige Geschichte oder Morallehre bietet, und lenkt statt dessen die Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zwischen den Menschen und ihren Texten. Es hinterfragt die Auffassung, daß Schriften fixiert und kanonisch festgelegt sind. Es betont die Durchlässigkeit und Beweglichkeit der die Schriften betreffenden Grenzen und macht bewußt, daß immer wieder neue Formen mit Schriftcharakter oder Semi-Schriftcharakter geschaffen werden.

Eine feministische Interpretation kann ihr Projekt aber auch deshalb nicht als biblisches Projekt konzipieren, weil die Bibel nicht nur als Mittel gedient hat, Frauen und Männer in ihrer untergeordneten Stellung festzuhalten, sondern auch als Instrument der Kolonisierung und Entmenschlichung herhalten mußte. Das Ethos einer kritischen Feministischen Theologie der Befreiung ist inklusiv; deshalb kann sie sich nicht auf die kanonischen Schriften der Bibel beschränken, kann sie die Autoritätsansprüche androzentrischer Schriften und Traditionen nicht akzeptieren und sich auch nicht ausschließlich auf die Lehren der Bibel beziehen. Sie rückt vielmehr die Autorität, das Handeln und die spirituellen Bedürfnisse von Frauen und Männern in den Mittelpunkt. Sie besteht darauf, daß sich „Offenbarung" um des Heiles aller Frauen und Männer willen ohne Ausnahme ereignete. Deshalb muß sich, wie ich in „Searching the Scriptures" betont habe[2], eine grenzüberschreitende feministische Erforschung der Schriften eine zweifache kritische Herangehensweise aneignen: Sie muß die Schriften so unter-

suchen, wie man den Tatort eines Verbrechens untersucht, und sie muß sie vom „heiligen Standpunkt verlorengegangener befreiender Traditionen und ihrer nie verwirklichten Möglichkeiten aus untersuchen.

Wenn man den Akzent mehr auf die Beziehungen zwischen Schriften und Menschen als auf die Autorität und Normativität eines Kanons legt, dann betont man dadurch, daß Schriften als kontingente historische Manifestationen anzusehen sind, die in jeder neuen Situation wieder neu interpretiert werden müssen. Ein solcher Zugang kann aufmerksam werden für die unterschiedlichen Weisen der Rezeption und die verschiedenen Wege der Schriftwerdung, die die Macht dieser besonders geheiligten Texte begründen. Indem dieses Heft die Bibel durch „Schriften" ersetzt, bringt es auch das ambivalente Verhältnis Marginalisierter zur Bibel zum Ausdruck. Die Autorinnen sind sich nicht nur dessen bewußt, daß der Prozeß der Kanonbildung jene Texte ausgewählt hat, die den hegemonialen Gemeinden und der Führung in den biblischen Religionen akzeptabel erschienen. Die Autorinnen des Heftes gehen auch davon aus, daß kanonische Autorität von der Geschlechterdifferenz oder besser vom Kyriarchat[3] insofern geprägt ist, als sie in und durch das Zum-Schweigen-Bringen und den Ausschluß von Schriften von Frauen und anderen Marginalisierten etabliert wurde. Eine kritische feministische Hermeneutik behandelt folgerichtig nicht das geschriebene Wort mit Priorität, sondern bemüht sich um eine entsprechende Würdigung der Tradition von Frauen, die oftmals zum Großteil mündlich überliefert sind.

Kurz gesagt, will dieses CONCILIUM-Heft nicht nur das kritische Verhältnis von Frauen zu hegemonialen Kanones untersuchen, sondern fordert auch die Kraft des „Wortes" als Erbe der Enteigneten im Kampf um Befreiung und Veränderung ein. Feministische Theologinnen traten nicht nur für eine kritische Interpretation der Schriften ein, sondern auch für die Anerkennung der Autorität und Aktivität von Frauen, die neue heilige Texte identifizieren. Diese Autorität und Aktivität sind vielstimmig und perspektivenreich.

Feministische Theologinnen jeglicher ethnischer oder religiöser Herkunft haben nicht nur neue Methoden der Interpretation zu entwickeln versucht, sondern sich auch um neue Schriften bemüht. Womanistische Wissenschaftlerinnen haben die Schriften schwarzer Frauen als heilige Schriften propagiert, Mujerista-Theologinnen haben das Leben von Frauen zu heiligen Texten erklärt, und asiatische Theologinnen haben die Bibel in den Kontext der heiligen Schriften der großen asiatischen Religionen eingebunden. Afrikanische und indianische Männer und Frauen betonen die Bedeutung der mündlichen Weitergabe ihrer heiligen Traditionen. Andere wollten ein „Drittes Testament" schaffen, indem sie die Geschichten heute lebender Frauen und Männer mit Offenbarungscharakter sammelten; sie haben dazu aufgerufen, die Schriften aller Männer und Frauen auf der Welt und nicht nur derer des Okzidents miteinzubeziehen und die Spannungen zwischen dem jeweils unterschiedlichen Verständnis der Bibel von ChristInnen, MuslimInnen und Juden und Jüdinnen problematisiert. Von höchster Bedeutung ist es, daß feministische Theologinnen verschiedener theoretischer und religiöser Provenienz anerkannt haben, daß ihr Verständnis der heiligen Schriften nicht nur

von der jeweiligen religiösen Überzeugung, sondern auch von ihrer konfessionellen Verortung abhängt.

Zum Schluß möchte ich Prof. Kwok Pui-lan im Namen des Direktionskomitees von CONCILIUM dafür danken, daß sie bereit war, an diesem Heft als Gast-Herausgeberin mitzuwirken. Ich weiß es besonders zu schätzen, daß sie für dieses Projekt ihre wertvolle Zeit und ihre intellektuelle Energie zur Verfügung gestellt hat. Ohne ihre kritischen Gedanken und ihre intensive Arbeit wäre dieses Heft nicht zustandegekommen.

Wir hoffen, daß dieses Heft einen bereichernden interreligiösen feministischen Dialog über die heiligen Schriften auslösen wird, der bislang kaum in Gang gekommen ist. Wir sind uns sehr wohl dessen bewußt, daß dies nur ein Anfang sein kann. Einige der Beiträge, die wir vorgesehen hatten, konnten nicht verwirklicht werden, andere wurden nicht geschrieben, weil wir keine Autorin gefunden haben, die diese Aufgabe übernommen hätte. Wir meinen dennoch, daß dieses Heft ein guter Anfang und ein Schritt in die richtige Richtung ist. Es legt Zeugnis ab vom vielstimmigen und perspektivenreichen Verhältnis von Frauen zu heiligen Schriften, ob sie nun schriftlich oder mündlich überliefert sind.

[1] M. Levering, Einleitung, in: dies. (Hg.), Rethinking Scripture. Essays from a Comparative Perspective, New York 1989, 2.

[2] E. Schüssler Fiorenza (Hg.), Searching the Scriptures, 2 Bde., New York 1993/1994.

[3] Ich habe den Neologismus „Kyriarchat" (vom Griechischen: die Herrschaft des kýrios, d.h. des Herrn, Meisters, Vaters, Ehemannes, mit dem deutschen Wort Herr-schaft treffend wiedergegeben) geprägt, um zum Ausdruck zu bringen, daß Texte und Traditionen nicht nur androzentrisch, sondern kyriozentrisch sind, das heißt im Interesse der Elite der gebildeten weißen westlichen Männer formuliert sind. Die Geschlechtszugehörigkeit als Instrument der Beherrschung ist immer durchmischt mit Rasse, Klasse, Kultur, Alter und Kolonialismus.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Welche Schriften sind heilige Autorität?

Die ambivalente Rolle der Bibel im Leben der lateinamerikanischen Frauen

Ivone Gebara

Einführung

Die alten Fragen, die Männer und Frauen, welche sich mit der Heiligen Schrift befassen, immer wieder stellen, scheinen bei denjenigen, die sie hören und zu beantworten versuchen, oftmals ein Erschrecken auszulösen. Einen solchen Schrecken rief ich hervor, als ich wegen dieses Artikels einige von der christlichen Tradition geprägte Frauen nach dem Einfluß und der Autorität der Bibel in ihrem Leben befragte. Die Frage erschien ihnen sonderbar und überraschend. So als hätte ich von ihnen verlangt, daß sie an etwas dachten, das in der unmittelbaren Welt ihrer Alltagsbeschäftigungen nicht vorkam. Meine Frage schien aus einer alten Truhe mit vergessenen „Klamotten" hervorgeholt worden zu sein, die keinem unmittelbaren Nutzen dienten. Nach anfänglichem Unbehagen wurde die Frage aufgegriffen und stieß Überlegungen an, die über sie hinausgingen.

Das erste Erschrecken mancher Frauen aus der Schicht des einfachen Volkes betraf die Tatsache, daß meine Frage nach der Bibel mit der Frage der Autorität verknüpft zu sein schien. Ich hatte gefragt, ob die Bibel in ihrem Leben Autorität besitzt. In ihren Augen war es jedoch ziemlich seltsam, die Bibel mit Autorität in Verbindung zu bringen. Autorität ist für viele von ihnen mit einer äußeren Macht verbunden, die auf ihr Leben einwirkt, mit einem Zwang und sogar mit Polizeigewalt. Die Bibel erschien als etwas anderes, ziemlich weit weg von solchen Erfahrungen. Die meisten römisch-katholischen Frauen, mit denen ich sprach, wußten über die Bibel wenig Bescheid.[1] Das Wenige, das sie wußten, stammte von den Texten, die sie in der Sonntagsmesse gehört hatten, und trotzdem kannten sie nur Teile von Geschichten und verwechselten sie miteinander. Tatsächlich hatten sie keine eigentlichen Bibelkenntnisse, und, wie eine von ihnen zu mir sagte, „wenn ich eine Sache nicht kenne, dann kann diese Sache auch keine wirkliche Autorität über mein Leben ausüben". In einem Gespräch mit einer anderen Gruppe, die mehr religiöse Bildung besaß, erinnerten sich einige Frauen an die traditionellen Antworten, die sie in ihrer Jugend kennengelernt hatten, Antworten, die sich auf die Schrift als „Wort Gottes" bezogen, die völlige Autorität über uns habe. Andere Frauen derselben Gruppe waren unentschieden und zögerten bei der Frage. Sie versuchten, mit den neuen Markierungen des Feminismus, die

sie sich einverleibt hatten, zu antworten, aber sie konnten über ihr gegenwärtiges Verhältnis zur Bibel keine Klarheit gewinnen. Wieder andere bezeichneten sich zwar als Christinnen, sie hätten jedoch nicht die Gewohnheit, in der Bibel zu lesen, und hielten sie nicht für eine Autorität in ihrem Leben. Und noch andere, im allgemeinen aus protestantischen Kirchen, betonten, die Bibel sei wichtig bei der Suche nach einer Antwort auf ihre Fragen nach dem Sinn des Lebens. Ich war beeindruckt von der Tatsache, daß manche Frauen, vor allem aus den Pfingstkirchen, hervorhoben, die Bibel gebe ihnen Antworten auf das Problem des Lebens nach dem Tod, und diese Antworten seien wichtig, um das Leben heute zu bestehen.

Von den Frauen, mit denen ich sprach, hatten nur zwei an den Kursen des CEBI (Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos) teilgenommen, die ohne Zweifel vielen Frauen in Lateinamerika geholfen haben, über ihr Leben und ihr soziopolitisches Engagement nachzudenken. Wenn ich das Gespräch mit ihnen geführt hätte, dann wären vermutlich die Resultate dieser informellen Untersuchung teilweise anders ausgefallen. Doch ich wählte als Gesprächspartnerinnen diejenigen Frauen aus, die nach meiner Ansicht die Mehrheit repräsentieren. Sie regten mich dazu an, Aspekte jenseits der Bibel zu bedenken, auf die andere, enger mit den kirchlichen Strukturen verbundene Frauen mich wohl nicht gebracht hätten. Deshalb weist dieser Artikel viele Grenzen auf und bringt einseitige Standpunkte zur Sprache, über die nachzudenken freilich interessant ist, wie ich meine, vor allem, wenn man wichtige Aspekte des Lebens der Frauen aus dem Milieu des einfachen Volkes kennenlernen will.

Die sehr unterschiedlich ablaufenden Gespräche mit verschiedenen Gruppen mündeten in den meisten Fällen in einen interessanten Dialog über die Frage, was Autorität sei und wer im Leben der Menschen Autorität habe.

Die Frauen, mit denen ich mich unterhielt, gehören verschiedenen Gesellschaftsschichten an, von Frauen aus dem einfachen Volk, die in ihrem Wohnviertel eine gewisse Führungsrolle besaßen, bis zu Akademikerinnen mit guter religiöser Bildung.

Mitteilen möchte ich in diesem Artikel eine Mischung aus Erfahrungen und vielfältigen Gesprächen, an die meine eigene Reflexion anknüpft. Diese Gespräche boten mir Nahrung und regten mein Denken an, und aus ihnen gewinne ich die Inspiration und die Zutaten, um dieses gemeinsame „Brot" zu backen und anzubieten. Möge es schmecken und unseren Hunger nach Erkenntnis, nach Gerechtigkeit und Zärtlichkeit stillen!

1. Woher kommt Autorität?

Hat die Bibel überhaupt Autorität für die Frauen? Wenn ja, von welcher Art wäre diese Autorität?

Bei meinen Gesprächen merkte ich, daß die meisten Frauen einen Unterschied zwischen erworbener Autorität und erzwungener Autorität machten. Es gab auch eine überzeugende Behauptung des personalen Ich als Autorität. Die Unterschei-

dungen waren nicht sehr präzise und nicht genau abgegrenzt, aber sie lassen Lebenserfahrungen voller Sinn erahnen. Ich versuchte, zu den angedeuteten Ideen Zugang zu finden und über ihren Inhalt nachzudenken.

Welche Schriften sind heilige Autorität?

1.1 Erworbene Autorität

Eine erworbene Autorität scheint jene zu sein, die sich auf die Gegenseitigkeit der Beziehungen stützt. In diesem Sinn ist die Person an der „Schaffung" dieser Art von Autorität beteiligt. Es handelt sich um eine Autorität, die sich verwirklicht, weil ich zulasse, daß sie für mich existiert. Und sie existiert für mich, weil ich in gewisser Weise für sie existiere. Diese Art von Autorität kann interpersonale und kollektive Dimensionen haben, die durch eine gemeinsame Verantwortung gekennzeichnet sind.

In dieser Hinsicht sprachen manche Frauen von der Autorität der Freundschaft und der Autorität der von Zuneigung oder Liebe geprägten Beziehungen. In diesen Beziehungen besitzt das Wort der oder des anderen einen Wert, muß es respektiert werden, weil ihr oder sein Leben uns wichtig ist. Die Autorität wird „geschaffen" oder verwirklicht sich aufgrund einer Wertschätzung, eines „Wohl-Wollens", das sich in der Beziehung aufbaut.

Die andere Person wird Autorität, weil ich in gewisser Weise zustimme. Es gibt eine Verpflichtung oder ein Einverständnis, das in der Beziehung entsteht.

In gleicher Weise ist auch die erworbene Autorität von Gegenseitigkeit gekennzeichnet, besonders in der Gestalt gemeinsam getroffener Entscheidungen, im Austausch von Kenntnissen und in der Begegnung auf der Gefühlsebene. Es geht um eine Autorität, die auf gemeinsam wahrgenommener Verantwortung beruht. Trotz der in allen menschlichen Beziehungen bestehenden Schwierigkeiten scheint diese Art von Autorität dem Alltag vieler Frauen oder einfach dem Traum eher zu entsprechen, den sie von der Gestaltung ihres Familien- oder Berufslebens haben.

Ich habe unter demselben Blickwinkel auch festgestellt, daß bestimmte Musikstücke, Bilder oder Bücher über uns Autorität haben. Sie beeindrucken uns so sehr, daß sie uns im Innersten berühren und unsere Gefühle erregen. Wir

Die Autorin

Ivone Gebara, Professorin für Philosophie und Theologie; Mitglied und Professorin des Ökumenischen Zentrums für Volksbildung (CESEP), Mitglied des Zentrums für Frauenstudien und Fragen der Geschlechtsidentität der Universität von São Paulo (NEMGE); Wissenschaftliche Mitarbeiterin des Nationalen Rates für Wissenschafts- und Technologieentwicklung (CNPQ). Mitglied der Ordensgemeinschaft der Schwestern Unserer Lieben Frau. Veröffentlichungen u.a.: Vida Religiosa. Da teologia patriarcal à teologia feminista. Um desafio para o futuro, São Paulo 1992; The Face of Transcendence as a Challenge to the Reading of the Bible in Latin America, in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), Searching the Scriptures. Bd. 1, A Feminist Introduction, New York 1993; Trindade, coisas velhas e novas. Um ensaio ecofeminista, São Paulo 1993; Teologia em ritmo de mulher, São Paulo 1994; Teologia ecofeminista, São Paulo 1997; (zus. mit M.C. Lucchetti Bingemer) Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1988. Anschrift: Rua Luiz Jorge dos Santos, 278, Tabatinga, 54756-380 Camaragibe, PE, Brasilien.

pflegen eine Beziehung affektiver Autorität zu ihnen, manchmal über längere Zeit. Und wenn die Autorität im Gefühl verankert ist, wird sie fähig, gute Beziehungen zu stärken, bestimmte Verhaltensweisen hervorzurufen und sogar den Körper dazu zu bewegen, bestimmte Handlungen zu vollbringen. Es bildet sich ein mobilisierendes Einverständnis. Es ist so, als ob das Kunstwerk in seinen verschiedenen Ausdrucksformen in uns verborgene Gefühle, eingeschlummerte Sehnsüchte, Träume oder Hoffnungen weckte. Als ob es das Leben in bestimmte Richtungen lenkte, uns etwas zeigte, uns auf unseren Wegen bestärkte und sich manchmal zum Echo unserer Stimme, zum Ausdruck wichtiger Aspekte unseres Lebens machte. Das Werk scheint das zum Ausdruck zu bringen, was wir ausdrücken möchten. In gewisser Weise tritt es an die Stelle unseres Wortes oder macht unser Wort vernehmbar. Es verhilft uns dazu, sagen zu können, daß wir genau dies fühlen oder erleben.

Die „erworbene Autorität" stiftet nicht immer zu gerechten, guten und solidarischen Taten an. Zunächst einmal darf die Autorität nicht auf eine Analyse moralisierender Art beschränkt werden. Wir versuchen, sie zu beschreiben, ihre Schlauheit, ihre Schönheit und Widersprüchlichkeit in unserem Leben zu erfassen. Das Entscheidende ist der Gedanke an die Beziehung, die sich zwischen dem Werk und demjenigen, der es bewundert und sich zu eigen macht, entwickelt. Diese Beziehung steckt voller Ambivalenzen, Paradoxien und Reichtümer. Sie ist von der Aufnahme des „Anderen" in uns, aber auch des „Gleichen" gekennzeichnet, dessen, was uns in den Schritten unseres Lebens bestärkt und uns hilft weiterzugehen.

Oft übt das Andere, das uns anzieht, bekanntlich einen besonderen Einfluß auf uns aus. Das heißt, daß wir uns von den Empfindungen oder Gedanken, die es in uns hervorruft, widerstandslos fesseln lassen. Deshalb sprechen wir davon, daß wir von einer bestimmten Person oder Arbeit oder einem bestimmten Buch oder Bild „begeistert" sind. Und diese Begeisterung wirkt äußerst mobilisierend.

Eine allgemein übliche Verhaltensweise gegenüber dem „Anderen", vor allem, wenn es als außergewöhnlich schön und sogar als etwas „Höheres" angesehen wird, besteht darin, es zu bewundern und gleichzeitig in seiner Beziehung zu uns zu bestätigen. Diese Hervorhebung in bezug auf uns geschieht oft in Form der überschwenglichen Betonung der Größe des/der Anderen und gleichzeitig der überschwenglichen Betonung der Kleinheit des Bewunderers/der Bewunderin. Gleiches gilt für die Bewunderung des Schülers für das Wissen seines Lehrers oder der des Dichters für seine ihn inspirierende Muse.

Größe und Kleinheit scheinen sich anzuziehen und sich zu legitimieren. Die Kleinheit des einen legitimiert die Größe des/der anderen und umgekehrt. Ebenso scheint die Schönheit des einen die Häßlichkeit des anderen zu unterstreichen oder die Fehler anderer deutlicher hervortreten zu lassen.

Viele Kunstwerke von großer Schönheit bringen die Gewalt und Häßlichkeit bestimmter Situationen zum Ausdruck. Die Schönheit des Ausdrucks der menschlichen Tragödie kann so das Unrecht anprangern. Deshalb kann der Ausdruck des Unrechts zum Kunstwerk werden, wenn es durch die Inspiration

eines Künstlers/einer Künstlerin dargestellt wird, der/die die Kunst des Ausdrucks beherrscht.
Diese ethisch-ästhetische Lektüre scheint zunächst einmal eine hohe Dosis Dualismus und eine gehörige Dosis hierarchischer Auffassung von den menschlichen Beziehungen zu enthalten, insofern sie Gegensätze akzentuiert. Auf den zweiten Blick aber zeigt sie die Vermischung und die Ambivalenz auf, die der menschlichen Existenz selbst innewohnen, und diese zu erfassen ist außerordentlich wichtig.
Ich stelle fest, daß diese Ambivalenz von manchen Gruppen von Frauen erlebt wird in ihrem Verhältnis zu den Gestalten und den vielfältigen Situationen, die die heiligen Schriften ausmachen. Die Idealisierung der vergangenen Geschichte oder des Lebens einiger Personen hat einerseits als eine Form der Unterdrückung von Personen und Gruppen und andererseits als „Vorwand" für die Befreiung gedient. Alles hängt von der positiven und kontextuellen Geschichte dessen ab, der sich dem Text nähert. So sagte mir eine Frau, die sich sehr für die Bibel interessierte: „In ihr erkenne ich mich manchmal als stark und manchmal als unterdrückt." Es gibt keine absolut gültigen Gesetze, um den Einfluß eines Werks auf die Person, die es schätzt, zu verifizieren. Wohl aber gibt es eine Plurivalenz, die sich abhängig von den jeweiligen Situationen und der Beziehung der jeweiligen Gruppen zu einem Text, einem Werk oder einer Person ergibt.
Eine andere übliche Verhaltensweise gegenüber dem „Anderen", der „Sache", die Fragen aufwirft, ist der Dialog. Im Grunde ist der Text oder das Kunstwerk, bei dem wir hier auch die Werke von Filmkunst, Photographie und Fernsehen einbeziehen, Vorwand für einen Dialog. Dieser Dialog hat eine besondere Form. Der oder die andere, das Werk sind ein wichtiges Datum, aber die wichtigste Rolle spielt die des Subjekts, das für diese Begegnung offen ist. Letzten Endes betrachtet und analysiert sie oder er das, was sie sehen oder lesen, immer im Hinblick auf ihr eigenes Leben. Die Rolle der Subjektivität entlarvt den Objektivitätsanspruch der Naturwissenschaften und ihrer Autorität. Es sieht so aus, als ob der Zeiger der Waage des Dialogs mehr nach der einen als nach der anderen Seite ausschlage. Die Interpretation legt den Akzent mehr auf das Leben dessen, der interpretiert, der zum Gespräch auffordert, der für die Gegenwart nach Auswegen sucht. Es ist so, als ob die Interpreten jeweils ihr eigenes Leben zum Maßstab der Interpretationen machten. In diesem Sinn könnte man zum Beispiel sagen, daß der Leser/die Leserin der Bibel über diese Autorität ausübe.
Die „erworbene Autorität" erhebt den Anspruch, den autoritären und unterdrückerischen Systemen kritisch gegenüberzustehen, denen eine Vorstellung von Autorität „über" die Menschen zugrunde liegt. Und in dieser Hinsicht ist auch die Bibel mitgemeint.

1.2 Erzwungene Autorität

Die erzwungene Autorität ist die nicht gefühlsmäßig erwählte Autorität. Es geht um die Autorität, die die Gesellschaftsbeziehungen regelt. Sie ist Autorität über Personen; sie hat Macht, Zwang auszuüben, und muß im Zusammenleben der

Gruppe oder bei manchen Menschen sogar in interpersonalen Beziehungen akzeptiert werden.

In diesem Sinn bedeutet Autorität haben eine Machtbeziehung herzustellen, die verschiedene Eigenschaften und Nuancen besitzt. Die erzwungene Autorität bringt die Fallgruben der Macht an den Tag, die sich zur Autorität über andere macht. Aus ihrer eigenen Erfahrung decken Frauen andere Aspekte der Labyrinthe der Macht auf, weil sie sie aus eigenem Erleben kennen.

Da sind jene, die die Macht an sich reißen und ihre Autorität anderen aufzwingen. Da sind jene, die aus den unterschiedlichsten Motiven ihr Leben in die Hand anderer legen und sich in eine unterwürfige oder autoritäre Beziehung zu ihnen begeben. Es scheint so, als brauchten sie das vom „Anderen" stammende Gesetz, um existieren zu können. Als ob die Autonomie sie bedrücke und zu einer unerträglichen Last für sie würde. Und da sind jene, die die Autorität „Dienst" an den erhabensten Menschheitsidealen nennen und in der Bibel nach der Legitimation suchen, um sie auszuüben. In dieser Hinsicht haben Frauen immer wieder die „Fallgruben" der „Dienst" genannten Macht aufgedeckt, besonders, wenn diese von einer religiösen Ideologie legitimiert wird, die in der Bibel die Bestätigung für die Reinheit dieser Form von Macht sucht. Die patriarchalische religiöse Macht stellt sich oft als „Macht des Dienstes" dar und verschleiert damit die Fesseln, die sie auf subtile Weise im Leben der Frauen anbringt. Aus diesem Grund muß sie von den realen Auswirkungen auf das Leben der Menschen her analysiert werden.

Nach alledem kann man feststellen, daß die Bibel für die meisten Frauen aus dem einfachen Volk weder als erworbene noch als erzwungene Autorität einzuordnen ist. Was sie zur Autorität macht, ist vielmehr die Kraft desjenigen, der sie als Autorität benutzt. Die Autorität kommt unmittelbar von demjenigen, der sie seinen Bedürfnissen, seiner religiösen Bildung oder seiner Ideologie entsprechend interpretiert. Die Bibel ist „Text als Vorwand" (texto pretexto), sie ist „Instrument", ist vergangene Geschichte, die im Blick auf gegenwärtige Bedürfnisse fortwährend re-aktualisiert wird.

In diesem Punkt stimmt meine Auffassung nicht mit der von Pablo Richard überein, der offenbar darauf insistiert, daß die gemeinschaftliche Bibellektüre in Lateinamerika die „kulturelle, die Geschlechtsidentität betreffende und die ökologische Dimension des Volkes Gottes" ernst nehme. Ja, er behauptet sogar, daß die von den Gemeinden vorgenommene Interpretation sich in der Tradition der Kirchen und unter der Leitung des kirchlichen Lehramts"[2] vollziehe. Diese Behauptung entspricht nicht meiner Erfahrung und auch nicht der vieler Kolleginnen. Befinden wir uns etwa nicht mehr in derselben hierarchischen Struktur ideologischer Kontrolle? Und wo bleiben bei ihm die Frauen? Wo ist Platz für ihre Autonomie gegenüber einer patriarchalischen Tradition, die sie marginalisiert und unterdrückt hat? Am Ende seines Artikels spielt der Autor auf die „Perspektive der Frau" bei der Interpretation der Bibel an, ohne jedoch daraus Konsequenzen im Sinne der neuen Errungenschaften der feministischen Hermeneutik zu ziehen.

1.3 Das personale Ich als Autorität

Welche Schriften sind heilige Autorität?

Das Nachdenken über die Autorität brachte einige Frauen dazu, in sich selbst die Quelle der Autorität über ihr Leben zu entdecken. Wenn es einerseits notwendig ist, den Beziehungscharakter und die Fragilität unserer Existenz in Erinnerung zu rufen, so ist es andererseits nötig, die Bedeutung dieser Entdeckungen als Schritt zur Durchsetzung der Autonomie der Frauen zu unterstreichen.

Auf die Frage: „Wer ist Autorität für Sie?" lautete die Antwort meist, nach einigem Zögern: „In erster Linie ich selbst." Ich gebe zu, daß die Antwort mich stark beeindruckte wegen ihrer Entschiedenheit und ihrer Kontextualisierung, vor allem aus dem Mund mancher Frauen. Als ob sie etwas ganz Offensichtliches geäußert hätten, das zu ihrem Alltag gehört. Das schlagende Argument stützte sich auf die Tatsache, daß die meisten nahezu allein die Erziehung ihrer Kinder und den Kampf ums Überleben auf sich genommen hatten.

Die Frage war Frauen gestellt worden, die älter als vierzig Jahre waren und ein von Leid und Kampf geprägtes Leben hinter sich hatten. Es scheint, als könne sich das Ich als Autorität für einen selbst in der täglichen Konfrontation mit den unterschiedlichen Ereignissen festigen. Einige Frauen, die mit der Schrift besser vertraut waren, veranschaulichten ihre persönliche Autorität mit Bibeltexten, so als bestätige die Erinnerung an das Gehörte ihre Erfahrungen. Die Erinnerung an Vergangenes, an Geschichten, die sie gehört hatten, Psalmverse, Sätze aus dem Evangelium illustrierten ihre Erzählung und verliehen ihrer Deutung eine gewisse Legitimation.

Zum Beispiel sagte eine Frau, als sie über die Schwierigkeit der Kindererziehung sprach: „Ist es nicht wahr, was die Bibel sagt, daß bei allem, was man tut, Spreu und Weizen miteinander vermischt sind?" Eine andere sagte, nachdem sie von einem Konflikt in der Kirche zwischen einigen Frauen und dem Pfarrer berichtet hatte: „Diese Geschichte, daß Frauen in der Kirche nicht sprechen sollen, steht schon in der Bibel. Die Ungerechtigkeit gegenüber den Frauen ist uralt." Und eine andere schließlich, die festgestellt hatte, wie schwer es sei, die Lebensbedingungen der Armen zu verbessern, kam zu dem Schluß: „Ich glaube, daß diese Geschichte vom neuen Himmel und der neuen Erde nicht so bald eintreten wird."

Einen solchen Umgang mit der Bibel bezeichne ich als informell. Wenn die Bibel in diesem Sinne gebraucht wird, dann dient ihre Autorität der Illustration oder auch dazu, Beispiele anzuführen, Positionen zu untermauern, an ein altes Wissen zu erinnern. Kleine Stücke von Geschichten, Sprichwörter, Redewendungen werden mit dem Gewebe der gegenwärtigen Geschichte verflochten. Es gibt keine formalen Zitate, keine detaillierte Kenntnis der Bücher der Bibel oder der konkreten Geschichte ihrer Gestalten. Im Grunde hat die Bibel mit dem Bereich der vitalen Bedürfnisse der Frauen, insbesondere derer, die ums Überleben kämpfen, nicht unmittelbar zu tun. So wird die Bibel auch nicht kritisiert, und von der Bibel als patriarchalischem Buch ist nicht die Rede. Das Alltagsleben gibt eben einfach keinen direkten Anlaß, in der Bibel nach Auswegen aus den Schwierigkeiten zu suchen, die man im Alltag erlebt.

Um die Sache noch zu verdeutlichen, möchte ich darauf hinweisen, daß die informellen Verweise auf die Bibel sich auch mit anderen Verweisen vermischen. Zum Beispiel auf beliebte Musikstücke, auf Personen einer erfolgreichen Fernsehsendung, die die Herzen vieler Menschen bewegt hat, auf bestimmte Ereignisse im Wohnviertel, die als Beispiel für gerechte oder ungerechte Sachverhalte herangezogen werden. Ich erinnere mich an eine Frau, die einer anderen Ratschläge gab und zu ihr sagte: „Du wirst es doch nicht so machen, wie die Maria in der Sieben-Uhr-Serie!"

Allerdings wird am häufigsten auf die Ratschläge der Mütter und der Großmütter an ihre Enkel zurückgegriffen. Der Bezug auf die Gestalt der Mutter schien mir am stärksten zu sein. Ich habe eine Frau im Sinn, die sagte: „Diese Art, mit Leuten umzugehen, habe ich von meiner Mutter gelernt." Und eine andere meinte: „Ich würze das Fleisch so, wie meine Großmutter mir es beigebracht hat." Diese Quelle der Autorität scheint wie eine Art „neue Kultur" und neue Ethik zu wachsen, die von Frauen geschaffen wird.

2. Die Illusion der religiösen Macht

Wenn ich auf der einen Seite feststelle, daß es in den Frauengruppen ein neues Gespür für Macht und Autorität gibt, möchte ich andererseits die Illusionen hervorheben, an denen die religiöse Macht heute noch immer für sich selbst festzuhalten scheint.

Immer stärker wächst in mir die Überzeugung, daß diejenigen, die die institutionelle religiöse Macht innehaben, sich immer mehr auf eine Phantasievorstellung von Volk beziehen, von einem Volk, wie sie es gerne hätten. Und diese Vorstellung ist manchmal die von einem Volk, das sich den Lehren der Bibel unterwirft, und manchmal die von einem Volk, das vom Geist des Evangeliums noch weit entfernt ist. Diejenigen, die in den Kirchen eine gewisse Form von Macht innehätten, seien für seine Evangelisierung und seine Bekehrung verantwortlich. Darüber hinaus sei ihnen die Macht übertragen, es auf den Weg des Guten zu führen, so als handle es sich um „wehrlose Schafe", die Hirten nötig hätten.

Auf der Grundlage der Theologie der Befreiung begannen manche Intellektuelle aus verschiedenen Kirchen davon zu sprechen, daß die Bibel ein fundamentaler Bezugspunkt für das Alltagsleben der Armen, ein Instrument im Kampf um Befreiung oder ein Licht, das die Geschichte der Armen erhelle, sei. Wenn die biblische Bewegung in fast allen Ländern Lateinamerikas wirklich eine bedeutsame Tatsache war, dann muß mit dieser Feststellung aber auch die Frage einhergehen: Was ist das für eine Bibel, die für die Armen Licht war und ist? Wer sind diese Armen?

2.1 Feministische Hermeneutik als politische Hermeneutik

Angesichts der Entwicklung der feministischen Bewegung in ihren unterschiedlichen Ausprägungen ist es heute nötig, danach zu fragen, wie dieses Licht (die Bibel) das Leben dieser Armen erhellt, wenn es sich bei ihnen um Frauen handelt.

Ich meine, daß die Hermeneutik der Befreiungstheologie die Unterdrückungssituation der Frauen nicht genügend bedacht hat und sich auch nicht der Perspektive der Geschlechtsidentität bedient hat, um die ungerechten Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen zu begreifen.

In diesem Punkt kommt der Beitrag der feministischen Hermeneutik der Bibel ins Spiel. Es geht um eine in erster Linie politische Hermeneutik, insofern sie mit einem ganz bestimmten Ziel in den Streit um die Interpretation der heiligen Schriften eintritt.

In dieser Hinsicht glaube ich, daß die Arbeit der Exegetinnen und Theologinnen für die Frauen, die ihr Leben an der christlichen Lehre ausrichten, zwar kaum eine Rolle spielt, aber auf institutioneller Ebene zu einem konfliktträchtigen Dialog herausfordert. Genau hier findet meiner Meinung nach der politische Kampf oder die Eroberung von Räumen statt, nämlich auf der Ebene der Interpretation, auf der Ebene der Konstruktion von Sinn und schließlich sogar auf der Ebene des kirchlichen Lehramts.

Die feministische Hermeneutik durchbricht seit einiger Zeit die männliche Vorherrschaft in der Bibelwissenschaft, insofern sie eine andere Interpretation der Texte vorlegt und insofern sie die Ambivalenz der männlichen Macht bei der Interpretation der Texte selbst deutlich macht. Der Prozeß der Dekonstruktion und Neukonstruktion auf der Grundlage des Feminismus erweitert die eigentliche Bedeutung des Textes und arbeitet Beziehungen heraus, die von in der patriarchalischen Tradition ausgebildeten Leserinnen auf den ersten Blick nicht erkennbar wären. Allmählich gewinnt dieser Prozeß Einfluß auf die Kultur und bringt neue Möglichkeiten hervor, sich die Beziehungen unter den Menschen vorzustellen.

Die feministische Hermeneutik prangert die „Macht, sterben zu lassen" an, die die patriarchalische Erfahrung von Macht bestimmt. Diese Macht bringt konsequenterweise ein Modell von Mann-Sein, Held-Sein, Herrscher- und Krieger-Sein hervor, das zum höchsten Ausdruck der Männlichkeit geworden ist, die die meisten Völker bewundern.[3] Auf diesem Weg rühren die Exegetinnen und Theologinnen an den Grundfesten des kyriarchalischen Systems, wie Elisabeth Schüssler Fiorenza[4] es nennt, und leiten eine Aktion ein, die die Verflechtung der Unterdrückungsmächte jenseits der allein auf der Klassenherrschaft basierenden Analysen aufzeigt.

Ich meine, daß diese institutionelle politische Dimension der feministischen Hermeneutik, obgleich sie nicht unmittelbar den Alltag der armen Frauen betrifft, dennoch ganz und gar in deren Dienst steht, weil sie nämlich die ersten Opfer der patriarchalischen religiösen Herrschaft sind.

Ein anderer Aspekt, der von den lateinamerikanischen Theologinnen und Bibelwissenschaftlerinnen seit einiger Zeit kritisiert wird und der in meinen Augen von fundamentaler Bedeutung ist, bezieht sich auf den abstrakten Charakter der universalistischen männlichen Diskurse über die Befreiung. Für das männliche theologische Denken ist die Hoffnung oftmals eher in einem Diskurs über die eschatologische Hoffnung zu finden als in den kleinen alltäglichen Handlungen

und Errungenschaften. Darüber hinaus fürchtet der männliche Diskurs die Aussage der „Nicht-Hoffnung" ebenso, wie er den Diskurs über die Sinnlosigkeit mancher Leben und mancher Tode fürchtet. Er entwickelt eine Theorie über das Martyrium im Sinne der Verwandlung der Barbarei der Gewalt in einen plausiblen Diskurs. Durch den Diskurs über das idealisierte Martyrium verleiht er dem Opfer der Gewalt einen neuen Wert, indem er es als utopische Form der Bewahrung der Freiheit ansieht.

Wir lateinamerikanischen Frauen sind bereit, die absolute Sinnlosigkeit des gewaltsamen Todes, des Todes wegen mangelnder Ernährung, wegen mangelnder Fürsorge, des wegen irgendwelcher Formen von Krieg verursachten Todes anzuprangern. Es ist nicht nötig, die Gewalt zu verwandeln und sie nützlich oder besser zu machen. Es ist nicht nötig, das Leid zu einer Quelle der Hoffnung zu machen. Wir wissen von vornherein, daß unsere erfolgreichen Kämpfe um Autonomie und Respekt von Schmerz und Tränen gekennzeichnet sind. Wir vergessen nicht das Kreuz, das wir tragen, aber wir wollen daraus kein Symbol unserer Hoffnung machen. Die Märtyrer bringen uns kein Stück weiter, wenn wir die Strukturen und Verhaltensweisen der Gewalt immer wieder reproduzieren.

Nach meiner Ansicht untergräbt dieses Verhalten der Frauen die männlichen Messianismen und die Erlösungsprozesse, die das Martyrium oder die „Hingabe des Lebens" preisen und diesen Lobpreis auf die Autorität der Bibel stützen. Wir Frauen sind vielleicht eher dazu bereit zu akzeptieren, daß es keine Erklärungen gibt, die unser Leid rechtfertigen könnten. Unsere wesentliche Aufgabe besteht darin, die aufgenötigten Kreuze zu vermeiden und gemeinsam die Schmerzen zu beseitigen, die uns auf tausendundeine Weise treffen. Unser sehnlichster Wunsch ist der, glücklich zu sein und mit Freude unsere Würde zu leben.

3. Vom Trost der Religion für die armen Frauen

Woher wird unser Trost kommen? Wer wird unsere Tränen abwischen? Wer wird es wagen, Lieder der Hoffnung zu singen, wo doch schon so viele Kinder gestorben sind? Wer wird uns helfen, das Gelobte Land zu erobern? Welche Salben werden unsere Schmerzen lindern? Wer wird uns Kraft geben, wenn wir, vom Alter gebrochen, keinen Schritt mehr vor den andern setzen können?

Solche Fragen und Klagen begleiten mich jedesmal, wenn ich mit Gruppen von armen Frauen zusammen bin. Es ist, als ob sie damit immer wieder neu die Trostfunktion der Religion mitten in all den Widersprüchen erfaßten, die diese selbst hervorruft. Um diese Beobachtung und die mit ihr verknüpften Fragen besser verständlich zu machen, will ich von einigen Erfahrungen berichten.

Vor wenigen Wochen wurde ich eingeladen, mit einer Gruppe von fünfzig armen Handwerkerinnen Überlegungen über die Hoffnung anzustellen. Sie hatten über die neoliberale Politik und ihre verheerenden Auswirkungen auf das Leben der Handwerkerinnen nachgedacht. Dabei half ihnen eine Gruppe von feministischen Intellektuellen und Mitgliedern einer Nichtregierungsorganisation. Die angewandte Methode erlaubte es ihnen, aufgrund ihrer eigenen Erfahrung die Situati-

on zu analysieren, und gab ihnen verschiedene Möglichkeiten, um kollektive ökonomische Alternativen zu überlegen. Die alternativen Wege erschienen aus den unterschiedlichsten situationsbedingten Gründen als schwierig.

Ich saß da, hörte zu und dachte an die Aufgabe, die ich dabei zu erfüllen hatte: am Ende der Reflexion zu helfen, daß die Hoffnung auf bessere Zeiten neue Nahrung bekommt. Eine schwierige Aufgabe, die mir da zugefallen war. Ich besaß Geld, um ein paar von den wunderbaren Stickereien zu kaufen, die sie anfertigten, ich konnte die ausgestellten Hängematten und Teppiche, die Tücher und Puppen bewundern. Ich brauchte meinen „Diskurs" nicht zu verkaufen, um etwas zu essen zu haben, während sie ihre Kunst verkaufen mußten, um zu überleben. Wir waren gemeinsam auf der Suche nach Hoffnung, aber in verschiedenen Situationen.

Bevor ich meine Aufgabe überhaupt in Angriff nehmen konnte, sagten einige Frauen, sie vermißten „Gebet" und „Lieder", die mehr Freude in die Begegnung bringen könnten. Und sofort wurden religiöse Lieder angestimmt und Gebete vorgetragen. Es war eine ökumenische Gruppe, die eine gemeinsame Sprache des Leids und Unrechts sprach. An diesem Sprechenlassen von Tränen und Schmerz beteiligen sich alle ... Die Animateurinnen der Begegnung brauchten nicht nach Techniken zu suchen, damit die Teilnehmerinnen sich äußerten. Alle hatten etwas zu sagen über ihre Suche nach Hoffnung, über ihre Enttäuschungen und Verletzungen. Fast alle Gebete endeten damit, daß sie bei Gottes Macht Hilfe suchten und an das Kreuz Christi erinnerten.

Die Gebete waren, wenn man sie kritisch analysierte, voller Ecken und Kanten, an denen sich jede feministische Sensibilität stoßen mußte. Aber in diesem Augenblick war jegliche Analyse, auch die feministische, fehl am Platz. Es war der Augenblick „jenseits der Worte", die Zeit der Klage und des Gebets; der Bedeutung der Worte war nichts hinzuzufügen, es galt einfach auf die Gesichter, die Stimmen, die Tränen und die Seufzer zu achten.

Die hierarchische, machistische Sprache der Gebete war die einzige, die in der kulturellen Welt dieser Frauen verfügbar war, und sie wurde sogar dazu benutzt, um den Machismo und die Hierarchien zu bekämpfen. Sie riefen nach Gott als ihrer Hoffnung, während sie auf eine Verbesserung ihrer ökonomischen Situation in ihrer eigenen Geschichte nicht mehr zu hoffen imstande waren.

Welch ein seltsamer Widerspruch! Die Sprache der Unterdrückung zu benutzen, um die Freiheit zu suchen! Nach Gottes Macht zu rufen, wo diese Macht sich doch mit der Macht der Unterdrücker zu vermischen schien! Aber im Gebet dieser Frauen war Gott immer frei von Schuld ... Er war ebenso unschuldig wie sie an der Hervorbringung sozialer Unterdrückung! Gott stand auf ihrer Seite und offenbarte sich in ihrem Eigensinn, mit dem sie weiterkämpften und sich weiter organisierten.

Bei einem anderen Treffen mit führenden Frauen aus dem Milieu des einfachen Volkes, bei dem wir über die Schuld der Frauen nachdachten, konnte ich mit ihnen den Adamsmythos vom Ursprung des Bösen (Gen 3) analysieren. Ich ging in kleinen Schritten vor, damit sie sich eine andere Art des Umgangs mit dem

Text zu eigen machen konnten, und dann entdeckten wir allmählich gemeinsam, daß die Gestalt der Eva so viel sympathischer und aktiver schien, als sie früher in den verschiedenen Kirchen dargestellt wurde. Wir stellten fest, daß die Gestalt des Adam der eines wenig Initiative besitzenden, ziemlich ängstlichen und abhängigen Mannes ähnelte. An seiner Gestalt wurden neue Züge sichtbar, er wirkte schüchterner und weniger mutig. Dann sprachen wir über die Schlichtheit des Dialogs der Schlange mit der Frau und entdeckten die Absicht dieses Dialogs. Wir stellten auch fest, daß das Bild Gottes tatsächlich dem Bild eines Königs oder eines mächtigen Herrn ähnelte. Von daher war es leicht, ein wenig auf den historisch-politischen Kontext einzugehen, in dem der Text verfaßt wurde, und festzustellen, wie die Gottesbilder, die man uns vermittelt hat, den im Interesse einiger Gruppen geschaffenen gesellschaftlichen und politischen Konstruktionen entsprechen. Die Freude und Aufregung, die dies in der Gruppe hervorrief, waren beeindruckend. Es war, als hätten wir gemeinsam die „kostbare Perle" oder die „verlorene Drachme" gefunden. Als hätten diese Frauen bessere Waffen für den Kampf um die Eroberung ihrer Würde gefunden. Sie streiften *ein* Wissen ab und bauten ein anderes auf, das ihnen Kraft und Sicherheit gab.

Ich weiß nicht, ob die Bibel für sie eine Autorität darstellte oder nicht. Ich konnte nur feststellen, daß die „anders" erklärten Bibeltexte zu Bundesgenossen in ihrem Befreiungskampf zu werden schienen und ihrem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit entgegenkamen. Die Autorität zur Interpretation erwuchs aus ihrem eigenen Kampf um Würde und Respekt. Die Autorität zur Interpretation kam aus ihrer Erfahrung von Zurückweisung und Unterdrückung und aus ihrem tiefen Wunsch, als gleichberechtigte Bürgerinnen angesehen zu werden. Die Autorität zur Interpretation kam von ihrem eigenen Durst nach Gerechtigkeit und Bürgerrechten. Die Bibel, die sie früher unterdrückt und ihnen ein negatives Selbstbild vermittelt zu haben schien, zeigte ihnen jetzt ein anderes Gesicht. Die Waffen der Unterdrückung verwandelten sich offenbar in Kräfte der Befreiung.

In meinen Augen waren sie es, die dem Text neue Autorität verliehen. Jetzt wurde der Text zu einem weiteren Bundesgenossen in ihren Kämpfen. Der Text, den sie aus ihrer religiösen Tradition kennengelernt hatten, hörte allmählich auf, sie zu diskriminieren; der Text bot sich als Verstärkung in ihren Alltagskämpfen an. Eine dieser Frauen erinnerte mich an die Emmausjünger, als sie mit lauter Stimme erklärte: „Im Herzen hat man gespürt, daß diese Geschichte von Adam und Eva nicht richtig erzählt worden ist. Jetzt muß ich das Feuer, das in mir brennt, und das neue Brot, das ich mit euch esse, weitergeben!"

Schlußbemerkung

Welche Schriften sind heilige Autorität? So lautete meine Eingangsfrage, und diese Frage greife ich in meiner kurzen Schlußbemerkung wieder auf. Die Frage wird in diesem Text immer Frage bleiben, damit immer wieder neue Antworten hervorgerufen und vorgeschlagen werden können.

Die Frage nach der Autorität der heiligen Texte hat sich im Verlauf dieser Reflexion als ambivalent, paradox und vielschichtig erwiesen und ist nicht mit

einer einzigen Antwort zu lösen. Wir sehen, daß man weder eine richtige Interpretation festlegen noch von besonderen Situationen aus verallgemeinern kann. Der Text vermischt sich mit dem Kontext, die Autorität mit dem Bedürfnis, das Gesetz mit dem Wunsch. Alles scheint miteinander vermengt zu sein wie in einem gutgewürzten lateinamerikanischen Salat. Das Heilige, die Autorität, die vielfältigen Bemühungen fließen in die Zutaten und Gewürze des Lebens ein. Ein und dieselbe Autorität kann bald süß, bald bitter schmecken. Darin ähnelt sie dem kleinen Buch, von dem in der Apokalypse die Rede ist, das süß und bitter schmeckt, manchmal gleichzeitig, manchmal nacheinander [vgl. Offb 10,9; Anm. d. Übers.]. Die allgemeine Regel ist die vom Leben diktierte Vielfalt.

Solche Feststellungen relativieren alle Versuche von seiten der religiösen Mächte, ihre Autorität und Legitimationsmacht zu verabsolutieren.

Das, was wir erleben, kommt in gewisser Weise auch in einem Gedicht der schwarzen Poetin Elisa Lucinda zum Ausdruck:

„... Es erschreckt und beruhigt mich
Trägerin verschiedener Seelen zu sein
Widerhall eines einen allgemeinen Klangs
Widerschein zu sein
Spiegel, Ebenbild
Mund zu sein
die Herrin über das Wort ohne Herrn
bei all der Herrschaft, die es gibt!..."[5]

So sind wir einmalig und vielfältig, einzigartig in der Vielheit und Vielheit in uns selbst. So sind wir autoritative Autorität, leidenschaftliche Autorität, stumme Autorität, zum Schweigen gebrachte Autorität. So sind wir Frauen heilige Profane und profane und profanierte Heilige.[6] So sind wir gelebte Bibel und Leben ohne Bibel. So sind wir ... so sei es.

[1] Siehe in der gleichen Linie: A.M. Isasi-Diaz, La palabra de Dios en Nosotras - The Word of God in Us, in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), Searching the Scriptures, Bd. 1. A Feminist Introduction, New York 1993, 86 u. 97.

[2] P. Richard, Hermenéutica de la Liberación - teoría para una lectura comunitária de la Biblia, in: Pasos, San José de Costa Rica (Sonderheft 5/1995) 37 u. 43.

[3] Siehe den Beitrag der Bibeltheologin N. Cardoso, Maria vai com os outros, CEBI Nr. 114 (1997), Série Palavra na Vida.

[4] E. Schüssler Fiorenza, Tics that bind: Domestic Violence against Women, in: Voices from the Third World, EATWOT Bd. XVIII Nr. 1 (Juni 1995) 122 u. 167.

[5] E. Lucinda, O poema do semelhante, in: O semelhante, Rio de Janeiro 1996, 13.

[6] Die Autorin spielt mit dem Gegensatzpaar *sagrado-profano:* „heilig", „geweiht", „sakral" im Gegensatz zu „profan", „ungeweiht", „weltlich". Dies erlaubt verschiedene paradoxe Formulierungen, die in mehreren Richtungen m.E. sinnvolle Bedeutungen entfalten, z.B. „heilige Ungeweihte und ungeweihte und entweihte Heilige" oder „heilige Weltliche und weltliche, ihrer Würde beraubte Heilige" [Anm. d.Übers.].

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Victoria M. Drasen- Segbers

Vom gesprochenen Wort zur Schrift

Joanna Dewey

Wie Elisabeth Schüssler Fiorenza gezeigt hat, begann das Frühchristentum als „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“[1] und endete mit der Unterordnung von Frauen. Einer der Hauptgründe für diesen Wechsel im Status von Frauen war der Übergang des Christentums von einer Erzählgemeinschaft zu einer Gemeinschaft, in der ein geschriebener Text zur maßgeblichen Autorität wurde. Solange die Jesus-Bewegung eine Erzählgemeinschaft war, die sich in einer vorwiegend mündlich geprägten Kultur ganz auf die Autorität des gesprochenen Wortes stützte, konnten Frauen und andere Randgruppen im vollen Sinne noch Führungsfunktionen übernehmen.

Ab Mitte des zweiten Jahrhunderts jedoch fingen einige Gemeindeleiter an, sich immer mehr auf das geschriebene Wort und die Autorität von Schriftstücken zu verlassen. Im Laufe von zwei bis drei Jahrhunderten entwickelte sich dann ein fester Kanon von Schriften, das Neue Testament, das zur Grundlage des Christentums wurde. Diese Kanonbildung, d.h. die Auswahl von Schriften als normatives Glaubenszeugnis der Kirche und inspiriertes Gotteswort, war das Werk von wenigen, vorwiegend literarisch gebildeten, sozial relativ hochgestellten männlichen Personen, die lesen und schreiben konnten. Ein repräsentativer Querschnitt der damaligen frühchristlichen Gemeinden war nicht daran beteiligt.

Bei diesem Vorgang, in dessen Verlauf das mündliche Wort niedergeschrieben und dem geschriebenen Text normgebende Autorität zuerkannt wurde, hat man die Erzählungen von Frauen und ihre Sicht der Dinge übergangen, sie in ihrer Bedeutung heruntergespielt und bisweilen ganz unterdrückt. Der Wechsel von erzählender Überlieferung zur Schrift und von der Autorität des gesprochenen hin zur Autorität des geschriebenen Wortes hat viele Frauen um ihr Recht auf Meinungsäußerung und ihren Einfluß gebracht und führte zur Verzerrung und Bagatellisierung spezifisch weiblicher Traditionen, die sich bis in den geschriebenen Text hinein erhalten haben.

In diesem Beitrag werde ich zunächst kurz beschreiben, wie es in der Antike um die Lese- und Schreibfähigkeit bestellt war und wie gesprochenes Wort, geschriebenes Wort und Zugang zur Macht zueinander in Wechselwirkung standen. Dann werde ich auf jene Schriften des Neuen Testaments eingehen, wo wir beim Übergang vom normativen Wort zur normativen Schrift den Verlust bzw. die Unterdrückung des Einflusses von Frauen beobachten können: bei den synoptischen Erzählungen dort, wo Frauen eine Rolle spielen, und in den Pastoralbriefen.

Die Medienwelt des ersten Jahrhunderts

Vom gesprochenen Wort zur Schrift

Fachlich ausgedrückt, war die Welt der antiken Medien eine Schriftkultur mit einem hohen Restanteil an Mündlichkeit.[2] Mit solchen Formulierungen wird jedoch die Kultur aus der Sicht der gebildeten Oberschicht beschrieben, die des Lesens und Schreibens kundig war und in der Tat mit Hilfe des geschriebenen Wortes das Reich regierte. Die meisten Menschen konnten damals weder lesen noch schreiben und brauchten das auch nicht zu können. Schätzungen der Schreib- und Lesefähigkeit im Mittelmeerraum kommen auf einen Anteil von zwei bis vier Prozent an der Gesamtbevölkerung.[3] In seiner eindrucksvollen Untersuchung über die Verbreitung der Schreib- und Lesefähigkeit in der Antike schätzt William Harris, daß maximal 15% der männlichen Stadtbewohner lesen und schreiben konnten.[4] In den Dörfern war dieser Anteil geringer als in den Städten, und bei Frauen quer durch alle sozialen Schichten geringer als bei Männern. Bei der regierenden Oberschicht (also bei annähernd 2% der Bevölkerung) war die Lese- und Schreibfähigkeit bei Männern die Norm, bei ihren Frauen allgemein üblich. Doch diese Gruppe war in den ersten frühchristlichen Generationen nicht vertreten. Außerdem waren die Gefolgsleute der Oberschicht (das höhere Militär, die höheren Beamten und die Vermögensverwalter), die die laufenden Verwaltungs- und Regierungsgeschäfte besorgten, ebenfalls des Lesens und Schreibens kundig. Von den Sklaven in den Häusern der Bildungsschicht, männlichen wie weiblichen, dienten einige ihrer Herrschaft auch als Schreiber bzw. Schreiberinnen.

Für den Rest der Bevölkerung gab es kein öffentliches Schulwesen, und es bestand, wenn überhaupt, nur ein geringes Bedürfnis zu schreiben. Außerdem war das Schreibmaterial unhandlich oder teuer. Topfscherben oder wachsbeschichtete Tontäfelchen, die man zu jeweils zehn Stück sammelte, waren zwar billig, aber sperrig, unbequem und für Texte von einiger Länge ungeeignet. Pergament und Papyrus wurden zwar von der Oberschicht reichlich benutzt, waren jedoch für alle anderen unerschwinglich teuer. Die Kultur war keine Stütze für eine möglichst weite Verbreitung der Lese- und Schreibfähigkeit.

Die Schriftform wurde benutzt, um auf größere Entfernung miteinander Kontakt aufzunehmen, umfangreiche Finanztransaktionen festzuhalten und Schuldschei-

Die Autorin

Joanna Dewey ist außerordentliche Professorin für neutestamentliche Studien an der Episcopal Divinity School in Cambridge MA. Sie erhielt ihren Dr. phil für die Graduate Theological Union in Berkeley CA. Vorlesungstätigkeit an der Oklahoma State University, am Phillips Graduate Seminary in Enid OK und an der Colgate Rochester Divinity School, Rochester NY. Sie veröffentlichte u.a.: Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure and Theology in Mark 2,2 – 3,6, SBLDS 48; Chico CA, Scholars 1980; Orality and textuality in early christian literature, in: Semeia 65 (1994); The commentary on Mark in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), Searching the Scriptures, Bd. 2, Feminist-Ecumenical Commentary, New York 1994, 470–509; und: „1 Timothy", „2 Timothy", „Titus", in: The Women's Bible Commentary, Louisville 1992, 353–361; weiter zahlreiche Artikel zum Markusevanglium. Sie spielt auch eine Rolle in: Women on the Way: A Feminist Retelling of Mark. Anschrift: Episcopal Divinity School, 99 Brattle Street, Cambridge MA 02138, USA.

ne aufzubewahren. Handel, der über weite Entfernungen betrieben wurde, brauchte ebenfalls die schriftliche Fixierung. Wenn Lydia zum Beispiel an einem internationalen Handel mit Luxusartikeln beteiligt gewesen wäre, hätte sie SchreiberInnen beschäftigt; vielleicht konnte sie auch selbst lesen und schreiben. Mit Briefen trat man über weite Entfernungen miteinander in Verbindung, wie zum Beispiel Paulus mit den von ihm gegründeten Gemeinden. Testamente, Eheschließungen und Ehescheidungen, bei denen es um materielles Eigentum ging, wurden schriftlich abgefaßt, was aber nur für die Wohlhabenden in Frage kam. Bestand für Arme, und das waren etwa 90% der Bevölkerung, wenn nicht mehr, jemals, wenn überhaupt, die Notwendigkeit zu schreiben, dann vielleicht, um einen Ausbildungsvertrag abzuschließen oder sich mit weit entfernt lebenden Verwandten in Verbindung zu setzen. Dafür jedoch, sei es fürs Lesen oder Schreiben, würden sie sich einen Schreiber mieten. Für die weitaus große Mehrheit der Menschen war das Analphabetentum weder wirtschaftlich noch sozial gesehen ein Handicap.

Das Leben spielte sich grundlegend auf der Ebene des gesprochenen Wortes ab. Eine amtliche Information wurde durch öffentlich bestellte Ausrufer bekanntgegeben bzw. verbreitet. Sie waren allen Regierungsebenen zugeordnet. Mehr noch, Informationen und kulturelle Traditionen wurden sogar durch Geschichtenerzähler weitergegeben, die weder lesen noch schreiben konnten. Im Altertum waren vier Typen von ErzählerInnen weit verbreitet: Da waren einmal die Straßendarsteller und -darstellerinnen, die mit ihren Geschichten ein kümmerliches Dasein fristeten; dann gab es eine Gruppe mit etwas höherem sozialen Status, die religiöse und weltliche Geschichten außerhalb der Tempel und Synagogen erzählten, die Leute unterhielten und lehrten und sich anstrengten, sie in ihre Kultzentren hineinzuziehen. Die dritte Gruppe bildeten Geschichtenerzähler und -erzählerinnen, die sich damit nicht ihren Lebensunterhalt verdienten, sondern einfach an den betreffenden Orten oder in der ganzen Gegend den Ruf guter Erähler genossen. Und schließlich gab es noch die Kindermädchen, die Frauen und Mütter, die den Kindern einfach Geschichten erzählten, um sie zu erziehen, ihnen Freude zu machen oder auch, um ihnen Schrecken einzujagen.[5]

Geschichten zu erzählen war überall weit verbreitet. Man erzählte sie auf den verschiedensten Schauplätzen, am Arbeitsplatz, unterwegs auf Reisen, dem Nachbarn am Abend und daheim in der Hausgemeinschaft. Häufig wurden Geschichten in Gruppen - nach Geschlechtern getrennt - erzählt, häufig auch vor gemischter Zuhörerschaft. Wo immer Leute zusammenkamen, hatten sie sich etwas zu erzählen. Diese Geschichten waren nicht ein für allemal festgeformt, sondern in ständigem Fluß. Immer wieder wurden sie der Zuhörerschaft angepaßt und von ihr mitgeformt. War eine relativ hochgestellte Persönlichkeit zugegen, erwies ihr der Erzähler seine Reverenz; war das nicht der Fall, so erzählte er eine Geschichte mehr nach des Volkes Geschmack und bestärkte dessen Wertvorstellungen und Groll gegenüber den Reichen. Geschichten spiegelten so die soziale Zugehörigkeit ihrer Erzähler und Hörer wider.

Wie alle anderen, beteiligten sich Christen ebenfalls am Erzählen von Geschich-

ten. Manche wurden von Person zu Person erzählt. Dann gab es Erzähler, die waren am Ort, und andere, die waren darüber hinaus in der ganzen Gegend für ihre Geschichten bekannt. Wahrscheinlich sah man in manchen christlichen Predigern und Lehrern ähnliche Geschichtenerzähler wie die, die zu den Tempeln gehörten. Wie bei anderen Gruppen waren auch hier Frauen und Männer gleichermaßen daran beteiligt. Einige frühchristliche Traditionen haben höchstwahrscheinlich ihren Ursprung in Geschichten, die von Frauen erzählt wurden: so zum Beispiel die Heilung einer Frau von ihren Blutungen (vgl. Mk 5, 24-34) oder die von der dämonisch besessenen Tochter einer syrophönizischen Frau (vgl. Mk 7,24-30), oder auch die Geschichte von Marta und Maria, deren schon begrabener Bruder wieder auferweckt wurde (vgl. Joh 11, 1-44). Darüber hinaus gab es die Frauengeschichten in den Apokryphen. Frauen haben im Frühchristentum Geschichten nicht nur verkündet und erzählt, sondern waren für sie auch sehr empfänglich.

Die Schrift als Zugang zur Macht[6]

Das Christentum begann vorwiegend als Erzählgemeinschaft. Als Autorität galt das gesprochene Wort: Man berief sich auf das, was jemand gesagt oder gesehen hatte oder gerade im Geiste redete, nicht aber auf irgendeinen Text, der irgendwo niedergeschrieben war. Autorität, die sich auf das gesprochene Wort stützt, ist schon von sich aus demokratischer bzw. egalitärer Natur: die Möglichkeit, durch das gesprochene Wort Autorität zu gewinnen, steht den meisten Menschen offen. So gut wie jeder besitzt die Fähigkeit zu reden. Doch um ein guter Redner zu sein, braucht es Geschick, Übung und Erfahrung, nicht aber formale Bildung. Jesus selbst ist vielleicht das beste Beispiel für einen geschickten, aber nicht formal ausgebildeten Redner. Natürlich konnte eine ungebildete Frau, die weder lesen noch schreiben konnte, nicht gegen einen Mann von Bildung in einen Redewettstreit eintreten. Doch sie konnte durch ihre Ansprache in den gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinden durchaus Autorität und Ansehen gewinnen, was offensichtlich auch gelang (vgl. 1Kor 11,2ff; Röm 16; Apg 18). Die Mitglieder der frühchristlichen Gemeinden scheinen aus gemischten, nicht jedoch höheren sozialen Schichten oder aber aus ziemlich niederen Schichten gekommen zu sein. In solchen Kreisen konnten sich Frauen Gehör verschaffen, und einige haben es auch zusammen mit einigen Männern zu Autorität und Ansehen gebracht. So ist die mündliche Rede ein Medium, das allen relativ gleiche Chancen bietet.

Auf der anderen Seite neigt eine Autorität, die sich auf die Schrift stützt, zu elitärem Verhalten. In Schriftkulturen ist die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben auf wenige begrenzt. Um überhaupt Zugang zu Schriften und ihrem Inhalt zu finden, mußte man formal gebildet sein und über finanzielle Mittel verfügen. In einer patriarchalisch strukturierten Gesellschaft wie dem Römischen Reich konzentrierte sich beides auf die männliche Oberschicht und ihre Gefolgsleute und war größtenteils auch auf sie beschränkt. Den meisten Männern und fast allen Frauen war der Zugang zu solcher Art von Autorität verwehrt. Wer das fortschrittlichste Kommunikationsmedium seiner Zeit kontrolliert, verfügt über

Macht in der Gesellschaft. In der Medienwelt unserer Zeit ist das nicht anders. Wer den Zugang zum Fernsehen und seinen Programmen kontrolliert, übt über den Rest der Bevölkerung Macht aus. So übte auch in der Antike, wer den Zugang zu Lesen und Schreiben kontrollierte und bestimmen konnte, was geschrieben wurde, über den Rest der Gesellschaft Macht aus.

Um sich eine Vorstellung von dieser Macht des Schreibkundigen im Altertum zu machen, könnte man sie - analog gesehen - mit der Macht heutiger Besitzer von Nuklearwaffen vergleichen. Nur wenige wissen, wie man solche Waffen herstellt, und noch weniger kontrollieren ihren Einsatz. Und doch hängt der Rang einer Nation zum Teil vom Besitz solcher Waffen ab; und wir alle sind davon betroffen, da wir alle über die Zerstörungsgewalt von Nuklearwaffen Bescheid wissen. So setzte das Römische Reich nicht nur seine Armeen ein, sondern auch seine Macht über das geschriebene Wort, um die totalitärste Herrschaft aufzurichten, die die westliche Welt bis dahin gekannt hatte.

Das Frühchristentum begann als Subkultur, in der die Botschaft Jesu mündlich weitererzählt wurde. Volle Mitgliedschaft und führende Funktionen standen allen offen, ohne Unterschied von Rang und Geschlecht. Gleich von Beginn an machten zwar einige Christen von der Schrift Gebrauch (so zum Beispiel der Verfasser der Logienquelle Q und Paulus); doch erst ab Mitte des zweiten Jahrhunderts begann man, sich auf das geschriebene Wort als normgebende Autorität zu berufen. Seither setzte sich die Schrift als das fortschrittlichste Medium der damaligen Zeit immer mehr durch. Nach und nach wurden dann bestimmte Schriften als „die Schrift" angesehen. Führende Funktionen waren immer mehr dem gebildeten und freien Mann, dem Hausherrn, vorbehalten. Solange das Christentum die Botschaft Jesu noch mündlich überlieferte, pflegten Frauen ihre eigenen Erzähltraditionen. Hier leisteten sie signifikante Beiträge zur allgemeinen Tradition, die Frauen und Männern bekannt waren. Diese Erzähltradition hörte jedoch mit dem Übergang zur Schrift als normgebender Autorität keineswegs auf. Frauen erzählten sich weiter ihre Geschichten und hörten ihnen weiter zu, denn auch in den neu angebrochenen Zeiten konnten sie und die meisten Männer weder lesen noch schreiben.

Zwei Dinge jedoch änderten sich, als das Schreiben sich immer mehr verbreitete und die Schrift zur maßgebenden Norm wurde. Als erstes wurde die Rolle von Frauen im Vergleich zu den mündlichen Erzählungen heruntergespielt und als belanglos abgestempelt. Dies ging auf das Konto von zwar wenigen, aber relativ hochgestellten und gebildeten Männern, die die Niederschrift besorgten. Als zweites stammte das, was Frauen in ihren Geschichten erzählten, immer weniger aus der eigenen Erinnerung und aus eigener Weitergabe von Traditionen, sondern wurde zunehmend von dem bestimmt, was aus den schriftlichen Fassungen in die mündlichen Erzählungen zurückfloß. So wurde die schriftliche Tradition allmählich auch normativ für die Inhalte der mündlichen Tradition, die nach wie vor weiterging. Diese Prozesse sind in modernen Kulturen bei der Umformung des mündlichen Überlieferungsstoffes in ein gedrucktes Medium allgemein beobachtet worden, worauf wir später noch eingehen werden.

Der Wechsel vom Wort zur Schrift, der sich im Christentum im zweiten und in den darauffolgenden Jahrhunderten vollzog, ist natürlich nicht der einzige Grund für die untergeordnete Stellung von Frauen in der Kirche. Andere soziologische und theologische Faktoren, wie die wachsende Institutionalisierung der Kirche, der Wechsel der Feier des Herrenmahles von Privathäusern in öffentliche Gebäude und die immer stärkere Betonung des Opfers kamen hinzu und führten in hohem Maße zu einer Marginalisierung von Frauen. Doch die Entwicklung zur Schrift als normativer Instanz und zur Macht literarischer Bildung hatte ihr Eigengewicht: Sie schlug in ihrer Wirkung bis auf heutige Generationen durch, da die Schriften des Neuen Testaments immer noch unsere Vorstellungen von Jesus, der frühen Kirche und der christlichen Frau prägen.

Frauen in den europäischen Märchen und bei den Synoptikern

Leider können wir die Geschichten, die Frauen im Altertum erzählten, nicht mit denen in den Evangelien direkt vergleichen. Doch wir können - in einer Art Umweg - das Schicksal europäischer Sagen und Märchen untersuchen und fragen, was mit ihnen geschah, als sie von Männern mit Bildung in schriftliche Form gebracht wurden.[7] Auf diese Weise können wir die frühesten Druckversionen von Charles Perrault (1697) und der Brüder Grimm (1812) den mündlichen Fassungen gegenüberstellen, die zu Beginn dieses Jahrhunderts gesammelt worden sind. Dabei stellen wir fest, daß die gedruckten Geschichten in der Regel die Rollen weiblicher Figuren herunterspielen und sie als unbedeutend darstellen. Sie verdrängen und verformen im Laufe der Zeit auch die Geschichten, die Mütter ihren Kindern erzählen. Dafür ist das Märchen von Rotkäppchen ein gutes Beispiel. In der Fassung von Perrault endet die Erzählung damit, daß das Mädchen vom Wolf gefressen wird. In der Grimmschen Version, die sich zum Teil auf Perrault stützt, wird das Mädchen am Ende von einem Jägersmann gerettet. Das eine Mal ist das Mädchen am Ende tot, das andere Mal braucht es eine männliche Autoritätsfigur, um gerettet zu werden. In der mündlichen Fassung gerät das Mädchen zwar auch in Not durch den Wolf, befreit sich aber aus eigener Kraft, lebt weiter und erzählt selbst ihre Geschichte.[8]

Andere Märchen und Sagen erfuhren ein ähnliches Schicksal. Alison Lurie zeigt, daß die Geschichten, die wir heute kennen, das Ergebnis einer einseitigen Auswahl sind, und daß subversive Texte, wie sie sie nennt, insgeheim überarbeitet wurden.[9] Die Erstausgabe von Grimms Kinder- und Hausmärchen zeichnete 61 weibliche und nur 21 männliche Figuren, die über magische Kräfte verfügten.[10] Doch in jeder nachfolgenden Ausgabe hatten weibliche Personen weniger zu tun und weniger zu sagen. Und manche Geschichten fielen einfach ganz „unter den Tisch", wie die vom schlafenden Prinzen, der von einer tatkräftigen Heldin gerettet wurde. Diese Druckversionen sind es aber, die Kinder heute zu hören bekommen.[11]

Die gleiche Tendenz hat sich bis in die elektronischen Medien hinein fortgesetzt.

So verfilmte Walt Disney drei Märchen aus den Sammlungen von Paroled und den Brüdern Grimm: Die schlafende Schönheit (= Dornröschen), Schneewittchen und Aschenputtel. In allen Verfilmungen werden die drei Heldinnen als „sittsam und hübsch, ... ungewöhnlich geduldig, gehorsam, fleißig und still" dargestellt, und in allen drei sind die Schurken weiblich. In den Märchen selbst jedoch spielen viele weibliche Heldinnen voller Tatendrang eine Rolle, und es gibt eine Unmenge männlicher Schurken.[12] Die Kontrolle über das fortgeschrittenste Kommunikationsmedium wurde bis heute und wird auch weiterhin genutzt, um die Bevölkerung ganz allgemein zu beeinflussen.

Auch die Geschichten in den Evangelien legen den Gedanken nahe, daß bei ihnen ein ähnlicher Prozeß stattgefunden hat, in dessen Verlauf die Rolle von Frauen heruntergespielt wurde. In der synoptischen Tradition gibt es zum Beispiel zehn Wundererzählungen, in denen Frauen, und 33, in denen Männer vorkommen. Die Geschichten von Männern sind im Schnitt zwei bis drei Verse länger als die, die von Frauen handeln - was mehr Zeit beim Erzählen und Anhören beansprucht. Des weiteren sprechen Männer häufiger mit Jesus und dieser mit ihnen, Frauen dagegen sprechen weniger bzw. werden weniger angesprochen.[13] So finden wir bei den Synoptikern nicht nur dreimal so häufig Geschichten über Männer, ihnen wird dadurch auch erzählerisch größeres Gewicht gegeben.

Außer den Wundererzählungen gibt es eine weitere Gruppe von sieben Geschichten, die in 13 Versionen erzählt werden, in denen Personen nur eine Nebenrolle spielen, so zum Beispiel die Salbungserzählungen, die Frage des Schriftgelehrten nach dem größten Gebot, oder die vom Opfer der Witwe, die zwei Lepta (alles, was sie besaß) in den Opferkasten warf (vgl. Mk 12,41-44). An vier dieser sieben Geschichten, also an mehr als der Hälfte, sind Frauen beteiligt. Das weist darauf hin, daß das oben erwähnte Übergewicht an „männlichen" Wundererzählungen (33 gegenüber zehn) eher einer Vorliebe für das männliche Geschlecht entspringt als einem Übergewicht, das bereits in der mündlichen Überlieferung bestand.

Die Art, wie Frauen in diesen Geschichten geschildert werden, ist jedoch recht sonderbar: Sie tun etwas, sprechen aber nicht. Geschildert wird, wie Jesus und andere Männer im Kreis um sie herum sitzen und miteinander über das sprechen, was die Frauen gerade tun.[14] Ein treffendes Beispiel dafür ist die anschauliche Schilderung einer Frau, die über Jesu Füße ihre Tränen vergoß und sie mit ihrem Haar abtrocknete (vgl. Lk 7,36-50), während die Männer weiter ihr Mahl einnehmen und ihr Verhalten untereinander besprechen. Bei Lukas spricht Jesus die Frau schließlich an und rechtfertigt ihr Tun. Ein solches Szenario ist für diese Art von Erzählungen charakteristisch: Frauen werden als Exempel benutzt, um Männer zu belehren. Ich meine, daß das Übergewicht an Heilungswundern, an denen Männer beteiligt sind, und die Rolle der schweigenden Frau in den übrigen Erzählungen für die mündliche Überlieferung nicht repräsentativ ist. Sie geben eher die Herabsetzung der Frau und eine Verzerrung ihrer Rolle wieder, wie dies in ähnlicher Weise bei den Volksmärchen der Fall war, als sie von gebildeten Männern in Buchform gebracht wurden.

Das Frauenbild der Pastoralbriefe und der Apokryphen

Im vorausgehenden bin ich bei der Besprechung der synoptischen Frauengeschichten vom Beispiel der mündlich erzählten europäischen Märchen ausgegangen und habe das, was mit ihnen geschah, als sie gedruckt wurden, auf die synoptischen Erzählungen übertragen. Im folgenden möchte ich auf einige Stellen in den Pastoralbriefen eingehen, die als direktes Gegengewicht gegen die mündlich erzählten Geschichten von Frauen benutzt wurden. Zwar sind einige von ihnen tatsächlich schriftlich erhalten geblieben, doch sie fanden keinen Eingang in den neutestamentlichen Kanon. Dagegen wurden die Pastoralbriefe, die Frauen das Schweigen verordneten, zu kanonischen Schriften erklärt.

In den Pastoralbriefen (1 und 2 Timotheus und Titus) stehen einige der strengsten Anordnungen gegen führende Funktionen von Frauen in der Gemeinde. „Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, daß sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten." (1 Tim 2,11-12) Weiter wird der Leser gewarnt: „Gottlose Altweiberfabeln weise zurück!" (4,7) Zu denen, die zu meiden sind, gehören „Leute, die sich in die Häuser einschleichen und dort gewisse Frauen auf ihre Seite ziehen, die von Sünden beherrscht und von Begierden aller Art umgetrieben werden" (2 Tim 3,6). Und im Titusbrief wird der Empfänger ermahnt: „Du aber verkünde, was der gesunden Lehre entspricht ... Ebenso seien die älteren Frauen würdevoll in ihrem Verhalten ... sie müssen fähig sein, das Gute zu lehren, damit sie die jungen Frauen dazu anhalten können, ihre Männer und Kinder zu lieben, besonnen zu sein, ehrbar, häuslich, gütig und ihren Männern gehorsam ..." (Tit 2,2-5).

Diese Texte gehören zum neutestamentlichen Kanon. Ihre Verhaltensvorschriften für Frauen in der gottesdienstlichen Versammlung wurden und werden - durch Rückübertragung auf den nichtkultischen Bereich - immer noch benutzt, um auch das private Verhalten christlicher Frauen nach dem gottesdienstlichen Muster zu „ordnen".[15] Da diese Texte noch heute von den Kanzeln verlesen werden, erscheinen sie als allgemeine, allzeit gültige Anweisungen. Hier begegnen wir der Macht des geschriebenen, mit amtlicher Autorität ausgestatteten Wortes.

Doch schon damals, als diese Texte geschrieben wurden, waren sie keineswegs eine Beschreibung des tatsächlichen Verhaltens von Christinnen in den Gemeinden. Es waren vielmehr präskriptive Texte, die die Idealvorstellung des Verfassers von einer „geordneten" Gemeinde und vom tugendhaften Verhalten von Frauen in der Gemeinde wiedergaben. So gesehen, sind sie historische Belege für die Existenz von Christen und Christinnen, die in ihrem Glauben und Verhalten dieser Idealvorstellung des Verfassers nicht entsprachen. Präskriptive Aussagen sind ein klarer Beweis dafür, daß das gegenteilige Verhalten praktiziert wurde. Man braucht Frauen nicht zu erzählen, sie sollten sich still verhalten, sich belehren lassen und nicht über ihre Männer herrschen, wenn sie das alles bereits tun, sittsam, still und unterwürfig sind. Nur wenn Frauen energisch eine

eigenständige Autorität beanspruchen, werden solche Anordnungen erlassen. Geschrieben zu Beginn des zweiten Jahrhunderts, sind die Pastoralbriefe nur eine Stimme unter anderen in der Debatte über das paulinische Erbe, wie sie in christlichen Kreisen geführt wurde. Wie Dennis MacDonald gezeigt hat, stehen diese Schriften im Gegensatz zur Ansicht des Paulus und der Frauen, die wir in den Erzählungen der apokryphen Acta Pauli et Theclae finden.[16] In den Apokryphen erscheint Paulus als charismatischer Wanderprediger und Wunderheiler, der mit den politischen Autoritäten in Konflikt gerät, da er Enthaltsamkeit als allgemeine christliche Forderung verkündet. Frauen, die ihn predigen hören, laufen ihren Ehemännern davon und verlassen ihr Haus, um Paulus in einem ehelosen Leben zu folgen. Einige von ihnen, zum Beispiel Thekla, beginnen ebenfalls, als Wanderpredigerinnen und Wunderheilerinnen zu wirken, und ihre Geschichten inspirierten andere Frauen, ihrem Beispiel zu folgen.[17] Thekla war in den ersten Jahrhunderten eine beliebte Heilige in der Kirche, und ihre Geschichte war weit und breit bekannt. Ihren Ursprung hat sie eindeutig in den Geschichten, die Frauen sich untereinander erzählten, und wir haben das Glück, daß ihre Geschichte niedergeschrieben wurde und so erhalten geblieben ist.[18]

Die Pastoralbriefe scheinen geschrieben worden zu sein, um einem Verständnis von Christentum wie in den Apokryphen entgegenzutreten, um Frauen zu einem tugendhaften Verhalten (sittsam und zurückhaltend) zu ermahnen und sie wieder in den patriarchalisch „geordneten" häuslichen Bereich einzufügen. Die Briefe sind von einem pseudonymen Autor geschrieben, der für seine Vorstellung von der wahren Rolle der Frau in einer „geordneten" Gemeinde die Autorität des Paulus in Anspruch nimmt, aber auch, um Ansichten entgegenzuwirken, wie sie in den Thekla-Geschichten vertreten wurden. Sehr wahrscheinlich sind diese Briefe überhaupt nicht an bestimmte Einzelpersonen gesandt worden, sondern sollten einfach nur in einen Kodex christlicher Schriften aufgenommen werden.[19] Hätte jemand im Zeitraum zwischen dem zweiten und fünften Jahrhundert und noch darüber hinaus gelebt, hätte er wahrscheinlich die Thekla-Geschichte immer wieder zu hören bekommen und gekannt, denn sie war leicht zu behalten und zu erzählen. Die Pastoralbriefe hätte er eher selten gehört, gerade wenn sie mal im Gottesdienst vorgelesen worden wären. Und selbst dann hätten die Leute, die sie hörten, Gruppen von ehelos lebenden Frauen gekannt und ihnen Hochachtung entgegengebracht, aber durchaus gewußt, daß man Gott auch auf andere Weise dienen kann, als die Pastoralbriefe es sich vorstellten.

Die Aufnahme von Schriften in den Kanon als normatives Glaubenszeugnis war keine Entscheidung, die von der Christenheit insgesamt gefällt wurde. Vielmehr trafen Bischöfe die Auswahl, also Männer der Bildungsschicht, die lesen und schreiben konnten. So überrascht es nicht, daß sie die Pastoralbriefe, die ihren Vorstellungen von einer richtigen Hausgemeinschaft und einer Gemeindeordnung entsprachen, in den Kanon aufnahmen und die Acta Pauli et Theclae (apokryphe Apostelgeschichte) zurückwiesen. Der geschriebene Text verdrängte dann im Laufe der Zeit die erzählten Geschichten. Im Zeitalter des gedruckten Buches, als die Bibel, und nur die Bibel, als erste in einem Band erschien, blieben so die

Pastoralbriefe erhalten. Nicht in den Kanon aufgenommene Geschichten dagegen wurden ganz vergessen, so daß die meisten Christen heute noch nie etwas von Thekla gehört haben. So ist alles, was wir heute lesen und wissen, eine Folge des Versuches, die von Frauen erzählten Geschichten mit Schweigen zu übergehen.

Abschließende Bemerkungen

Das Neue Testament ist kein wertneutraler Bericht über das Frühchristentum. Es stellt die Dinge aus der Interessenlage der sozial höher gestellten Bildungsschicht dar; und das waren hauptsächlich Männer, die lesen und schreiben konnten, die am Ideal einer patriarchalischen Ordnung festhielten, in der die Frauen eine untergeordnete Stellung einnahmen und nichts zu sagen hatten. Als sie ihre Texte schrieben und in Buchform herausgaben, erzählten sie die Geschichten auf ihre Weise. Geschichten, die Frauen ein eigenständiges Entscheidungsrecht zuerkannten und unter Frauen, und bisweilen auch in gemischten Kreisen, immer wieder erzählt wurden, fanden in den Kanon nur allzuoft keinen Eingang. Und in den wenigen Fällen, wo dies geschah, hat man sie verzerrt und für bedeutungslos erklärt. Vorschriften dagegen, die Frauen einschränkten und sie „im Zaum hielten", wurden in den normgebenden Kanon problemlos aufgenommen. Dieses einseitige Frauenbild und der christlichen Frauen auferlegte Verhaltenskodex engen heute noch ihr Leben ein und deformieren es. Uns bleibt jedoch die Pflicht, daran zu erinnern, daß das Neue Testament nur die Spitze des Eisberges freigibt, und daß die Frauengeschichten, die wir dort finden, ein schiefes Bild vermitteln.

Die Schriftwerdung hat jedoch auch einige bedeutende Frauentraditionen über die Zeiten hinweggerettet. Wären die Evangelientexte nicht kurz nach ihrer Niederschrift als verbindliches Offenbarungswort anerkannt worden, so wäre vielleicht ein noch größerer Teil von Frauengeschichten und der tatsächlichen Geschichte der Frau verlorengegangen. Denn trotz der Herausgabe der Bibel durch patriarchalisch eingestellte Männer steht in den Evangelien und Briefen doch noch eine ganze Menge über Frauen. Sie sind nicht erschöpfend abgehandelt. So hat man zum Beispiel bei der Niederschrift die Frauen, die das leere Grab entdeckten, nicht übergangen. Freilich hat dann der Syrer Tatian, der im späten zweiten Jahrhundert (um 170) als erster eine Evangelienharmonie verfaßte, diesen Vorgang bagatellisiert, indem er die Frauen einfach zu Ehefrauen der Zwölf erklärte, die Jesus nicht selbständig nachgefolgt seien. Wer weiß, was sonst noch alles verlorengegangen wäre, wenn nicht die Texte zur normgebenden Offenbarung erklärt und so vor willkürlichen Veränderungen geschützt worden wären.

Wir dürfen die Schriften des Neuen Testamentes jedoch nicht verabsolutieren. Wir müssen um den Verlust von Frauengeschichten trauern. Wir müssen aber auch die Erinnerung pflegen und den ursprünglichen Zustand, soweit wir können, neu entwerfen und zu neuem Leben erwecken, um heute unser Leben selbst in die Hand zu nehmen. Wir sind zu der gleichen Freiheit berechtigt, die sich literarisch

gebildete Männer im Altertum mit den Geschichten von Frauen herausgenommen haben. Heute sollten wir die Stimmen von Frauen ehren, sie ermutigen und feiern.

[1] E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Mainz/München 1988, 189-204.

[2] W. Ong, Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes, Wiesbaden 1987, 156-158

[3] B. Malina/R. Rohrbaugh, Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels, Minneapolis 1992, 3; M. Bar-Ilan, Illiteracy in the land of Israel in the first centuries c.e., in: Essays in the Scientific Study of Judaism and Jewish Society, Hoboken, KTAV, 2, 56.

[4] W. Harris, Ancient Literacy, Cambridge/London 1989, 267. Die folgenden Ausführungen stützen sich fast ausschließlich auf ihn. Eine ausführlichere Beschreibung findet sich in: J. Dewey, Textuality in an Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions; und dies., Orality and textuality in early christian literature, in: Semeia 65 (1994) 39-47.

[5] A. Scobie, Storytellers, storytelling, and the novel in graeco-roman society, in: Rheinisches Museum für Philologie 122 (1979) 229-259.

[6] Vgl. J. Dewey, From storytelling to written text: The loss of early christian women's voices, in: Biblical Theology Bulletin 26 (1996) 74-75.

[7] AaO. 75-76.

[8] Diese Versionen finden sich alle in: J. Zipes (Hg.), Rotkäppchens Lust und Leid. Biographie eines europäischen Märchens, Köln 1982. Die mündliche Version hat P. Delarue gesammelt.

[9] A. Lurie, Don't Tell the Grown-ups: Subversive Children's Literature, Boston 1990.

[10] Vgl. Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm, Düsseldorf/Zürich [18]1997.

[11] A. Lurie, aaO. 16-28. Vgl. auch K. Stone, Things Walt Disney never told us, in: Women and Folklore, Austin/London 1975, 42-50.

[12] K. Stone, aaO. 44.

[13] J. Dewey, Women in the synoptic gospels: seen but not heard?, in: Biblical Theology Bulletin 27 (1997) 54-57.

[14] AaO. 57-58.

[15] Zu den angeführten Stellen aus den Pastoralbriefen vgl. L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief, Freiburg i.Br. 1994, 82-97; 190-193; ders., Kommentar zum zweiten Timotheusbrief, Freiburg i.Br. 1995, 125-128; ders., Kommentar zum Titusbrief, Freiburg i.Br. 1996, 106-114.

[16] D. MacDonald, The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon, Philadelphia 1983.

[17] W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien, Tübingen [6]1990, II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [6]1997; Der Text der Paulus-Thekla-Akten findet sich in II, 217-224.

[18] D. MacDonald, aaO.; S. McGinn, The Acts of Thecla, in: Searching the Scriptures, Bd. 2. A Feminist Commentary, New York 1994, 800-828.

[19] D. Aune, The New Testament in its Literary Environment, Philadelphia 1987, 205.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Kanonisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala

Karen L. King

Maria von Magdala ist in der westlichen Vorstellung und Tradition am besten als reumütige Prostituierte bekannt[1], als die Ehebrecherin, die von Jesus vor den Männern, die sie steinigen wollten, gerettet wurde[2], und als die Sünderin, deren Tränen der Reue Jesu Füße als Vorbereitung auf sein Begräbnis benetzten.[3] Wie auch immer, keine dieser traditionellen Vorstellungen ist historisch gesehen korrekt. Im Neuen Testament oder in der frühen christlichen Literatur gibt es nicht den Funken eines Beweises, der diese Darstellung stützen könnte.

Historisch richtig ist dagegen, daß Maria eine Jüdin war, die sich Jesus von Nazaret angeschlossen hatte. Sie stammte aus der Stadt Magdala, die am Westufer des Sees Genezaret, etwas nördlich von Tiberias, liegt. Offensichtlich finanziell unabhängig, begleitete sie ihn auf seinem Weg und unterstützte ihn aus ihren eigenen Mitteln.[4] Die neutestamentlichen Evangelien[5] und andere Quellen der frühchristlichen Literatur beschreiben Maria übereinstimmend als herausragende Jüngerin Jesu.[6]

Nach den Erzählungen der Evangelien soll sie bei der Kreuzigung anwesend[7] und eine Zeugin der Auferstehung gewesen sein.[8] Sie wird sogar als die erste oder eine der ersten beschrieben, denen das Vorrecht eingeräumt wurde, den auferstandenen Herrn zu sehen und mit ihm zu sprechen.[9] Im Johannesevangelium vertraut der Herr ihr eine besondere Botschaft an und erteilt ihr die apostolische Vollmacht, den anderen Aposteln die gute Nachricht zu überbringen.[10] Das Maria-Evangelium, ein aus dem frühen zweiten Jahrhundert stammender Text, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Ägypten entdeckt wurde, bestätigt ebenfalls, daß Maria eine besondere Weisung von Jesus erhielt und nach der Auferstehung eine leitende Funktion unter den Jüngern hatte. Die Kombination dieser Zeugnisse läßt den Schluß zu, daß Maria nach dem Tod Jesu in der christlichen Bewegung die Rolle einer Seherin und Führerin einnahm.

Wie sind diese verschiedenen Darstellungen zu verstehen und zu begründen: die Kanonisierung Marias als herausragende Jüngerin Jesu einerseits und ihre Marginalisierung als reumütige Prostituierte andererseits?

Die einfachste Antwort besteht darin zu behaupten, daß die problematische Sachlage aufgrund einer irregeleiteten Exegese entstanden sei. Im vierten Jahrhundert begannen christliche Theologen im römischen Westen damit, Maria von Magdala mit Maria von Betanien zu verwechseln.[11] Sie vermischten den Bericht aus Joh 12,1-8, in dem Maria von Betanien Jesus in Vorbereitung auf sein Begräbnis salbt, mit dem Bericht über die nicht namentlich genannte Sünderin

aus Lk 7,36-50, die Jesu Füße mit ihren Tränen benetzte und sie anschließend salbte. Von da aus war es nur noch ein kleiner Schritt, Maria aus Magdala mit der namenlosen Ehebrecherin in Joh 8,1-11 zu identifizieren. Aus Maria, der Jüngerin, war Maria, die Hure, geworden. Man könnte diese Verwechslung einfach als Irrtum betrachten - schließlich gibt es eine ganze Reihe von Frauen namens Maria, um es genau zu sagen: Maria von Magdala, Maria von Betanien, Maria, die Mutter Jesu, Maria, die Frau des Klopas (Jesu Tante), Maria, die Mutter Jakobus' des Kleinen und Joses (oder Josefs), und natürlich die „andere" Maria. Aber die Einfachheit dieser Antwort ist irreführend. Den orthodoxen Ostkirchen unterlief dieser Fehler schießlich nicht, und auch im Westen wurden die Angaben, die zu der Verwechslung führten, erst zu einem relativ späten Zeitpunkt verknüpft. Die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte wußten nichts von einer Prostituierten namens Maria; sie erwähnten sie in erster Linie als eine wichtige Zeugin der Auferstehung. Natürlich lag ihnen daran, jeden Hinweis darauf, daß Jesu Ermahnung an Maria, ihn nicht zu berühren (Joh 20,17), andeuten könnte, daß die Auferstehung kein physikalisches Ereignis gewesen sei, zu entkräften, an Maria selbst wird jedoch keine Kritik geübt. Tertullian lobte Maria vielmehr, weil sie sich Jesus „aus Liebe, nicht aus Neugier oder mit Thomas' Unglauben" näherte, um ihn zu berühren.[12] Der Grund für das Verbot war einfach der, daß es noch zu früh für Berührungen war; die Auferstehung mußte erst von Jesu Auffahrt in den Himmel abgeschlossen werden.[13]

Im 6. Jahrhundert hatte sich jedoch eine andere Interpretation durchgesetzt, was in einer Predigt von Papst Gregor dem Großen veranschaulicht wird, in der er Maria von Magdala nicht nur mit der bei Lukas und Johannes erwähnten Sünderin identifizierte, sondern auch die moralische Schlußfolgerung zog, die fortan in der Vorstellung der westlichen Welt vorherrschen würde:

„Lukas bezeichnete sie als eine Sünderin, Johannes aber als Maria; wir glauben, daß sie jene Maria ist, der, wie Markus bezeugte, sieben Dämonen ausgetrieben wurden. Und was wird durch diese sieben Dämonen anderes bezeichnet als die Gesamtheit der Laster? ... Es ist deutlich, Brüder, daß die Frau, die zuvor unerlaubtem Tun ergeben war, das Salböl bei sich selbst anwendete, um ihrem Körper Wohlgeruch zu verleihen. Was sie also schändlicherweise sich selbst erwiesen hatte, dies brachte sie nun löblicherweise Gott dar. Mit den Augen hatte sie Irdisches begehrt, doch nun rieb sie sich diese in Buße und weinte. Das Haar hatte sie als Zierde für ihr Gesicht gezeigt, doch nun trocknete sie mit dem Haar die Tränen. Mit dem Mund hatte sie Übermütiges gesprochen, doch indem sie die Füße des Herrn küßte, drückte sie ihn auf die Spuren ihres Erlösers. So viele Freuden sie also in sich besessen hatte, so viele Ganzbrandopfer fand sie an sich selbst. Die Zahl der Verfehlungen verwandelte sie in die Zahl der Tugenden, damit in der Buße Gott restlos diente, was immer an ihr in der Schuld Gott verachtet hatte."[14]

Diese Maria hatte alle Ähnlichkeit mit der eifrigen Jüngerin und Seherin verloren. Sie wurde zu einem Modell für Frauen, die sich für die von ihnen begangenen Verfehlungen der Sexualität, Eitelkeit und unerschrockenen Äußerungen zu

opfern hatten. Ein einfacher Irrtum bietet keine ausreichende Erklärung, um dieses anstößige und vollkommen auf Phantasie beruhende Bild zu begründen. Zweifellos bildet diese Erfindung einen wesentlichen Bestandteil der typischen westlichen patriarchalischen Festlegung der Geschlechterrollen, die Frauen nur zu oft ausschließlich entsprechend der heterosexuellen Rollen in bezug auf Männer definieren. Als das christliche Modell für die erlöste weibliche Sexualität teilte Maria ihren Platz mit zwei anderen berühmten Gestalten: mit der Versucherin Eva und der jungfräulichen Mutter Maria. Unter sich standen sie Modell für die für Frauen in einem patriarchalischen Drehbuch möglichen Rollen. Aber warum hat man Maria für die Rolle der reumütigen Sünderin ausgewählt? Die schweren Anstrengungen, die nötig waren, um diese verzerrte exegetische Verbindung zu erfinden und aufrechtzuerhalten, weist eindeutig darauf hin, daß dies kein Zufall war. Hat man all diese Schwierigkeiten aus dem einfachen Grund auf sich genommen, um die Rolle mit einer bekannten Schauspielerin zu besetzen?

Kanonisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala

Vielleicht kommt noch eine andere Möglichkeit in Frage. Patriarchalische Exegeten haben diese Rolle für Maria von Magdala in der Absicht entworfen, die Theologie, die mit ihrem Namen assoziiert wurde, zu diskreditieren und ihre Bedeutung als ein Beispiel für die Rechtmäßigkeit von Frauen in Führungspositionen zu unterminieren. Kurz gesagt, es wurde das Bild der reumütigen Sünderin erfunden, um einer früheren und sehr starken Darstellung von Maria als Prophetin mit Sehergabe, vorbildliche Jüngerin und apostolische Führerin entgegenzuwirken.

Daß ein solches Bild von Maria bereits im 2. Jahrhundert existierte, läßt sich anhand einer Vielzahl von Werken, von denen die meisten innerhalb des letzten Jahrhunderts in Ägypten entdeckt wurden, nachweisen.[15] Obwohl es sich verbietet, ein aus so unterschiedlichem Material zusammengesetztes Bild zu konstruieren[16], stimmen diese Quellen jedoch in dem Punkt überein, Maria eine zumeist herausragende Rolle unter den Jüngern zuzuschreiben.[17] Zum Beispiel antwortet Maria im Dialog des Erlösers, einem aus dem zweiten Jahrhundert stammenden Gespräch zwischen dem Herrn und seinen Jüngern, mit besonderer Einsicht auf bestimmte Fragen. Der Herr selbst ruft nach einer ihrer Antworten aus: „Du machst die Fülle des Offenbarers deutlich!“[18] An anderer Stelle unterbricht der Erzähler das Geschehen und erklärt: „Sie äußerte dies wie eine Frau, mit vollkommener Erkenntnis.“[19] Maria muß zweifellos zu den Jüngern, die die Lehre des Herrn in ihrer ganzen Dimension verstanden haben, gezählt werden.[20] In der Tradition der

Die Autorin

Karen L. King ist Professorin für Neutestamentliche Exegese und Geschichte des frühen Christentums an der theologischen Fakultät der Harvard University. Im Bereich der frühchristlichen Kirchengeschichte konzentriert sich ihre Forschungstätigkeit besonders auf die Nag-Hammadi-Schriften und den Gnostizismus. Sie hat eine Reihe von Aufsätzen über Maria Magdalena und das ihr zugeschriebene Evangelium verfaßt. Veröffentlichungen: Revelation of the Unknowable God with Text, Translation and Notes to NHC IX,3 Allogenes (1995) und (als Herausgeberin) Images of the Feminine in Gnosticism (1988) und Women and Goddess Tradition (1997). Anschrift: Harvard University, The Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, Mass. 02138, USA.

kanonischen Evangelien ist die Frage, ob Frauen zu den Personen gehörten, die von Jesus beauftragt wurden, in die Welt zu gehen und das Evangelium zu predigen, nicht eindeutig geklärt, der Bericht in der Apostelgeschichte weist jedoch darauf hin, daß auch Frauen zu Pfingsten den Heiligen Geist empfangen haben.[21] Im Gegensatz dazu stellt die Sophia Jesu Christi, eine Offenbarungspredigt Jesu an seine Jünger aus dem zweiten Jahrhundert, eindeutig fest, daß Jesus Frauen genauso wie Männer beauftragt hat, das Evangelium zu verkünden. Maria wird im Zusammenhang mit den besonderen Jüngern, denen Jesus seine erhabene Lehre anvertraut hat, namentlich erwähnt[22], und ihr kommt eine Rolle bei der Verkündigung des Evangeliums zu.[23] Im Philippus-Evangelium, einer valentinischen Sammlung aus dem zweiten Jahrhundert, wird Maria als eine der drei Frauen namens Maria erwähnt, die „immer mit dem Herrn unterwegs waren", und als seine „Begleiterin" bezeichnet.[24] Was sich genau hinter dieser Bezeichnung verbirgt, wird an späterer Stelle klarer, wenn über Maria gesagt wird, daß der Herr sie mehr als alle anderen Jünger liebte und sie oft küßte.[25] Im Küssen vollzog sich der Empfang einer geistlichen Lehre, wie Jesus erklärt: „Und wäre das Wort von diesem Ort ausgegangen, würde es durch den Mund genährt und vollkommen werden. Denn durch einen Kuß wird das Vollkommene empfangen und geboren. Aus diesem Grund küssen wir auch einander. Wir empfangen das Verstehen von der Gnade, die im anderen wohnt."[26] Als die anderen Jünger sich über die offensichtliche Bevorzugung, die Maria von Jesus erfährt, beklagen, ermahnt Jesus sie, statt sich zu beschweren, lieber auch zu versuchen, so wie Maria geliebt zu werden, d.h. die geistliche Vollkommenheit anzustreben, die sie bereits erreicht hat.

Besondere Betonung auf den Aspekt der speziellen Aufmerksamkeit, die Jesus Maria entgegenbringt, wird im Maria-Evangelium gelegt.[27] Hier tritt Maria nach Jesu Fortgang an seine Stelle, tröstet die trauernden Jünger, ermutigt sie und lenkt ihre Herzen auf ein Gespräch über die Worte des Herrn. Das Werk berichtet außerdem von einer besonderen Vision, in der der Erlöser Maria eine fortgeschrittene Lehre über das Wesen von Visionserfahrungen und der Reise der Seele nach dem Tod offenbarte. Auf Petrus' Bitte hin gibt sie diese Lehre an die anderen Jünger weiter. Das Maria-Evangelium veranschaulicht Marias Rolle als Apostolin unter und für die Apostel, indem es sie als Prophetin, Lehrerin und Stütze der anderen Jünger darstellt.

Das Maria-Evangelium verdeutlicht Marias Führungsposition durch die Kontrastierung ihrer Charakterstärke und spirituellen Reife mit der Ängstlichkeit, Unwissenheit und Eifersucht der anderen Jünger. Während sich die anderen Jünger grämten und um ihr Leben fürchteten, falls sie der Forderung des Erlösers Folge leisten und der Welt das Evangelium verkünden würden, bewahrte sie allein beim Fortgang des Erlösers die Fassung. In ihrer Vision lobt sie der Erlöser dafür, daß sie bei seinem Anblick „nicht geschwankt" ist. Während die anderen Jünger Eifersucht und Streit über die Tatsache, daß der Erlöser Maria mehr liebt als die anderen, an den Tag legen, äußert sie nur Sorge für die Jünger und übernimmt ihre Rolle als Lehrerin und Führerin nur, weil sie als solche gebraucht wird. Das

Maria-Evangelium veranschaulicht die Merkmale der spirituellen Tugend anhand von Marias Gelassenheit, ihrem unerschütterlichen Glauben, ihrer Sorge für die anderen Jünger, ihrer Furchtlosigkeit angesichts möglicher Verfolgung und ihrem fortgeschrittenen spirituellen Verständnis der Lehre Jesu. Auf diese Weise stellt das Maria-Evangelium Maria als ein Beispiel für den christlichen Führungsstil, der auf spiritueller Reife und prophetischer Einsicht beruhen sollte, dar. Weil sie spirituelle Reife erlangt hat, ist sie in der Lage, andere zu lehren und sich um sie zu kümmern.

Darüber hinaus spricht das Maria-Evangelium die Frage der Übernahme von Führungspositionen durch Frauen mit der Schilderung einer Kontroverse unter den Jüngern über Marias Leitungsfunktion direkt an. In dieser Geschichte wird sie, nachdem sie die anderen Jünger über ihre Offenbarung unterrichtet hat, von Andreas und Petrus herausgefordert. Andreas behauptet lediglich, daß ihre Lehren „seltsam" seien, aber Petrus geht darüber hinaus und fragt, warum ihnen der Erlöser eine Frau vorgezogen haben könnte. Ihre Klagen machen deutlich, daß sie die Lehre des Erlösers nicht wirklich verstanden haben. Petrus' Bemerkung wird von Levi scharf veurteilt. Er bestätigt Petrus darin, daß der Herr Maria wirklich mehr geliebt hat als die anderen, und zwar aus gutem Grund. Petrus' Einstellung wird als das entlarvt, was sie ist: eine ignorante Eifersucht, die es Petrus unmöglich macht, die Eigenschaften des Fleisches zu durchschauen und zur spirituellen Erkenntnis von Marias Lehre zu gelangen. Er ist so auf seinen Prestigeverlust, der sich für ihn daraus ergibt, von einer Frau unterwiesen zu werden, fixiert, daß es ihm nicht gelingt, etwas von ihrer Lehre zu lernen. Das Maria-Evangelium wartet demnach mit einem außerordentlich klaren Argument für die Rechtmäßigkeit von Autorität und Leitungspositionen von Frauen im frühen Christentum auf. Indem es darauf beharrt, daß Autorität auf spiritueller Reife statt auf sexuellen oder Gechlechtsunterschieden beruhen sollte,[28] eröffnet das Maria-Evangelium die Möglichkeit eines geschlechtlich nicht festgelegten Raumes, in dem sowohl Frauen als auch Männer Leitungsfunktionen in den Bereichen Lehre, Predigt und Seelsorge rechtmäßig ausüben könnten. Es verknüpft außerdem die spirituelle Entwicklung vorsichtig mit einer scharfen Kritik an ungerechter Herrschaft, indem es eine unerläßliche Verbindung zwischen der Politik der Befreiung und der Politik der Spiritualität nahelegt.

Das Thema der Auseinandersetzung zwischen Maria und anderen männlichen Jüngern, insbesondere Petrus, findet sich auch in einer Vielzahl von anderen Werken.[29] Das weist darauf hin, daß Maria eine Gestalt war, um die Debatten bezüglich einer ganzen Reihe von Aspekten geführt wurden, einschließlich der Bedeutung von Visionserlebnissen, der Legitimität von Frauen in Führungspositionen sowie der Auslegung der Lehre Jesu. Die Tatsache, daß ein Evangelium in ihrem Namen geschrieben wurde und daß sie in den verschiedenen frühen Quellen so häufig erwähnt wird, zeigt, daß sie, wie Petrus und Paulus, eine Gestalt war, der eine apostolische Berufung zugestanden wurde. Maria von Magdala war demnach in der frühen Kirche eine weitaus wichtigere Person, als die kanonischen Darstellungen uns glauben machen wollen.

Diese Information sollte uns dazu veranlassen, uns den kanonischen Texten von neuem mit einer Hermeneutik des Verdachts zu nähern.[30] Zum Beispiel erscheint Marias Abwesenheit in der Apostelgeschichte[31] angesichts dieser starken Traditionen in einem anderen Licht. Anstatt das Schweigen in der Apostelgeschichte als Beweis dafür zu interpretieren, daß Maria in der frühen Kirche keine bedeutende Rolle eingenommen hat, bietet sich an zu fragen, ob ihre Erwähnung nicht vielleicht absichtlich ausgelassen wurde, und zu welchem Zweck. Besondere Ironie liegt in der Tatsache, daß Maria in der Szene, in der Petrus einen Stellvertreter für Judas wählen läßt, der „Zeuge der Auferstehung" sein soll, nicht erwähnt wird. Obwohl der Verfasser der Apostelgeschichte zweifellos weiß, daß unter den 120 versammelten Personen, die Petrus anspricht, auch Frauen waren[32], stellt Petrus' Rede eindeutig klar, daß nur Männer für die Wahl in Betracht kommen.[33] Marias ausdrückliches Nichterscheinen in dem Text ist kein Versehen, sondern für den Ausschluß von Frauen von apostolischen Führungspositionen von strategischer Bedeutung. Da die frühchristliche Theologie, die Leitungsfunktionen von Frauen unterstützte, eng mit dem Namen Maria von Magdala verbunden war, bewirkte das Ausschließen der Person Maria aus den theologischen Texten gleichzeitig auch ein Ankämpfen gegen die Theologien[34], die ihren Namen in Umlauf brachten.

Das Maria-Evangelium[35] vermittelt uns einen guten Eindruck davon, wie zumindest eine dieser Theologien ausgesehen haben könnte.[36] Sie entwickelte eine christliche Identität unabhängig von sozialen geschlechtsspezifischen Rollen, Sexualität und Gebären. Sie vertrat die Ansicht, daß ein direkter Zugang zu Gott durch den Geist für alle möglich sei. Leitung wurde von denen, die spirituell weiter fortgeschritten waren als andere, ausgeübt, indem sie allen großzügig gaben, ohne eine starre hierarchische Machtstruktur zu beanspruchen. Jesus wurde als ein Lehrer und Vermittler von Weisheit, nicht als Richter oder Herrscher betrachtet, und die theologische Reflexion konzentrierte sich auf den auferstandenen Christus, nicht auf das Leiden als Buße für die Sünde. Der Ausschluß des Maria-Evangeliums von der Kanonisierung und die Marginalisierung der Gestalt der Maria von Magdala trugen dazu bei, eine wichtige Quelle für die Rekonstruktion der frühchristlichen Frauentheologie sowie für die Verteidigung des Rechts von Frauen auf Leitungspositionen auszulöschen.

Die „Revision" der Wandlung Marias von Apostolin und Prophetin zu reumütiger Sünderin vollzog sich an verschiedenen Fronten: Sie verwies Maria in die „sicheren" Schranken der patriarchalischen Definitionen von Frauen, sie unterminierte die Möglichkeit, sich zum Zweck der Legitimierung von Führunspositionen von Frauen auf Maria zu berufen, und sie unterminierte die Theologie, die mit dem Namen Marias assoziiert wurde. Obwohl Maria in den kanonischen Evangelien eine positive Rolle als Jüngerin Jesu und Zeugin der Auferstehung eingeräumt wurde, entsprach diese Rolle nur allzugut den Notwendigkeiten und Erfordernissen einer patriarchalischen Theologie und blieb weit dahinter zurück, sie als herausragende Führungsgestalt für das sich entwickelnde Christentum darzustellen. Durch die spätere Verschmelzung mit der Sünderin bei Lukas und der

Ehebrecherin bei Johannes bildete sich ein Charakter heraus, der sich für die patriarchalischen Absichten als noch weitaus gefälliger erwies und einen noch größeren Widerspruch zu der starken Tradition, die sie als prophetische Seherin und Apostolin beschrieb, darstellte. Und dennoch hat selbst das stark eingeschränkte Bild, das im Neuen Testament von Maria vermittelt wird, für Frauen bei ihren Bemühungen um die Legitimierung ihrer Ausübung von Leitungsfunktionen als Quelle gedient.

Die Rekonstruktion eines genaueren historischen Bildes von Maria von Magdala ist nicht nur eine Frage des Korrigierens der Irrtümer der westlichen kanonischen Exegese; sie erfordert die Berücksichtigung aller über sie existierenden Quellen. Alle Quellen, kanonische und nichtkanonische, müssen durch die Linse einer feministischen Hermeneutik des Verdachts gelesen werden, die die Politik der Historisierung von Erzählungen anerkennt oder sich auf apostolische Autorität beruft.

An diesem Punkt sollte klar geworden sein, daß der Wunsch, der historischen Maria von Magdala Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, es notwendig machen wird, den Kanon als Ausgangspunkt sowohl für historische Rekonstruktion als auch für theologische Reflexion in Frage zu stellen. Die im Neuen Testament vorherrschende Darstellung Marias als herausragender Jüngerin Jesu und wichtiger Zeugin der Auferstehung ist zwar eine vorteilhafte, aber dennoch eine selektive Darstellung. Maria von Magdala und Frauen im allgemeinen waren bei der Entwicklung des Christentums keine Randfiguren; ihre Marginalisierung wurde zum Teil als Folge des Kanonisierungsprozesses herbeigeführt, der einen wesentlichen Bestandteil der theologischen Entwicklung der „Orthodoxie" bildete, die jede christliche Theologie, die die Möglichkeit der Ausübung von Leitungspositionen durch Frauen begünstigte, als Häresie verurteilte. Kanon und „Orthodoxie" wurden nicht zuletzt auch erdacht, um Frauen von Leitungspositionen und der Ausübung von Autorität auszuschließen. Zum Glück war diese Strategie jedoch nicht ganz und gar erfolgreich. Auch die Erfindung von Maria der Prostituierten konnte Frauen nicht davon abhalten, sich auf Maria zu berufen, um ihr öffentliches Auftreten bei Predigt- und Lehrtätigkeit durch die Jahrhunderte hindurch zu rechtfertigen. Aber insoweit die Strategie doch Erfolg hatte, waren immense Verluste zu beklagen. Eine reichere und korrektere historische Darstellung von Maria von Magdala würde einen Beitrag zur Wiedergutmachung dieses Verlustes und eine wichtige Quelle für die kritische theologische Reflexion und Praxis bedeuten.

[1] Vgl. die Studie über die Traditionen über Maria von Magdala von S. Haskins, Mary Magdalen: Myth and Metaphor, New York 1993.

[2] Vgl. Joh 8,1-11.

[3] Vgl. Lk 7,36-50 vermischt mit Joh 12,1-8.

[4] Vgl. Lk 8,1-3.

[5] Eine der neueren Untersuchungen zu Maria von Magdala im Kontext der neutestamentli-

chen Literatur ist C. Ricci, Maria di Magdala e le moltre altre, Neapel 1991, in englischer Übersetzung: Mary Magdalene and Mary Others. Women who followed Jesus, Minneanopolis 1994.

[6] Vgl. Mk 15,40-41; Mt 27,55-56; Lk 8,1-3; Joh 19,25; Philippusevangelium 59,6-9.

[7] Mk 15,40-41; Joh 19,25. Mk 15,47 und Mt 27,61 erwähnen sie ebenfalls im Kontext der Bestattung Jesu.

[8] Mk 16,1-8; Mt 28,1-7; Lk 24,1-10; Joh 20,1; 11-13; Evangelium nach Petrus 12-13.

[9] Mt 28,9-10; Joh 20,14-18; Mk 16,9; Epistola Apostolorum.

[10] Joh 20,17; cf. Mk 16,17 und Mt 28,7.

[11] Für eine ausführlichere Behandlung dieses Vorgangs vgl. Haskins, Mary Magdalen, aaO. 90-97.

[12] Tertullian, Adversus Praxean, 25.

[13] Vgl. z.B. Origenes, Das Evangelium nach Johannes. Übersetzt und eingeführt von R. Gögler, Einsiedeln 1959, 6,37; 10,21.

[14] Gregor I. (der Große), Homilie 33, in: Homiliae in evangelia. Evangelienhomilien, Teilbd. 2, Übersetzt und eingeleitet von M. Fiedrowicz, Freiburg i.Br. 1998, 619- 621.

[15] A. Marjanen, The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents (Nag Hammadi and Manichaean Studies XL), Leiden 1996, bietet eine ausgezeichnete und sehr ausführliche Behandlung dieser Materialien.

[16] Eine der Stärken von Marjanens Analyse liegt in den klaren Unterscheidungen, die er zwischen den verschiedenen Darstellungen von Maria trifft. Sie wird nicht immer als den männlichen Jüngern übergeordnet beschrieben; auch stellen die Texte, die ihr eine herausragende Rolle einräumen, Frauen oder weibliche Symbolisierung nicht notwendigerweise in einem günstigen Licht dar (vgl. besonders seine abschließenden Bemerkungen, Marjanen, The Woman Jesus Loved, aaO. 216-225).

[17] Vgl. Die Diskussion bei E. Schüssler Fiorenza, Zu Ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh 1993.

[18] Der Dialog des Erlösers, 140,17-19.

[19] Der Dialog des Erlösers, 139,11-13.

[20] Vgl. Der Dialog des Erlösers, 142,11-13.

[21] Vgl. Mt 28,16-20; Mk 16,14-20, wo Jesus „die Elf" beauftragt; die Aussagen über die Zuhörerschaft in Apg 1,8 sind mehrdeutig, erwähnt werden nur die „Apostel, die er sich erwählt hatte" (1,2), aber der Geist kommt eindeutig auf eine große Gruppe von Menschen, zu denen sowohl Männer als auch Frauen gehörten (2,1-4), herab. Johannes äußert sich am wenigsten eindeutig, indem er nur von „den Jüngern" spricht (20,19-23).

[22] Vgl. Sophia Jesu III 98,10 (BG 90,1) und III 114,9 (BG 117,13).

[23] In Sophia Jesu III 119,1-16 (BG 126,5-127,5) verleiht ihnen der Erlöser als „Kinder des Lichtes" Vollmacht über alle Dinge, und die „Jünger" gehen umher und predigen.

[24] Philippusevangelium 59,6-11.

[25] Vgl. Philippusevangelium, 63,34-36.

[26] Philippusevangelium, 58,34-59,6.

[27] Für eine ausführlichere Diskussion dieses Werks vgl. K.L. King, The Gospel of Mary Magdalene, in: E. Schüssler Fiorenza (Hg.), Searching the Scriptures. Bd. 2. A Feminist Commentary, New York 1994, 601-634.

[28] Man beachte außerdem das entsprechende Argument, daß die Tatsache, Jesus zu kennen und von ihm belehrt worden zu sein, an sich nicht ausreicht. Das Maria-Evangelium nimmt sich

die vielen Evangelientraditionen zu Herzen, die davon berichten, daß die Jünger Jesus oft nicht wirklich verstanden.

29 Vgl. Thomasevangelium 114, Philippusevangelium 63,30-64,10, Pistis Sophiae II 71,2.

30 Vgl. Schüssler Fiorenza (Hg.), Searching the Scriptures, Bd. 2, aaO. 3-95.

31 Maria von Magdala wird in der Apostelgeschichte nicht namentlich erwähnt und scheint vollkommen verschwunden und insbesondere von den „Zwölf" und von „Petrus" überschattet zu sein. Man darf annehmen, daß die Anspielung auf „die Frauen" in Apg 1,14 Maria einschließt, jedoch wird nur Maria, die Mutter Jesu, namentlich erwähnt.

32 Vgl. Apg 1,14.

33 Apg 1,21. 34. Die Verwendung des Plurals an dieser Stelle ist von Bedeutung, da eine Untersuchung der Texte, in denen Maria eine maßgebliche Rolle spielt, eine Vielfalt theologischer Positionen aufzeigt (vgl. Marjanen, The Woman Jesus Loved, aaO.). Das gleiche gilt natürlich auch für andere apostolische Gestalten. Petrus z.B. wird mit theologischen Positionen in Verbindung gebracht, die die physische Auferstehung Jesu (z.B. im Johannesevangelium) und eine doketische Christologie (z.B. in der Petrus-Apokalypse) befürworten.

35 Das Maria-Evangelium assoziiert die in ihm vertretene Theologie nicht nur dadurch, daß es Maria zu einer zentralen Figur macht, sondern auch durch die Tatsache, daß es ihr zugeschrieben wird.

36 Ich habe an anderer Stelle bereits darauf hingewiesen, daß es möglich ist, bestimmte Elemente, die in der theologischen Arbeit von Frauen im frühen Christentum verbreitet waren, festzustellen, vgl. Prophetic Power and Women's Authority: The case of the Gospel of Mary (Magdalene), in: B. Kienzle (Hg.), Women Prophets and Preachers, Berkeley 1997, 21-41.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Auf der Suche nach der Stimme der Frau in einer Hermeneutik des Koran[1]

Amina Wadud

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit zwei unterschiedlichen und doch aufeinander bezogenen Dimensionen weiblicher Stimme im Koran: der weiblichen Stimme im Text und der weiblichen Stimme als Textkommentatorin. Das Ziel einer solchen Suche nach der Stimme der Frau in Koranischer Hermeneutik ist ein zweifaches: Erstens soll die Tendenz des intellektuellen Mainstreams in der Auseinandersetzung mit dem Islam[2] hinterfragt werden, welche die Notwendigkeit und den Nutzen dieser Stimme herunterspielt oder verleugnet. Zweitens soll das potentielle Selbstverständnis der Muslime[3] erweitert werden.

Die Randexistenz der weiblichen Stimme haben mittlerweile muslimische Gelehrte und Laien als Willen Gottes akzeptiert.[4] Selbst wenn eine Frau ihre Stimme in Form eines Kommentars erheben darf, ist ihr verboten zu irren. Ein solches Verbot ist beispiellos. Nicht nur haben Männer in ihren Äußerungen Irrtümer begangen, die Möglichkeit zu irren ist auch Bestandteil ihres Gnadenstandes als Menschen. Zu ihrer Selbstüberhöhung gehört auch die unterschwellige Überzeugung, die Anstrengung des Menschen, das Göttliche zu erkennen, komme allein ihnen zu. Andere, d.h. Frauen, müssen weiterhin schweigen.

Wie zu erwarten, haben auch die Frauen diesen Gnadenstand männlichen Menschseins als gegeben akzeptiert. Wir haben Männer als Menschen akzeptiert, obwohl wir noch unser eigenes gleichwertiges Menschsein verleugnen. Das ist der Grund, warum wir auch ihre Verweigerung unseres Rechts, unsere Stimme zu erheben und über den Text zu sprechen, hingenommen haben. Dasselbe gilt für unser Recht zu irren. Nicht selten bedeutet Irrtum jedoch: Abweichung von der etablierten Norm oder gar Ketzerei. Um solche Irrtümer zu vermeiden, haben sich die Frauen entschlossen zu schweigen. Aber leider ist dieses Schweigen ein noch größerer Fehler, der das potentielle Textverständnis einschränkt. Die Erfahrung derer, die den Text zur Orientierung meditieren, hilft, seinen Anspruch auf Göttlichkeit zu erfüllen. Um mehr über den Text zu erfahren, müssen alle Erfahrungen, die mit ihm zu tun haben, zur Sprache kommen und solche Stimmen dann auch gehört werden.

Meine Suche nach der Stimme der Frau umfaßt die Geschlechtsperson „Frau" und das Geschlechtswesen „weiblich". Die weibliche Stimme im Koran ist die Stimme Allahs[5], und der ist keine Frau, ja noch nicht einmal weiblich. Sie ist auch kein Mann und noch nicht einmal männlich. Sowohl die männliche als auch die weibliche Stimme ist Teil des göttlichen Unterfangens, sich durch Text bekannt zu machen. Als solche synthetisiert und transzendiert die göttliche Stimme das Gegeneinander männlich-weiblicher Dualität.[6]

Historisch gesehen, läßt das intellektuelle Erbe des Islam eine größere Vorliebe für Allahs quasi-männliche Qualitäten, Attribute und Stimme erkennen. Diese sind jedoch weder von geringerer noch von größerer Bedeutung als quasi-weibliche Qualitäten, Attribute und Stimme. Um das Ungleichgewicht auszugleichen, das von dem Vorrang herrührt, welcher der männlichen Stimme eingeräumt wurde, muß Allahs fehlende weibliche Stimme stärker betont werden. Umgekehrte Hegemonie ist jedoch nicht das Ziel dieser Betonung. Sie erlaubt der Stimme Allahs lediglich, jene harmonische Synthese zu erreichen, die für Text und Schöpfer charakteristisch ist.

Ein schon bekanntes Charakteristikum der Religionsgeschichte ist die Suche des Mannes nach sich selbst und nach einer Führung, durch die er seine Erfahrung für gültig erklärt. In den kanonisierten Schriften der Offenbarungsreligionen wurde die weibliche Stimme auf ein Minimum reduziert. Diese Minimierung der weiblichen Stimme führt aber zu einer Deifizierung menschlicher Begrenztheit. Göttliches Eingreifen in Textform kann nicht das Gleiche sein wie die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis. Im intellektuellen Erbe des Islam zum Beispiel

waren es die gesamten 14 Jahrhunderte seit der Offenbarung ausschließlich Männer, die exegetische Werke verfaßten. Natürlich wirkt sich diese Ausschließlichkeit auf unsere Vorstellung vom Wesen des Menschen und Gottes aus. Trotz dieser Begrenztheit haben Männer verfügt, diese ausschließlich männlichen Kommentare seien endgültig und verpflichtend.

Weil die weibliche Stimme des Textes zum Schweigen gebracht wurde, entwickelte sich ein islamisches Ethos, welches das Textpotential begrenzt. Diese Begrenzung tut all jenen Unrecht, die der Führung, die der Text impliziert, folgen. Sie tut auch dem göttlichen Autor des Textes Unrecht. Dieses Hindernis interpretativer Autorität muß beseitigt werden, damit der Text sich zu seiner potentiellen Unbegrenztheit weiten kann. Eine Hilfe bei der Beseitigung dieses Hindernisses ist es, die weibliche Stimme innerhalb des Textes zu untersuchen und den Umfang der weiblichen Kommentierung von Textbedeutung zu erweitern. So muß die weibliche Stimme nicht nur voll zum Ausdruck kommen, sie muß sogar gelegentlich überwiegen.

Der Koran ist für den Islam zentral. Unter Muslimen herrscht einzigartiger Konsens darüber, daß er die primäre Quelle alles Islamischen ist. Trotz dieser Übereinstimmung findet der Text anscheinend immer weniger konkrete Beachtung in der gegenwärtigen intellektuellen, politischen, spirituellen und moralischen Wiederbelebung des Islam weltweit.

Meine Konzentration auf weibliche Stimme und Koran in diesem Aufsatz ist Teil des weiter gefaßten Anliegens, die zentrale Bedeutung des Korans in der Entwicklung des Islam wiederherzustellen. Dieser Aufsatz verleiht meiner privaten und beruflichen Beziehung zum Koran Ausdruck - als Teil dieser Suche nach der Frauenstimme in Koranischer Hermeneutik. Er ist so Beitrag zum Ziel, die zentrale Stellung des Korans zurückzugewinnen.

Die Autorin

Amina Wadud ist Privatdozentin der Fakultät für Philosophie und Religionswissenschaften an der Virginia Commonwealth University in Richmond, USA. Ihr Forschungsschwerpunkt ist der Islam und die Geschlechterproblematik, ihr Spezialgebiet die alternative Interpretation des Heiligen Buches, al-Qur'an. Sie wurde international bekannt mit ihren wissenschaftlichen Beiträgen, besonders ist hier ihr Buch „Koran und Frau" („Qur'an and Woman") zu nennen. Darüber hinaus ist sie aber auch Menschenrechtsaktivistin und Mutter von fünf Kindern. Von 1997 bis 1998 war sie als Forschungsmitarbeiterin im Women's Studies Program und als Gastdozentin für Religionsgeschichte an der Harvard Divinity School tätig. Anschrift: Virginia Commonwealth University, Dept of Philosophy and Religious Studies, Richmond, USA.

Meine persönliche Erfahrung mit dem Koran

Ich wurde Muslimin, weil ich bei meinem ersten Besuch einer Moschee einen langen Rock trug und mein Haar mit einem Schal bedeckt war. Das übertriebene Augenmerk, das die Muslime auf die Art und Weise, wie sich eine Frau kleidet, legen, veranlaßte die Anwesenden dazu anzunehmen, ich sei bereit zur vollen Unterwerfung. Jemand dort sagte: „Wenn du glaubst, daß es keinen Gott gibt außer Allah und daß Muhammad sein Bote ist, dann solltest Du das Glaubenszeugnis *(shahadah:* das erste Prinzip des Islam) öffentlich ablegen."

Das tat ich. Gemäß der *shahadah* begann ich, die rituellen Vorschriften für praktizierende Muslime[7] zu erfüllen. Einige Monate später traf ich zufällig jemanden, der mir eine Ausgabe des Korans schenkte. Erst jetzt fing meine Hingabe an die Umarmung des Koran wirklich an.

Als Kind las ich sehr gerne. Das Lesen war mein einzig wahrer Freund. Es war weniger der Verlauf der Erzählung, der mich faszinierte; die geretteten Jungfrauen und heldenhaften Männer. Mich faszinierten die Worte. Worte, die sich über Seiten ausgossen und mir in meinem isolierten Leben Ziel und Tiefe gaben. Diese Grundstimmung meines Lebens wurde besonders von den Koranischen Sprechakten[8] berührt. Wie kann ein Text, der darauf abzielt, eine Weltrevolution in Denken und Tun herbeizuführen, und diese als Erfolg wertet, sich die Zeit nehmen, die er sich nimmt, um das Muster zu bemerken, das ein Blatt beschreibt, wenn es zu Boden fällt?[9]

Die Muslime haben in ihrer historischen und intellektuellen Beschäftigung mit dem Text als revolutionärer Botschaft von sozialer, politischer und moralischer Relevanz die Feinheiten übersehen, die der Text selbst als wichtig genug erachtet, um sie in sich aufzunehmen. Es ist kein eiliger Text, der eine äußerliche Rechtsbotschaft überbringt und dann weiterzieht. Seine poetische Komposition und ästhetischen Qualitäten regen überall auf der Welt Rezitationswettbewerbe jeglicher Art an. Das Bedürfnis, Passagen des Korans in visuell erfaßbare Form zu bringen, unterstützte die Entwicklung der Kalligraphie, eine der fünf Hauptdisziplinen islamischer Kunst. Ästhetik ist in der Tat ein spezifisches Merkmal des Menschseins.

Ironischerweise haben jüngst wiederbelebte islamische Bewegungen die Bedeutung der ästhetischen Dimension menschlichen Glaubens und persönlicher Entwicklung nicht ausreichend betont. Solche Bewegungen konzentrieren sich auf Gesetze und Politik statt auf Glauben und Hoffnung. Dies mag ein Grund dafür sein, warum die islamische intellektuelle Entwicklung die weibliche Stimme übersehen hat. Vielleicht handelt es sich gar nicht um eine Verschwörung mit dem Ziel, über jene Kontrolle zu erlangen, die nährt. Kann sie diejenige sein, die wir fürchten? Oder vielleicht repräsentiert die weibliche Stimme etwas so Zentrales und Selbstverständliches für das Ethos des Islam, daß es überflüssig scheint, diesem „Etwas" besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

Die weibliche Stimme ist nicht nur im Text enthalten, sie liefert auch einen einmaligen Beitrag zum Korankommentar. Allerdings ist dieser Beitrag nicht allein deswegen einmalig, weil die weibliche Stimme im intellektuellen Erbe des Islam bis heute, dem 15. Jahrhundert islamischer Geschichte, nicht vorkommt. Die Frau hat als eine Diskutierende von vielen keine Monopolstellung inne, nimmt man die gesamte Textbedeutung in den Blick. Kein(e) DiskutantIn kann dieses Recht jemals für sich beanspruchen. Dieser Aufsatz soll vielmehr das Bemühen unterstützen, einen historischen Fehler zu korrigieren. Den Fehler, die weibliche Stimme im Text und die einzigartige Perspektive auf die Textbedeutung, welche die Erfahrungen von Frauen beitragen kann, zu übersehen.

Koran und Muslime

Tag für Tag erheben sich Millionen Muslime zum rituellen Gebet und sprechen das erste Kapitel des Korans: „Führe uns auf geradem Weg" (1,6), heißt es dort. Im nächsten Kapitel erwidert der Koran: „Dies ist das Buch, an dem es keinen Zweifel gibt: Führung für jene, die im Besitz der *taqwa* (Gottesbewußtsein) sind." (2,2) Im Gebet bitten Muslime um Führung, und der Koran verkündet sich selbst als diese Führung für alle, die *taqwa* besitzen - nicht nur Muslime, nicht nur Männer -, ohne jeden Zweifel.

Der Koran ist göttliche Kommunikation oder Offenbarung an die Menschheit durch den Boten Muhammad zu dem Zweck der Menschenführung. Für den Akt der Interpretation ist dieser Sachverhalt bedeutsam, denn mit ihm gilt, daß der Text gelesen werden muß, um seiner Führung folgen zu können. Jeder Leseakt dessen, was in Sprache mitgeteilt wurde, ist ein Akt der Interpretation. Daher gilt ebenso, daß auch Textinterpretation notwendig ist.

Jeder Sprechakt benutzt symbolische Bedeutungsrepräsentanten. Ein Baum ist eine Wirklichkeit der Natur, das Wort *Baum* aber lediglich ein Symbol. Ein derartiges Symbol kann auf eine Weise modifiziert werden, die rein gar nichts mit der Wirklichkeit zu tun hat. Dies geschieht zum Beispiel durch einfaches Anfügen von vier Buchstaben: *Zwei.* Die Anzahl der Bäume hat sich verdoppelt, ohne daß auch nur ein einziger Same gepflanzt worden wäre.

Um aus symbolischer Kommunikation Sinn zu gewinnen, muß man die Bedeutungsparameter der jeweiligen Ausdrücke spezifizieren. Dann muß jeder Ausdruck in Bezug gesetzt werden zu seinen je verschiedenen Bedeutungen innerhalb seines syntaktischen Gefüges und textuellen Kontexts. Zuletzt treten Sprechakte im Kontext lokaler Bedeutung und Verwendung auf. Die Art und Weise, wie LeserInnen oder ZuhörerInnen einen Sprechakt verstehen, läßt also drei Aspekte erkennen: Symbol, Bedeutung und Kontext. Dieser Interpretationsaspekt trifft auf jede Kommunikation zwischen Menschen zu, sofern sie Sprachsymbole verwenden.

Der Koranische Sprechakt hat eine zusätzliche Dimension. Aufgrund einer besonderen Kommunikationsmethode, *wahy* (Offenbarung), ist er Kommunikation Gottes mit den Menschen. Dies verkompliziert den bedeutungserschließenden Prozeß oder Interpretationsakt. Damit sich das Göttliche der Menschheit mitteilen kann, muß die Begrenztheit menschlicher Symbolkommunikation kompensiert bzw. überwunden werden. Sonst werden der göttlichen Bedeutungserschließung Grenzen auferlegt.

Versprachlichung[10] des Korans

Im Koran heißt es, er sei „göttlicher Erlaß, in sich klar und deutlich beim Aufzeigen der Wahrheit" (27,1). Er verwendet keinen „Hokuspokus", göttliche Tricks, um göttliche Weisheit mitzuteilen und Menschen zu führen. Er verwendet vielmehr eine Sprache, die sowohl der Prophet als auch die Menschen verstehen,

an die der Koran als Führung ja gerichtet ist (also, im Sinne des Koran, die gesamte Menschheit). Will der Koran klar sein, bleibt ihm nur, Symbole gewöhnlicher menschlicher Sprache zu benutzen. Während menschliche Sprache unterschiedliche geschriebene und gesprochene Konstrukte zur Kommunikation benutzt - also zum Beispiel Sätze, Verse, Absätze, Gleichnisse, Metaphern und Parabeln -, handelt es sich hierbei doch immer lediglich um Worte.

Die heilige Bedeutung und Letztbeziehung zu Allah allein mit Hilfe des einen Sprachmediums einfangen zu wollen, bringt das Dilemma göttlichen Textes mit sich und begrenzt seine Interpretation. Unsere Begrenztheit als menschliche InterpretInnen kann niemals die gesamte Unendlichkeit göttlicher Bedeutung erfassen. Die Sprache, die uns für alle Aspekte der Schöpfung zur Verfügung steht, auch für das Transzendente *(ghayb:* ungesehen), ist dieselbe Sprache, die wir für das Unmittelbare *(shahadah:* das Bezeugte) verwenden.[11] Religiöse Sprache ist also multivalent: Sie besitzt verschiedene mögliche Bedeutungen, von einer Literalbedeutung bis hin zur metaphorischen Bedeutung. Und der Koran selbst erklärt, daß Offenbarung allegorische Aussagen *(mutashabihat)* und Literalaussagen *(muhkamat)* enthält (3,7).

Eine wichtige Überlegung ist für die Koranische Exegese die Bestimmung, welche Aussage wohl literal und welche allegorisch zu verstehen sei. Notwendigerweise sind die allegorischen Aspekte des Textes für die göttlich-weltliche Beziehung am schwierigsten (oder gänzlich unmöglich) zu verstehen.

Bleibt zu hoffen, daß andere Sprechakte im Koran einfacher verständlich sind. Jedoch ist „ein einzigartiges Element zum Lesen und Verstehen des Textes die Sprache und der kulturelle Kontext" der LeserInnen, was „erheblich zu Perspektive und Folgerungen ihrer Interpretation beiträgt (...) LeserInnen in unterschiedlichen Kontexten müssen ihre je eigene Beziehung zum Text finden"[12].

Der Koran beinhaltet spezifische Aussagen, die im Kontext seiner Offenbarung im Arabien des 7. Jahrhunderts stehen, ebenso wie universelle Aussagen, die sich an die Menschen jeder Zeit richten. Das Verhältnis zwischen den speziellen und den allgemeinen Aussagen wurde in der exegetischen Geschichte verschieden gedeutet. Wenn der Koran Frauen als Beispiele verwendet, beschränkten die maßgeblichen Exegeten und Juristen die Bedeutung solcher Beispiele, indem sie sie als ausschließlich an Frauen gerichtete Referenzen deklarierten. In „Koran und Frau" habe ich die Bedeutung demonstriert, die Frauen im Koran als universellen Vorbildern[13] zukommt - ganz im Gegensatz zum vorliegenden Reduktionismus. Ein Beispiel dafür ist Bilqis, die Königin von Sheba (27,20-44). Neben den Proheten ist Bilqis die einzige Person im Koran, die wegen ihrer Führungsqualität gerühmt wird, die sich in Weisheit, Spiritualität und politischem Scharfsinn manifestiert. Trotz dieser Koranischen Vorgängerin glauben viele Muslime, es sei einer Frau untersagt, politische Leitung zu übernehmen.

Diesen Universalitätsgedanken in der Koranischen Diskussion um Maryam (die Mutter Jesu) anzuwenden, erweist sich als noch bedeutsamer. Sie wird damit zum Vorbild geistlicher und moralischer Führung. Männer könnten dann auch in Maryams Erfahrungen etwas über ihr eigenes Wohlergehen lernen. Die Sprache,

die der Koran benutzt, wenn er von ihr spricht, unterstützt die Idee der universellen Verwendung. Der Koran beschreibt sie als eine von jenen, die fromm sind, beten und glauben. Er verwendet jedoch nie den ausschließlich femininen Plural des Wortes „jene". Indem er die maskulinen Plurale bildet, werden Männer und Frauen einbezogen.

Die Stimme einer Frau und der Koran

Mit Ausnahme der letzten zwanzig Jahre hat es 14 Jahrhunderte lang keine wesentliche von einer Frau durchgeführte Exegese gegeben. Bei meinen Recherchen wurde ich gefragt: „Können denn nicht Männer den Koran *für* Frauen auslegen?" Es gibt die Möglichkeit, daß Männer für Frauen interpretieren, so wie es die Möglichkeit gibt, daß Frauen für Männer interpretieren. Aber während der erste Teil dieser Aussage die Realität in der Geschichte islamischen Denkens und Koranischer Exegese benennt, entspricht der zweite Teil der Aussage keiner Realität.

Der Koran beinhaltet letzte heilige Postulate, die von jedem/r beliebigen LeserIn für eine(n) andere(n) LeserIn bestätigt werden können. Zum Beispiel bleibt die Aussage des Korans: „Es gibt keinen Gott außer dem Gott (Allah)", für alle Zeiten und an jedem Ort wahr. Wenn Männer den Koran interpretieren, haben sie dies für sich selbst als Männer und als Menschen getan. Im Interpretationsakt unterscheiden sie sich als Männer jedoch nicht von sich als Menschen. Wenn Frauen den Koran interpretieren, werden sie das auch für sich selbst als Menschen tun - und für sich selbst als Frauen. Gibt es einen Unterschied zwischen der Interpretation von Frauen und der von Männern?

In gewisser Hinsicht kann niemand für eine(n) andere(n) interpretieren. Wir sind alle beschränkt auf unseren Kontext - besonders angesichts einer unendlichen und ewigen Botschaft. Es ist metaphysisch unmöglich, daß ein Mensch Allahs Bedeutung zur Gänze in seiner oder ihrer Interpretation fassen kann. Wir sind begrenzt, während Allah unendlich ist. Beides ist grundverschieden.

Daß Allah sein Wort gab, alle zu führen, die *taqwa* besitzen, weist auf eine existentielle und dynamische Beziehung zwischen göttlicher Unendlichkeit und menschlicher Begrenztheit hin. Wenn wir dieses Merkmal göttlich-menschlichen Austauschs akzeptieren, ist doch jeder menschliche Versuch, den Text zu verstehen und seiner Führung zu folgen, ehrlich und ehrenhaft - wenn auch unvollkommen. Jeder derartige Versuch setzt sich mit den bestehenden Grenzen auseinander und bewegt sich innerhalb des durch sie gesteckten Rahmens. Jede menschliche Auseinandersetzung mit Allahs Epiphanie durch Text ist mangelhaft, sie ist Zeit, Ort, Geschlecht und anderen Dimensionen menschlicher Existenz unterworfen.

Damit die Führung relevant bleiben kann, muß sie im Bewußtsein aller Details dieser Existenz und in jeder Situation neu interpretiert werden. Die Botschaft selbst ist konstant, göttlich, nicht zum Verstummen zu bringen, perfekt, ewig. Das Verstehen dieser Botschaft ist spezifisch, unvollkommen, begrenzt - aber auf jeden Fall notwendig, damit die Botschaft ihre Bestimmung erfüllen kann.

Der Koran bestätigt die Tatsache, daß Männer und Frauen zugleich Anteil haben am grundsätzlichen Menschsein; sich zwar unterscheiden, aber doch in gleichem Maße wichtig sind für die Menschheit. Ihre Unterschiedlichkeit zu achten und zu ehren, trägt dazu bei, einige Aspekte der Führung zu erfüllen. Aber es bedeutet auch, daß weder Männer *für* Frauen noch Frauen *für* Männer interpretieren können. Allerdings bedarf jeder menschliche Interpretationsversuch der Verständigung zwischen Männern und Frauen als unerläßlicher Komponente für die Umsetzung und Anwendung des Textes.

Obwohl sich Männer selbst als die offiziellen Interpreten des Textes eingesetzt haben, beschäftigten sie sich doch mit der Frau; und zwar so, wie sie sie erfahren haben - bedürftig, sehnsüchtig, liebend, hassend, ängstlich oder gleichgültig. Sie erfahren die Frau außerhalb von deren eigener Seinsmitte. Trotzdem haben Männer ihrem Lesen des Korans selbst Autorität verliehen. Diese Autorität impliziert, daß Männer *richtige* Menschen mit allen Rechten vor Allah sind. Frauen können lediglich eine Verlängerung der Männer sein. Und Männer teilen Frauen die Menge an Führung zu, die sie jeweils für angebracht halten. Es waren auch Männer, die bestimmten, daß die Stimme der Frau *awrah* sei.

Erkenntnisse im Koranverständnis mit Hilfe der Stimme der Frau

Im Islam ist jede Vermittlung zwischen Verehrendem/r und Verehrtem verboten. Ein ähnliches Verbot sollte für das Treten zwischen Text und Leser gelten. Alle Koranexegeten stimmen darin überein, daß der Koran absolute Gerechtigkeit herstellt. Damit ist Gerechtigkeit in ihrer Bedeutung auf die Vorstellung reduziert, Männer hätten absolute Rechte, und Frauen nur an Bedingungen geknüpfte Gleichheit. Aufgrund des Anspruchs auf absolute Gerechtigkeit, den der Koran erhebt, habe ich mich der Koranischen Exegese genähert.

Im Koran sagt Allah: „Wir haben alles in Paaren geschaffen." Ein Wesensmerkmal des Geschaffenen *(shay)* ist Dualität. Geschaffenes funktioniert als Dualität. Somit kommt Männern und Frauen als Teil der Schöpfungsdualität gleichwertige, unterschiedliche und echte komplementäre Bedeutung zu. Weder dem einen noch der anderen kann apriorische Signifikanz zugesprochen werden.

Dualität besteht aus mehr als nur der Oppositionsgestalt der Dichotomie, die als „Entweder-oder"-Polarisation wirksam ist und, so ist anzunehmen, ebenso auf den metaphysischen Bereich zutrifft. Eine solche Dichotomie sieht das gesamte Leben als im Konflikt befindlich. Paare wie Mann und Frau werden mit gut und böse gleichgesetzt. Trennten wir die Dualität der Natur von dieser linearen Polarität, könnten wir die tatsächliche Komplexität des Menschseins ansprechen. Gut und böse sind Teil alles Geschaffenen. Das epistemologische Fundament dieser Art, den Koran zu lesen, führt zu einer eher dynamischen Integration im Sinne von „beide/und".

Weil Allah sowohl eine männliche als auch eine weibliche Stimme besitzt, besteht auf der Ebene des Göttlichen eine bessere Synthese. Seine männliche Stimme

wurde propagiert als Teil des Privilegs, Mann zu sein - dieses manifestiert sich in Zielorientiertheit, Autonomie, Hierarchie, Herrschaft, Handeln, Autorität und Kontrolle. Allahs weibliche Stimme wurde vernachlässigt, denn sie entspricht den Dingen, die verpönt sind, weil sie mit dem Weiblichen in Verbindung gebracht werden: Nährende Prozeßorientiertheit, Integration, Synthese, Gegenseitigkeit, Empfänglichkeit, Kollektivität, Kooperation. Die nach außen gerichtete Stimme Allahs, *uluhiyyah,* setzt Prioritäten, gliedert in Paare, herrscht und gewährt so den nötigen klaren Kontextualisierungsrahmen. Die nach innen gerichtete, weibliche und zentrierte Stimme Allahs, *rububiyyah,* synthetisiert, integriert, suspendiert und heißt so die notwendige Ambivalenz des Lebens willkommen. So bietet der Koran sicherlich das Beste aus beiden Welten.

[1] Der Qur'an (gesprochen: Koran) ist das Heilige Buch für den Islam. Er wurde im 7. Jahrhundert einem arabischen Propheten namens Muhammad Ibn Abd-Allah offenbart. Eine Milliarde Muslime halten ihn für den Haupttext islamischer Orthodoxie und Orthopraxis. Er ist dank einer dezidierten mündlichen und schriftlichen Tradierung in seiner ursprünglich überlieferten Form erhalten. Die Tradition, alle Teile des Buches durch Auswendiglernen zu memorieren und es so zu erhalten, ist bis heute lebendig.

[2] Islam ist ein arabisches Wort und bedeutet „friedliche Unterwerfung unter den Willen Gottes".

[3] Ein(e) Muslime/in ist jemand, der/die die Unterwerfung unter Gott für sich akzeptiert.

[4] In islamischen Kulturen hat sich eine Tradition entwickelt, in der die Stimme der Frau für *awrah* (tabu) gehalten wird. *Awrah* ist ein Wort, das der Koran zunächst ausschließlich für die Körpergegend verwendet, die nie in der Öffentlichkeit gesehen werden darf. Später benutzten die meisten muslimischen Denker diesen Ausdruck für die Stimme der Frau.

[5] „Al-Lah" ist die Transliteration des arabischen Wortes für „der Gott" ins Lateinische.

[6] Dieses Verhältnis von Schöpfer und Schöpfungsdualität diskutiere ich weiter unten.

[7] Eine rituelle Vorschrift für praktizierende Muslime ist die tägliche fünfmalige Verehrung, die auf festgelegte Weise geschehen muß.

[8] Mir wurde der Koran 1973 geschenkt. Mehr als 25 Jahre später gilt ihm die Hauptaufmerksamkeit meiner Arbeit und Forschung.

[9] „Denn Er hat die Schlüssel zu den Dingen, die sich jenseits dessen befinden, was geschaffene Wesen erkennen können. Und Er kennt alles auf dem Land und im Meer; und kein Blatt fällt, ohne daß Er es weiß." (6,59). Bei Koranzitaten wird zuerst die Suren- und dann die Verszahl angegeben.

[10] Vgl. A. Becker, Beyond Translation: Essays Towards a Modern Philology, o.O., 1995. Versprachlichung ist zu unterscheiden von Sprache. Während Sprache „das verschlüsselte Bild" und „ein System von Regeln und Strukturen, die Bedeutung und Klang in Beziehung setzen", ist, „vereint [Versprachlichung] Formung, Speicherung, Wiedergewinnung und Kommunikation von Wissen zu einem einzigen Prozeß, dessen Ende offen bleibt" (Seite 9).

[11] Vgl. K. Burke, The Rhetoric of Religion, o.O., 1961, 1-36.

[12] AaO. 5.

[13] A. Wadud-Muhsin, Qur'an and Woman, o.O., 1992, 31-42.

Aus dem Englischen übersetzt von Holger Schlageter

Schrift, Feminismus und postkoloniale Kontexte

Musa W. Dube-Shomanah

„Statt im Monologismus zu verharren, der in dem impliziert ist, was ironisch das Große Gespräch genannt wird - d.h. die Tradition der großen Klassiker: das Gespräch großer weißer Männer untereinander -, sollten wir uns aufmachen, ‚schwierige Dialoge', wie Johnella Butler sie nennt, in Gang zu bringen, Modelle kultureller Verhandlungen zwischen entgegengesetzten Enden der Welt."

Jerry Phillips, Educating the Savages, 40[1]

„Liest und deutet man jedoch die moderne europäische und amerikanische Kultur in ihrem Zusammenhang mit dem Imperialismus, dann muß man auch den Kanon im Lichte der Texte neu interpretieren, deren Ort unzureichend gewichtet worden ist im Verhältnis zur Expansion Europas. Anders ausgedrückt, dieses Verfahren gebietet eine Lektüre des Kanons als polyphone Begleitung zur Expansion Europas und gibt Autoren ... eine revidierte Wertigkeit ..."

Edward W. Said, Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht, Frankfurt a.M. 1994, 103

Von der „Schrift", d.h. der *„Heiligen Schrift"* oder den heiligen Schriften, zu reden heißt folgendes vorauszusetzen:

1. eine soziale Weltanschauung, die zwischen Sakralem und Säkularem unterscheidet;
2. eine literarische Textform im Gegensatz zu mündlichen Überlieferungen;
3. einen literarischen Kanon, der als normativ gilt;
4. das Vorhandensein religiöser Institutionen, die den Schriftkanon hüten;
5. bestimmte Formen der Interpretation, die einem sakralen Kanon geziemen.

Dieses Verständnis von Schrift läßt sich nicht auf alle religiösen Kulturen der Welt anwenden.[2]

Viele Kulturen machen keine Unterschiede zwischen Sakralem und Säkularem, einige haben keine geschriebenen Texte, während andere wiederum geschriebenen Texten keinen Vorrang vor dem gesprochenen und mündlichem Wort zumessen, und viele andere keine Institutionen haben, die die Interpretation ihrer Schrifttexte in gewisser Weise wahren. Andererseits beschreibt der Feminismus unterschiedliche Frauenbewegungen, zu deren Anliegen die Analyse der sozialen Faktoren, die die Unterdrückung von Frauen aufgrund ihres Geschlechts legitimieren, und die Bereitung verschiedener Wege zur Befreiung von Frauen

gehören. Das Verhältnis von Schriften und Frauen ist im großen und ganzen problematisch. Zum einen bedeutet die Trennung von Sakralem und Säkularem, daß Frauen, die häufig der negativen Seite der meisten binären Gegensätze zugeordnet werden, unter das Säkulare fallen. Dieses soziale Konstrukt hat dazu gedient, Frauen nicht nur von religiösen Institutionen, sondern auch von öffentlichen Ämtern im allgemeinen auszuschließen. Da sich Schriften oft im engen Sinn auf geschriebene Texte beziehen, werden Frauen weitgehend von ihrer Niederschrift, Auswahl, Interpretation und den religiösen Institutionen, die ihre Interpretation wahren, ausgeschlossen.

In der Bibelwissenschaft hat Elizabeth Cady Stanton eine der ersten feministischen Kritiken an der Bibel als kanonischer Schrift geübt. Stanton hat ganz entschieden behauptet, die Bibel sei ein männliches Buch. Ihre Schlußfolgerung rührte aus der Feststellung, daß die Bibel benutzt wird, um den sozialen Ausschluß und die Marginalisierung von Frauen zu rechtfertigen. Stanton war sich jedoch dessen sehr bewußt, daß die Bibel als schriftlicher Kanon mehr als eine bloße Sammlung von Büchern ist. Die Bibel unterliegt auch einer institutionell gelenkten Interpretation, die die Integrität der entsprechenden Texte schützt. Um dem Mißbrauch der Bibel gegenüber Frauen durch ihre Inhalte wie auch ihre Interpretation entgegenzuwirken, hat Stanton Frauen, die die biblischen Sprachen beherrschen, dazu aufgerufen, die Bibel zu interpretieren. Das Ergebnis ihres feministischen Kampfes gegen eine Benutzung der kanonischen Bücher der Bibel, um die Unterdrückung von Frauen zu legitimieren, war das, was wir heute als *The Women's Bible* kennen. Sie ist ein Kommentar, der sich vor allem mit den Bibelstellen befaßte, die von Frauen handelten, und sie neu interpretierte.

Aufgrund der nach wie vor bestehenden Benutzung biblischer Texte zur Marginalisierung von Frauen und der fortgesetzten, von Männern beherrschten Interpretation wurden Stantons Bemühungen fast ein Jahrhundert später von Frauen in der Bibelwissenschaft reaktiviert. Frauen, die sich zahlreicher als je zuvor der Bibelwissenschaft zuwandten, bestanden darauf, die Bibel als Frauen zur Befreiung von Frauen und allen anderen unterdrückten Gruppen zu lesen. Feministische Interpretationen haben unterschiedliche Ansätze verfolgt: Aufdeckung repressiver Bibelstellen, Umdeutung frauenfeindlicher Textstellen, Hervorhebung übergangener Stellen, die Frauen in den Vordergrund rücken, Hinterfragung der Sprache von Gott und der Darstellung von Frauen in der Bibel, Rekonstruktion der Geschichte von Frauen, Zurückholen der unterdrückten Stimmen von Frauen, usw. Die frühen Phasen der Bibelauslegung von Frauen werden in der folgenden Behauptung gebündelt, die den biblischen Kanon herausfordert und neu definiert: „Alles,

Die Autorin

Musa W. Dube-Shomanah ist Dozentin für das Neue Testament im Fachbereich Theologie und Religionswissenschaften der Universität von Botswana. Sie ist die Verfasserin von "Readings of Semoya: Botswana Women's Interpretations of Matt. 15:21–28", in: Semeia, Bd. 73, Atlanta 1996, 111–129. Anschrift: University of Botswana, Dept. Theology and Religious Studies, P/Bag 0022, Gaborone, Botswana.

was das volle Menschsein der Frau leugnet, mindert oder verfälscht, wird deshalb als nicht befreiend beurteilt."[3] Diese interpretierende Behauptung ist eine ungeheuere Herausforderung an die kanonische Autorität der biblischen Texte, da sich die Autorität vom geschriebenen Wort zum befreienden Diskurs von Frauen verlagert.

Einige der wichtigen Fragestellungen, die das gegenwärtige feministische Ringen mit dem Kanon kennzeichnen, finden sich in Schüssler Fiorenzas Buch *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh 1993.* Schüssler Fiorenza hat bei der Rekonstruktion der Geschichte der frühchristlichen Ursprünge die Absicht verfolgt, Frauen ins Zentrum der Anfänge des Christentums zu rücken. Dieses Vorhaben umfaßte nicht nur die Analyse der christlichen Inhalte des biblischen Kanons, sondern auch den Prozeß von Auswahl, Zusammenstellung und anschließender Auslegung der christlichen Texte. Schüssler Fiorenza fand heraus, daß die Entstehung des christlichen Kanons durch ein von Männern bestimmtes Programm gekennzeichnet war, das systematisch die Bücher ausschloß, die Frauen in den Mittelpunkt rückten oder ihnen eine bedeutende Stellung zuwiesen. Sie stellte auch fest, daß in den folgenden Jahrhunderten die vorwiegend männlichen Interpreten und Übersetzer Anwesenheit und Leistung von Frauen in christlichen Texten ebenfalls marginalisierten. Diese überzeugenden Ergebnisse schmälerten die autoritative Position der christlichen Schriften, indem sie aufzeigten, daß sie nicht für alle Menschen normativ sind oder sein können.

Die Kommentare *Women's Bible Commentary* und *Searching the Scriptures, Volume 2: A Feminist Commentary, New York 1994,* bündeln die feministischen Strategien der Auslegung wie der Rückgewinnung marginalisierter Texte, um mit problematischen kanonischen Schriften fertigzuwerden. Diese Strategien untergraben den ausschließenden und repressiven biblischen Kanon. Gleichzeitig versuchen sie, einen inklusiven, befreienden Kanon zu schaffen. Beide Kommentare beauftragten Frauen von unterschiedlicher Herkunft und mit unterschiedlichen Ansätzen, die Bibel als Frauen und zur Befreiung von Frauen zu lesen. Vor allem der zweite Kommentar bemüht sich sehr darum, „Frauentexte"[4] aufzunehmen und neu zu autorisieren, die während der Entstehung der kanonischen Texte ausgeschlossen und marginalisiert waren.

Diese feministischen Interpretationsmethoden unterhöhlen die autoritative Stellung der biblischen Schriften, indem sie ihre Unzulänglichkeit zeigen - ihre männliche Urheberschaft und Perspektive, ihre von Männern bestimmte Auswahl und ihre Geschichte androzentrischer Interpretation. Diese feministischen Strategien beabsichtigen jedoch nicht, biblische Texte zu zerstören oder überflüssig zu machen. Statt dessen konzentriert sich die feministische Bibelinterpretation auf die Wiederherstellung des kanonischen Charakters der Bibel, indem sie darauf besteht, daß das Normative, das das autoritative Wort Gottes ist, nur das sein kann, was die Befreiung von Frauen, ja, von allen marginalisierten Völkern Gottes umfaßt. Kurz gesagt, die Autorität findet sich nicht mehr in den Texten; statt dessen wird die Kanonizität an der Befreiung von Frauen und allen

unterdrückten Völkern Gottes in der Welt gemessen. Die Kanonizität ist die Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit Gottes, die durch die Schöpfung insgesamt aktualisiert und realisiert wird.

Wenn wir uns postkolonialen Kontexten zuwenden, müssen wir uns fragen: Welche Beziehung besteht zwischen den feministisch-kanonischen Anliegen und Strategien des Widerstandes und den Kämpfen der Massen der kolonialisierten Zwei-Drittel-Welt? Ich beschreibe postkoloniale Kontexte als „alle Kulturen, die vom imperialistischen Prozeß betroffen sind"[5]. Das heißt, postkoloniale Kulturen sind alle diejenigen, die in den euro-amerikanischen Imperialismus der letzten vier- bis fünfhundert Jahre verwickelt oder von ihm betroffen waren. Im folgenden bezieht sich „postkolonial" jedoch auf die Kolonisierten und ihren Diskurs im Gegensatz zum Kolonisator. Der Begriff kolonisieren bezieht sich auf „die Herrschaft über einen physikalischen Raum, die Veränderung des Geistes der Eingeborenen und die Integration der örtlichen Wirtschaftsgeschichten in die westliche Perspektive"[6]. Postkoloniale Kontexte sind unglaublich vielfältig; dementsprechend waren die Erfahrungen der Kolonisierten unterschiedlich, und sie haben in Zeit und Raum mit unterschiedlichen Strategien auf den Kolonisator reagiert.

Untersuchungen von kolonialen und postkolonialen Texten haben ermittelt, daß Imperien nicht nur durch Kanonenrohre aufgebaut und niedergerissen werden, sondern hauptsächlich durch Textpraktiken des Schreibens und der Interpretation. Die Kolonialisierung fremder Rassen und ihrer Länder schließt zwei miteinander verflochtene literarische Praktiken ein: Zunächst benutzt sie ein breites Spektrum von Schreibprozessen, die die Einheimischen und ihre Kulturen als minderwertig, inhaltsleer und der europäischen Zivilisation bedürftig darstellen. Diese Schreibprozesse beinhalten auch die Normierung der imperialistischen Strukturen durch die Schaffung eines literarischen Umfeldes, das die herrschenden Fremden als gegeben und gerechtfertigt hinstellen. Zweitens umfaßt die Kolonialisierung ein breites Spektrum von interpretativen Praktiken. Zu diesen zählt die Kolonisierung von fremden Ländern und Völkern, die die verschiedenen Kulturen innerhalb der Weltkulturen anhand einiger weniger westlicher Kanones versteht, die dann benutzt werden, um all die „fremden" Länder und Kulturen zu interpretieren. Dazu gehört auch, daß die Einheimischen den literarischen Kanon des Kolonisators in Schule und Kirche lasen, die im Kolonialismus überwiegend den Kolonisatoren gehörten und von ihnen geführt wurden. Einheimische Texte wurden somit verdrängt oder auf den zweiten Platz verwiesen, wohingegen den Texten der Kolonisatoren ein institutionalisiertes Vorrecht als Repräsentanten der Standardliteratur und -religion eingeräumt wurde. Die aufgezwungene Literatur des Kolonisators entfremdet die Kolonisierten von ihren eigenen Sprachen, Umgebungen, Kulturen und Völkern. Die Kolonisierten werden generell dazu erzogen, sich nach Heimat, Religion, Sprache und Kultur des Kolonisators zu sehnen. *Wenn Kolonisierte lesen, heißt das, sie identifizieren sich mit dem Kolonisator.* Das ist eine Kolonisierung des Geistes, da die Kolonisierten von ihrer Heimat und ihrer Kultur entfremdet werden und dadurch weitreichende Identitätskrisen erleiden.

Diese Benutzung von westlichen kanonischen Texten zur Kolonisierung wird von Edward Said und Ngungi wa Thiongo behandelt. Said, der die Anfänge der vergleichenden Literaturwissenschaft als Forschungsgebiet untersucht, weist darauf hin, daß sie nicht nur während der Blütezeit des Imperialismus ihren Anfang nahm, sondern „daß die europäischen Denker, wenn sie Kultur oder Menschheit feierten, im wesentlichen Ideen feierten, die sie ihrer eigenen nationalen Kultur oder Europa im Unterschied zum Orient, zu Afrika oder gar beiden Amerika zuschrieben"[7]. Kurz gesagt, „von komparativer Literaturwissenschaft zu sprechen meinte also, von der Interaktion der Weltliteraturen untereinander zu sprechen, doch als Gegenstandsfeld war sie epistemologisch in hierarchischer Weise organisiert, mit Europa und seinen lateinisch-christlichen Literaturen als Zentrum und Gipfel"[8].

Ngungi wa Thiongo unterstreicht auch, daß „es keine Rolle spielt, daß die importierte Literatur die große humanistische Tradition der Besten, nämlich Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolstoi, Gorki, Brecht, Scholokow, Dickens mitbrachte. Der Sitz dieses großartigen Spiegels von Ideen war notwendigerweise Europa und seine Geschichte und Kultur, und der Rest des Universums wurde von diesem Zentrum aus gesehen."[9]

Zu dieser hierarchischen Förderung der europäischen Literaturklassik und ihrer Benutzung zur Kolonisierung gehörten natürlich auch die Schriften des christlichen Kanons, die Bibel. Ngungi wa Thiongo weist darauf hin, daß „ihre Größe - neben der Bibel und der Nadel - der Welt als ein weiteres englisches Geschenk präsentiert wurde. William Shakespeare und Jesus Christus haben Licht ins dunkelste Afrika gebracht..."[10] Ganz ähnlich meint auch Said, daß „die Verdrängungskraft aller Texte letztlich von der Verdrängungskraft der Bibel herrührt, deren Zentralität, Potenz und beherrschende Anciennität sich auf die gesamte westliche Literatur auswirkt"[11].

Zusammengefaßt haben die Erörterungen von Said und Ngungi folgende Punkte aufgezeigt: erstens, daß Kolonisierung mit den sakralen und säkularen Kanones des Westens in einem historischen Zusammenhang steht; zweitens, daß das Lesen für die Kolonisierten damals wie auch heute noch bedeutet, daß sie sich weitgehend mit dem Kolonisator identifizieren; drittens, daß die Bibel als eine kanonische Schrift zweifellos ein koloniales und kolonisierendes Buch gewesen ist; und viertens, daß die Bibel zu anderen westlichen, säkularen Klassikern zählt.

Die Ähnlichkeiten zwischen postkolonialen Themen und feministischen Anliegen sind auffallend. Postkoloniale und feministische Subjekte sehen sich im Kampf gegen das Lesen von Kanones, die sie weder geschrieben noch ausgewählt haben; im Kampf gegen literarische Bilder, die ihr Menschsein herabsetzen und ihre Unterdrückung legitimieren; und im Kampf gegen Institutionen wie Schule, Kirche und Regierung, die sie nicht kontrollieren, die ihre eigenen Texte ausschließen und ihnen Texte vorschreiben, die ihre Unterdrückung absegnen. Beide Gruppen leiden am Mangel einer Sprache, an der Entfremdung, an der Unterdrückung, usw. Die Ähnlichkeiten zeigen sich auch in den Strategien ihres

Widerstandes. Beide lernen und verwenden die Sprache und Literatur ihrer Unterdrücker; sie interpretieren, schreiben, erzählen und gestalten diese Sprache jedoch neu, um ihre repressive Darstellung bloßzulegen und zu untergraben. Postkoloniale wie feministische Subjekte ringen beide darum, ihre eigenen Sprachen und Kanones zu finden, indem sie sie entweder neu schaffen, wiedergewinnen oder die Sprachen ihrer Herren vorsätzlich ablehnen, statt zu versuchen, sie perfekt zu schreiben und zu sprechen. Postkoloniale und feministische Subjekte widersetzen sich der Erniedrigung, die ihre Kulturen erfuhren, indem sie auf der Integrität ihrer literarischen Werke, Rhetorik, Religionen und Sprachen bestehen.

Im postkolonialen und feministischen Kampf gegen repressive kanonisierte Texte bestehen aber auch Unterschiede. So haben zum Beispiel die meisten postkolonialen Subjekte anfangs eine Strategie der Wiedergewinnung und Bewahrung ihrer herabgewürdigten Sprachen und literarischen Kanones gewählt. Demgegenüber haben frühe feministische Diskurse die meisten oder alle Kanones scharf kritisiert und erklärt, sie seien repressive, patriarchalische Perspektiven, die verworfen, neu interpretiert oder ersetzt werden müßten. Dabei war die soziale Stellung der frühesten westlichen Feministinnen als Unterdrückte und Unterdrückerinnen problematisch. Kurz gesagt, wenn sich westliche Feministinnen für die Abwertung aller anderen Kanones stark machten, wurden sie von vielen postkolonialen Menschen so verstanden, als ob sie die Praktiken des Kolonisators nachahmten, der ebenfalls die kanonischen Texte der Kolonisierten herabsetzte. Zwei-Drittel-Welt-Feministinnen wurden oft bedrängt, postkoloniale Anliegen über patriarchalische Unterdrückung zu stellen.

Um zu den sakralen kanonischen Schriften zurückzukehren: Wie spiegelt sich der Kampf postkolonialer Menschen in der Arbeit feministischer Theologinnen aus der Zwei-Drittel-Welt? Wie verhält sich ihr Kampf zu den Strategien weißer, westlicher Feministinnen der ehemaligen Kolonialzentren? Wenn verschiedene westliche, feministisch-theologische Praktikerinnen anfangen, die Bibel als einen patriarchalischen wie auch kolonialisierenden heiligen Kanon zu sehen, was sind dann brauchbare Strategien für den Widerstand und die Wiedergewinnung heiliger Texte von Frauen?

Wie gehen zunächst einmal postkoloniale Feministinnen mit kolonialisierenden und patriarchalischen biblischen Schriften um? Ich glaube, daß die folgenden Zitate das Problem wie auch die Strategien für den Umgang mit Schriften in postkolonialen Zusammenhängen umreißen. Mercy Amba Oduyoye und Elizabeth Amoah schreiben: „Wenn sie über die Heilige Schrift reden, meinen die meisten ChristInnen die Bibel der Juden mit ihrer christlichen Fortsetzung im Neuen Testament. Wir möchten hier aber zuerst von der ‚ungeschriebenen Schrift' der *Fante* in Ghana ausgehen."[12] Sie behaupten weiterhin:

„So hat jedes Volk seine Geschichten über einzelne Personen, deren Tun für das Schicksal und das Ethos des gesamten Volkes Folgen hatte. Diese Geschichten dienen dazu, die Erinnerung an solche Gestalten wachzuhalten. Dabei lassen sich nicht alle Hauptpersonen solcher Geschichten mit Christus vergleichen. Nur

diejenigen, die ihr Volk zu mehr Leben und zu ganzheitlichen Beziehungen geführt haben, leben in der Erinnerung der Völker als Gesandte Gottes weiter."[13] Dieser Ansatz gewinnt die Gültigkeit der unterdrückten mündlichen Kanones der ehemaligen kolonisierten Völker Ghanas wieder und verschafft ihnen Geltung. Der Ansatz spiegelt den allgemeinen postkolonialen Diskurs über Widerstand und Befreiung. Zwei-Drittel-Welt-Feministinnen befassen sich jedoch nicht nur mit der Wiedergewinnung ihrer unterdrückten einheimischen Kanones. Sie interpretieren ihre eigenen Traditionen neu, da sie ebenfalls patriarchalisch sind. Obwohl afrikanische Frauen zum Beispiel der Schaffung afrikanischer Christologien zustimmen, die afrikanische Traditionen bestätigen, „gehen sie auch manchmal weiter oder widersprechen ihnen gar"[14]. Diese kritische Haltung ist eine Reaktion auf die patriarchalischen Traditionen und ihre männlichen Interpreten, die in afrikanischen Traditionen, die Männer wie Frauen gleichermaßen einschließen, gelegentlich die Männlichkeit Jesu überbetonen.

Hier ist es wichtig anzumerken, daß postkoloniale Feministinnen es ablehnen, die Bibel als die einzige Schrift zu lesen, da genau das dem kolonisierenden Ansatz gleichkäme, der alle anderen Schriften und Kanones der Welt geringschätzt oder ignoriert. Wie viele andere Zwei-Drittel-Welt-Subjekte bestehen postkoloniale Feministinnen auf dem Lesen der Bibel neben anderen Schriften und als eine der vielen Schriften der Welt. Ihr Ansatz unterstreicht, daß die globale, postkoloniale Geschichte es den Lesenden schwer macht, die Bibel als eine unabhängige kanonische Schrift zu interpretieren, ohne ihre kolonisierende Geschichte zu billigen. Ihre Strategie kann als praktische Anwendung dessen gelten, was Edward Said in dem eingangs angegebenen Zitat wie auch durchgängig in seinem Buch *Kultur und Imperialismus* (s.o. S. 278) ausgeführt hat. Da sich Kolonisierung auch durch westliche Kanones vollzog, besteht Said darauf, daß es für heutige Lesende unbedingt unerläßlich ist, das kulturelle Archiv „kontrapunktisch" zu lesen. Das heißt, Lesende müssen damit beginnen, „das kulturelle Archiv nicht als univokes Phänomen neu zu lesen, sondern *kontrapunktisch,* mit dem Bewußtsein der Gleichzeitigkeit der metropolitanische Geschichte, die erzählt wird, und jener anderen Geschichten, gegen die (und im Verein mit denen) der Herrschaftsdiskurs agiert"[15]. In einer Aussage, die diese Anliegen widerspiegelt und uns zu einer zweiten Frage führt, ruft Kwok Pui-lan zur Vorsicht auf:

„Schwestern aus Asien, Afrika und Lateinamerika würden nicht kommen wollen, wenn sich die Feministische Theologie ausschließlich mit Fragen der Ersten oder Zweiten Welt beschäftigte. Andere religiöse Feministinnen wie jüdische, muslimische, buddhistische und Göttin-Verehrerinnen würden aufmerksam verfolgen, was die christlichen Feministinnen über die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens zu sagen hätten."[16]

Kwok Pui-lan will sagen, daß man von feministischen Theologinnen, da der Kolonialismus auch durch christliche Texte und andere westliche Kanones durchgesetzt wurde, folgendes erwartet: Erstens sind sie verpflichtet, die Existenz anderer heiliger Texte wahrzunehmen; zweitens müssen sie lernen, daß die Bibel heute zu diesen anderen Schrifttexten der Welt zählt; und drittens werden sie

aufgefordert, die christlichen Texte in einer Weise zu lesen, die die kolonisierenden Ansprüche der Texte nicht billigt. Feministische Leserinnen sollten sich nicht nur mit den patriarchalischen Konstrukten beschäftigen, sondern auch die Texte auffinden und bloßstellen, die als kolonisierende Konstrukte, die die Unterdrückung anderer Kulturen rechtfertigen, „die Einzigartigkeit des christlichen Glaubens" behaupten.

In bezug auf die postkolonialen Kämpfe sind die Mängel der westlichen feministischen Strategien offenkundig. Zum Beispiel ist der Versuch, Frauen wieder in die biblischen Schriften einzugliedern, wie auch der Nachweis, daß Frauen an der Ausbreitung der Frühkirche aktiv beteiligt waren, eine Strategie, die die Ideologie der christlichen Mission weder problematisiert noch versucht, Mission neu zu bestimmen. Anders ausgedrückt, problematisieren diese Strategien den Anspruch der „Einzigartigkeit des christlichen Glaubens" nicht, der, wenn er aus der postkolonialen Erfahrung betrachtet wird, der Billigung der Unterdrückung nicht-westlicher, nicht-christlicher, nicht-weißer religiöser Texte gleichkommt. Die beiden feministischen Kommentare bestehen auch auf der Einzigartigkeit des christlichen Glaubens. *Searching the Scriptures, Bd. 2. A Feminist Commentary,* zum Beispiel, dessen Ansatz sich nicht nur auf unterschiedliche Methoden, Lesende und Analysen erstreckt, um biblische Texte zu interpretieren, sondern auch auf die Wiedergewinnung unterdrückter oder marginalisierter Texte, die Frauen in den Mittelpunkt stellen, arbeitet innerhalb des kolonialen kanonischen Rahmens. Zum ersten stellt diese Wiedergewinnung der Texte die Bibel als ein Werk dar, das neben den nichtkanonischen Texten der antiken griechisch-römischen Welt existiert. Diese Strategie trennt die biblischen Texte von ihren nicht-griechisch-judäischen, nicht-antiken Kontexten, in denen sie ein wirksames Instrument zur Kolonisierung nicht-biblischer Kulturen waren. Zum zweiten ignoriert die Wiedergewinnung der unterdrückten „Frauentexte", die sich weitgehend auf die jüdisch-christlichen, nicht-kanonischen Texte beschränkt, die Stimmen vieler Menschen der Zwei-Drittel-Welt, die auf der Integrität ihrer kulturellen Texte bestehen und fordern, daß die Bibel zusammen mit und nicht etwa getrennt von oder gar vorrangig vor den Kulturen, bei deren Kolonisierung sie eingesetzt wurde, gelesen werden muß.

Feministische und postkoloniale Diskurse über Widerstand und Befreiung sind ein fortwährendes Suchen nach Gerechtigkeit. Eine neue Interpretation und die Wiedergewinnung unterdrückter „Frauentexte" stellen eine andere Möglichkeit dar, die Benutzung der biblischen kanonischen Schriften anzugreifen, die die Marginalisierung von Frauen rechtfertigt. Aber die postkolonialen Verhältnisse machen es erforderlich, daß feministische Diskurse die Geschichte des Imperialismus zur Kenntnis nehmen wie auch die Art und Weise überprüfen, wie biblische Texte und andere säkulare Kanones des Westens mißbraucht worden sind, um die Massen der Zwei-Drittel-Welt zu kolonisieren. Letzteres erfordert, daß biblisch-kanonische Schriften neben anderen weltlichen Texten, ob mündlichen oder schriftlichen, gelesen werden müssen. Dieser Umstand erfordert auch, daß feministische Lesepraktiken die kolonisierenden Strukturen der biblischen

Schriften identifizieren, bloßlegen und verhindern müssen. Anders ausgedrückt, sollten feministisch-theologische Diskurse eine bunte Mischung sein, da der Kolonialismus kulturelle Kontakte durchaus gefördert hat.

Da sich Menschen mit den patriarchalischen, imperialistischen und den vielen anderen repressiven Aspekten der verschiedenen Schriften der Welt auseinandersetzen, da die unterdrückten Schriften von Kolonisierten und Frauen aus zahlreichen Traditionen wiedergewonnen und neu interpretiert werden, müssen die unterschiedlichen feministisch-theologischen Diskurse die Arena des Mündlichen/des Geistes betreten und von dort aus entschieden handeln. Ich sage mündlich, weil die Geschichte und die heiligen Worte von Frauen zum großen Teil nicht aufgeschrieben wurden, obwohl sie doch immer ausgesprochen wurden. Statt diese Situation zu beklagen, sollte sie eher als Möglichkeit genutzt werden, um neue, lebensbejahende Worte auszusprechen. Ich füge auch den Geist hinzu, weil dieser ein theologischer Diskurs ist, der göttliche Partnerschaft anerkennt. Der Mündlich/Geist-Rahmen kann somit ein schöpferischer Ort sein, wo Frauen ihre eigenen, heiligen, lebensbejahenden und befreienden Worte der Weisheit aussprechen können. Verantwortliche Kreativität, die den vielen unterdrückten Stimmen aufmerksam zuhört und Empathie empfindet, aktive Prophezeiung, die sich gegen Unterdrückung wendet und Befreiung sucht, und inbrünstiges Beten, das Partnerschaft mit dem Göttlichen sucht, können im feministischen Mündlich/Geist-Raum damit beginnen, neue Worte des Lebens und der Gerechtigkeit zu hören, zu sprechen und zu schreiben. Feministische Kreise haben schon lange zur Kreativität aufgerufen.[17] Doch ist es nur zu wahr, daß diesem Aufruf der Mut zur Anwendung gefehlt hat. Bis zum heutigen Tag können wir nicht damit prahlen, feministische (Neu-)Schreibungen heiliger Texte aus Afrika, Asien, Australien, Europa und Amerika sorgfältig ausgearbeitet zu haben. Die verschiedenen feministisch-theologischen Diskurse begnügen sich weitgehend mit einem neuen Lesen der alten, patriarchalischen und kolonisierenden Schriften. Daher möchte ich anregen, den Mündlich/Geist-Rahmen einzusetzen, um Frauen aus verschiedenen Kulturen einzuladen, neue heilige Worte von Leben, Weisheit, Befreiung und Gerechtigkeit vollständig neu zu schreiben, zu schaffen, zu hören, zu sprechen, zu spüren und zu fühlen. Der Mündlich/Geist-Raum muß eingesetzt werden, um lebensbejahende Worte zu suchen und auszusprechen, die Gerechtigkeit mit allen und für alle und an alle unterdrückten Menschen gerichtet einfordern. Ich möchte behaupten, daß dies ein notwendiger feministisch-theologischer Schritt ist, der das Patriarchat, den Imperialismus und andere Formen der Unterdrückung in den Schriften der Welt ernst nimmt wie auch den Frauen ermöglicht, ihre eigenen heiligen Worte auszusprechen. Gleichzeitig wird dies auch ein feministisch-theologischer Schritt sein, der einen Raum zur Kultivierung des Dialogs und zur Artikulierung der Befreiung durch alle Kulturen hindurch eröffnen möchte.

[1] J. Phillips, Educating the savages, in: J. White (Hg.), Recasting the World: Writing After Colonialism, Baltimore 1993, 40.

[2] Siehe Kwok Pui Lan, Discovering the Bible in the Non-Biblical World, New York 1995, 20-25.

[3] R.R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 36.

[4] Ich setze diesen Begriff in Anführungsstriche, da es keinen schlüssigen Beweis dafür gibt, daß die nichtkanonischen Bücher der Bibel, die Frauen in den Mittelpunkt stellen, tatsächlich von Frauen verfaßt wurden.

[5] B. Ashcroft/G. Griffiths/H. Tiffin (Hg.), The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures, London 1989, 20.

[6] V.Y. Mudimbe, The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge, Bloomington 1988, 2.

[7] E. Said, Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht, Frankfurt a.M. 1994, 85.

[8] AaO. 86.

[9] Ngungi wa Thiongo, Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature, London 1986, 18.

[10] AaO. 91.

[11] E.W. Said, Die Welt, der Text und der Kritiker, Frankfurt a.M. 1997, 67.

[12] E. Amoah/M.A. Oduyoye, Wer ist Christus für afrikanische Frauen?, in: Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort, Luzern 1992, 70.

[13] AaO.

[14] AaO. 82.

[15] E.W. Said, Kultur und Imperialismus, aaO. 92.

[16] Kwok Pui-lan, The future of feminist theology: an asian perspective, in: U. King (Hg.), Feminist Theology from the Third World: A Reader, New York 1994, 63.

[17] Siehe E. Schüssler Fiorenza, Entscheiden aus freier Wahl: Wir setzen unsere kritische Arbeit fort, in: L.M. Russel (Hg.), Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung, München 1989, 160f.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Das Leben der Frauen als heiliger Text

Elsa Tamez

In letzter Zeit kann man die Beobachtung machen, daß es keine Texte von Frauen gibt, in denen nicht auf deren Leben als einen vorrangigen Ort für die feministische theologische Arbeit Bezug genommen wird. Frauen aus aller Welt betonen dies, natürlich mit unterschiedlichen Nuancierungen.[1]

Wenn die Erfahrung der Frauen ein vorrangiger Ort im hermeneutischen Prozeß der Theologie und der Bibellektüre ist, dann ist es nur ein logischer und konsequenter Schritt zu behaupten, daß es im Leben der Frauen göttliche Offenbarung gibt. Wir können also sagen, daß der Geist Gottes aus der konkreten Situation ihres Leids, ihrer Kämpfe und Erfolge zu uns spricht und das Evangelium verkündet. Wir könnten aber noch weiter gehen und feststellen, daß das leidvolle Leben vieler Frauen die patriarchalisch-machistische Gesellschaft als eine sündige Gesellschaft brandmarkt, die einer radikalen Umkehr *(metanoia)* bedarf, um erlöst zu werden. Und dies ist Offenbarung.

Wenn wir freilich vom Leben der Frauen als einem heiligen Text sprechen, so ist dies ein weiterer, über die ersten Schritte hinausweisender Schritt. In diesem kurzen Beitrag werde ich einige Hinweise geben, die uns das Verständnis dieser Aussage erleichtern. Zu Beginn werde ich einige Erläuterungen zu Frau und Text geben und dabei einige Begriffe der Semiotik über den Text verwenden.[2] Dann werde ich zwei Aspekte unterscheiden: das Leben der Frauen im heiligen Text und der heilige Text im Leben der Frauen. Daraufhin will ich versuchen, die Bedeutung des Lebens der Frauen als eines heiligen Textes zu analysieren, und abschließend auf Grenzen und Möglichkeiten zu sprechen kommen.

1. Frau und Text

Die Frau ist ein Wesen, ein Körper aus lauter Geweben. Eine Person mit Geschichte. Diese Geschichte ist angefüllt mit lauter - traurigen und heiteren, tiefgründigen und banalen - Geschichten. Sie ist ein Lebewesen wie alle Menschen. Und doch wissen wir, daß die Frau eine Person ist, die nicht als solche - in ihrer Freiheit und Würde - anerkannt wird wegen ihrer weiblichen Geschlechtsidentität, wie sie sich in einer androzentrischen, patriarchalischen Klassengesellschaft ausdrückt. Ihre Lebensgeschichte wird also entweder von Minderwertigkeit und Gewalt geprägt oder aber einfach übergangen.

Das Leben der Frauen als heiliger Text

Die Besonderheit einer beklagenswerten Lebensgeschichte erlaubt es, einen theologischen Dialog jenseits allgemeiner Erklärungen und absoluter Wahrheiten zu beginnen. Deshalb ist es der Frau oft lieber, daß man von den Frauen spricht, um abstrakte Allgemeinheiten zu vermeiden.

Ein Text ist ein Gewebe, dessen Gestalt zunächst durch den Autor des Textes und dann durch den Leser oder die Leserin entsteht. Auch der Text hat Geschichte, eine vor und eine nach seiner Entstehung. Seine Geschichte ist abhängig von seinen Lesern. Der Text kann auch traurige oder heitere Geschichten, solche des Verschweigens oder der Verfälschung haben, immer aber sind Dritte die Betroffenen. Deshalb wandelt sich die Textur des Textes, sie kann geschmeidig, spröde oder komplizenhaft sein, je nach Autor, Leser und Umständen. Im Unterschied zu der Frau hat der Text kein Eigenleben. Sein Leben wird ihm geschenkt in dem Augenblick, wenn jemand, ein Leser, eine Leserin, sich durch einen der vielen Zugänge in ihn hineinbegibt. In solchen Momenten wird er wach und beweist dem Leser seine Lebendigkeit mit seinen Signifikanten und seinen Signifikaten, seinen Denotationen und Konnotationen, kurz, mit all den Bedeutungen, die er in der Text-Leser-Beziehung hervorbringt und erhält. Die Intertextualität und die Intratextualität tragen ebenfalls zu seiner von einem anderen herrührenden Vitalität bei. Der Text ist trotz seiner Interrelationalität nicht Subjekt (Akteur). Immer sind es Dritte, die ihn aktivieren.

Wenn es stimmt, daß man in den Kreisen arabischer Gelehrter vom Text als „dem gewissen Körper" spricht[3], könnten wir sagen, daß auch der Text Körper ist, so wie die Frau Körper ist. Und insofern die Frau ein aus unendlich vielen Geweben bestehender Körper ist, ist die Frau auch Text. Anders als der Text ist die Frau immer lebendiger Text, sogar wenn sie schläft.

Die Gewebe des Körpers der Frau formen diese nach dem Muster des weiblichen Geschlechts. Die Frau ist weiblicher Text. Die von ihrem Schöpfer oder ihrer Schöpferin erarbeiteten Gewebe des Textkörpers sind nicht unbedingt geschlechtslos. Sie können auch weibliche oder männliche Gestalt annehmen, je nach den soziokulturellen Prägungen ihres Verfassers oder Lesers. Manchmal hört man sagen: „Das ist ein männlicher Text." Wir meinen nicht nur den lesbaren Inhalt oder die Geschichte, sondern die Konfiguration der vom linguistischen Zeichen hervorgerufenen, miteinander verbundenen Bedeutungen.

Der Text ist Körper, und der Körper (eines Wesens) ist Text, und zwischen beiden kann eine tiefe Beziehung stattfinden. Diese kann von Liebe oder von Haß, von Gleichgültigkeit oder Zerstörung gekennzeichnet sein, oder einfach von Freude,

Die Autorin

Elsa Tamez, geb. 1950 in Mexiko; Dr. theol., Lizentiat in Literatur- und Sprachwissenschaften; Professorin für Bibeltheologie und Rektorin des Seminario Bíblico Latinoamericano in Costa Rica; Mitglied des Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) in Costa Rica. Zahlreiche Veröffentlichungen, darunter auf Deutsch: (Hg.), Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort, Münster 1990; Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben, Luzern 1998. Anschrift: Seminario Bíblico Latinoamericano, Calle 3, Avenidas 14 u. 16, Apdo. 901 – 1000, San José, Costa Rica.

wie bei manchen poetischen Texten, die in den Körpern der Menschen Reaktionen hervorrufen, indem sie tiefste und erhabenste Gefühle wecken.
Der als heilig bezeichnete schriftliche Text erlangt eine höhere Autorität als alle anderen Texte, einschließlich derjenigen, die Gesetze promulgieren, denn diese können ja geändert werden. Die heiligen Texte sind, wenn sie als solche angenommen werden, unwandelbar. Da der Kanon sie abgeschlossen hat, bleiben eventuelle Änderungen ausschließlich der Interpretation vorbehalten, die möglich ist wegen der Polysemie und anderer literarischer Mittel, die innerhalb des heiligen Textes selbst angewandt werden.
Der als heilig angenommene Text erlangt Autorität auch über die Subjekte selbst, die ihn als solchen annehmen. An den vom Text hervorgerufenen Verhaltensweisen, Einstellungen und Visionen ist das Maß an Autorität abzulesen, das der Text auf die Subjekte ausgeübt hat. Dem ist noch hinzuzufügen, daß die Manipulation eines heiligen Textes - eben weil jeder Text aufgrund seiner Polysemie in hohem Maße manipulierbar ist - Leben oder Tod zur Folge haben kann.
Demnach kann die Beziehung zwischen Frau und heiligem Text ebenso negativ wie positiv sein, je nach den Lebensgeschichten sowohl des Textes an sich als auch der Frau.

2. Das Leben der Frauen des heiligen Textes

Der christliche heilige Text greift verschiedene Frauenleben auf.[4] Nicht viele, weil der Text in einer patriarchalischen und androzentrischen Kultur entsteht, in der die Frau als dem Mann unterlegen angesehen wird. Trotzdem ist durch den Text das Leben einiger Frauen verewigt und Jahrhunderte hindurch im Gedächtnis behalten worden.
Der Text enthält die Lebensgeschichten einiger Frauen, die wirklich überraschen, weil sie den Rahmen der patriarchalischen Gesellschaft sprengen, wie die von Debora und Judit; aber er weist auch andere, weniger spektakuläre Frauengeschichten auf, die eben darum, weil sie Erwähnung fanden, für immer lebendig bleiben. Und es begegnen uns viele Lebensgeschichten von Frauen, die ganz beiläufig erwähnt werden, von denen die meisten vom Patriarchen, dem Ehegatten oder Sohn abhängig oder ihm untertan sind. Trotzdem geht der Text auf seine Weise damit um, und aufgrund seines polysemischen Charakters ist er offen für unterschiedliche Deutungen, die, weil sie bei den Wörtern und der Syntax der Lebensgeschichten verweilen, die Möglichkeit haben, die Texte zugunsten der Frau zu bereichern, indem sie mehr Bedeutungen anbieten, als der Erzähler im Sinn hatte, und diese mit dem patriarchalischen System konfrontieren.
Es gibt jedoch Geschichten, welche die Traurigkeit, Gewalt und Marginalisierung verewigen, die Frauen erfahren. Phyllis Trible nennt sie „Terrortexte“[5]. Es handelt sich um Texte, deren Gewebe eine maskuline machistische Form annehmen; und als Komplize eines solchen Denkens bietet ein solcher Text dann keinerlei Deutungsalternative, welche den Gewaltcharakter des Textes in Frage stellen

würde. Der einzige - begrenzte - Ausweg ist dann der Rückgriff auf andere Texte des heiligen Textes, die ihn konterkarieren.

So können manchmal bei der Reproduktion des Lebens der Frauen die Sprachspiele des Textes als linguistische Zeichen gemeinsame Sache mit den Frauen machen, indem sie ihren Wert bekräftigen, oder aber gemeinsame Sache mit der patriarchalischen Gesellschaft machen, aus der der Autor stammt. Die Produktion von Bedeutungen entzieht sich dem Autor selbst.

Der Bibeltheologe Carlos Mesters unterstreicht die enge Beziehung, die zwischen dem „Buch des Lebens" und dem „Buch der Bibel" besteht.[6] Anders ausgedrückt, könnten wir sagen, daß es zwei Frauenleben gibt, die miteinander ins Gespräch kommen, auf der einen Seite das heutige Leben und auf der anderen Seite das Leben der Frauen im Text. In diesem Sinn ist es richtig zu behaupten, daß die Frauen, insofern sie Leserinnen mit Lebensgeschichten sind, den Text aktivieren[7], wenn sie die Lebensgeschichten der Frauen aus der Bibel lesen, und daß sie in gewissem Maße das Leben der Frauen des heiligen Textes bereichern. Und was die Terrortexte anbelangt, so aktivieren sie diese als solche einzig und allein, um die patriarchalische Gesellschaft zu beschämen.

Bei den heiligen Texten gibt es wie bei jedem Text eine Grenze, und die beruht auf der Tatsache, daß das im heiligen Text reproduzierte Leben der Frauen eine Grenze hat. So sehr man ihre Bedeutungen bereichern mag, die Personen haben Grenzen, die sie nicht überschreiten können. Aufgrund der Abgeschlossenheit des Textes bleibt das Leben der Frauen im heiligen Text stumm, wird es zum Schweigen gebracht, sobald es an die Grenze aller Bedeutungen stößt. Denn die Handlungen lassen sich ebensowenig wie die Worte verändern, auch wenn man es sich wünschte.

3. Der heilige Text im Leben der Frauen der Geschichte

Wenn der Text als heilig angenommen wird, gibt es, wie gesagt, eine ungleiche Beziehung zwischen demjenigen, der ihn annimmt, und dem Text selbst, denn dieser hat die Aufgabe, sich als Richtschnur (Kanon) zu erweisen. Und gemäß einem traditionellen Verständnis impliziert die Richtschnur Unterwerfung und Gehorsam.

Jahrhundertelang ist das Leben der Frauen auf einschneidende Weise durch den heiligen Text beeinflußt worden, bald positiv, bald negativ.

Oftmals ist die Wirkung verheerend gewesen. Da die Gesellschaft, in der der Text entstanden ist, und die heutige Gesellschaft patriarchalisch sind, werden die androzentrischen Aussagen des Textes in den Rang absoluter Wahrheiten erhoben. In diesem Akt stützen sich die beiden Gesellschaften gegenseitig, wobei die Legitimation von seiten des Heiligen die Situation noch verschlimmert. Der Text erhebt sich also gegen die Frauen aller Zeiten, um sie zu unterwerfen und sie auf die Stufe eines untergeordneten Wesens zu stellen. Der Text übt Gewalt gegen

die Frau aus, der heilige Text gewinnt die Oberhand über den Text des Lebens, der kanonisierte Körper über einen säkularen Körper.
In diesem Fall wird der Text zum Komplizen der Leser, die patriarchalisch und androzentrisch denken. Die Pluralität der Bedeutungen des Textes wird verheimlicht, und die gegen die Frauen gerichteten Aussagen werden als denotativ gelesene Dogmen herausgelesen. Die offiziell anerkannten konservativen Hermeneutiker tun sich zusammen, um Bedeutungen des Textes zu verbergen, die etwas anderes zur Sprache bringen könnten. Diejenigen Frauen, die nicht zu Subjekten der Lektüre werden, die den Text aktivieren und andere, abweichende Bedeutungen wachrufen, hören weiterhin abhängig auf das, was über den Text gesagt wird, unabhängig davon, was der Text durch seinen Vorrat an Bedeutungen sagen könnte.
Aber es geschieht auch das Gegenteil. Schon immer in der Geschichte und erst recht in der letzten Zeit. Der heilige Text ist auch zu einem Komplizen der Auflehnung geworden. Er hat das Leben von Frauen getroffen, die durch ihre elende Wirklichkeit in Düsternis geraten waren, und hat sie zu Wesen gemacht, die imstande sind, ihre eigene Geschichte in die Hand zu nehmen. Indem er die Geschichte der Frauen der Bibel wiederentstehen läßt, hat sich der Text im Verhalten, in den Einstellungen und Träumen vieler Frauen aktualisiert. Es geht gleichzeitig um eine Aneignung des Textes und um einen Kampf gegen den Text, wenn dieser als Komplize der patriarchalischen Gesellschaft gegen sie Stellung bezieht.
Wenn ein heiliger Text dazu beiträgt, daß die Frau ihre Würde gewinnt, dann kommt es zu einer wechselseitigen Verwirklichung: Die Frau verwirklicht sich unter dem Einfluß des heiligen Textes, und der heilige Text verwirklicht sich, weil er als wahrhaft göttlich offenbar wird. Gott, von dem der heilige Text spricht, manifestiert sich darin, daß er alle seine Geschöpfe mit Würde ausstattet. Es ist selbstverständlich, daß die schriftliche Offenbarung zur Anerkennung dieser Würde hinführt.
Es bleibt freilich eine Einschränkung. Oft reicht der heilige Text nicht an die Lebenswirklichkeit der Frauen der heutigen Zeit heran. Da er bereits vor Jahrhunderten abgeschlossen worden ist, hat er nicht alle Realitäten der Gegenwart im Blick. Der in den kanonischen Text eingeschlossene Geist Gottes transzendiert diesen Text und sucht sich immer wieder in anderen Texten, anderen Körpern, schriftlichen oder lebendigen, zu manifestieren.

4. Das Leben der Frauen als heiliger Text

Im Prozeß des Forschens nach (heiligen) Schriften vom Leben der Frauen als heiligem Text zu sprechen ist wichtig wegen der erwähnten Grenzen.
Da die Texte mit durch Jahrhunderte hindurch gebildeten und geprägten Formeln geschrieben worden sind, weisen sie notwendigerweise unüberschreitbare Grenzen auf. Die kulturellen Kategorien beispielsweise werden ebenso verewigt wie

die zu verschiedenen Zeiten aufgegriffenen Lebensgeschichten der Frauen. Die Konnotationen und Bedeutungen haben ihre Grenzen, weil sie eben immer in gewisser Weise mit dem Körper des Textes verknüpft sind.

Das Leben der Frauen der Gegenwartsgeschichte kann dazu beitragen, die Bedeutungen des Textes zu erweitern und dabei sogar hermeneutische Wagnisse einzugehen, sogar soweit, daß die Geschichte ein bißchen verändert, vielleicht fortgesetzt wird. Die Logik des Textes jedoch wird zeigen, was man erwartet, und die Geschichte mit ihren Personen wird den Leser oder die Leserin fesseln.

Die andere Grenze, die wir erwähnten, ist offensichtlicher. Zwischen dem heiligen Text und dem gegenwärtigen Jahrhundert herrscht eine riesige Distanz. Da der Text sich von einer gegebenen, besonderen menschlichen Geschichte her erschließt, kann er nicht alle kulturellen und sozioökonomischen Situationen oder wissenschaftlichen Fortschritte berücksichtigen. Hinter der Lebenswirklichkeit der Frauen der gegenwärtigen Geschichte bleibt er zurück.

Das größte Problem liegt jedoch darin, daß der in einer patriarchalischen Kultur entstandene Text, wenn er als heilig angenommen wird, die Frau zunichte zu machen droht, sofern die patriarchalischen und androzentrischen Aussagen in den Rang von Dogmen erhoben werden. Wir Frauen haben nichts anderes getan als in einen hermeneutischen Kampf einzutreten, indem wir Texte zugunsten der Frau aufgreifen und gegen die Texte angehen, die sie unterdrücken.

Deshalb gilt es, über den heiligen Text hinauszugehen und den Geist Gottes dort zu suchen, wo er sich in anderen - lebenden oder geschriebenen - Texten manifestiert. Zu Beginn dieses Artikels haben wir versucht, eine symbolische Beziehung zwischen Text und Frau herzustellen. Wir stellten fest, daß der Text ein Gewebe ist und die Frau ebenfalls aus lebendigen Geweben besteht; die Frau ist Körper, und der Text ist Körper. Dieser Vergleich erlaubt es uns, einen Dialog auf einer mehr oder minder gleichen Ebene anzubahnen.

Da es sich jedoch um einen heiligen Text handelt, sind Präzisierungen angebracht. Der schriftlich niedergelegte heilige Text steht über dem „Text Frau". Es stimmt, daß der heilige Text ein privilegierter Ort ist. Auch den Frauen liegt daran, ihn immer wieder zu lesen, um neue Verhaltensweisen und Einstellungen zustandezubringen, Auswege zu suchen, Würde zu erlangen und um Gott zu spüren. Natürlich findet sie Gott nicht in den Texten, die ihr schaden. Doch trotz solcher Texte beharrt sie oft darauf, die Texte des heiligen Textes neu zu lesen und zu rekonstruieren. Und zwar deshalb, weil sie glaubt, daß es darin göttliche Offenbarung gibt.

In diesen Augenblicken entsteht eine Beziehung zwischen dem Leben der Frauen und dem Leben des Textes, die wir „intratextuell" nennen könnten. Das „Gleichnis von der Tür" von Carlos Mesters beschreibt sie sehr treffend im Hinblick auf die Armen, die durch die Tür das Haus der Bibel betreten, so als ob es ihr Haus wäre, und es verlassen, ohne zu merken, daß sie es verlassen haben.[8]

Da es sich andererseits bei der Frau nicht um irgendeinen Körper, sondern um den Körper handelt, der Gegenstand und bewußter Zeuge von Gewalt und systematischer oder zufälliger Diskriminierung ist, bedarf es auch hier einiger Prä-

zisierungen. Die Option Gottes für die ausgeschlossenen Männer und Frauen weist der Frau einen besonderen Ort zu.

Wir können sagen, daß dieser Körper auch heilige epiphane Räume „durchschimmern" läßt. Ihr persönliches und gesellschaftliches Leid, ihr Kampf gegen die strukturelle Sünde der patriarchalischen Gesellschaft, die in allen Lebensbereichen sichtbar ist, und ihr Glaube daran, daß ein würdiges, fruchtbares Zusammenleben von Männern und Frauen in gegenseitigem Respekt möglich ist, erzählen eine ganze Heilsgeschichte, der man Gehör schenken muß. Diese Lebensgeschichten von Frauen bringen auch die Herzlosigkeiten der im heiligen Text niedergeschriebenen und von der Tradition kodifizierten Heilsgeschichte an den Tag.

Genau in diesem Moment eines zweifachen Weges - wenn der „Text Frau" in den heiligen Text eintritt wie ins eigene Haus und wenn der heilige Text im Leben des „Textes Frau" gelesen und strukturiert wird - können wir die „Transfusion" des Heiligen von einem Text auf den anderen, vom schriftlichen zum menschlichen und umgekehrt vom menschlichen zum schriftlichen, bewirken. Hier findet eine *korrektive Interrelation* statt, die das Heilige in beiden Texten verstärkt.

Die Analogie der Frau als eines heiligen Textes vermag die oben erwähnten Grenzen zu überwinden. Wenn die Struktur des Textes die Bedeutungen einschränkt, weil er sich jedesmal verschließt, wenn man ihn wiederliest, hat der Körper-Gewebe-Text der Frau die Möglichkeit, immer offen zu bleiben, selbst für Themen, die vom schriftlich fixierten heiligen Text nicht behandelt werden.

Andererseits wissen wir, daß die Taube Heiliger Geist fliegt, wohin sie will, und sich auf anderen Körpern als dem schriftlichen niederläßt. Es ist richtig, darauf hinzuweisen, daß das Heilige in der Frau nicht nur vom schriftlichen Text herkommen kann, sondern auch unmittelbar von Gott. Gott kann sich unmittelbar vom Körper der Frauen, ihren Leiderfahrungen, ihren Kämpfen, Freuden und Utopien her offenbaren.

Der Körper der Frauen kann sich demnach als heiliger Text kundtun, der seine Geschichten darlegt, damit sie gelesen und immer wieder neu gelesen werden und befreiende Verhaltensweisen und Einstellungen hervorbringen. Dem Leben der Frauen liegt eine Grammatik zugrunde, deren Morphologie und Syntax erlernt werden muß, um zu besseren menschlichen Beziehungen zu gelangen. Wenn das Leben der Frauen etwas „erzählt" oder sichtbar macht, was der Befreiungsgeschichte Jesu Christi - des menschlichen Antlitzes Gottes - ähnelt, dann geht es in den Augen der Christinnen um heiligen Text. Um eine neue Geschichte, die über die bei den Synoptikern erzählte hinausgeht, weil sie mit neuen, der gegenwärtigen Realität angemessenen Begriffen wiederentfaltet wird. Wenn man in den Wundmalen auf dem Körper der Frau Kreuzigung liest, hat man es mit heiligem Text zu tun, denn da ist Kampf, Gnade und Sünde zu lesen. Wenn man im Leben der Frauen Würde und Verwirklichung liest, geht es um Epiphanie Gottes, selbst wenn man Geschichten des Jubels lesen mag, welche die Bibel nicht erzählt.

Wir können einen Schritt weitergehen. Wie wir sagten, ist der „Text Frau"

lebendig, im Unterschied zum „Text Text". Diese Vitalität erlaubt es ihm, jeglichen Text zu transzendieren, da sie nicht nur schriftliche Texte neu erschafft, sondern auch neue Personen, Bilder und Szenen hervorbringt, die man noch nie gesehen und gehört hat und die die Möglichkeit haben, sich als heilige Texte zu erweisen. Die heilsame Wechselbeziehung zwischen dem kanonischen heiligen Text und dem Leben der Frauen als heiligem Text läßt der Hervorbringung von Neuem freie Bahn.

Dennoch muß etwas klargestellt werden: *Nicht das ganze Leben der Frauen ist heiliger Text, und auch nicht das Leben aller Frauen,* denn ebensowenig wie in den schriftlichen Texten, die diskriminieren, Offenbarung Gottes zu finden ist, findet sich Gottes Offenbarung in einem Leben von Frauen, das Haß, Neid, Gewalt, Verachtung und Unterdrückung erkennen läßt.

An dieser Stelle könnte jemand die Frage nach dem Unterschied zwischen der Frau als Text und anderen lebendigen Texten von anderer Art stellen, die unter Marginalisierung und Gewalt leiden und dagegen kämpfen. Die Frage ist berechtigt, denn in der Tat läßt sich eine Parallele zu den Lebensgeschichten von Ureinwohnern und Schwarzen ziehen. Der einzige Unterschied besteht darin, daß das Leben der Frauen sich durch alle Gesellschaften und Kulturen hindurchzieht, ihre Unterdrückung ist ebenso wie ihr Kampf in allen Kulturen gegenwärtig.

Folglich ist es eine gute Formel für die Frauen und für den heiligen Text, wenn man den heiligen Text und das Leben der Frauen als heiligen Text miteinander in Beziehung bringt. Zum einen trägt dies dazu bei, daß man dem schriftlichen heiligen Text als solchem seinen Wert wiedergibt, weil es die Würde verleihenden Texte wieder lebendig macht und die diskriminierenden Texte *mit Autorität* disqualifiziert. Zum anderen ermutigt die Offenbarung Gottes im heiligen Text die Frau *mit Autorität,* ihr Leben, auf das sie achtgeben und das sie schützen soll, als heilig anzuerkennen. Und schließlich macht sie selbst - in ihrer Lebensgeschichte - Gott offenbar, der die gesamte Gesellschaft, Männer und Frauen, auffordert, als gottebenbildliche Geschöpfe zu leben.

[1] Vgl. L. Russell (Hg.), Feminist Interpretation of the Bible, Philadelphia 1985; U. King (Hg.), Feminist Theology from the Third World. A Reader, London/New York 1994; P. Aquino, Nuestro clamor por la vida, San José 1992.

[2] Als Ausgangspunkt, aber nur als solcher, dienen mir einige Begriffe von Roland Barthes (Die Lust am Text, Frankfurt a.M. 1974; S/Z, Frankfurt a.M. 1976) sowie von Umberto Eco (Das offene Kunstwerk, Frankfurt a.M. 1973); ich halte mich nicht strikt an ihre Vorschläge und distanziere mich sogar radikal von ihnen. Denn hier geht es um die Suche nach dem Weg, um vom Leben der Frauen als heiligem Text sprechen zu können.

[3] R. Barthes, Die Lust am Text, aaO. 25.

[4] Die Spiele des Textes transzendieren die Geschichten oder Anekdoten, hier konzentrieren wir uns aber auf sie, um die Beziehung zwischen dem Leben der Frauen des Textes und dem Leben der Frauen der gegenwärtigen Geschichte besser herstellen zu können.

[5] Ph. Trible, Texts of Terror, Philadelphia 1984.

[6] Vgl. C. Mesters, Flor sem defesa, Petrópolis 1983; Por trás das palavras, Petrópolis 1977.

[7] Der Text ist wie ein Fernsehgerät, das eingeschaltet werden muß, um Bilder sichtbar machen zu können. Die Lektüre des Textes ist der Einschalttaste vergleichbar.

[8] C. Mesters, Por trás das palavras, aaO. 13.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Die SklavInnenerzählungen und Womanistische Ethik

Joan M. Martin

„Gerettet bin ich. Der Herr hat's mir gesagt, ich bin gerettet. Jetzt weiß ich, der Herr wird mir den Weg zeigen. Jetzt werd' ich nicht mehr trauern. Egal, wie sehr ihr mich und die Kinder auch geschlagen habt, der Herr wird mir den Weg zeigen. Und eines Tages werden wir nicht mehr Sklaven sein."[1]

Diese Worte, in einer SklavInnenerzählung von einer ehemals versklavten[2] Schwarzen[3] geäußert, sprechen von der Erfahrung der afroamerikanischen* Gemeinschaft in der Sklaverei. Sie sprechen vom Wesen des Frauseins, einer ganz bestimmten Vorstellung von der Beziehung zu Gott, Jesus und dem Heiligen Geist, sowie von der Art und Weise, wie versklavte und ehemals versklavte Frauen in ihrem 240 Jahre dauernden Kampf um die Verwirklichung menschlicher Ganzheit und Freiheit Moral vermitteln. Obwohl weniger als zwölf Prozent der SklavInnenerzählungen von Frauen stammen[4], ist dieser Literaturkorpus zu einer Hauptquelle geworden - wiederentdeckt, geborgen und kritisch genutzt von Womanistischen Theologinnen und Ethikerinnen. Damit wollen sie einen Anspruch auf die Authentisierung historischer und zeitgenössischer religiöser Erfahrung sowie auf das Überleben der Gemeinschaft geltend machen. In der theologischen und ethischen Praxis achten Womanistinnen darauf, von einer multidimensionalen Tradition innerhalb des afroamerikanischen Christentums zu sprechen - sowohl in Tradition als auch in der Wissenschaft der Black Church. Zudem stellen Womanistische Gelehrte gerade diese Traditionen angesichts tatsächlich gelebter Erfahrung schwarzer Frauen in Frage. Diese verstehen sie als theologische Denkerinnen und moralisch Wirkende in Konfrontation mit verinnerlichtem Rassismus, Sexismus, patriarchalischem Heterosexismus und Klassendenken.

Ich möchte mich mit der SklavInnenerzählung als heiligem Text in der afroamerikanischen Gemeinschaft befassen. Ich will untersuchen, wie sie Vermächtnis und

Zeugnis ist von kollektiven Glaubensgeschichten von AfroamerikanerInnen und von individuellen Glaubenswegen von Frauen. Dabei ist es entscheidend, die SklavInnenerzählung zunächst als historischen Text und Zeugnis zu verstehen. Wenn sie darüber hinaus von Frauen handelt oder stammt, sogar als geschlechterspezifischen Text.

Die SklavInnenerzählung als historische Quelle

Die SklavInnenerzählung ist eine Quelle für die „ZeugInnenschaft" von Versklavten, die sowohl als individuelles Dokument als auch als weitreichender, breit angelegter Korpus autobiographischen und erzählenden Schreibens charakterisiert werden kann. Das Genre umfaßt Tagebücher, Zeitungs- und Zeitschriftenartikel, Kirchenbücher, persönliche Briefe und amanuensische (einem anderen diktierte) Autobiographien versklavter Männer und Frauen. Die SklavInnenerzählung ist eines der besten Mittel, die Institution der Sklaverei so darzustellen, wie sie von den versklavten Männern und Frauen vor dem Krieg in ihrem Kampf um Freiheit erfahren wurde.

In den britischen Kolonien Nordamerikas begann die Versklavung 1619. Die lange Entwicklung der Versklavten-Zeugnisse begann 1703 und fand ihren Höhepunkt im Jahre 1944. Während dieser Zeit erfüllten SklavInnenerzählungen spezifische Zwecke, die von Ära zu Ära variierten. In vielen, die zwischen 1703 und 1830 geschrieben oder diktiert wurden, versuchten die ErzählerInnen, die sozialen Vorurteile, die sie am eigenen Leib erfuhren, zu entlarven - Vorurteile, die sich nicht nur auf ihren ökonomischen Status als SklavInnen bezogen, sondern grundsätzlich von der Farbe ihrer Haut und von den Bedingungen der Leibeigenschaft im weiteren Sinne herrührten. Ein zweiter geschichtlicher Abschnitt fiel mit der letzten Periode der Vorkriegszeit[5] zusammen; von 1830 bis 1865 gab es eine andere Zielsetzung im Gebrauch, den die SklavInnen von der Erzählung machten. Nun bezweckte sie Propaganda und politische Werbung in den Abolitionsbewegungen von Weiß und Schwarz. Die Versklavten, die sich auf der Flucht in den Norden befanden, nutzten nun ihre Erzählungen, um als Grundproblem die Institution der Sklaverei anzugreifen - und nicht, wie zuvor, die Ansichten der Gesellschaft über die Natur der Hautfarbe und vermeintliche Rassenmerkmale.

Die dritte und letzte Periode der SklavInnenerzählung reicht von der Nachkriegs-

Die Autorin

Joan M. Martin ist Privatdozentin für Christliche Sozialethik an der Episcopal Divinity School in Cambridge, MA. Sie ist Pfarrerin der Presbyterian Church und setzt sich als Pastorin, Ökumeneexpertin und Hochschulpfarrerin für ein ausgeglichenes Geschlechter- und Rassenverhältnis sowie für wirtschaftliche Gerechtigkeit ein. 1996 promovierte sie an der Temple University. Sie hat zahlreiche Artikel und Predigten veröffentlicht und ist gerade dabei, ihr bald bei Westminster/John Knox Press erscheinendes Buch über die Arbeitsethik versklavter Frauen im 19. Jahrhundert fertigzustellen. Außerdem war sie in jüngster Vergangenheit im Führungsteam für die Abteilung für Frauen und Religion der American Academy of Religion als eine der beiden Vorsitzenden tätig. Anschrift: Annenberg School of Communication, University of Southern California, Los Angeles, CA, 90089-0281, USA.

zeit und Phase der „Reconstruction“[6] bis 1944. Hier finden sich Erzählungen, die für jeweils unterschiedliche Ziele stehen. Von der Reconstruction bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein erweisen sich viele Erzählungen als Erinnerung an die Sklaverei, die den LeserInnen den Kampf der afroamerikanischen Frauen und Männer, das anhaltende Bedürfnis nach Gerechtigkeit und den Drang nach Eigenentwicklung und Fortschritt dieser ethnischen Gruppe wieder vergegenwärtigen sollen. Besonders Frauen halten, wenn sie erzählen, oftmals das Gedächtnis an die SklavInnenmutter (das sind nicht selten ihre eigenen Mütter) hoch und verdammen den heuchlerischen Maßstab der Reinheit, des Feingefühls und der kulturellen Bildung, an dem die afroamerikanische Frau gemessen wurde. Wieder andere Erzählungen ermöglichen es, sich mit Strategien vertraut zu machen, mit deren Hilfe Schwarze nach der Reconstruction innerhalb der Grenzen des Jim Crowism leben und sich mit der Wirklichkeit der Rassenverhältnisse im ausgehenden 19. Jahrhundert bis ins mittlere 20. Jahrhundert arrangieren konnten.

So liefern die SklavInnenerzählungen also ein „kontinuierliches Protokoll dieser Institution“[7]. Es zeugt vom Erbe des Kampfes um Selbstausdruck - ein Kampf, gekämpft von Menschen, die man als Un-Menschen erachtete. Diese Seiten veranschaulichen Denken, Sprache und Tun derer, die nach juridischen, politischen, sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Rechten hungern - Rechte, die unerläßlich sind für die Würde derjeniger Menschen, von denen man im Land damals als „Besitz“ sprach. Angesichts der Versuche, die Sklaverei zu rechtfertigen, und der normativen weißen Sozialgeschichte enthüllt die Beharrlichkeit der SklavInnenerzählung als geschichtliche Dokumentation die Perversität amerikanischen Lebens in der noch immer andauernden Verderblichkeit seines weißen Rassismus.

Neue Ausblicke auf das Leben versklavter Frauen

Schwarze Historikerinnen haben besonders unser geschichtliches Verständnis für das Leben versklavter Frauen vertieft. Ihr Anliegen ist ein doppeltes: Erstens, sich die Geschichte der Sklaverei schwarzer Frauen wieder anzueignen. Zweitens, eine auf Schwarze ausgerichtete Geschlechteranalyse von schwarzem und weißem Sexismus, Patriarchat und weißem weiblichen Rassismus zu erstellen. Anhand ihrer Ergebnisse kann man darauf schließen, daß afroamerikanische versklavte Frauen die Widersprüche der Unterdrückung verkörperten, die vor dem Krieg in den SklavInnenideologien mit ihren je unterschiedlichen Schwerpunkten in bezug auf ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht und Klasse zu finden sind. Außerdem ist das Wesen dieser von schwarzen Frauen verkörperten und versklavten Existenz einzigartiger Kern und Ausgangspunkt für eine umfassendere Definition der SklavInnenexistenz. Für beide Geschlechter, weibliche Schwarze und männliche Schwarze, gestaltete sich der generelle lebenslange Zustand der Sklaverei sehr ähnlich. Dennoch gab es auch erhebliche und bedeutende Unterschiede. Die Erfahrung der versklavten schwarzen Frau ist sehr

speziell und unterscheidet sich von der ihres männlichen Gegenparts. Sie enthält:

1. die besondere Form des Arbeitslebens versklavter schwarzer Frauen, ihr Familienleben und soziale Kontakte in den SklavInnenunterkünften;
2. das Wesen der Formen von Widerstand und Sabotage versklavter Frauen sowie ihre Auflehnung gegen die Sklaverei um ihrer selbst und der Gemeinschaft willen. Hierzu ist auch religiöser Glaube zu zählen;
3. die kulturorientierte afrikanische Sensibilität, die zum Zuge kommt, wenn es darum geht, eine SklavInnenkultur zu verändern oder auch erst zu schaffen;
4. der hohe Grad an Wissen um die Geschlechterproblematik; und
5. die Fülle von Kreativität inmitten von Zwangsarbeit, und die Träume der versklavten Frauen für sich und ihre Kinder, die sowohl in der Stärke als auch in der Schwäche der afroamerikanischen Kultur aufscheinen.

Zwei Beispiele von Erzählung veranschaulichen verschiedene dieser Punkte. Katy, eine fünfundvierzigjährige Frau, entkam ihrem Besitzer in Virginia. Viele Jahre zuvor war Katys Ehemann von diesem zu Tode geprügelt worden, weil er gegen die sexuellen Annäherungsversuche des Besitzers Katy gegenüber Widerstand geleistet hatte. In einem Zeitungsartikel schreibt Frederick Douglass:

„Der Mord machte Katy zur Witwe mit zwei Mädchen, das eine zehn, das andere zwölf Jahre alt. Er verursachte auch ihren entschlossenen Vorsatz auszubrechen und frei zu sein, woraufhin die verborgene Kraft ihres Wesens machtvoll zu wirken begann. Sie wußte, daß Geld unverzichtbar war. So arbeitete und schufte te sie zwischen ihren Aufgaben [so sehr], daß ihr tugendhafter Widerstand ihren Herren veranlaßte, [seine] Strenge zu vergrößern. [Sie] jedoch hatte eine kleine Summe Geldes angehäuft, indem sie mit den dortigen Schwarzen verkehrte. Aber das dauerte 20 Jahre!“[8]

In der Erzählung von Aunt Sally heißt es: „Mit welchem Geist und mit welcher Energie nahm ich mein Leben in die Hand, sobald [ich] frei war, eigenverantwortlich zu handeln.“[9] Derlei Berichte fielen auf in Interviews, Artikeln und Zeitungen.

Die SklavInnenerzählung als heiliger Text

Als Kernthema möchte ich die SklavInnenerzählung als heiligen Text ansprechen. Für schwarze Befreiungstheologinnen und Womanistische Ethikerinnen ist die SklavInnenerzählung Ausgangspunkt für die afroamerikanische christliche Tradition im Kontext der „unsichtbaren Institution“[10]. Indem sie das Wesen der Beziehung versklavter AmerikanerInnen zur Kultur Afrikas betont, wird die theologisch-ethische Orientierung versklavter Frauen vor dem Krieg genauer auf den Punkt gebracht. Ich beziehe mich hier auf den Begriff „afrikanisches Erbe gemeinsamer Orientierungen“[11], der gegenwärtig im anthropologischen und historischen Bereich zu finden ist. Solche Begriffe helfen, die Aufnahmebereitschaft zu verstehen, die viele versklavte AfrikanerInnen gegenüber der spirituellen und gemeinschaftlichen Orientierung des Christentums aufbrachten. Der Schwer-

punkt lag auf dem Gemeinschaftsleben als Quelle persönlicher Individuation und auf der Beziehung zwischen den toten (Vorfahren) und lebenden Personen als Herzstück moralischen Gleichklangs. Es existierten auch Orientierungen, die Form und Inhalt anderer Kulturen aufnahmen, statt sich solchen Elementen zu widersetzen oder sie auszumerzen; sie erlaubten die Aneignung sakraler und säkularer Kraft. Solche Strömungen können als Muster verstanden werden, die helfen, die kosmologischen Bezugspunkte versklavter afroamerikanischer Frauen in den SklavInnenerzählungen zu identifizieren.

Dennoch wurde das Christentum zum religiösen Schlachtfeld zwischen dem Versuch der Servokratie, SklavInnen zu definieren und zu kontrollieren, und der von den versklavten AfroamerikanerInnen selbst durchgeführten Definition von Menschlichkeit und religiösen Ansichten. Angesichts dieses Kampfes wird eine entscheidende Dimension der SklavInnenerzählung deutlich. Die Berichte von SklavInnen und ehemaligen SklavInnen zeugen von der Macht des Geistes Gottes. Gottes Geist ist zwar maßgeblich in der Heiligen Schrift offenbart, aber auch in nachbiblischer Zeit handelt Gott weiterhin durch ihn. Die Berichte von SklavInnen und ehemaligen SklavInnen drücken das intime Verhältnis der Versklavten zu Jesus und ihren Glauben an die stützende Macht des Gebets aus. Die Berichte von SklavInnen und ehemaligen SklavInnen verkünden, daß Gottes Plan nicht Sklaverei, sondern Freiheit heißt. Solche Berichte zeigen, wie versklavte AfroamerikanerInnen Tag für Tag entschieden gehandelt haben, im Kleinen und Großen, als moralische Subjekte. So antworteten sie auf ihre religiöse Bekehrung und die Bindung an den Aufruf Gottes zu Glaube und Freiheit.

In der Works Progress Administration (WPA) Slave Narrative Collection belegen die Berichte ehemaliger SklavInnen eindeutig, daß SklavInnen die Sklaverei nicht für den Willen Gottes hielten.[12] Sarah Ford erzählte der WPA in einem Interview: „Mein Gott, was da alles passiert ist in der Sklavenzeit ... so was passiert heute nicht mehr, weil das helle Licht gekommen ist, und jetzt wird's nie mehr dunkel für uns schwarze Leut'." Ford berichtet weiter, wie Old Uncle Lew einmal darüber predigte, wie Gott alle „in Einheit auf ein und derselben Stufe" geschaffen hat. Am nächsten Tag hörte der SklavInnenbesitzer davon und schickte den alten Uncle Lew wie alle anderen SklavInnen auf die Felder.[13] Das Bild vom „hellen Licht" als Antithese zum „Dunkel" mag für die heutige Generation Schwarzer wie die verinnerlichte Sprache des Rassismus klingen. Jedoch sind zwei hermeneutische Rückbezüge eindeutig: Zum einen bedient sich Ford des biblischen Bildes vom „hellen Licht" und „Dunkel". Auf dieser Folie interpretiert sie Freiheit und Sklaverei. Zum zweiten bezieht sich dieses Bild eindeutig auf die Frohe Botschaft, die versklavten Frauen (und Männern) in Gott zuteil geworden war. Dies galt besonders während des Übels der Sklaverei, wo man schon allein dafür bestraft werden konnte, eine Theologie zu predigen, die von der des SklavInnenbesitzers abwich.

Die weiblichen Erzählungen vor dem Krieg verstehen unter dieser sonderbaren Institution eine sonderbare menschliche, und keineswegs göttlich legitimierte Institution. Hier werden exemplarisch das Wesen der Kausalität und die Mög-

lichkeit der Gottesoffenbarung im Glauben deutlich. Mitten in der Entwürdigung, die versklavte Menschen erfuhren, wußten und bekannten viele, daß nur Gott und andere Angehörige der versklavten Gemeinschaft ihre Nöte hören und verstehen konnten. Old Elizabeth, 1766 geboren, schrieb über die Zeit, als sie von ihrer Mutter getrennt und verkauft wurde: „Ich hatte niemanden auf der Welt, mir zu helfen - nur Gott. Deshalb nahm ich Zuflucht im Gebet und fand an jedem einsamen Ort ein Gegenüber."[14] Im Leben einer versklavten Frau, getrennt von ihrer Familie und SklavInnengemeinschaft, war das, was von der Welt übrigblieb, ein feindseliger Ort. Es war eine Welt von Sklave/Sklavin und SklavInnenbesitzer. In einem solchen Isolationskontext haben versklavte Frauen keinen Zweifel daran, daß Gott mit der Grausamkeit und Perversion der Sklaverei nichts zu tun hat. Statt dessen ist Gott beschützende Wirklichkeit.

Wie die SklavInnenerzählung als heiliger Text innerhalb der afroamerikanischen religiösen Tradition wirkte, ist eine zutiefst hermeneutische Frage. Ich habe darauf hingewiesen, daß der Ursprung des hermeneutischen Ereignisses und das produktive Lesen[15] des Textes in Bezug stehen zu: a) den afrikanischen Erfahrungswurzeln afroamerikanischer ChristInnen, b) dem geschichtlichen Ereignis der Sklaverei, c) der SklavInnenerzählung als geschriebenem Text und d) der hermeneutischen Aufgabe Womanistischer Theologinnen und Ethikerinnen, im Lichte der gegenwärtigen christlichen Gemeinschaft der AfroamerikanerInnen. Das Wesen des Textes - also der Ort, der ihn benennt und von dem er ausgeht - ist die historische Begegnung der AfroamerikanerInnen mit der Institution der Leibeigenschaft. Es handelt sich hierbei um ein geschichtliches Erlebnis, das eine schriftliche Auseinandersetzung mit diesem Thema veranlaßte, nämlich die SklavInnenerzählung. Dieses Erlebnis wird in der Erzählung konkretisiert und reflektiert nicht nur den/die individuelle(n) ErzählerIn, sondern auch die Kollektiverzählung des bezeichneten Ereignisses über einen längeren Zeitraum hinweg. In ihrem Kern waren die SklavInnenerzählungen die Schöpfung eines Volkes, das eine Geschichte erzählt, welche Grundansichten vereinte, in denen in der Vorkriegszeit Versklavte übereinstimmten. Gerade durch dieses kollektive und empirische Wesen der mündlichen und schriftlichen Erzählung wird diese zum heiligen Text, denn sie kündet von Glaubenswegen, heimlichen Gottesdiensten, inbrünstigem Gebet und von auf Gott gerichteter Jenseitshoffnung.

Das Modell des Bibelforschers Walter Harrelson kann hier als Verständnishilfe dienen.[16] Harrelson will Charakterzüge der israelitischen Bibelliteratur herausarbeiten, die sich miteinander verbinden, um eine Überlieferung zu schaffen - einen zentralen Kern grundsätzlichen Verständnisses oder Inhalts, der mehr ist als nur Thema oder eine Reihe von Motiven. Ein Kern, der im Prozeß der Weitergabe erkennbar wird. Außerdem „sollte es wohl möglich sein, dessen Grundthemen, die Motive, welche die Themen ausdrücken, die Handlung, die sich entwickelt und die Überlieferung als ein Aufzunehmendes und mit Regelmäßigkeit Weiterzugebendes zu identifizieren."[17] Nach Harrelson sind die hervortretenden Charakteristika einer Überlieferung folgende:

1. Sie wird von anderen aufgenommen und weiter vermittelt, hauptsächlich von einer Generation zur nächsten;
2. Sie besitzt Form und Inhalt ... bleibt dabei formal; so kann sie zurückverfolgt werden;
3. Eine Überlieferung ist das unmittelbare Eigentum einer Gruppe oder Gemeinschaft, d.h., sie erfüllt eine direkte Funktion für ebendie Menschen, die sie übermitteln;
4. Eine Überlieferung „lebt", entwickelt sich, ist formbar und nur relativ stabil; sie kann verändert und neu interpretiert werden, um die Bedürfnisse ihrer ÜbermittlerInnen zu befriedigen;
5. Eine Überlieferung geschieht gewöhnlich mündlich, kann aber auch schriftlich geschehen, solange sie die anderen genannten Kriterien erfüllt, besonders das der Entwicklungs- und Anpassungsmöglichkeit; und
6. Sie ist meist kumulativ und konglomerativ.[18]

Mit diesen Merkmalen wird es möglich, den Begriff „heiliger Text" auf die SklavInnenerzählung anzuwenden, ohne zu behaupten, sie hätten die gleiche Bedeutung wie die hebräisch-christlichen Schriften. Ein afrikanisches Charakteristikum, das von AfroamerikanerInnen beibehalten wurde, war die Tatsache, daß einen Teil ihrer religiösen Weltsicht ein Gespür für die Einheit des Kosmos ausmachte. In diesem Kosmos wurde alles als heilig angesehen, und es konnten darin ganz verschiedene religiöse Praktiken in Einklang gebracht werden. Diese Überzeugung durchdrang innerlich und äußerlich das Leben der/des einzelnen und wurde auch auf die soziale und naturale Welt angewandt. Daher hat es Sinn, daß die Versklavten sich selbst verstanden als Menschen, die in einem Universum lebten, das von der Macht Gottes förmlich überquoll. Ganz in diesem Sinne berichtet die ehemalige Sklavin Carey Davenport:

„Wenn Schwarze in der Sklaverei gebetet haben, haben sie's die Weißen nicht wissen lassen, sonst hätten die sie totgeprügelt. Wenn wir gebetet haben, haben wir 'nen Waschzuber umgedreht auf'n Boden gestellt, damit der uns're Stimmen schluckt. Wir haben viel gebetet in der Sklaverei, daß wir frei werden, und Gott hat unser Gebet erhört. Wir hatten doch keine Liederbücher, Gott hat uns Lieder gegeben. Die haben wir nachts am Feuer nur ganz leise gesungen ... damit uns die weißen Leut' nicht hören. Wir haben die immer gesummt, wenn wir [im Quartier] auf'm Feld gearbeitet haben und auf'm Weg in die Stadt."[19]

In komprimierter Form liegen in diesem Bericht unzählige theologische Bedeutungen, die von den Tagen der Sklaverei Zeugnis geben, vom Wesen und der Notwendigkeit gefährlicher Gottesverehrung in einem sogenannten christlichen Land und von der Einheit religiösen Lebens, die trotz der realen Sklaverei bestand. Auffallend ist an diesem Bericht das Ausmaß dessen, was SklavInnen bereit waren einzusetzen, um Gott zu verehren. Es drohten Prügel, die nicht selten zum Tod führten. Eine andere ehemalige Sklavin, Ellen Butler, drückte es so aus: „Der Massa hat uns Sklaven nie erlaubt, zur Kirche zu gehen ... das haben die gemacht, weil die weißen Leut' nicht wollten, daß Sklaven beten." Ganz offensichtlich gibt uns diese Frau zu verstehen, daß Weiße die Macht der Religion

fürchteten, die Versklavten zur Rebellion anzustiften oder möglicherweise Freiheitsvorstellungen durch religiöse Praxis zu nähren. Derartige Reaktionen finden sich in der gesamten Vorkriegszeit.

Sklaverei ist das Ereignis, aus dem heilige ZeugInnenschaft für Gott entsteht. Sie ist auch das Ereignis, aus dem der heilige Text, die SklavInnenerzählung, geschaffen wird. James Cone schrieb 1975:

„Die Geschichte war sowohl das Medium, durch das Wahrheit mitgeteilt wurde, als auch ein wesentlicher Bestandteil der Wahrheit selbst. Durch das Erzählen einer wahren Geschichte wurde die Wirklichkeit der Befreiung, auf die die Geschichte verwies, ebenfalls offenbar, und zwar im Erzählen der Geschichte selbst."[20]

„Geschichte" wird also zu einem wichtigen religiösen Bestandteil der SklavInnenerzählungen, die damit zur entscheidenden Quelle wird für die geschichtliche Erdung schwarzer Gotteserfahrung. Die SklavInnenerzählung verleiht der Geschichte des Glaubens, der Versklavung und der Hoffnung Schwarzer eine Stimme. Diese Geschichte erlaubt es Womanistischen Theologinnen und Ethikerinnen, nonformale Elemente der Lehre über die Glaubensnatur zu entdecken und die Rolle zu untersuchen, die Religion in Unterdrückung und Befreiungskampf gespielt hat und spielen kann. Die „Geschichte" stellt die konstruktive Aufgabe und befreiende Praxis afroamerikanischer TheologInnen und EthikerInnen in den Vordergrund. Das ist in einem solchen Umfang der Fall, daß die große Mehrheit heutiger schwarzer und Womanistischer Theologinnen und Ethikerinnen bestätigen, daß „die schwarze Kirche in der Sklaverei beginnt ... und damit bietet die Religion der SklavInnen die erste Quelle für [jegliche] Aussage, die heute über schwarze Theologie gemacht wird"[21]. Die SklavInnenerzählung, die SklavInnengeschichte von Schwarzen und die Stimme der Schwarzen in Glauben und Kampf, berichtet uns, wie die Versklavten ihre Menschlichkeit und Religion definierten.

Abschließend soll eine kurze und prägnante Geschichte aus Sojourner Truth' Erzählung die Intensität illustrieren, mit der die SklavInnenerzählung die Geschichte vom Glauben ausdrückt - vom Glauben der versklavten AfroamerikanerInnen an Gottes Macht, das Unglück des Lebens und der Sklaverei überwinden zu können. Es ist eine Geschichte, die weiße und schwarze AbolitionistInnen bewegte, wenn sie vor dem Krieg, in der Zeit der Antisklavereibewegungen, erzählt wurde. Heute könnte sie als machtvolle Geschichte zur Unterstützung afroamerikanischer Frauen und anderer dienen, die sich beispielsweise abmühen, ihre Kinder wieder heimzuholen aus der Unmenschlichkeit der Kreis- und Staatsgefängnisse, der öffentlichen Kinderheime und Gerichte, weg von Straßenbanden und dem Drogenkrieg in den Hinterhöfen der nordamerikanischen Städte.

„Ich sag' dir, ich streckte mich und fühlte mich so groß wie die Welt. ‚Missus', hab' ich gesagt, ‚ich werde meinen Sohn zurückkriegen!' Sie lachte. ‚Wirklich, du Nigger? Und wie willst du das machen? Du hast doch kein Geld.' ‚Nein, Missus, aber Gott hat genug, und was gibt's besseres?! Und ich werde mein Kind wiederhaben.' "[22]

* Die Autorin verwendet hier konsequent den Begriff „African-American". Das ab Ende der 60er Jahre gebräuchliche „Afro-American" ist im amerikanischen Englisch heute nicht mehr politisch korrekt. Um den Lesefluß nicht unnötig zu erschweren, habe ich in der Übersetzung dennoch den Begriff „afroamerikanisch" gewählt. (Anm. d. Übers.)

[1] N.R. Yetman (Hg.), Voices from Slavery: The Life of American Slaves - in the Words of 100 Men and Women Who Lived It and Many Years Later Talked About It, New York 1970, 228.

[2] Der Ausdruck „versklavt" bezieht sich auf den Status einer Person, die durch den Zwang von Gesetz und Praxis, nicht aber durch persönliche Wahl das Eigentum einer anderen Person ist. Ich ziehe ihn dem Begriff „Sklave/Sklavin" vor, der ja eher die Person als Wesen und nicht den Zustand der Knechtschaft bezeichnet. Mit „Versklavung" ist auf den Zwangscharakter der Institution hingewiesen. Der Begriff ist synonym zu „Sklaverei" und „Servokratie", die Institution und vorherrschende Ideologie der Vereinigten Südstaaten vor dem Bürgerkrieg.

[3] Im Englischen verwendet die Autorin den Begriff „blackwoman" anstelle des sonst eher gebräuchlichen Adjektivs „black" in Verbindung mit „woman". Sie schreibt in den Fußnoten: „... ‚Blackwoman' impliziert die soziale Rassen- und Geschlechterkonstruktion ebenso wie die Beziehung zu und Unabtrennbarkeit von der Erfahrung, eine erwachsene, weibliche Schwarze in einer rassistischen, sexistischen und von Klassendenken geprägten Gesellschaft zu sein." (Anm. d. Übers.)

[4] J. Blassingame, Slave Testimony: Two Centuries of Letters, Speeches, Interviews, and Autobiographies, Baton Rouge 1977, XII.

[5] Vorkriegszeit - hier wird Bezug genommen auf jenen Abschnitt in der Geschichte der Vereinigten Staaten, der vor dem Bürgerkrieg (Sezessionskrieg) liegt. Ebenso bezeichnet Nachkriegszeit die Zeit direkt nach dem Bürgerkrieg.

[6] Reconstruction bezeichnet die Nachkriegsära, die geprägt war von Reorganisation und Wiedererrichtung der Südstaaten, die sich von der Union zu Beginn des Sezessionskriegs getrennt hatten. Dieser Zeitabschnitt beinhaltet erneute wirtschaftliche Entwicklung, neue Zusatzartikel zur Verfassung auf Staats- und Bundesebene und Gesetze, die Schwarzen die Rechte freier Menschen zugestanden, und die Zuweisung von Bundestruppen zum Schutz befreiter Männer und Frauen (die ehemals Versklavten). Am Ende der Reconstruction führten die meisten Staaten im Süden die diskriminierenden Gesetze und Praktiken gegen AfroamerikanerInnen wieder in Form eines Systems ein, das als „Jim Crowism" in die Geschichte einging.

[7] M.W. Starling (Hg.), The Slave Narrative, Bd. 2, Washington 1988, 1.

[8] Douglass' Monthly, Bd. 1, Nr. 8, Januar, 1859.

[9] Aunt Sally, Aunt Sally, or The Cross The Way of Freedom: A Narrative of the Slave Life and Purchase of the Mother Rev. Isaac Williams of Detroit, Michigan, Cincinnati 1858, Neuauflage 1969, 92-98.

[10] A.J. Raboteau, Slave Religion: The „Invisible Institution" in the Antebellum South, New York 1978, 1980, IX.

[11] Wenn ich den Begriff „afrikanisches Erbe gemeinsamer Orientierungen" verwende, folge ich dabei der Empfehlung von Lawrence Levine und distanziere mich von Begriffen wie afrikanisches „Überlebendes" oder afrikanische „Überreste". Levine weist darauf hin, daß diese Bezeichnungen das Thema, noch bevor die Diskussion stattfindet, belasten und Orientierungen als bloße Spur oder seltsame Erinnerungen an eine exotische Kultur auffassen. Diese Orientierungen sind aber lebendig genug, um die Kultur von ihrem Erscheinungsbild her, aber nicht in ihrer Substanz, je unterschiedlich zu machen. Vgl. L. Levine, Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom, Oxford 1977, 3-4. Vgl. G. Brandon, Sacrificial Practices in Santeria, an African-Cuban Religion in the United States, in: J.E. Holloway (Hg.), Africanisms in American Culture, Bloomington 1990, 143, und S.

Mintz/R. Price, Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective, Boston 1976.

[12] C.J. Sanders, Liberation ethics in the ex-slave interviews, in: Cut Loose Your Stammering Tongue: The Slave Narrative in Black Theology, Maryknoll, NY, 1991, 103-136.

[13] G.P. Rawick (Hg.), The American Slave: A Composite Autobiography, 41 Bde., Westport 1972, The Texas Narratives, Bd. 4, Teil 1, 44.

[14] Elizabeth, The Memoir of Old Elizabeth, A Coloured Woman, Philadelphia 1863. Neu veröffentlicht in: H.L. Gates Jr. (Hg.), Six Women's Slave Narratives, The Schomburg Library of Nineteenth-century Black Women Writers, New York 1988, 4.

[15] Für eine ausführliche Untersuchung der Theorie, Lesen sei Produktion, vgl. J.S. Croatto, Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning, Maryknoll 1987. (Auf Deutsch vgl. auch: J.C. Croatto, Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik, München 1989; Anm. d. Red.).

[16] W. Harrelson, Life, faith, and the emergence of tradition, in: D.A. Knight (Hg.), Tradition and Theology in the Old Testament, London 1977, 11-30. Harrelson stützt sich auf die Werke von D. Knight und Josef Pieper.

[17] AaO. 18.

[18] AaO. 14-15.

[19] G.P. Rawick, Nachtrag 2, Bd. 4, aaO. 1052.

[20] J. Cone, God of the Oppressed, San Francisco, 57.

[21] D.N. Hopkins, Slave theology in the invisible institution, in: D.N. Hopkins/G.C.L. Cummings (Hg.), Cut Loose Your Stammering Tongue: The Slave Narrative in Black Theology, Maryknoll 1991, 1.

[22] Sojourner Truth, The Narrative of Sojourner Truth, die Ausgabe von 1850 wurde Olive Gilbert diktiert, Margaret Washington (Hg.), New York 1993, 31.

Aus dem Englischen übersetzt von Holger Schlageter

Frauen als Quellen einer „mündlichen heiligen Schrift"

Das Beispiel einer asiatischen Gesellschaft

Saroj N.A. Parratt

Einleitung

Wenn westliche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler über andere religiöse Traditionen als das Christentum arbeiten, dann sind sie oft versucht, diese in ihren im Westen akzeptierten Begriffen und Denkformen zu interpretieren. Solche Begriffe aber sind ausschließlich Produkte westlicher Traditionen und Kulturen und gewöhnlich sehr verschieden von denen anderer Traditionen und Kultu-

ren. Auch der westliche Begriff der „heiligen Schrift" ist das Ergebnis eines langen Verstehens- und Interpretationsprozesses. Danach ist eine ursprünglich mündliche Tradition später aufgeschrieben und als Bericht über die Taten und Worte Gottes in einem bestimmtem historischen Kontext verstanden worden. Die Auffassung darüber, was eine heilige Schrift sei, sollte sich deshalb nicht ausschließlich an solchen Kategorien orientieren, die westliche Kulturen und Traditionen voraussetzen. Es ist besser, Kategorien zu gebrauchen, die aus der jeweils untersuchten Kultur stammen. Für viele Kulturen ist eine Kategorie bestimmend, die man treffend als mündliche Literatur bezeichnen kann. Es handelt sich dabei um gesprochene Liturgie, spontanes Weissagen, Lieder oder Hymnen sowie Mythen. In der Meitei-Religion bilden gesprochene oder gesungene Liturgien und das spontane Weissagen die wichtigsten Formen der „heiligen Schrift". Beides sind Vorrechte der *Maibi* (Priesterin), der religiösen Funktionsträgerinnen, die in der Meitei-Religion eine herausragende Rolle spielen.

Die Meitei

Der Bundesstaat Manipur liegt an der nordöstlichen Grenze Indiens zu Myanmar und umfaßt ein Gebiet von 8500 Quadratmeilen. Er hat zirka 1,8 Millionen Einwohner; davon zählen zwei Drittel zum Volk der Meitei. Er ist rundum von insgesamt neun Gebirgszügen umgeben, das Kernland bildet ein fruchtbares Tal, das das Heimatgebiet der Meitei ist. Die Meitei besitzen eine hochentwickelte Kultur mit einer großen literarischen Tradition, verfaßt in der über eintausend Jahre alten Schrift der Meitei.[1] Nach den schriftlichen und mündlichen Quellen läßt sich der Beginn der Ansiedlung der verschiedenen Gruppen, die nun das Volk der Meitei in Manipur bilden, auf den Anfang der christlichen Zeitrechnung datieren. Diese Gruppen brachten ein komplexes religiöses System ins Land, das zu großen Teilen noch heute lebendig ist.[2] In der Mitte des 18. Jahrhunderts allerdings fand unter der Regentschaft von Garib Niwaz[3] eine erzwungene Hinduisierung statt. Es kam jedoch nie zu einer völligen Assimilierung des Glaubens und der Riten der Meitei. Bezeichnenderweise wurden beispielsweise die hinduistischen restriktiven Bestimmungen gegenüber den Frauen nie übernommen.[4] Der Konflikt zwischen der einheimischen Religion und dem Hinduismus dauerte solange an, bis eine religiöse Kompromißform etabliert werden konnte.[5] Die religiösen Überzeugungen und Gebräuche der Meitei wurden nicht aufgegeben, und gegenwärtig ist die Wiederbelebung der Meitei-Religion ein populärer Orientierungspunkt für die Entwicklung einer ethnischen Identität. An allen wichtigen Wendepunkten des Lebens und in Krisenzeiten wenden sich die Meitei ihrer einheimischen Religion zu. Dabei kommt den Maibi eine hervorragende Rolle zu, denn sie haben die kultischen Gebräuche bewahrt und handeln durch ihre Weissagungen als spirituelle Führerinnen.

Die Religion der Meitei kreist um die Verehrung der *Lai* (Gottheiten). Obgleich es einen höchsten Gott (Atingkok) gibt, ist er eher ein *Deus otiosus,* und seiner Gemahlin Leimaren (höchste Göttin) kommt eine weitaus wichtigere Rolle zu.

Leimaren wird mit der Erde und den Wassern in Verbindung gebracht. Sie ist die Urheberin der Weissagungen, die von den Maibi ausgesprochen werden. So gilt Leimaren als die Ahnin der ersten Maibi (Khabi), auf die sich wiederum alle Maibi als spirituelle Mutter berufen.

Rituelle Handlungen und Worte

Die religiöse Zeremonie des *Lai Haraoba*, wörtlich „Zum Wohlgefallen der Götter", ist für die Meitei die wichtigste. In ihr werden die Überzeugungen, Erwartungen und Hoffnungen des Volkes gespiegelt.[6] Dieses Fest findet am Beginn der Regenzeit statt und wird von einer Region oder einer Ortschaft gemeinsam begangen, es kann 13 bis 15 Tage dauern. In einem kleineren Rahmen kann es auch von Familiengruppen gefeiert werden. In diesem Fall wird es *Lai Chaklon Katpa* genannt, was wörtlich übersetzt soviel heißt wie: „Speiseopfer für die Lai"; in dieser Form kann es zu jeder Zeit durchgeführt werden und dauert nur einen Tag. Die wesentlichen Rituale sind aber in beiden Fällen gleich.

Das *Lai Haraoba* ist ein großes und komplexes Fest, das sich über einen sehr langen Zeitraum entwickelt hat und eine ganze Reihe unterschiedlicher Rituale beinhaltet. Das vermutlich wichtigste besteht in einem Akt der Weissagung. Der wichtigste Weissageritus der Maibi findet am ersten Tag statt, wenn diejenigen Lai, zu deren Ehre das Fest stattfindet, symbolisch aus dem Wasser heraufbeschworen werden.[7] Die amtierende Maibi kniet dabei am Ufer, taucht mit ihrer rechten Hand die *Leiyoms* (kultische Bündel, die die Lai symbolisieren) ins Wasser und läutet mit ihrer linken Hand ein Glöckchen. Ihr Gesicht muß dabei verhüllt sein. Zu Beginn der Zeremonie singt sie einen Lobpreis zu Ehren der Lai, anschließend bittet sie Leimaren um die Gewährung einer Weissagung:

Du, Mutter (Leimaren) ...
Laß Dich für eine Weile nieder auf dieser runden Krone, auf diesem Schleier[8];
Gib uns Deine Weissagung deutlich, deutlich trenne Haar von Haar[9],
Aus der Tiefe des Nabels[10],
Gib gute Kunde:
Nicht von alten Dingen,
Sondern von Neuem ...
Ich, die Priesterin der uralten Erde, bin Deine Dienerin.

Wenn die Einwohnung erfolgt, beginnt der Körper der Maibi stark zu zittern, sie „sieht" die Lai und verkündet die Weissagung. Nach der Beendigung der Weissa-

Die Autorin
Saroj Nalini Arambam Parratt wurde in Imphal, Manipur (Indien) geboren. Sie erwarb den BA und MA in Kalkutta, den BD in London und den PhD an der Australian National University. Gegenwärtig ist sie Senior Lecturer in World Religions an der University of Botswana. Zu ihren Veröffentlichungen zählen: The Religion of Manipur, Kalkutta 1980; als Mitautorin: Queen Empress vs. Tikendrajit: the Anglo-Manipuri Conflict of 1891 und: The Pleasing of the Gods: Meitei Lai Haraoba. Außerdem veröffentlichte sie zahlreiche Beiträge zu den Themen Religion und Frauen in Indien und dem südlichen Afrika. Anschrift: Dept. of Theology and Religious Studies, University of Botswana, Private Bag 0022, Gabarone, Botswana.

gung werden die Lai symbolisch aus dem Wasser geholt, indem die *Leiyom* in irdene Gefäße gelegt und in einer Prozession zu einem Schrein gebracht werden.

Die Weissagung der Maibi

Die Weissagung ergeht von der Göttin Leimaren an die Maibi (Priesterin), niemals von einem männlichen Lai an einen Maiba (Priester). Diese Dominanz der religiösen Kultdienerinnen während der Verkündigung der Weissagung ist charakteristisch für die Meitei-Religion. Die bei der Weissagung gebrauchte symbolische Rede beschreibt die Lai als auf der Maibi „sitzend", so wie ein Reiter sein Pferd führt, wobei die Maibi über den Nabel, also durch die Nabelschnur mit der Muttergottheit verbunden ist. An den darauffolgenden Tagen des Festes wird allmorgendlich eine Weissagungszeremonie abgehalten, nun aber vor dem Schrein und nach der Darbringung von Blumen und Früchten als Opfergaben.[11]
Die Weissagung kann entweder für das Wohl des Individuums oder der Gruppe ergehen, die das Haraoba feiert, oder an die ganze Nation; sie kann die Form eines Segens oder einer Warnung annehmen. Es ergeht jedoch immer eine Botschaft an solche Individuen, die ein Opfer darbringen.

Der Inhalt der Weissagung

Die Inhalte der Weissagungen sind vielfältig. Im Fall einer Weissagung an eine Gemeinde mit warnendem Inhalt werden die Empfänger sich untereinander über die Umsetzung der ergangenen Forderungen beraten oder sich bei der Maibi um ausführliche Erklärungen erkundigen. Da die Meitei traditionell ein agrarisches Volk sind, enthalten viele Weissagungen Botschaften über das Wachstum von Ernte und Herden oder über menschliche Fruchtbarkeit sowie über Epidemien, Pest oder Flutkatastrophen. In der Zeit, als Manipur noch ein selbständiges Königreich war, behandelten die Weissagungen auch Fragen des Friedens und der Sicherheit des Staates und der Lebensspanne des Königs.
Die Weissagungen erfolgen in einer festgelegten sprachlichen Form, wobei die Lai in der ersten Person spricht, also beispielsweise: „Ich werde dich segnen/beschützen" oder „Ich werde die Not wenden/den Feind vernichten". Darauf folgt die Aufforderung für ein bestimmtes Opfer. Bezüglich eines einzelnen kann die Weissagung Ruhm oder Erfolg verheißen, vor einem Gegner warnen oder ein zukünftiges Ereignis voraussagen. Gelegentlich erklärt eine Weissagung, daß eine Hilfe nicht möglich ist, da der betreffende Mensch das Ende der ihr oder ihm zugedachten Lebenszeit erreicht habe.
Die Wendung, mit der die Weissagung ein Opfer von der betreffenden Person verlangt, beginnt mit dem Wort *katchouhei* (abgeleitet vom Verb katpa, opfern) oder *toujouhei* (abgeleitet vom Verb *touba*, tun). Die Suffixe *-chou* und *-hei* bezeichnen dabei eine Verbform, die Übergeordnete bei der Ansprache an ihre Untergebenen verwenden (so beispielsweise der König bei einer Botschaft an seine Untertanen). Aber die Empfänger und Empfängerinnen der Botschaften sind frei, sich zu entscheiden - sie werden nicht durch das „Du mußt" eines kategorischen

Imperativs angesprochen, es handelt sich dabei eher um eine Gunst, die die Lai denen verleiht, die ihr gehorchen. Die Lai haben den Menschen Wahlfreiheit verliehen. Die Beziehung besteht nicht in einem Befehlsverhältnis, sondern in einem gegenseitigen Geben und Nehmen. So liegt den Anordnungen des Höheren an den Untergebenen ein Element von Liebe und Freundschaft zugrunde. Die Lai ist weniger eine Bestraferin als eine Behüterin und Beschützerin.

Bestimmend ist hier also ein Verständnis, das die Existenz widriger Kräfte annimmt, welche die Lai zum Wohl der Menschen überwinden können. Dabei behalten die Menschen allerdings ihre Wahlfreiheit. Es gibt andererseits auch Fälle, in denen Menschen ein Gebot der Lai verletzt haben. In solchen Fällen wird die Weissagung den berechtigten Ärger und Tadel der Lai ausdrücken, bis eine angemessene Besänftigung erfolgt und das Fehlverhalten eingestanden worden ist.

So verbinden die Weissagungen das rechte Verhalten mit persönlichem, sozialem und politischem Wohl und Wehe. Wie im alten Israel, das Bedrohungen landwirtschaftlicher und politischer Natur ausgesetzt war, so gibt auch die Weissagung der Maibi in Manipur Anleitung zu richtigem Verhalten der Menschen in solchen Angelegenheiten, die gesellschaftliche und individuelle Sicherheit und Wohlbefinden betreffen.

Auch wenn sich die Form der Weissagungen in einer langen Generationenfolge tradiert verfestigt hat, bleibt deren jeweiliger Inhalt flexibel.[13] Dabei beschränkt sich die Funktion der Maibi nicht darauf, individuelles Wohlergehen oder Unglück zu tangieren, sondern sie bezieht sich auf die Existenz des ganzen Volkes und dessen Überleben als Nation. Sie besitzt damit eine sehr wichtige lebensweltliche Rolle.

Einige Sonderfälle

Es gibt zahlreiche Weissagungen der Maibi, die sich auf Ereignisse in der Geschichte Manipurs bezogen haben. Zum Beispiel gab es vor dem letzten Weltkrieg im ganzen Land Weissagungen anläßlich der *Lai Haraoba*, die vor einer Zeit des Todes, Hungers und Streites warnten. Sogar von einem Feind, der aus dem Osten komme, war dabei die Rede. Gleichzeitig wurde dabei auch ein Wort der Tröstung verkündet, nach dem Manipur nicht völlig zerstört werden würde.[14]

Andere Weissagungen sprachen über individuelle Ereignisse. Im Jahre 1891, kurz nach der faktischen Machtübernahme der Briten in Manipur, sprach eine Weissagung in rätselhaften Worten von der Verschmutzung einer goldenen Platte durch einen Fuchs, der ein unreines Tier ist. Dies wurde als ein Bezug auf die Heirat eines hohen britischen Beamten, Colonel Maxwell[15], mit einer Prinzessin der Meitei, Sanatombi, gedeutet. Die Weissagungen hatten folglich eine herausgehobene Rolle im Leben der Nation inne, sie konnten sogar als eine Form des politischen Protestes benutzt werden.

Versuche der Kanonisierung und der männlichen Kontrolle der mündlichen Tradition

Es gibt traditionellerweise drei Hauptformen der *Lai Haraoba* und drei verschiedene Lehrtraditionen der Maibi. Außerdem gibt es *Haraoba* zu Ehren der Lai in den verschiedenen Regionen und Klangruppen, wobei die rituellen Texte spezifische Preisungen verwenden. In jüngster Zeit gab es einen doppelten Versuch der Verdrängung der weiblichen Maibi. Zum einen besteht er in der Übernahme der Rolle der Maibi durch männliche Maiba, ohne daß das früher geforderte Anlegen weiblicher Kleidung erfolgte. Zum zweiten gibt es den Versuch, die mündlichen Texte der *Lai Haraoba* in Schriftform zu kanonisieren, um damit eine einheitliche Form für die vielfältigen Feiern herzustellen. Diese Bewegung hat ihren Ausgang genommen von einer Einrichtung mit Namen „Pandit Loisang"(„Institut der Gelehrten"). All diese Gelehrten (der Ausdruck „Pundit" entstammt der hinduistischen Sanskrit-Tradition und nicht der angestammten Meitei-Kultur) sind Männer, und sie sind weder Maibi noch (männliche) Maiba.[16] Sie haben damit begonnen, an den *Lai Haraoba* als „Ausbilder" teilzunehmen. Darin ist der Versuch zu sehen, daß sich Männer die religiöse Autorität der Maibi aneignen und die mündliche Tradition usurpieren. Es ist der Versuch männlicher Schriftgelehrter, einen schriftlich fixierten Kanon zu errichten, der ihrer Kontrolle unterliegt. Gelänge dies, so wäre das Resultat die Ersetzung eines interaktiven, vielstimmigen mündlichen Textes durch einen einzigen und einheitlichen. Damit wäre in der Tat eine religiöse Diskursform bedroht, und die Freiheit, die die Maibi als Sprachrohr der Lai besitzen, wäre verloren; eine Form freier Inspiration wäre in ihr Gegenteil verkehrt. Die religiöse Autorität würde von charismatischen Leiterinnen auf ein Korps von männlichen Schriftgelehrten übergehen, die weiblichen Medien an den Rand gedrängt. Vermutlich ist diese Tendenz einer Spielart des Patriarchats zuzurechnen, die letztlich auf den Hinduismus zurückgeht und die in einem deutlichen Gegensatz zur klaren Vorrangstellung der Frauen in der religiösen Tradition der Meitei steht.

Schlußfolgerung

In der religiösen Überlieferung der Meitei ist die Höchste Göttin Leimaren die Quelle der Schöpfung und des heiligen Wortes. Dieses Wort wird durch die Priesterinnen vermittelt, die in dieser Beziehung als charismatische Verkünderinnen der Worte der Lai zum Wohl des öffentlichen und privaten Lebens handeln. Trotz des Wiederauflebens der Religion der Meitei in den letzten Jahrzehnten sind gegenläufige Tendenzen zu beobachten, die von bestimmten Kreisen ausgehen und darauf zielen, diese charismatische Inspiration zugunsten eines formellen geschriebenen Textes zurückzudrängen und die Maibi-Priesterinnen einer nichtcharismatischen Kontrolle zu unterstellen. Solche Tendenzen bedrohen nicht nur die Integrität der religiösen Überlieferung der Meitei, sie stehen auch im Widerspruch zu der zeitgemäßen Bewegung für die Freiheit und Würde der Frauen. Wenn diese Tendenz sich durchsetzt, könnte dies zu einem Nieder-

gang der Maibi-Weissagungen führen und die soziale Balance zwischen den Geschlechtern in der Meitei-Gesellschaft zerstören.

Ein ritueller Text repräsentiert die Stimmen der Vergangenheit. Wenn, wie im Falle der Meitei, die rituellen Texte Modifizierungen und Hinzufügungen erlauben, spiegeln sie auch die Gegenwart wider. Ist aber ein Text erst einmal fixiert, dann fehlt der Raum für Modifikationen. Geschieht dies, dann steht ein Text in der Gefahr, seine Anknüpfungspunkte und seine Relevanz für die Gegenwart zu verlieren, auch wenn er weiterhin ein Erinnerungszeichen der Vergangenheit bleibt. Ein solcher Text spricht nicht mehr *direkt* in eine gegenwärtige Situation. Demgegenüber sind die Weissagungen eine Realisierung des heiligen Textes in der Gegenwart. Beide, ritueller Text und Weissagungspraxis, beruhen auf der Rezeption und der Partizipation durch die Gemeinschaft.

[1] Vgl. I. Singh/N. Khelachandra Singh (Hg.), Cheitharol Kumbaba (Chronik des Staates), Imphal 1987, sowie O. Bhogeshwar Singh (Hg.), N. Lambuba, Imphal 1967. Beide Werke sind von besonderer Bedeutung, da sie die Geschichte des Volkes in den Mittelpunkt stellen.

[2] Eine eingehende Beschreibung der Meitei-Religion gibt S.N. Parratt, The Religion of Manipur, Kalkutta 1980.

[3] Vgl. S.N. Parratt/G. Niwaz, Wars and Religious Policy, Internationales Asienforum, Band 20, 1989, 295-302.

[4] Es gab deshalb in der Tradition der Meitei weder Kinderhochzeiten noch Mitgiftverpflichtungen, weder das Verbot der Wiederheirat von Witwen noch das Sati [Die früher übliche hinduistische Praxis der Verbrennung der Ehefrau beim Tod des Mannes. Der Sanskrit-Ausdruck „sati" bedeutet ursprünglich „treue Ehefrau", Anm. d. Übers.]. Frauen besaßen ein beträchtliches wirtschaftliches und soziales Ansehen und Macht.

[5] Vgl. J. Shakespear, The Religion of Manipur, Folk Lore, Band 24, 1913, 109-155, weiter Parratt, The Religion of Manipur, aaO. 167-179.

[6] Für eine umfassende Darstellung des *Lai-Haraoba*-Festes und einen Kommentar zu den dabei gebrauchten mündlichen Texten vgl. S.N. Parratt/J. Parratt, The Pleasing of the Gods: Meitei Lai Haraoba, Neu Delhi,1997.

[7] Im Ritual des *Lai Ikouba,* des Heraufrufens der Lai aus den Wassern, hat die Maibi zwei kleine kultische Bündel in Händen (die *Leiyom,* eines für die männlichen, eines für die weiblichen Lai), die aus den Knospen der *Langthrei*-Pflanze bestehen, und mit mehreren Lagen Bananenblättern umwickelt werden. Sie werden mit Baumwollfäden *(Hiri)* zusammengebunden. Mit den Fäden werden die Lai symbolisch aus dem Wasser gezogen, und am Ende des Rituals werden die *Hiri* um die *Leiyom* gewickelt, in irdene Gefäße gegeben und zum Schrein getragen.

[8] Der Schleier besteht aus einer Art geflochtenem Stoff, der auch zum Transport von Gefäßen verwendet wird.

[9] D.h. soviel wie: „Gib eine sehr genaue Weissagung".

[10] Nach allgemeiner Ansicht geht die Lai in den Körper der Maibi durch den Nabel ein, und der Nabel ist der Ort einer gesteigerten Körperspannung während der Einwohnung.

[11] Es gibt traditionell einige wenige Fälle, in denen ein Mann als "männlicher Maibi" agiert, der Mann muß dann die weiblichen Kleidungsstücke der Maibi tragen, er sollte sprechen und handeln wie eine Frau. Angeredet wird er mit „Ima (d.h. Mutter) Maibi". Die wesenhaft weibliche Natur des Mediums wird dabei also nicht in Frage gestellt.

[12] So erklärt die Weissagung beispielsweise: „Die Person Soundso hat dies oder jenes getan, und sie hat damit meinen (den der Lai) Willen und Befehl nicht beachtet; deshalb werde ich ihn/sie bestrafen. Aber wenn er/sie die (genannte) Besänftigung leistet, dann werde ich vergeben und ihn/sie bewahren." Auch kann die Weissagung folgendes erklären: „Dieser oder jener Feind versucht die Person oder Familie Soundso/das ganze Land zu vernichten; aber ich, die Lai, werde dich bewahren und beschützen."

[13] Auch wenn die Anrufung der Göttin durch die Maibi einer mehr oder weniger festgelegten Formulierung folgt, die in mündlicher Überlieferung von Generation zu Generation weitergegeben wird, besteht Raum für kleine Veränderungen durch die Hinzufügung von Sätzen. Es wurde beispielsweise in einem kürzlich gefeierten *Haraoba* eine sehr interessante Erweiterung festgestellt, als die Göttin mit dem Titel „Mutter Leimaren, die Du den Meitei das Leben gabst"(„Ima Leimaren, Meitei pokpi") angesprochen wurde. Mit dieser Hinzufügung wurde der wiedererwachten ethnischen Identität gegenüber dem Einfluß des großen Indien Ausdruck verliehen.

[14] Während des letzten Weltkriegs wurde Imphal, die Hauptstadt Manipurs, in ein Schlachtfeld verwandelt, auf dem sich Japaner und Briten und andere alliierte Streitkräfte in einem Kampf Mann gegen Mann gegenüberstanden. Hier wurde der japanische Vormarsch schließlich gestoppt.

[15] Eine Beschreibung der Ereignisse, die zur britischen Machtübernahme in Manipur führten, sowie der Rolle Maxwells findet sich bei J. Parratt/S.N. Parratt, Queen Empress vs. Tikendrajit: the Anglo-Manipuri Conflict of 1891, Neu Delhi 1992.

[16] Vgl. Anmerkung 11.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Über die künstlerische Darstellung heiliger Texte

Yuko Yuasa

1. Einleitung

Ich werde mich in meinem Beitrag mit der Aufführungspraxis von heiligen Texten befassen. Mein Spezialgebiet ist dabei die Inszenierung von biblischen Dramen in der Tradition des Noh-Theaters. Vorausschicken möchte ich, daß ich ein Verständnis der heiligen Schriften „als eines fertigen Buches mit festgelegtem und abgeschlossenem Kanon", das zu didaktischen Zwecken benutzt wird, zurückweise. Ich folge in meinem Verständnis der Schrift der Definition von Miriam Levering, die sie als „eine Sondergruppe von wahren und kraftvollen

Worten" beschreibt, „die so gestaltet sind, wie sie von einzelnen Menschen und Gruppen empfangen wurden". Solcherart befreit von einem überkommenen Verständnis, möchte ich die heiligen Schriften Japans, so wie sie in Aufführung und Textgestaltung durch das Noh-Theater ausgedrückt werden, untersuchen. Besonders möchte ich dabei den Aspekt der Befreiung und der Transformation berücksichtigen. Meine Absicht ist es, meine Ergebnisse mit den Leserinnen und Lesern zu teilen.

Über die künstlerische Darstellung heiliger Texte

Anläßlich von Vorträgen werde ich oft gefragt: „Warum machen Sie sich all die Mühe, um biblisches Noh-Theater zu verfassen, zu inszenieren und aufzuführen - für Menschen in und außerhalb Japans?" Ich hoffe, daß ich diese Frage im Verlauf des Beitrags beantworten kann. Ich beziehe mich im folgenden auf die feministische Methodenlehre von Letty Russell, in der die vier Bereiche Erfahrung (und deren Niederschlag in Texten), Analyse, Tradition (die Bibel) und Transformation (ausgedrückt im biblischen Noh-Theater) sich spiralförmig aufeinander rückbeziehen, und die insgesamt der Zielsetzung einer vollen Menschwerdung der Frauen in Zusammenarbeit mit den Männern dient. Auf Quellenverweise wurde zugunsten einer leichten Lesbarkeit weitgehend verzichtet.

2. *Ameno Uzume*: Die heiligen Texte der japanischen Tradition

Japan besitzt zwei schriftlich festgehaltene Berichte über die Gründungstage der Nation, *Kojiki* (Bericht über die alten Dinge, 720 n. Chr.) und *Nihonshoki* (Die Chronik Japans, 720 n. Chr.). In beiden Texten finden sich jeweils zwei Erzählungen über die kraftvolle Führerin Ameno Uzume. Sie ist die erste Sängerin- und Tänzeringottheit, und die meisten japanischen Bühnenkünste führen sich auf sie zurück. Der Inhalt der ersten Erzählung ist so wiederzugeben:

Die oberste Sonnengöttin, *Amaterasu*, hatte sich in eine Höhle zurückgezogen, nachdem sie von verschiedenen barbarischen Handlungen ihres Bruders *Susano-wo* geängstigt worden war. Und so herrschten Dunkelheit, Tod und Zerstörung. Die zahllosen Götter und Göttinnen des Himmels versammelten sich, um zu beraten, wie sie *Amaterasu* wieder aus der Höhle locken könnten. Sie beschlossen, dazu ein Fest mit vielen heiligen Zeichen und Opfern zu veranstalten, mit liturgischem Gesang und mit einem rituellen Tanz, den *Ameno Uzume* vorführen sollte. Der Mythos beschreibt diese Szene so:

Die Autorin

Yuko Yuasa studierte an der Graduate School of Theology, Doshisha und San Francisco. Sie arbeitet als Autorin und Wissenschaftlerin am Yugen Institute of Noh Studies in Kyoto. Sie verfaßte Noh-Theaterstücke, die bisher in Japan und England aufgeführt wurden, und leitet interkulturelle Gemeinschaften mit feministischer Programmatik. Anschrift: 61 Nakagawara, Shimogamo, Sakyo, Kyoto, Japan 606.

„*Ameno Uzume*, ihre Ärmel hochgebunden mit Schnüren aus himmlischen *Hikage*-Reben und ihr Haupt umkränzt mit einem Haarband aus *Masaki*-Wein, hielt in ihren Händen Büschel von Bambusblättern. Sie stellte einen umgedrehten höl-

zernen Eimer vor die Tür der himmlischen Felsenhöhle und trat darauf, so daß es einen lauten Ton gab. Dann wurde sie vom Göttlichen ergriffen und ließ ihr Gewand zu Boden fallen, um ihren Körper zu entblößen."

Diese Vorstellung entlockte den anwesenden Göttern und Göttinnen ein lautes und frohes Gelächter. *Amaterasu*, die dies Lachen vernahm, öffnete die Tür ihrer Felsenhöhle, blickte sich um und fragte: „Warum tanzt ihr so fröhlich?" „Weil, oh allerhöchste *Amaterasu*", antwortete *Ameno Uzume*, „wir ein anderes höchstes heiliges Wesen neben dir gefunden haben." Davon war die Sonnengöttin so überrascht, daß es zwei starken Göttern gelang, sie im gleichen Augenblick an den Händen zu greifen und aus der Höhle zu zerren. Und so waren Licht, Leben und Ordnung wiederhergestellt.

Die zweite Erzählung über *Ameno Uzume* findet sich im Zusammenhang mit einer Expedition von *Ninigi*, dem Enkel von *Amaterasu*. Die Götter und Göttinnen des Himmels hatten sich dazu entschlossen, eine Kolonie in einem entfernten Land zu errichten. Sie hatten schon viele Boten in dieses ausersehene Land geschickt, um dessen Unterwerfung zu fordern, aber jedesmal waren die Boten getötet worden oder verletzt zurückgekehrt. Da schließlich entschlossen sie sich, einen Enkel der obersten Göttin auszusenden. Dieser besondere Bote wurde begleitet von einer großen Schar mächtiger Begleiter. Auch *Ameno Uzume*, bekannt für ihren Witz und ihren Charme, befand sich in der Gruppe:

„An der Kreuzung zwischen Himmel und Erde stießen sie auf einen Riesen. Sein Mund leuchtete feuerrot, und seine Augen waren so hell wie der *Yata*-Spiegel. Keiner traute sich, den Riesen auch nur anzusehen, und schon gar nicht, das Wort an ihn zu richten. Da rief man nach *Ameno Uzume* und bat sie, mit dem Riesen zu verhandeln. ‚Du kannst mit solchen Leuten gut umgehen. Geh' und frage ihn, was er will.'

Und wiederum öffnete *Ameno Uzume* ihr Gewand, trat nach vorne und lächelte den Riesen an.

‚Warum tust du mir das?', fragte der Riese.

Und Ameno Uzume stellte ihm diese Gegenfrage: ‚Wer bist du, daß du es wagst, dich *Amateratus* Enkel und seinem Gefolge entgegenzustellen, wenn ich fragen darf?'

‚Als ich erfuhr', entgegnete der Riese, ‚daß der Enkel der Sonnengöttin sich hierhin begeben will, bin ich gekommen, um ihn freundlich zu empfangen. Mein Name ist *Sarutahiko*.' "

Und sie bat ihn, die Gruppe zu führen. Nachdem *Ameno Uzume* so für eine sichere Reise der Abordnung gesorgt hatte, taucht sie in den beiden Erzählwerken nicht mehr auf (wenn man S. Tsurumi folgen will, verläßt sie die Göttergesellschaft Hand in Hand mit dem Riesen *Sarutahiko)*.

3. Eine Analyse der Texte

Wer ist *Ameno Uzume*? Es gibt zwei bedeutsame Rollen, die *Ameno Uzume*, diese legendäre urzeitliche Göttin des Gesangs und des Tanzes, spielt, so wie es uns die

beiden ältesten literarischen Werke Japans, *Kojiki* und *Nihonshoki*, berichten. In der ersten Erzählung schließt sich *Amaterasu*, die verärgerte oberste Führerin, in ihrer himmlischen Felsenhöhle ein und wirft die Welt in Dunkelheit und Unordnung. *Ameno Uzume* gelingt es, sie aus der Höhle zu locken, und sie bringt der Welt Licht und Ordnung zurück. Die zweite Erzählung schildert die Konfrontation zwischen himmlischen Reisenden und einem bedrohlichen Riesen. Als ihr Trupp zögert, grüßt die völlig unbeeindruckte *Ameno Uzume* ganz alleine diesen irdischen Riesen und eröffnete einen Weg für Verhandlungen. Beide Male bestand ihr Handeln darin, ihr Gewand zu öffnen und sich auszusetzen, um Lachen zu erzeugen und die Aggressionen ihres Gegenübers zu entwaffnen.

In der Charkterisierung *Ameno Uzumes* werden entscheidende Prinzipien eines feministischen Leitungsstils und seiner Umsetzung, gerade angesichts von Krisen, deutlich. Sie hat Lachen in sich und besitzt die Kraft, andere zum Lachen zu bringen. In einer Lage der Konfrontation mit der gefestigten Autorität eines Widersachers setzt sie verborgene Kräfte frei. Dabei liegt ihre Stärke gerade in dem verletzlichen und gewaltlosen Charakter ihres Handelns. Sie widersteht dem Ansturm mit einer ordentlichen Portion Humor. Wenn ihre Gemeinschaft von Dunkelheit und Angst umnachtet ist, machen ihre dynamische Persönlichkeit und ihre lebendige Art anderen Mut. Ihr Optimismus verwandelt Verzweiflung in Hoffnung.

Die Methode, mit der *Ameno Uzume* dies leistet, ist die der künstlerischen Aktion. Sie gebraucht die Bewegungen ihres Körpers und die Macht des Eros. Ihre Gruppe vertraut ihr wegen ihrer Dynamik, und umgekehrt ist das Vertrauen der Menschen die Quelle ihrer Energie. Sie steht für die einfachen Leute ihrer Stammesgesellschaft als ein Beispiel, wie man durch Menschlichkeit und mutiges Handeln ihre Nächsten inspirieren kann, statt zu versuchen, aus einer Position der politischen Macht selbst Autorität auszuüben.

Das japanische Noh-Theater leitet sich von *Ameno Uzume* und ihrer künstlerischen Aktion vor der steinernen Himmelshöhle her. Dieser mythische Ursprung bestärkt noch heute die Schauspieler und Schauspielerinnen des Noh-Theaters. Sie vertrauen auf diese Ur-Energie, darauf, daß rituelle Kunst das Böse bannen kann. In dem Noh-Stück „Miwa" beispielsweise tanzt *Ameno Uzume*, um die Menschen von der Verzweiflung zu befreien, um Licht, Leben und Harmonie zur Herrschaft zu bringen.

4. Mirjam – ein biblisches Gegenstück

In Anwendung der feministischen Methode einer hermeneutischen Spirale werde ich in diesem Abschnitt das Motiv der *Ameno Uzume* auf die Bibel beziehen. Ich wähle dazu Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aarons, als biblisches Gegenüber, denn sie verkörpert eine vergleichbare Leitungsposition. Im Alten Testament wird Mirjam in fünf Perikopen erwähnt (Ex 2,1 und 15, 20; Num 12,1; 12,9 und 20,1).

In der hebräischen Mythologie wird Mirjam symbolisch mit dem Element des

Wassers verknüpft. In der Kindheitsgeschichte des Mose sorgt eine ungenannte Schwester dafür, daß er in seinem Körbchen auf dem Nil genau auf die Tochter des Pharao zutreibt. Sie beobachtet aus der Ferne, wie der Korb gerettet wird. Sie tritt vor die Prinzessin und bietet ihr an, eine hebräische Amme für das Kind zu finden, und erreicht, daß Moses Mutter diese Stelle erhält. Wegen der Umsicht und Klugheit dieser Tat wird diese ungenannte Schwester traditionell mit der Prophetin Mirjam gleichgesetzt.

Nach der siegreichen Überquerung des Roten Meeres wird Mirjam dann namentlich vorgestellt, sie wird als Prophetin bezeichnet. Sie ist die erste Frau, die so genannt wird. Ihre Prophetien und Visionen werden nur kurz erwähnt; das liegt vielleicht an redaktionellen Vorbehalten oder an der Art, wie ihre Visionen sich ausdrücken: als künstlerische Aufführung eines heiligen Textes durch Gesang und Tanz. Solche Vollzüge sind inhaltlich nur schwer berichtbar. Es könnte sein, daß Ex 15,1-21 insgesamt eine authentische Wiedergabe von Worten Mirjams darstellt, wie von einigen Exegeten behauptet wird. Es handelt sich bei diesem Text um das „Meerlied", als Verfasser wird Mose genannt. Im Text selbst wird lediglich ein bescheidener Refrain Mirjam zugeschrieben (Ex 15,21).

Auch wenn von Mirjam nur wenige Worte überliefert sind: Sie tragen dazu bei, uns einen Begriff von feministischem Leitungsstil zu geben. Nach ihrer Kritik an Mose, der eine Kuschitin geheiratet hatte, fragt sie: „Hat denn Jahwe nur mit Mose geredet? Hat er nicht auch mit uns geredet?" (Num 12,2) Dies war in einer Zeit gesagt, in der Führerschaft eine schwierige Aufgabe war, bedroht von Aufständen und Machtergreifung - nicht umsonst lautet der hebräische Name des Buches Numeri *bamidbar*, was soviel heißt wie: „In der Wildnis", denn die Handlung spielt in einer Topographie von Chaos, Dunkelheit und Unordnung. Dabei bestreitet Mirjam niemals die Autorität des Mose. Das wird hier deutlich im Wörtchen „auch". Was sie möchte, ist eine geteilte, vielfältige Führerschaft.

Mirjam führte das Volk - wie *Ameno Uzume* - durch Singen und Tanzen. Und ihre Führung war so gelungen wie die ihres japanischen Gegenstücks. Mirjam ergriff eine Pauke, „und alle Frauen zogen mit Pauken und im Reigen hinter ihr drein. Mirjam sang ihnen vor: ‚Singet Jahwe, denn er ist hocherhaben, Roß und Reiter warf er ins Meer'" (Ex 15,20f). Mirjam führte diesen Tanz der Frauen mitten im Exodus an, um das Ende der Sklaverei in Ägypten zu feiern. Doug Adam hat in seinem Kommentar zu einem späten Beshallach-Midrasch bemerkt, daß „der Tanz verbunden ist mit dem Vergessen und der Befreiung von einer bedrückenden Vergangenheit"[1].

Der Tanz lenkt unsere Aufmerksamkeit auf unseren Leib. Wenn wir auf die Grenzen und Stärken unseres Körpers achten, bedenken wir, in welcher Art Gott uns menschliche Wesen geschaffen hat. Wenn wir die materiellen Bedürfnisse des Lebens bedenken, werden wir uns der Gnade Gottes bewußt, der uns sein eigenes göttliches Leben geben will. Uns wird deutlicher, was Inkarnation bedeutet. Und dies wiederum läßt uns die Sakramente besser verstehen, besonders die Eucharistie, das Essen und Trinken von Gottes Fleisch und Blut [sic!] in einer Gemeinschaft der Anbetung.

Die Energie, die sich bei solchen körperlichen Abläufen wie Atmen, Singen, dem Abschütteln von Spannungen und Tanzen ergibt, bewirkt eine Transformation der Perspektive. Menschen, die im Tanz eine solche Befreiung von ihrer Vergangenheit erleben - mit so kraftvollen Vorbildern wie Mirjam und *Ameno Uzume* -, erkennen, daß ihr Leben nicht von ihrem alten Ego beherrscht wird. Diese Erfahrung des Neugeborenwerdens gibt uns Hoffnung und bereitet in uns den Glauben an die Auferstehung. In der freudigen Erfahrung des Tanzes, dieser Bewegung im Einklang mit der kosmischen Energie, ersehnen wir den Heiligen Geist.

5. Die Transformation in biblisches Noh-Theater: *Hannya Mirjam*

Das vierte Element der feministischen Hermeneutik ist die Transformation, der wir uns nun, nach der Analyse der mythischen Texte über *Ameno Uzume* und der theologische Besinnung auf Mirjam, zuwenden wollen. In unserem Fall besteht die Übertragung darin, ein Noh-Theaterstück zu schaffen, das die biblische Person Mirjam zur Heldin hat. Im Kontext des Noh symbolisiert die Bühne den Kosmos. Die für das Publikum sichtbare Bühne ist die irdische Welt. Der hinter dem Vorhang gelegene Spiegel-Raum symbolisiert die andere Welt. Durch einen engen Korridor werden beide Welten miteinander verbunden: Die im Büh- nenhintergrund aufgemalte Kiefer stellt die heilige Leiter dar, auf der die himmlischen Wesen herabsteigen.

Das Stück: *Hannya Mirjam*

Ein Traum-Noh mit zwei Masken, und zwar der *Hannya*-Maske (die Maske einer Dämonin) und der *Zo*-Maske (die Maske einer Göttin).

Die literarischen Quellen: 1. Biblisch: Ex 2,1-10; 15,1-21, Num 12,1-16, Ps 30, 12. 2. Noh-Texte: *Ama, Aridoshi, Miwa.*

Das Thema:

Die Protagonistin des Stückes ist Mirjam. Sie ist die Schwester Moses und eine der wenigen anerkannten Prophetinnen der Bibel. Während Mose ein hochrangiges Mitglied der Gemeinschaft ist, hat Mirjam keine offizielle Stellung oder Position. Mose wirkt zuweilen abgehoben und unnahbar, während Mirjam immer unter dem Volk lebte. Sie hatte eine wichtige Funktion bei der Befreiung des Volkes aus der Sklaverei und führte es durch die Wildnis ins Gelobte Land.

Als Strafe für ihre Kritik an Mose wird sie zeitweilig vom Aussatz befallen und für sieben Tage aus dem Lager verstoßen. Trotz ihrer Verstoßung hält das Volk weiter zu ihr. Die ganze Gemeinschaft unterbricht ihre Wanderung und weigert sich weiterzugehen, bis Mirjam wieder zu ihnen zurückkommt.

Die *Hannya*-Maske drückt den Schmerz Mirjams aus. Der Mund zeigt ihren Ärger, während die Augen der Maske voll Tränen des Leides sind. In ihrem Leiden liegt der Protest gegen ein Unrecht des Himmels und eine Bitte um Mitgefühl.

Der Höhepunkt des Stückes wird erreicht, wenn Mirjam durch Gottes Gnade

erlöst wird. Ihr Leid verwandelt sich in Freude. Schließlich wird Gottes Ruhm und Triumph verkündet, Mirjam feiert ihn in Gesang und Tanz. Ihre *Hannya*-Maske verwandelt sich in eine *Zo*-Maske. Ihr Loblied wird begleitet von den Stimmen des Volkes, repräsentiert durch den Chor und das Publikum.

Einige erklärende Hinweise:

Neben der biblischen Erzählung von der Prophetin Mirjam greift dieses Noh-Stück auf Motive des Noh aus dem 14. Jahrhundert zurück, besonders auf *Ama* (der Taucher) und *Miwa* (der Berg Miwa). Die Protagonistin von *Ama* überwindet wie Mirjam alle Widrigkeiten. Beide Frauen zeigen großen Mut und Standhaftigkeit, sie fordern die herrschenden Mächte durch Selbstaufopferung heraus. Und beide Heldinnen sind siegreich und werden befreit, um am Ende das Lob Gottes in Gesang und Tanz zu feiern.

Die Symbolebene des Stücks:

Mirjam erscheint stets im Zusammenhang mit dem Motiv des Wassers. Dessen wesentlicher symbolischer Inhalt ist das Leben. Mirjams Aufgabe bestand darin, das Leben des Volkes in der Wüste zu hüten. Sie war ein Medium zwischen Gott und den Menschen. Ihre Aufgabe erfüllte sie in Gesang und Tanz.

Um Himmel und Erde zu bewegen, braucht man keine Kraft, so möchte ich Kino Tsurayuki zitieren. Man braucht Liebe in ihrer poetischen Ausdrucksform, um Tränen selbst auf dem Antlitz der Dämonen zu erzeugen und die Herzen der Menschen zu vereinen.

In beiden kulturellen Sphären werden die Anstrengungen des einzelnen, das Bedürfnis nach Freiheit und die verantwortliche Suche nach religiösen Ausdrucksformen geachtet. Beiden gilt das Herz als die Quelle der persönlichen Wahrheit, die sich in Poesie und Tanz ausdrückt.

6. Meine Aufführungspraxis biblischer Noh-Theaterstücke

Rückblick

Seit 1995 habe ich fünf Inszenierungen biblischer Noh-Stücke zu verschiedenen Themen unternommen. Die jüngste Aufführung fand am 12. September 1997 in der Methodistengemeinde in Birmingham (England) statt. Die Veranstaltung hatte Rev. Dr. Lee Hong-Jung für das „Center for North East Asian Mission Studies" der „School of Mission and World Christianity" am Selly Oak College organisiert. Etwa sechzig Menschen, Gemeindemitglieder und Studierende der Theologie aus Asien, Europa und den USA, hatten sich zu Beginn des Wintersemesters versammelt. Die Aufführung fand in einem Kirchengebäude mitten in einem Wohngebiet Birminghams statt, einer Stadt, die sehr viel auf dem Gebiet des kulturellen Dialogs unternimmt.

Die Theaterproduktion hatte den Titel „Hannya Mirjam". Der Hauptdarsteller war Nobushige Kawamura, ein Noh-Schauspieler von großer Berühmtheit. Er stammt aus einer bekannten Noh-Familie und ist einundvierzig Jahre alt und damit auf

dem Höhepunkt seiner schauspielerischen Karriere, die bereits im Alter von drei Jahren begann. So ist er bestens vertraut mit der shintoistischen Tradition, der Religion der japanischen Ureinwohner mit ihren acht Millionen Gottheiten, und mit dem Buddhismus, dessen Ethos die meisten der klassischen Noh-Stücke seines Repertoires bestimmt. Mit der Offenheit des professionellen Schauspielers hat dieser Künstler in der ihm eigenen facettenreichen religiösen Spiritualität die Rolle der biblischen Figur der Mirjam akzeptiert.[2]

Vor der Aufführung habe ich dem Publikum eine kurze Einführung zu diesem biblischen Noh-Stück gegeben. Ich betonte, wie nötig es in der gegenwärtigen Zeit ist, unsere Nächsten als liebende Menschen zu akzeptieren, trotz der bestehenden religiösen Unterschiede. Die Loyalität zum eigenen Glauben ist durchaus vereinbar mit der Fähigkeit, andere religiöse Traditionen zu respektieren. Der Wunsch nach religiöser Herrschaft einer Religion über andere war ein Fehler der Vergangenheit, als die Sprache des Krieges die Sprache der Liebe überlagerte, sogar in der Welt des Glaubens.

Nach der Aufführung stellte das Publikum eine ganze Reihe von Fragen, darunter auch die, die ich bereits am Beginn meines Beitrags wiedergegeben habe. Danach haben wir gemeinsam einige der Körperbewegungen eingeübt, was den Menschen sehr gefiel. Das Publikum stand geschlossen auf und beteiligte sich daran. Alle Formalität war durchbrochen, und statt dessen stellte sich ein Gefühl von Gemeinschaft ein. Das Erheben eines Arms und das Weisen in die Ferne, so als ob man auf Jesus zeigte, oder das weite Ausstrecken beider Hände, so als ob man alles mit den Umstehenden teilen wollte, machte die Anwesenden anhand einiger Grundlagen des Noh vertraut mit den darunterliegenden theologischen Bedeutungen.

Zukunftsprojekte

Im November 1997 wird *Hannya Mirjam* in einem größeren Rahmen aufgeführt, und zwar auf einer traditionellen Noh-Bühne in Kyoto, mit einer kompletten Orchesterbegleitung auf traditionellen Musikinstrumenten. Zwei weitere internationale Aufführungen des Stücks sind geplant: in Bali für Juli 1998 anläßlich eines asiatischen Arbeitstreffens zur Liturgie, und für Dezember 1998 in Harare, anläßlich des 50. Geburtstags des Weltrates der Kirchen.

Die *Hannya*-Maske

In beiden Aufführungen wird die *Hannya*-Maske benutzt werden. Ich habe deshalb einige Ausführungen zu *Hannya* verfaßt, die unter dem Titel „Through Anger God Speaks" erschienen sind. Im folgenden werde ich eine kurze Zusammenfassung des Textes geben.

Das Wort *Hannya* stammt aus dem Sanskrit und bedeutet „Wahre Weisheit". *Hannya* bezieht sich dabei sowohl auf eine große Sammlung von Sutras als auch auf eine bestimmte kurze Sutra, die aus 262 Ideogrammen besteht. Die Sutra *Hannya* (Die Herz-Sutra) ist ein Gebet um Rettung. Es stammt vom Buddha und

wurde später von seinen Jüngern aufgeschrieben. Es handelt sich um eine sehr bekannte Sutra, die auf der ganzen Welt rezitiert wird.
Im Noh bewirkt das Ertönen der Sutra *Hannya* die Rettung des Schauspielers, der die *Hannya*-Maske trägt.
Die Maske *Hannya* wird im Noh traditionell mit einem „weiblichen Dämon der Eifersucht und der Wut" identifiziert. Folgt man der Erklärung der Josei Shingaku (einer japanischen Feministischen Theologie), dann erfolgte diese Identifizierung aufgrund einer hierarchisierenden, androzentrischen Projektion und Entsubjektivierung. Besser ist die dämonische Qualität als eine Ausdrucksform von flammendem Zorn und abgrundtiefem Schmerz zu verstehen, verursacht von Ungerechtigkeit. Der Zorn der Dämonin ist ein Schrei nach Ganzheit. Ihre Raserei ist ein Protest gegen Entsubjektivierungen. Ihre grimassenhafte Maske ist ein Gebet um Heilung. In der Katharsis der Agonie des *Hannya* finden die Menschen Heilung. Im *Hannya* findet eine Transformation statt, der Umschlag vom Negativen zum Positiven. *Hannya* kann eine Form der Liebe Gottes sein.

7. Schlußbemerkungen

Ich habe diesen Beitrag mit einer Frage begonnen: „Warum machen Sie sich all die Mühe, um biblisches Noh-Theater zu verfassen, zu inszenieren und aufzuführen - für Menschen in und außerhalb Japans?" Beantworten möchte ich sie mit den Worten Mirjams: „Hat denn Jahwe nur mit Mose geredet? Hat er nicht auch mit uns geredet?" (Num 12,2)
Mirjam tritt, ohne dabei die Autorität des Mose zu leugnen, für eine vielstimmige Führerschaft ein. Ihre Forderung beweist den Glauben der Mirjam daran, daß jeder Mensch eine Schöpfung Gottes ist und daß alle Menschen auf den Anruf Gottes antworten können. Meine Antwort speist sich aus demselben Glauben. Gottes Wort wird nicht nur von hochrangigen Führern gesagt und in einem geschriebenen und festgelegten Kanon in hebräischer, griechischer, deutscher oder angelsächsicher Sprache bewahrt. Gott spricht zu uns auch in einer nonverbalen Weise, wie in Tanz und Schauspiel.
Der spontane künstlerische Akt von Mirjam und *Ameno Uzume* ist eine wichtige Weise göttlicher Kommunikation. Gewöhnlich wird sie geringgeachtet, denn die Mächtigen fürchten Spontaneität. Inspirierte künstlerische Ausdrucksformen lassen sich schlecht kontrollieren, und alles, was die Macht der Autoritäten auch nur zu unterlaufen droht, wird unterdrückt. Die Geschichte zeigt das zur Genüge.
Die künstlerische Darstellung hat eine den Sakramenten vergleichbare Kraft. D. Adam hat beschrieben, wie sie unsere Wahrnehmung der materiellen Welt steigern. Tanzen und Essen als Anbetung vergenwärtigen uns unsere physische Natur und damit unsere Solidarität mit und unsere Sorge um die Welt. Die künstlerische Darstellung kann uns dafür sensibel machen, daß Gott in uns wirkt, und kann helfen, daß wir in unseren eigenen Bewegungen die Dynamik Gottes erkennen. Darin liegt die direkte und fruchtbringende Wirkung der

Aufführung heiliger Texte. Wir erkennen besser, was es heißt, daß Gott uns geschaffen hat. Wir verstehen viel intensiver, was es heißt, daß Christus Fleisch geworden ist. Im Tanz werden wir uns unserer körperlichen Begrenzungen und Fähigkeiten bewußt, wir begreifen, wie kostbar die Sakramente sind, besonders die Eucharistie. Gott gestattet uns, göttliches Fleisch zu essen und göttliches Blut zu trinken [sic!], so daß wir Gottes Wort wirklich verkörpern können.

Jedes Kind, jede Frau und jeder Mann verkörpert einen heiligen Text. Er ist heilig, denn er ist ganz speziell für diese eine Person ausgesucht worden. Durch das ganze Leben hindurch stellt sich dieser Text, dessen Mitverfasser Gott ist, in jedem Mann und jeder Frau dar. Jesus ist gleichsam der Choreograph, der Trainer, der Regisseur, der die Talente, Grenzen und Möglichkeiten eines jeden und einer jeden kennt. Jeder Schauspieler und jede Schauspielerin, die die Grundfähigkeiten von Bewegung und Sprache erst einmal erlernt haben, wissen, daß eine Rolle dann perfekt ausgefüllt wird, wenn nicht mehr jeder einzelne Schritt und jeder einzelne Ton bewußt kontrolliert werden müssen. Jede und jeder können dann ganz natürlich singen und tanzen, wenn es im Einklang mit den kosmischen Energien geschieht. Der Heilige Geist wirkt in uns, wenn wir unseren persönlichen heiligen Text entdecken.

Die künstlerische Darstellung heiliger Texte ist ein wichtiges Element der feministischen Bewegung. Einige meiner Anknüpfungspunkte bei feministischen Autorinnen möchte ich deshalb abschließend nennen: Für Kwok Pui-lan ist sie ein Prozeß der Entdeckung der Bibel in einer unbiblischen Welt. Wie in Maseo Takenakas biographischer Theologie lokalisiert sie das göttliche Wirken im Alltagsleben der Menschen. Das biblische Noh-Theater ist die Übertragung der narrativen Theologie (C.S. Song) auf eine Schauspielbühne. Von Phyllis Trible übernahm ich die Reflexionen über die Agonie der Frau in meiner Deutung der *Hannya*-Maske. Die Untersuchungen von Karen Lebacqz haben Ort und Bedeutung dieser Agonie eingehend geklärt. Meine biblische Lektüre wurde inspiriert von der hermeneutischen Methode Katherine D. Sakenfelds. Yasuo Furya verdanke ich ein erweitertes Verständnis einer Theologie der Weltreligionen. Die Perspektiven einer *Josei Shingaku* wurden von Hisako Kinukawa entwickelt. In Chung Hyun-Kyungs Ausspruch „Wir sind der Text" liegt für uns alle eine Inspiration. Der Vermittlung von Kim Yong-bock verdanke ich die Kenntnis zahlreicher asiatischer Theologinnen - unter anderen Elizabeth Tapia -, deren Gedanken in meine Noh-Texte eingeflossen sind. Die von Edna Orteza beschriebenen Prozesse brachten mich zu einem Verständnis der Noh-Texte als pädagogischer Vermittlungsmethode im konziliaren Prozeß für *Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.* Bei Victoria Rue fand ich ermutigende Gedanken zur Verbindung von Theater und Alltagsleben. Die Darstellung von heiligen Texten ist eine Frucht der Überlegungen zur Weisheit des Körpers (Cynthia Winton-Henry). Bestärkt werde ich in dieser Ansicht durch die kommunikative Darstellungsleistung von Hideo Kanze und Nobushigo Kawamura. Lee Hong-Jung sorgte für die Vermittlung des Noh-Theaters bei Mitgliedern der Kirchengemeinde und den Theologiestudierenden. Die Realität von Frauen, die

sich wirklich aufeinander einlassen, so wie ich sie besonders bei den Frauen von Kamogawa-kai und Tasha (zwei Gruppen mit dem Ziel des interkulturellen Austauschs und des Respekts vor Unterscheidendem, die ich in Kyoto gegründet habe) erlebe, ist weiterhin der für mich fruchtbarste Text. Hideo Yuki trägt zur Kontextualisierung dieser Texte in die Kulturen und Religionen Japans bei. All die Verknüpfungen dieses Netzwerks haben ihren Ausgang genommen von meiner Begegnung mit einem Buch, das mir den Begriff einer „Hermeneutik des Verdachts" (Elisabeth Schüssler Fiorenza) eröffnet hat. In meinen vorliegenden Beitrag sind persönliche und gemeinschaftliche Bezüge und Erfahrungen eingeflossen. Ich möchte den oben erwähnten Menschen danken, daß sie mir auf der Suche nach feministischen Wegen geholfen haben.

[1] Zitiert nach Diane Apostolos-Cappadona: Dance as Religious Studies.

[2] Anmerkung des Übersetzers: Da im klassischen Noh-Theater keine Frauen auftreten, werden traditionell alle Frauenrollen von Männern übernommen.

Literatur in Auswahl:

D. Adams/D. Apostolos-Cappadona (Hg.), Dance as Religious Studies, New York 1990.

Hyun Kyun Chung, Struggle to Be the Sun Again. Indroducing Asian Women's Theology, Maryknoll 1990.

Kim Yong-bock, Messiah and Minjung. Christ's Solidarity with the People for New Life, Hong Kong 1992.

Kinuwaka Hisako, Women and Jesus in Mark. A Japanese Feministe Perspective, Maryknoll 1994.

Kwok Pui-lan, Discovering the Bible in the Non-Biblical World, Maryknoll 1995.

E. Schüssler Fiorenza, But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation, Boston 1992.

E. Schüller Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Gütersloh 1993.

C.S. Song, Tell Us Our Names. Story Theology from an Asian Perspective, Maryknoll 1984.

Ph. Trible, Texts of Terror. Literary-feminist Readings of Biblical Narratives, Philadelphia 1984.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Praxis-Exegese: eine jüdische feministische Hermeneutik

Bonna Devora Habermann

Die jüdische Tradition hat sich stets intensiv darum bemüht, die Beziehung zwischen religiösen Texten und dem Handeln der Menschen aufzuzeigen und eingehend zu erklären. Selbst die Tora wird genau geprüft als eine Quellensammlung, aus der die Menschen im Kontext von Schöpfung und Offenbarung für ihr spirituelles, sittliches, soziales, rituelles und politisches Leben Orientierung schöpfen können. In einem mystischen Verstehenshorizont stellt sie sogar eine Art Wegweiser dar, um Gottes Schöpfung und sein Handeln tiefer zu verstehen. Ist die Tora der Wurzelboden für die jüdische Gesetzgebung, so ist das Bemühen der Menschen, sie in einem fortwährenden Prozeß zu verstehen, der methodische Weg, um zu konkreten Handlungsanweisungen zu gelangen. Dieser Prozeß findet in der rabbinischen Literatur bis auf den heutigen Tag seinen Ausdruck. Rabbinische Abhandlungen schmücken die biblischen Weisungen häufig aus, schreiben sie um und widersprechen ihnen sogar, wo sie ihnen unangemessen oder unanwendbar erscheinen. Trotz des Anspruchs, der Text lasse sich auf „einfache" Weise verstehen, wird gleichzeitig anerkannt, daß die Tora „siebzig Gesichter" habe: Sie seien die vielfältigen Facetten und Schichten gleichzeitig existierender möglicher Bedeutungen. Der biblische Text gilt als primäre Quelle für das halachische System, die erste Ausarbeitung von rechtlichen, literarischen und spirituellen Normen, die sich aus der schriftlichen wie mündlichen Tora heraus in stetem Fluß entwickelten. In einer so fortlaufenden und kasuistischen Textauslegung stehen im rabbinischen Judentum menschliches Handeln in diesen Bereichen und Schrifttext in ständigem Austausch miteinander.

In diesem Beitrag möchte ich das Verhältnis von geschriebenem Text und menschlichem Tun so bestimmen, daß dem Tun die Funktion einer Textauslegung im eigentlichen Sinne zukommt. Der Exeget, der den Text von der Praxis her auslegt, verknüpft ihn so mit zweckbestimmten Handlungen. Ich möchte versuchen, einen Begriff davon zu vermitteln, wie Text und menschliches Handeln sich gegenseitig durchdringen. Damit übernehme ich zugleich die Aufgabe, die Grenzen durchlässiger zu machen, die die Seiten des heiligen Buches vom Handeln des Menschen trennen. Diese Sicht, die ich in den jüdischen Quellen vorfinde und von dort übernehme, hat weitreichende Implikationen für die Auslegung wie auch für zweckgerichtetes politisches oder soziales Handeln in anderen Traditionen. Betrachten wir einmal die Talmudstelle über das Verhältnis von Studium und Tun, die ich im folgenden zitiere:

„Einst waren Rabbi Tarphon und die Ältesten im Obergemach des Hauses Nitsa in Lud versammelt, da wurde unter ihnen diese Frage gestellt: Ist Studium größer oder ist Tun größer? Rabbi Tarphon antwortete und sagte: Tun ist größer. Rabbi Akiwa antwortete und sagte: Studium ist größer. Da antworteten alle und sagten: Studium ist größer, denn das Studium führt zum Tun." (BT Kidduschin 40b)[1]

Die rabbinische Tradition betrachtet das Studium und die Auslegung der heiligen Schriften schon als solche, allein durch das, was sie sind, als wertvoll. Die Erfüllung des ausdrücklichen Gebots der Bibel, sich dem Studium zu widmen, wird, was nur schwer erklärbar ist, in seiner Bedeutung allen anderen Geboten gleichgestellt.[2] Die zitierte Stelle aus dem babylonischen Talmud vermittelt uns eine instrumentelle Sicht des Studiums: Es steht in kausalem Zusammenhang mit dem Tun. Das Studium ist von allen Beschäftigungen deshalb die würdigste, weil es zum würdigen Tun einen Beitrag leistet. Die abschließende Feststellung, die das Studium mit dem Tun in Zusammenhang bringt, läßt sich nur im Licht der beiden zuvor geäußerten Meinungen begreifen, wonach jede einzelne von ihnen bedeutsam ist. Dem Studium kommt insofern ein Vorrang zu, als es eine Beziehung zum Handeln hat, von dem der Text dann wiederum den überaus hohen Wert des Tuns ableitet.

Diese Diskussion im Talmud baut auf einem ganzen Netzwerk stillschweigender Prämissen auf. So waren die Rabbiner der Auffassung, daß es möglich und wünschenswert sei, die Handlungen der Menschen zu beeinflussen. Damit verfolgten sie das Ziel, zu unterstützen, was sie als „gute" Tat ansahen. In beiden Ansichten steckt eine Voraussetzung, nämlich, daß menschliches Tun aus mehr besteht als aus beobachtbaren einzelnen Ereignissen oder Handlungen. In beobachtbaren Handlungen, die das menschliche Bewußtsein in Gang setzt, vollziehen sich zugleich bewußte Intentionen. *Intentionen* sind nach der hier vorgetragenen Auffassung Wurzeln, die man nicht sieht, Handlungen dagegen der Stamm und die Zweige.[3] Intentionen geben menschlichen Handlungen ihre spezifische Qualität, inspirieren oder motivieren sie. Im zitierten Talmudtext sind es die Intentionen der Handelnden, die nach dem Verständnis der Rabbiner durch das Studium beeinflußt werden sollen. Als Ergebnis des Torastudiums werde man, so der Text, falls man eine Frau ist, dazu motiviert, das im Studium erworbene Textverständnis *als* Frau in Handeln umzusetzen und so sichtbar zu machen. Im praktischen Tun bringt sie dann *als* Frau zum Ausdruck, wie sie *Gottes* Absichten mit ihrem Leben versteht, die ihr im Verlauf der Beschäftigung mit den heiligen Schriften deutlich geworden sind.

Ich muß nun klären, wo (und wie) ich diesen jüdischen Quellentext einordne. Dadurch, daß dem jüdischen Diskurs (an dem ich durch den oben zitierten Text stillschweigend teilnehme) eine Autorität zugeschrieben wird, erweitert sich die Relevanz des Textes über seine raumzeitlichen Koordinaten hinaus. Im Rahmen der jüdischen Kultur gibt eine Textauslegung nicht einfach nur Meinungen wieder; sie hat vielmehr Anteil an der Heiligkeit der stets fortwährenden Offenbarung Gottes. Der Prozeß des Studiums, der Interpretation und der Aktualisierung, auf den sich dieser Text bezieht, wird vom Zusammenhang her als fortdauernde

spirituelle Verpflichtung verstanden, Gottes Willen zu erfüllen, ein Prozeß, an dem auch ich durch die Auslegung, die ich gerade vornehme, teilnehme. Die Feststellung, daß Studium, das zum Tun führt, vorrangigen Wert habe, ist daher reflexiv, das heißt: Indem der Text den Vorrang des Studiums als verpflichtend erklärt, behauptet er kühn seine eigene Anwendbarkeit auf den Leser, der ihn im Augenblick des Studiums in der Hand hält. Er spricht ihn in ureigener Sache an, indem er die Rechtmäßigkeit seines Anspruchs auf das Leben des Lesers geltend macht und im gleichen Atemzug behauptet, er könne dessen Handlungen ändern bzw. verbessern. Die Autorität dieses speziellen Textes wird jedoch durch die ausdrückliche Vorschrift abgeschwächt, man solle sich ins Studium vertiefen und den interpretativen Prozeß unaufhörlich weiterführen. Gerade dadurch, daß der Text beide Tätigkeiten, Studium und Tun, miteinander verknüpft und dieser Verknüpfung einen Vorrang zuerkennt, schreibt er sich im Gesamtrahmen menschlichen Wirkens eine gewisse Bedingtheit zu. Der Text ist Gegenstand des Studiums, das Gelegenheit zu Interpretationen bietet, die dann in Handlungen umgesetzt werden. Nicht die Zweiheit von Text und Tun, sondern eine eher einheitliche, zusammenhängende Erfahrung wird vorgetragen, in der Texte durch zielgerichtetes Studium zu einer bewegenden Kraft werden. Die Frage für die Rabbiner war ja nicht: *Text* oder Tun?, sondern: *Studium* oder Tun? Und die Antwort lautete nicht Studium, sondern „Studium, das zum Tun führt". Ich meine, man sollte einmal in Erwägung ziehen, daß der Text erst durch die Interpretationsabsicht des Lesers seine Wirkung entfaltet. Und Interpretation ereignet sich nicht nur im Diskurs, sondern, das möchte ich zu bedenken geben, durch aktives Tun.

Mein Verständnis der fraglichen Talmudstelle sieht also Text und Tun in Prozessen gezielter Interpretation miteinander verknüpft. Dennoch sind natürlich Texte und Handlungen verschiedenartige Medien, in denen sich menschliche Erfahrung niederschlägt. Die Klärung des Zusammenhangs von Text und Tun erfordert daher, Unterscheidungen anzubringen und relevante Ähnlichkeiten ein wenig zu diskutieren. Driften beide auseinander, so bleibt der Text friedlich und wirkungslos weiter auf dem Regal stehen; das Handeln mag dann zwar lebendig sein, es erhält aber von den Schriften, die es in einen lebendigen Kontext hineinstellen, weder Inspiration noch Orientierung.

Fast ebensowenig, wie man Kunst durch bloße Beschreibung oder Interpretation

Die Autorin

Bonna Devora Habermann, geboren in Kanada; Studium, Unterrichts- und Lehrtätigkeit in den Vereinigten Staaten, in England und Israel; Promotion in Philosophie und Erziehungswissenschaften an der Universität von London 1986; in Jerusalem rief sie eine soziale Reformbewegung für die religiösen Rechte der Frauen an der Klagemauer ins Leben und hielt sie ein Jahrzehnt lang aufrecht. Zur Zeit ist sie Gastprofessorin an der Havard Divinity School, wo sie 1996/97 wissenschaftliche Assistentin und Gastdozentin war. Zu ihren neueren Veröffentlichungen zählen: Women of the Wall: From Text to Praxis, in: Journal of Feminist Studies in Religion 13 (1/1997) 243–257; The Yom Kippur Avoda within the Female Enclosure, in: J. Kates/G. Reiner (Hg.), Beginning Anew: A Woman's Companion to the High Holy Days, New York 1997, 243–257. Anschrift: The Divinity School, Havard University, 45 Francis Avenue, Cambridge Mass. 02138, USA.

hinreichend vermitteln kann, lassen sich Handlungen durch bloße Beschreibung oder Interpretation genügend verständlich machen. Texte sind offensichtlich zweidimensional, Handlungen dagegen haben eine dritte Dimension. Man kann sie nämlich nicht auf gedruckte Buchstaben reduzieren, noch kann man sie kanonisieren, wie dies bei einem Text möglich ist. Selbst rituelle Handlungen können nie mit der gleichen Präzision wiederholt werden, wie man einen Text immer wieder drucken und photokopieren kann. Menschen als Träger von Handlungen, ihre Gefühle, Beziehungen, der Kontext und die Kombinationsmöglichkeiten sind unbegrenzt variabel, während die Präzision eines Textes lediglich als Schwarz-Weiß-Druck unveränderbar auf einer Seite erscheint.

Ein Text weist daher eine Form auf, die am Anfang leicht verständlich zu sein scheint. Wir können ihn in die Hand nehmen, genau erforschen, vergleichen und analytisch zerlegen. Er hat eine feste Form und einen festen Inhalt, ist reproduzierbar. Während eine Handlung sich nur einmal und auf einzigartige Weise ereignet, kann man auf einer Buchseite anachronistische Aussagen gleichzeitig machen: So kann zum Beispiel Mose das rabbinische Lehrhaus von Rabbi Akiwa betreten. Obwohl die Tinte auf einer Textseite mit der Hand des subjektiv schreibenden Autors oft nichts zu tun zu haben scheint, ist sie in der Regel doch das Produkt persönlicher sprachlicher Ausfeilung und ermüdender Redaktionsarbeit.

Ist eine Handlung einmal „angelaufen", so gibt es kein Mittel, zu ihr leicht Zugang zu finden. Sie kann nur in der Erinnerung noch einmal durchgespielt bzw. ein zweites Mal erfahrbar gemacht werden. Berichte, Beschreibungen und Dokumentationen jeder Art werden dagegen *per definitionem* nach dem Geschehen abgefaßt und sind indirekte und vermittelte, vom Ereignis losgelöste Wirklichkeit. Eine Handlung, die einmal vollzogen wurde, ist unwiederbringlich vorbei. Als solche steht sie in scharfem Gegensatz zum Text, der beliebig oft reproduziert werden kann. Der Gegensatz ist jedoch dadurch auflösbar, daß beide, Handlung und Text, in Sinn und Bedeutung von subjektiver menschlicher Interpretation abhängig sind. Wir können die ursprüngliche Intention des Autors oder Redaktors und den ursprünglichen Sinn eines Textes nicht genauer herausfinden, als wir in der Lage sind, den genauen Sinn und die genaue Bedeutung einer Handlung zu rekonstruieren.

Ich habe die Unterschiede der beiden Medien, von Text und Handlung, aufgezeigt und möchte nun, wie anfangs schon angedeutet, erneut auf ihren wechselseitigen Zusammenhang eingehen. In meiner Analyse möchte ich zeigen, daß beide im zielgerichteten Wirken des Menschen miteinander in Berührung kommen. Texte und Handlungen wollen etwas aussagen; sie sind Ausdrucksformen menschlicher Intentionen, die der Auslegung bedürfen. Selbst wenn dem biblischen Offenbarungstext göttliche Urheberschaft zugeschrieben wird, braucht man einen Menschen, der sich an Gottes Worte erinnert und sie interpretiert. Texte und Handlungen sind durch die kulturellen Rahmenbedingungen und die Glaubenssysteme, die beiden gemeinsam sind und ihnen erst einen Sinn geben, miteinander verbunden. Text wie Handlung sind durch Wahrnehmungen, selektive Erinnerung, Hal-

tungen, vorgefaßte Meinungen, Interessen und Intentionen der Berichterstatter und Interpreten vermittelt. Diese vermittelnden Faktoren sind mehr oder weniger klar erkennbar, je nachdem, in welchem Ausmaß die Handelnden, die Berichterstatter und Leser von einem gemeinsamen Verstehenshorizont ausgehen, der es ihnen ermöglicht, Handlungen und ihre späteren Beschreibungen und Interpretationen aus gleicher Perspektive zu sehen oder zu erfahren. Man ist nicht gerade spontan geneigt, den christlichen Hang zu liberaler Rhetorik wahrzunehmen, wenn man als Frau in der westlichen, vom Christentum geprägten Kultur aufgewachsen ist und sie verinnerlicht hat. Für Augen jedoch, die für Texte und Erfahrungen einer andersgearteten religiösen Tradition sensibel sind, treten die unbewußten christlichen Prämissen scharf und kantig hervor. Im Rahmen eines sehr allgemeinen kulturellen Diskurses herrschen spezifische erkenntnistheoretische, religiöse und normative Prämissen bzw. Grundannahmen vor. Diese interagieren miteinander und bilden so, zusammengenommen, eine Art Grundmuster, ein Paradigma, aus dem dann ein *vor-* bzw. *be*herrschender Diskurs entsteht. Letzterer ist unausrottbar bei jenen anzutreffen, die in ihrem jeweiligen kulturellen Kontext die institutionelle und politische Macht ausüben. Er spiegelt in der Tat die Werte und Interessen der Herrschenden wider.

Im Kontext westlicher Kulturen hat Elisabeth Schüssler Fiorenza für den beherrschenden Einfluß männlicher Eliten, der Weißen und der Christen den Neologismus „Kyriarchat“[4] bzw. „kyriarchal“ eingeführt. Indem man die Sozialisationsinstanzen kontrolliert und Kultur als Massenware, gleichsam am laufenden Band, produziert, werden „kyriarchale“ Denk- und Verhaltensmuster praktisch nicht mehr wahrgenommen. Gerade dadurch aber, daß sie nicht mehr in Erscheinung treten, reproduzieren solch vorherrschende Muster und die damit einhergehenden Interpretationen unaufhörlich die Macht und Autorität jener, die sie stützen und von denen sie gestützt werden. Ohne daß man es merkt, transportieren sie moralische und politische Vorrechte und Neigungen, welche durchweg die Interessen der weißen, männlichen und bevollmächtigten Herren-Elite begünstigen und sie immer wieder ins Bewußtsein einprägen. In ihrer kritischen Arbeit über den Dokumentarfilm diskutiert Trinh Minh-Ha, wie sie die Langlebigkeit herrschender Grundmuster sowie die Macht von Interessenträgern wahrnimmt, die alles tun, damit diese unbemerkt bleiben:

„Es ist, als ob die Anerkennung der politischen Interessen der Dokumentation und der dokumentierenden Person Unruhe stiftet, da die auf dem Spiel stehenden Interessen für die Hüter der herrschenden Normen zu wichtig sind.“[5]

Wie wünschenswert es ist, solche bislang unbemerkten Prämissen aufzudecken, hängt direkt davon ab, in welchem Ausmaß wir selbst uns bewußt werden, daß wir mit ihnen nicht übereinstimmen, von ihnen ausgegrenzt, beherrscht oder unterdrückt werden. Feministische Theologinnen und andere Wissenschaftlerinnen haben ausführlich und überzeugend nachgewiesen, daß die Interpretationsmuster religiöser Texte und Lebensformen an den Herrschaftsstrukturen, die Frauen unterdrücken, ohne große Gedankenbrüche ihren Anteil haben. Der androzentrische Schleier, der die Vorliebe für ein bestimmtes Geschlecht bisher

verhüllte, ist gelüftet.[6] Dabei ist deutlich geworden, daß selbst im biblischen Kanon, in der exegetischen Literatur und, wie ich meine, auch in den Institutionen und Gesetzestexten „kyriarchale" Denk- und Verhaltensmuster vorherrschen. Dies hat zu einem ganzen Spektrum feministischer Reaktionen geführt. Einige wurden sogar in ihrer Möglichkeit zu glauben völlig verunsichert, bei anderen kam es zu kleineren und radikalen Neu- und Umorientierungen. Feministische Methoden schossen wie Pilze aus dem Boden: Auf die in den altehrwürdigen Quellen wahrgenommene Frauenfeindlichkeit wurde offen reagiert, Texte wurden „gegen den Strich" ausgelegt, Lücken mit Neubearbeitungen des Midrasch ausgefüllt und alternative Erzählungen entworfen.

Ich möchte hier eine Auslegungsmethode vorschlagen, die auf den Neuansätzen aufbaut, gleichsam den neuen theologischen und praktischen Breschen, die von der jüngsten Generation feministischer Wissenschaftlerinnen und Aktivistinnen geschlagen worden sind. Die Nähe von Text und Handlung und ihr gegenseitiger Zusammenhang ermöglichen ein gezieltes Engagement für eine Exegese, die die Praxis als Medium der Interpretation begreift. Normative Verhaltensweisen, Praktiken und rituelle Handlungen sind mit den geschriebenen Texten, auf die sie sich beziehen, unlösbar verwoben, da sie diese Texte ständig interpretieren und ihr Verständnis beeinflussen, die männlichen Herrschaftsmuster bestätigen und neu ins Bewußtsein einprägen, oder aber, was auch möglich ist, diese Muster in kritischer Analyse „zerpflücken" und Korrekturen anbringen. Beide Medien, Text und Handlung, greifen in kulturellen und politischen Prozessen ineinander, sind durch die unerbittliche Subjektivität der Interpretation miteinander verbunden.

Ich begreife eine komplexe Struktur von Texten und Handlungen, die miteinander verknüpft sind und Anlaß zu gezielter Neuinterpretation geben, als Einheit von Praxis und Exegese, als sogenannte „Praxis-Exegese". Eine meiner Absichten, die ich mit diesem Vorschlag verfolge, ist es, die Fragwürdigkeit herkömmlicher Interpetationsmuster aufzuzeigen und sie umzuprägen, indem ich Handlungen zum Ausgangspunkt einer Neuinterpretation mache. Von einer solchen Praxis-Exegese her kann man dann Rollenbeschränkungen von Frauen in den altehrwürdigen Traditionen kritisch in Frage stellen und ihnen die Grundlage entziehen; Beschränkungen unterworfen sind Frauen zum Beispiel in ihren Möglichkeiten, sich Schriftkenntnisse anzueignen, in ihrem Zugang zum Amt und zu begleitenden Leitungsfunktion bei öffentlichen gottesdienstlichen Handlungen. Frauen haben nun die Möglichkeit der Wahl, ihre Neuauslegungen der heiligen Texte und Liturgien auch öffentlich bekanntzumachen. Sie können Studienkreise einberufen, um sich in den Interpretationsprozeß aktiv einzuschalten, neue Lehrpläne und Methoden ausarbeiten, die in den Seminaren und Instituten eine Praxis-Exegese möglich machen, Gebetskreise ins Leben rufen, um mit neuen liturgischen Formen und Choreographien zu experimentieren, Treffen organisieren, um die amtlichen Stellen in die Praxis-Auslegung einzuführen, und jene mobilisieren, die mit dem Hang zu einer männlich orientierten traditionellen Schriftauslegung und Praxis unzufrieden sind - das alles sind Beispiele einer Neuinterpretation durch eine Praxis-Exegese.

Das Wort Praxis kommt aus dem Griechischen und bedeutet Tun, Handeln, Handlung. Karl Marx verstand Praxis als revolutionäre Veränderung. Seine Auffassung, wissenschaftliche Tätigkeit, Forschung und Theorie, die sich um Erkenntnis von Wahrheit bemühen, seien unlösbar mit der Praxis verknüpft, ist auch für meine hier vorgetragene Ansicht relevant. Menschliches Bemühen um Erkenntnis hat nach Marx das Ziel, die gewonnenen Erkenntnisse zu beweisen und sie im Bereich materiell-gegenständlicher Tätigkeit zu verwirklichen.[7] Für ihn hat die Theorie das Ziel, den Willen zum Handeln zu motivieren. Das Ziel des Wissens ist die Neuverteilung von Macht. Obwohl ich im Ziel der Befreiung mit Marx übereinstimme, teile ich keineswegs die Engführung seines theoretischen Systems, für das die Herabsetzung der Religion symptomatisch war. Neben seiner Gesellschaftskritik, an der er festhielt, vertrat Marx einen in sich widersprüchlichen Reduktionismus, in dem das Verschwinden einer unterdrückerischen Religion, für ihn exemplarisch im Judentum verwirklicht, einer seiner theoretischen Lehrmeinungen war.[8]

Befreiungstheologen wandten gerade diesem spezifischen Defizit im Marxschen Denken ihre Aufmerksamkeit zu, indem ihre Interpretationen religiösen Lebens Impulse für eine revolutionäre Praxis setzten.[9] Die Befreiungstheologie verbindet einen selbstverständlichen Glauben an religiöse Tradition mit einem ethisch-politischen Engagement für Freiheit von jeglicher Unterdrückung. Rechtfertigen Unterdrücker auf der einen Seite ihre Herrschaft mit biblischen Erzählungen, so legen Befreiungstheologen ihrerseits die gleichen Texte ganz anders aus: als Begründung ihres Glaubens, daß „Gott den Menschen Mut und Kraft gibt, gegen ihre Versklavung und Entwürdigung als Menschen Widerstand zu leisten“[10]. Befreiungstheologen suchen die Erfüllung ihres religiösen Glaubens *in* und *durch* befreiende Praxis.[11] Ihr Anspruch, religiöser Glaube ermutige zu kämpferischen Anstrengungen für die Freiheit und werde von diesen zugleich als richtig bestätigt, ist eine Möglichkeit, die Marx nie in Erwägung zog.

Noch bis in die relativ jüngste Zeit hinein nahm der Feminismus Marxens Religionshypothese noch unkritisch als fraglose Wahrheit hin.[12] So machten Feministinnen die biblische Tradition für die patriarchalischen Strukturen verantwortlich, wie Marx seinerseits der Religion die Schuld an der Unterdrückung zuschob. Inzwischen haben religiös orientierte Feministinnen, die sich den biblischen Traditionen verpflichtet fühlen, damit angefangen, differenziertere befreiungstheologische Positionen zu erarbeiten, in denen sie Theologie als integrative menschliche Forschungstätigkeit begreifen, die viele Disziplinen umfaßt und in der Praxis ihre Erfüllung findet.[13] Diese Feministinnen sehen Frauen als Objekt der Unterdrückung, was für sie insofern paradigmatischen Charakter hat und von zentraler Bedeutung ist, als deren Befreiung das Grundmuster für eine globale befreiende Umgestaltung abgibt. Dieser im Entstehen begriffene feministische Diskurs hat allerdings ausschließlich religiösen Charakter. Seine Quellen sind primär biblische Texte, mit denen er sich durch Kritik, Neuinterpretation und einer „Deutung gegen den Trend“ auseinandersetzt.[14]

Die praxis-exegetische Methode, die ich hier befürworte, setzt sich nicht nur für tatkräftiges, auf Veränderung ausgerichtetes Handeln als Folge feministischer Neuinterpretation ein. Sie begreift auch das Tun, die Handlungen selbst, als Medium der Auslegung. Durch die Intentionalität des Auslegers tritt der Bereich des Tuns in Beziehung zu den Textquellen, den biblischen, rabbinischen, jüdischen und anderen. Praxis-Exegese ist daher eine Methode befreiungstheologischer Interpretation, die durch die Tätigkeit des Interpeten die Grenzen des Textes zum Kontext des Lebens hin aufsprengt. Handlungen, die das Leben mit sich bringt, sind wie ein Drehbuch, das um eine Talmudseite Interpretationsspielräume eröffnet und gleichsam wie Schichten übereinanderstapelt. Praxis-Exegese ist kein linearer Prozeß, wodurch präskriptive Texte nach feststehenden allgemeinen Prinzipien oder Theorien die entsprechenden Handlungen diktieren. Vielmehr begreife ich Praxis-Exegese als ein Netz, gesponnen aus Texten und Handlungen, die sich überschneiden und durch die Interpretationsabsichten der Menschen eng miteinander verknüpft sind. Die Aufgabe der Praxis-Exegetin besteht darin, zielstrebig ein „Reich der Interpretation" aufzubauen, indem sie die ausgewählten Handlungen in einem neuen Kontext nacherzählt, inhaltlich verwandte Texte vorschlägt; aber auch darin, *ihre* Interpretation, text- und wortgetreu, in Handlung umzusetzen.

Im Dezember 1988 führte ich eine Gruppe israelischer Frauen aus unterschiedlichen Lebensverhältnissen und unterschiedlicher religiöser Herkunft zum Gebet zusammen, um an der Klagemauer den Beginn des neuen Monats, den *Rosch Hodesch* (Neumondfest), zu feiern. Je nach der Gewohnheit der einzelnen trugen einige Frauen mit Fransen besetzte Schals, die traditionelle jüdische Gebetskleidung. Wir brachten für die herkömmlichen Lesungen auch die Torarollen mit. Da wurden wir von einem Haufen ultra-orthodoxer Frauen und Männer, die die Trenngitter zwischen den Geschlechtern durchbrachen, physisch angegriffen, mit Flüchen überschüttet und gewaltsam vom Platz der Klagemauer verdrängt. In einer Reihe weiterer späterer Vorfälle eskalierte die Gewalt, während die Polizei trotz unserer Bemühungen, in Treffen mit den verantwortlichen Beamten eine Entscheidung herbeizuführen, uns ihren Schutz verweigerte.

Wir machten eine Eingabe an den Obersten Gerichtshof Israels und forderten den Staat auf, Gründe anzugeben, warum er unser Grundrecht auf freie Religionsausübung und freien Zugang zu den heiligen Stätten nicht gewährleistet hatte.[15] Der Prozeß vor dem Obersten Gerichtshof war ein steiniger und langer Weg. Zwischendurch kam es in großen Abständen zu Anhörungen und gerichtlichen Entscheidungen. Gleichzeitig mit ihrem rechtlich-politischen Kampf, den sie weiterführten, versammelten sich die Frauen der Klagemauer neun Jahre hindurch unbeirrt weiter an der Westmauer. Jeden Monat kamen sie dort zusammen, um in einer traditionellen Frauenfeier den Beginn des neuen Monats *(Rosch Hodesch)* zu begehen.

Im folgenden möchte ich einen exemplarischen Text interpretieren, um zu zeigen, wie sich aus der Interaktion von Praxis und Exegese ein neues Verständnis des Textes ergibt. Als wir im Juli 1989 den Platz der Klagemauer zum Rosch-

Hodesch-Gebet betraten, verteilte Rabbi Mayer Yehuda Getz Flugblätter an die Frauen der Klagemauer. Ich führe den Brief in voller Länge an:

Rabbi Mayer Yehuda Getz
Beauftragter für die Westmauer und die Heiligen Stätten beim Tempelberg
Postfach 14123
Jerusalem, Israel Rosch Hodesch Tammuz, 5749

Liebe, sehr verehrte Schwester,
ich übermittle Ihnen meine aufrichtigsten Segenswünsche, da Sie vor der Westmauer, den Überresten des Heiligen Tempels, stehen, dem heiligsten Bezirk der Nation Israels, den wir in gegenwärtiger Zeit betreten können.
Während wir hier stehen, sind wir verpflichtet, uns der Soldaten Israels zu erinnern, die ihr Blut vergossen und ihr Leben gelassen haben, damit wir hier an der Westmauer in Ruhe und Frieden beten können.
Aus ganzem Herzen bitte ich Sie, mir bei der schwierigen Aufgabe zu helfen, die Heiligkeit dieses Ortes zu wahren. Weichen Sie nicht von den altehrwürdigen Traditionen von Generationen von Juden vor Ihnen ab, die hier um Zion getrauert haben, um Zion, den der Allmächtige in unserer Zeit uns geschenkt hat.
Ich übertrage auf Sie den Segen, den der Priester Eli über Hanna, der künftigen Mutter des Propheten Samuel, aussprach: „Der Gott Israels wird dir die Bitte erfüllen, die du an ihn gerichtet hast." (1 Sam 1,17)
Komme in Frieden und kehre in Frieden zurück, und möge der Allmächtige all unsere Gebete um Frieden in unserem Land, für die Nation Israels und für die gesamte Welt erhören.

Hochachtungsvoll
Rabbi Mayer Yehuda Getz

Aufgrund der Autorität von Rabbi Getz, der als Beauftragter des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten für die Westmauer verantworltich war, erforderte sein Brief die volle Aufmerksamkeit der Frauen der Klagemauer. Wir, die Frauen der Klagemauer, sollten, wenn wir die heilige Stätte zum Gebet betreten, die Textseite seines Briefes oben auf unsere Gebetbücher legen und sie so vor unser Bewußtsein stellen. Wir wußten, daß zwei Söhne von Rabbi Getz während des Sechs-Tage-Krieges 1967 bei der Befreiung der Westmauer aus jordanischer Hand getötet wurden. Er schreibt uns anschaulich von ihrem Blut und Tod im Gegensatz zur Ruhe und zum Frieden, wonach er sich sehnt. Er bittet uns eindringlich, um sie zu trauern, so wie er es tut. Sein Segen über die Frauen der Klagemauer ist der gleiche, der über Hanna ausgesprochen wurde. Für Rabbi Getz ist der biblische Text von 1 Sam auch für die gegenwärtigen Aktionen der Frauen der Klagemauer relevant. Er selbst identifiziert sich mit dem Priester Eli, dem Hüter des Tempels, einer heiligen Stätte der Juden (1 Sam 1). Die Identifikation von Rabbi Getz mit Eli ist nur schwer nachzuvollziehen: Eli hatte Hannas Tun gründlich mißdeutet und sie für eine Betrunkene gehalten, die vor sich hinmurmelt (während sie in Wirklichkeit still betete). Sobald Eli die Aufrichtig-

keit von Hannas Flehen erkennt, segnet er sie, damit der Gott Israels ihre Bitte erfüllen möge. Rabbi Getz jedoch schwächt den Segenswunsch, daß unsere Gebete sich erfüllen sollten, ab. Er besteht auf dem Vorrang der Bitte um Frieden. Dabei setzt er stillschweigend voraus, daß die Frauen der Klagemauer den Bruch des Friedens herbeiführten, oder daß es zumindest in ihrer Macht stehe, den Frieden zu fördern. Wenn wir uns doch wenigstens gut benehmen würden!

Die Erfahrung, daß Hannas Bitten von Eli bzw. unsere Gebete von Rabbi Getz in herabsetzender Weise mißdeutet wurden, schreit vom Blatt, das wir in den Händen haben. Im Samueltext wird Hanna von Eli nicht bestraft. Ihr wird Gelegenheit gegeben, ihren Fall zu erklären. Eli hört Hannas Worten aufmerksam zu, revidiert dann sein vorwurfsvolles Urteil und antwortet mit dem Segenswunsch, den Rabbi Getz zitiert. Während Hannas Gebet nach rabbinischer Tradition[16] beispielhaft ist, werden den Frauen der Klagemauer Vorhaltungen gemacht, ohne daß sie die Möglichkeit haben, sich zu äußern. Hanna hatte anfangs still in ihrem Herzen gebetet, nur ihre Lippen bewegten sich. Rabbi Getz läßt durchblicken, daß Frauen so beten sollten wie sie. Diese Meinung hat er auch im Gespräch ausdrücklich vertreten. Hannas Danklied am Schluß der erzählten Handlung, das im zweiten Kapitel von 1 Sam aufgezeichnet ist, steht im Widerspruch zu dem, was Rabbi Getz will. Wenn es auch unter den Fachgelehrten umstritten ist, daß das Lied von einer Frau stammt, unterstreicht doch die Tatsache, daß es vom Redaktor in die Erzählung aufgenommen wurde, daß ihr Lied es wert war, gehört und daher auch gelesen zu werden.

Die Neuinterpretation eines Schrifttextes durch die Praxis, welche die Frauen der Klagemauer mit ihrer Gebetsaktion vordemonstrieren, macht den Brief von Rabbi Getz zu einer fragwürdigen Angelegenheit. Er beruft sich nicht auf eine Schriftquelle, die uns überzeugen würde, der Bitte nachzukommen, und uns zum Schweigen brächte; wir dagegen, die Frauen der Klagemauer, unterstreichen die Unvereinbarkeit seines biblischen Beweistextes mit der darauffolgenden rabbinischen Tradition, die Hannas Danklied der Nachwelt überliefert und so für gut befindet. Auch paßt der biblische Text nicht zu der Tatsache, daß Frauen in heutiger Zeit zum Schweigen gebracht werden. Die Frauen der Klagemauer werden in ihren Ansprüchen durch die Analogie zu Hannas Gebet bestärkt, Rabbi Getz dagegen muß sich einen Vorwurf gefallen lassen, weil er Elis Mißdeutung des Gebets von Frauen „neu in Szene setzt".

Ich sehe in den beiden Aussagen, die Rabbi Getz in seinem Brief nebeneinanderstellt, eine bittere Ironie: „Weichen Sie nicht von den altehrwürdigen Traditionen von Generationen von Juden vor Ihnen ab, die hier um Zion getrauert haben." Und: „... um Zion, den der Allmächtige in unserer Zeit uns geschenkt hat". Doch weicht nicht gerade die „Tradition", Frauen zum Schweigen zu bringen, die er vertritt, vom zitierten Schrifttext ab? Wir sind uns auch durchaus bewußt, wie lange Zion trauern mußte, *weil* es zur Stätte des Tempels keinen Zutritt gab. Der Grund für die Trauer war die Verweigerung des Zutritts. Heute, so gesteht Getz ein, hat der Allmächtige die Bitte, nach Jerusalem, der Heiligen Stadt, zurückzukehren, erfüllt. Daher kommen die Frauen nicht mehr in Trauer zur Klage-

mauer, obwohl wir den Preis teuren Menschenlebens betrauern, der im Krieg dafür bezahlt wurde. Unser Bewußtsein wendet sich nicht zurück in die Vergangenheit, um das Trauergebet der Verbannungen unverändert nachzubeten. Hannas Danklied zeigt die Erfüllung ihres Flehens an, die Feier der Frauen der Klagemauer ist nicht nur ein Zeichen für die Heimkehr des jüdischen Volkes, sondern auch ein Zeichen für die Heimkehr der Frauen zu den öffentlichen heiligen Stätten. Während Hannas Flehen nur sie ganz persönlich betraf, treten die Frauen der Klagemauer für eine Vision ein, wonach die Heimkehr für das jüdische Volk ein symbolisches und öffentliches Ereignis ist.

Heimkehren ist ein Tun. Es bedeutet Bewegung auf einen begrenzten gegenständlichen Raum hin, und es bedeutet die Arbeit materieller Umgestaltung, manchmal sogar Blut. Heimkehr muß die im Exil herrschenden Beziehungen neu auslegen, sonst leben wir daheim genauso wie im Exil. Praxis bzw. Handeln ist die bewußte Verknüpfung dieser zwei Komponenten. Durch Handeln wird das Exil umgewandelt in ein „Aufblühen unserer Erlösung“[17].

Die Aktionen, mit denen die Frauen der Klagemauer in kritischer Analyse die Schwächen des Briefes von Rabbi Getz aufzeigten und ihn durch ihr Handeln neu auslegten, sind Beispiele einer Praxis-Exegese. In einer umfassenden Dokumentation, der dieser Brief entnommen ist, protokollierten sie die Ereignisse, Argumente und Entscheidungen, womit Feministinnen den Staat, die religiösen Institutionen und männlichen Machtstrukturen herausforderten. Der Brief von Rabbi Getz wurde später in der 270seitigen staatlichen Antwort auf unsere Eingabe beim Obersten Gerichtshof nicht nur - harmlos verschlüsselt - unter der Rubrik „Besprechung bestimmter Frauen mit einer staatlichen Behörde“ aufgeführt; er fand auch Aufnahme in die Selbstrechtfertigung der israelischen Regierung vor dem Obersten Gerichtshof im Hinblick auf eine neue Gesetzgebung.[18] Die beharrlichen Gebetsaktionen der Frauen gravierten somit neue Bilder und Visionen in altehrwürdige steinerne Seiten ein.

Die von mir vorgeschlagene Praxis-Exegese hat ihre Wurzeln im Talmud, wo der Standpunkt vertreten wird, daß Studium zum Handeln motiviere. Ich verstehe unter *Praxis* den öffentlichen hermeneutischen Vollzug gezielter Interpretation durch die beiden Medien Text *und* Handlung. Handlungen werden zur Praxis, wenn sie mit einer Interpretationsabsicht verbunden sind, sei es mit der der Akteure oder, falls deren Intention nicht bekannt ist, mit der einer anderen Person. So gesehen, ist Handeln ein Medium der Interpretation. Und die Verknüpfung einer interpretativen Absicht mit praktischem Tun ist Praxis-Exegese. Eine bloße Intention, die nicht in Tun umgesetzt wird, reicht für eine Praxis-Exegese nicht aus. Dieser Standpunkt differenziert die Ansicht der Rabbiner, daß Studium zum Tun führt, weiter aus, untermauert und verstärkt sie.

Ich möchte alle, die mit Interpretation und Auslegung etwas zu tun haben, ermuntern, einer Praxis-Exegese nicht nur ihre Aufmerksamkeit zu schenken, sondern auch Strategien zu entwickeln und sie in die Tat umzusetzen. Befreiungstheologisch orientierte Feministinnen rufen laut und vernehmlich zu aktivem Handeln auf, in dem Spiritualität und Politik eine Einheit bilden.[19] In der Nachfol-

ge prophetischer Tradition muß Religion zu einem wirksamen Mittel werden, die Welt auf mehr Gerechtigkeit hin zu verändern. Deine Hände, die den Text ergreifen, um ihn zu lesen, haben die Möglichkeit der Praxis-Exegese, das heißt, ihn durch praktisches Tun gezielt auszulegen und so die Grenzen gedruckter Buchstaben auf das Leben hin zu überschreiten.

[1] Der Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. Mayer, München 1980, 251.

[2] Mischna Peah 1.1.

[3] Vgl. BT Kidduschin 40b.

[4] E. Schüssler Fiorenza, Jesus - Mirjams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997, 31-41, hier vor allem 34. Mit „Kyriarchat" meint E. Schüssler Fiorenza „nicht einfach die Herrschaft von Männern über Frauen", sondern „eine komplexe soziale Pyramide abgestufter Herrschaft und Unterordnung"; ebd. (Anm. des Übersetzers). Vgl. R.R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh [2]1990.

[5] Trin Minh-Ha, Framer Framed, New York/London 1992, 119.

[6] C. Christ, Toward a pradigm shift in the academy and in religious studies, in: Ch. Farnham (Hg.), The Impact of Feminist Research in the Academy, Indiana 1987.

[7] K. Marx/F. Engels, Thesen über Feuerbach, MEW 3, 5-7.

[8] A. Newman behauptet, daß Marx in seinem Bemühen, die Religion zu diskreditieren, sich sogar am antisemitischen Diskurs um den Ritualmord beteiligte: Feminist social criticism and Marx's theory of religion, in: Hypatia 9 (4/1994) 15-37.

[9] Der peruanische Theologe G. Gutiérrez schrieb eine der ersten systematischen Darstellungen der Befreiungstheologie: Theologie der Befreiung, Mainz [10]1992.

[10] J.H. Cone, Christian faith and political praxis, in: B. Mahan/L.D. Dale (Hg.), The Challenge of Liberation Theology: A First World Response, New York 1981, 59.

[11] M.A. Hewitt, From Theology to Social Theory. Juan Luis Segundo and the Theology of Liberation, New York 1990.

[12] Vgl. A. Newman, aaO. (Die Marxsche Religionskritik ist hier von der Autorin allerdings völlig falsch und entstellt wiedergegeben. Wir können hier nur auf die einschlägige Literatur verweisen. Neben der Lektüre von Marx selbst (vor allem: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1, 378-391) empfehlen wir der Autorin und den LeserInnen: W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969, sowie B. Kern, die marxistische Religionskritik, in: ders., Theologie im Horizont des Marxismus, Mainz 1992, 312-349; Anm. d. Red.)

[13] R.R. Ruether, Liberation Theology. Human Hope Confronts Christian History and American Power, New York 1972; M. Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn und Co, München 1980.

[14] Vgl. Ph. Trible, Texts of Terror, Philadelphia 1984.

[15] Berufung an den Obersten Gerichtshof Israels: Bagatz 257/89.

[16] TB Berakhot 31a-b.

[17] Vgl. das Gebet des Obersten Rabbinats für das Wohl des Staates Israel.

[18] Bagatz 257/89.

[19] J. Plaskow, Feminist Judaism and repair of the world, in: C.J. Adams (Hg.), Ecofeminism and the Sacred, New York 1993, 70-71.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Überlegungen zu den heiligen Schriften von Frauen

Kwok Pui-lan

Von unterschiedlichen gesellschaftlichen und kulturellen Hintergründen her haben die Autorinnen dieses CONCILIUM-Heftes mit Nachdruck dafür plädiert, daß die Begriffe Schrift, Kanon, Autorität und Auslegung einer radikalen Neuinterpretation bedürfen, die sich auf die Erfahrungen von Frauen aus der ganzen Welt stützt. Erstens: Der Begriff der Schrift, wie er im Okzident verstanden wird, leitet sich von der Bibel her. Dieses kulturspezifische Verständnis ist zu eng, um die vielfältigen Schrifttraditionen der Weltreligionen und die unterschiedlichen Erfahrungen von Frauen miteinzubeziehen. Zweitens: Die Stimmen und Erzählungen von Frauen wurden von den etablierten Kanones der historischen Religionen der Menschheit weitgehend nicht berücksichtigt. Frauen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen haben die „Hermeneutik des Verdachts" angewandt und die Grenzen von Kanon und Autorität des geschriebenen Wortes in Frage gestellt. Drittens: Die Bibel und andere heilige Schriften sind ideologisch dazu mißbraucht worden, Sklaverei, Kolonialismus, kulturelle Vorherrschaft, Völkermord und patriarchalische Herrschaft zu rechtfertigen. Eine postkoloniale Lesart heiliger Schriften eröffnet neue Wege, um das Zusammenspiel von Wahrheit, Erkenntnis und Macht zu untersuchen. Viertens: Feministische Wissenschaftlerinnen haben den Begriff Schrift so weit gefaßt, daß er auch viele nichtschriftliche Ausdrucksformen beinhaltet. Neben kritisch-feministischen Auseinandersetzungen mit Texten müssen wir neue hermeneutische Werkzeuge entwickeln, um Orakel, Aufführungen, Tänze und Auslegung durch Aktion zu interpretieren.

Was ist eine heilige Schrift?

Viele feministische Wissenschaftlerinnen haben aufgezeigt, daß die Erfahrungen von Frauen in den heiligen Schriften der historischen Religionen weitgehend unberücksichtigt sind oder darin nur ungenügend zum Ausdruck kommen. Doch mehrere Autorinnen dieses Heftes haben betont, daß Frauen nicht nur passive Rezipientinnen heiliger Schriften gewesen sind. Sie haben sich vielmehr aktiv an der Rekonstruktion heiliger Schriften beteiligt und deren traditionelle Grenzen verschoben. In ihrem provokanten Beitrag fordert uns Elsa Tamez nachdrücklich dazu auf, den Körper der Frau als heiligen Text zu betrachten: „Der Körper der

Frauen kann sich demnach als heiliger Text kundtun, der seine Geschichten darlegt, damit sie gelesen und immer wieder neu gelesen werden und befreiende Verhaltensweisen und Einstellungen hervorbringen. Dem Leben der Frauen liegt eine Grammatik zugrunde, deren Morphologie und Syntax erlernt werden muß, um zu besseren menschlichen Beziehungen zu gelangen." (294) In ihrer semiotischen Gegenüberstellung von Körper der Frau und Text stellt Tamez jeglichen dinghaften Begriff von Schrift in Frage, der die Schrift als etwas klar Umgrenztes, in sich Geschlossenes und aus einer vergangenen Epoche Weitergereichtes auffaßt. Anstatt die Erfahrungen von Frauen an den Rand der heiligen Schriften zu verweisen, stellt sie das Leben der Frauen in den Mittelpunkt der Konstruktion des Textes, der lebendig, pluralistisch und vielschichtig ist. Von ihrem lateinamerikanischen Kontext her legt Tamez dar, daß die Körper von Frauen Zeugnis ablegen von systematischer Gewalt und Diskriminierung, aber auch vom beständigen Kampf um Überleben und um ein gutes Leben. Gott hat nicht nur in der Vergangenheit gesprochen, denn immer, wenn Frauen um ihre Würde und Freiheit kämpfen, ereignet sich Epiphanie Gottes. Es gibt einen neuen Text. Tamez plädiert dafür, daß die Frauen als lebendiger Text als inneres Moment des religiösen Textes gelesen werden müssen.

Joan Martin, eine afroamerikanische Ethikerin, greift diese Gedanken von Tamez auf und weitet den Begriff eines heiligen Textes auf die SklavInnenerzählungen aus. Diese stellen ein reiches Repertoire an Erinnerungen, Geschichten, Hoffnungen und Ängsten von unter extrem entmenschlichenden Bedingungen versklavten Männern und Frauen dar. Insbesondere die SklavInnenerzählungen schwarzer Frauen verweisen auf deren subjektives Verständnis von Frausein, auf ihre Beziehung zu Gott und auf ihren täglichen Kampf als moralisch Handelnde. Martin führt mehrere Gründe dafür an, warum die SklavInnenerzählungen als heilige Texte angesehen werden sollten. Es sind kollektive Erzähltraditionen eines bedeutenden Eignisses, das die Identität der afroamerikanischen Gemeinschaft begründet und geformt hat. Genauso, wie die Exodus-Geschichte immer wieder von neuem erzählt wurde, weil sie die Gründungsgeschichte des jüdischen Volkes ist, sind auch die Sklavengeschichten kollektive Erzähltraditionen, die AfroamerikanerInnen eine Ahnung davon vermitteln, woher sie kamen und wohin sie gehen. Die SklavInnengeschichten sind auch deshalb heilig, weil sie von der Kraft des Geistes Zeugnis ablegen. „Gerade durch dieses kollektive und empirische Wesen der mündlichen und schriftlichen Erzählung wird diese zum heiligen Text, denn sie kündet von Glaubenswegen, heimlichen Gottesdiensten, inbrünstigem Gebet und von auf Gott gerichteter Jenseitshoffnung." (301) SklavInnenerzählungen vermitteln uns Grunddaten über Menschsein und Religion der Versklavten. Sie sind heilige Quellen für die Konstruktion einer Womanistischen Ethik und Theologie, wenngleich Martin nicht den Anspruch erhebt, daß sie den gleichen Status wie die Bibel haben.

Andere Autorinnen des Heftes, die auf direktere Weise das Verhältnis zwischen Frauen und traditionellen religiösen Texten untersuchen, verweisen auf die aktive Rolle von Frauen bei der Auswahl, Interpretation und Vermittlung der Schrift.

Ivone Gebara zeigt auf, wie sich das Verhältnis von Frauen zur Schrift je nach Klassenzugehörigkeit, gesellschaftlicher Stellung und Bildung jeweils unterschiedlich gestaltet. Die Reaktionen von Frauen auf die heiligen Schriften sind vielstimmig und können nicht einfachhin verallgemeinert werden. Gebaras Arbeit mit armen und ungebildeten Frauen in Brasilien zeigt, wie diese Frauen im Lauf eines Bewußtseinsbildungsprozesses viel eher Autorität in sich selbst entdeckt haben als von einer äußeren Autorität abhängig zu sein. Die Bibel wird eine Verbündete im Kampf, da sie lernen, den Text zu ihren aktuellen Bedürfnissen in Beziehung zu bringen, und die von außen auferlegte Autorität von Kirche und Hierarchie ablehnen. Gebara kritisiert lateinamerikanische Theologen, weil sie es versäumen, sich mit dem Androzentrismus der biblischen Texte und der Kirchenleitung auseinanderzusetzen. Ihr Versäumnis, menschliche Befreiung von der Geschlechterdifferenz her zu verstehen, macht es ihnen unmöglich, androzentrische Elemente in der Bibel und die ambivalenten Einstellungen von Frauen den Texten gegenüber anzuerkennen.

In einem völlig anderen Kontext setzt sich Yuko Yuasa über die traditionellen Grenzen des Kanons hinweg und stellt einen Dialog her zwischen der Geschichte von Ameno Uzume in Japan und der Geschichte von Mirjam in der Bibel. In Japans pluralistischer Gesellschaft, wo die Menschen oftmals mehr als eine religiöse Identität haben, mag eine solche Übertragung religiöser Texte auf mehr Akzeptanz stoßen als im Westen. Yuasa leistet Pionierarbeit, indem sie biblisches Noh-Theater, eine viele Jahrhunderte alte Tradition des Schauspiels, schafft und leitet. Ihr Versuch macht auf die wichtige Dimension der Inszenierung von Schrift in den Traditionen des Hinduismus, des Shintoismus und des Buddhismus aufmerksam. Die Aufführung biblischen Dramas ist aber mehr als eine einfache Weise der Interpretation. Sie ist eine Neuschaffung und Neukonstitution des Textes auf der Grundlage der aktuellen Situation und der Bedürfnisse des Publikums. Bei weniger strengen und stilgetreuen Aufführungen können die Künstler und Geschichtenerzähler oftmals je nach Reaktion des Publikums improvisieren. Auf diese Weise nimmt auch das Publikum am Prozeß des Neuschreibens des Textes teil.

Diese unterschiedlichen Beispiele machen deutlich, daß der Begriff der Schrift als ein für allemal festgelegt, begrenzt, in schriftlicher Form fixiert und als einzige die Offenbarung Gottes enthaltend den religiösen Erfahrungen von Frauen aus vielen kulturellen Kontexten fremd ist. Während man im Zentrum der Macht tendenziell an den autoritativen Ansprüchen heiliger Texte festhält, um den Status quo zu rechtfertigen, haben viele Frauen an der Peripherie solche Ansprüche dekonstruiert und Heiligkeit in ihre eigenen Körper, Ursprungsgeschichten, Mythen und Legenden verlegt. Ihr Verhältnis zu sakralen Texten ist nicht länger von Gehorsam und

Die Autorin

Kwok Pui-lan promovierte an der Harvard University und lehrt Theologie an der Episcopal Divinity School in Cambridge/MA. Sie dozierte über Feministische Theologie an vielen Orten der Welt. Veröffentlichung u.a.: Chinese Women and Christianity 1860–1927. Anschrift: 99 Brattle Street, Cambridge MA 02138, USA.

Unterwerfung geprägt, sondern von aktiver Neukonzeption, schöpferischer Inszenierung und mutiger Proklamation. Schrift ist nicht länger ein totes kulturelles oder religiöses Kunstgebilde, sondern ein lebendiger weitergehender Prozeß.

Die Tilgung der Worte der Frauen

Mehrere Autorinnen behandeln den Prozeß, im Verlauf dessen die Worte der Frauen systematisch aus dem Kanon der heiligen Schriften getilgt wurden. Joanna Dewey untersucht den Übergang der biblischen Überlieferung von der mündlichen in die schriftlich fixierte Form. Sie zeigt auf, wie im Verlauf dieses Prozesses Worte von Frauen entweder weggelassen oder unter der Kontrolle der männlichen Schreiberelite verdreht wurden. Sie vergleicht die Autorität mündlicher Überlieferung mit der von schriftlich fixierten Texten und kommt zu dem Schluß, daß erstere „in sich demokratisch oder egalitär" sei, während letztere eher dazu tendiere, elitär zu werden. Wenngleich das im allgemeinen auch stimmt, würde ich hier gerne Untersuchungen sehen, die unterschiedliche Kulturen miteinander vergleichen. Im Islam und im Hinduismus kam der mündlichen Überlieferung eine große Bedeutung zu, doch die Frauen hatten keinen gleichberechtigten Zugang zu Autorität.

Dewey zeichnet die Entwicklung von mündlich überlieferten Erzählungen zum schriftlich fixierten Text nach und zeigt auf, wie das Christentum mit der Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten begann und in die Unterordnung der Frau in den ersten Jahrhunderten mündete. S.N.A. Parratt dagegen schildert einen faszinierenden aktuellen Fall: die Usurpation der Autorität von Frauen in der Meitei-Religion. Innerhalb dieser Tradition sind die mündliche Liturgie und Orakelsprüche die zentralen Formen von „Schrift". Diese Orakel empfangen die Priesterinnen, die eine überaus wichtige Rolle spielen, von der Göttin. Der Versuch männlicher Priester, die Orakel schriftlich festzuhalten und zu kanonisieren, beraubt die Frauen der religiösen Autorität. Parratt führt diese patriarchalische Machtübernahme auf den Hinduismus zurück, der eine religiöse Leitungsfunktion von Frauen ablehnt. Doch eine weitergehende Frage wäre, in welcher Weise sich die Autorität von Frauen ändert, wenn mündliche Kulturen ganz oder teilweise von Schriftkulturen abgelöst werden. Fallbeispiele aus Afrika, Asien oder von anderswoher können hier zur Klärung beitragen.

Sowohl Dewey als auch Karen King analysieren, wie die Erzählungen und Schriften von Frauen im Prozeß der Kanonbildung der Bibel getilgt wurden. Die Pastoralbriefe, die Frauen ermahnen, zu schweigen und sich unterzuordnen, wurden - so zeigt Dewey - in den Kanon aufgenommen, während die Erzählungen von Thekla, einer Lehrerin und Wundertäterin, weggelassen wurden. Die historische Untersuchung von King zeichnet die Verwandlung der Gestalt Marias von Magdala von einer gläubigen Apostolin Jesu zu einer lüsternen Prostituierten durch die Kirchenväter nach, damit sie sich in die patriarchalische Ideologie der ersten Jahrhunderte fügte. Das Maria-Evangelium zeichnet sie als Lieblingsjüngerin Jesu und als diejenige, die von Jesus auserwählt wurde, um eine beson-

dere Offenbarung zu empfangen. Für King liefert das Maria-Evangelium „ein außerordentlich klares Argument für die Rechtmäßigkeit von Autorität und Leitungspositionen von Frauen im frühen Christentum". Doch das Maria-Evangelium wurde nicht in den Kanon aufgenommen und findet nirgendwo Erwähnung in der Apostelgeschichte. Umgekehrt wurden andere Evangelien, in denen die männlichen Jünger eine herausragende Rolle spielen, in den Kanon aufgenommen.

Amina Wadud zeigt auf, daß in der islamischen Tradition die Stimmen der Frauen auf ein Minimum reduziert wurden. Das ist für muslimische Frauen ein höchst problematischer Tatbestand, wenn man bedenkt, welch entscheidende Rolle der Koran in allen Lebensbereichen spielt. Ausgehend von ihrer eigenen persönlichen Erfahrung, zeigt Wadud, daß Männer den Koran nicht für Frauen auslegen können; diese müssen sich selbst um eine Interpretation der weiblichen Stimme im Text bemühen, damit ein reicheres und umfassenderes Verständnis erreicht werden kann. Ich halte ihren Beitrag über die weibliche Stimme Allahs für wahrhaft bilderstürmerisch im guten Sinne und hoffe, von ihr mehr darüber zu hören, wie nach dem jahrhundertelangen Monopol männlicher Gelehrter diese weibliche Stimme wiederentdeckt werden kann. Ich stimme mit M.W. Dube-Shomanah völlig darin überein, daß wir dringend ein Neuschreiben sakraler Texte von der Dritten Welt und von nichtchristlichen Traditionen her brauchen. Während wir inzwischen auf mehr als drei Jahrzehnte Feministische Bibelexegese zurückblicken können, steckt die feministische Forschung über andere religiöse Texte noch in den Kinderschuhen. Diese Ungleichzeitigkeit führt zur Unterbewertung anderer sakraler Texte und verstärkt die zentrale Stellung einer feministischen Hermeneutik auf der Grundlage der Bibel.

Auch wenn die Stimmen der Frauen in kanonischen Texten getilgt und unterdrückt wurden, haben die Wissenschaftlerinnen Strategien vorgeschlagen, um die Spuren der verborgenen Worte von Frauen zu entdecken: 1. King tritt dafür ein, „den Kanon als Ausgangspunkt sowohl für historische Rekonstruktion als auch für theologische Reflexion in Frage zu stellen", anstatt ihn einfach als gegeben hinzunehmen. 2. Sowohl Dewey als auch King benutzen außerkanonische Texte wie die Acta Pauli et Theclae (apokryphe Apostelgeschichte) und das Evangelium der Maria. 3. Dewey ermutigt uns, „gegen den Strich" zu lesen. Anstatt zum Beispiel die Verfügungen der Pastoralbriefe, daß die Frauen schweigen sollen, einfach hinzunehmen, haben wir uns vorzustellen, daß sie tatsächlich das Wort ergriffen und Leitungsfunktionen ausgeübt haben. 4. Wadud schlägt vor, daß wir uns in den Erzählungen über Frauen in den Texten, wie etwa über die Königin von Sheba oder über Maria, die Mutter Jesu, bewußt die weibliche Stimme und Seite Gottes vorstellen sollen. 5. Yuasa hat darauf hingewiesen, daß wir die Schrift neu schreiben und das biblische Drama neu entwerfen können, indem wir Frauen dabei eine aktivere Rolle zuschreiben.

Eine postkoloniale Interpretation der Bibel

Dube-Shomana wendet sich in ihrem Beitrag der komplexen Frage der Bibelinterpretation aus einer feministischen und postkolonialen Perspektive zu. In den letzten beiden Jahrzehnten haben Theorien über den Postkolonialismus neue Instrumente für die Textanalyse, kontrapunktische Lesarten und erfrischend neue Wege bereitgestellt, Macht und Wissen zu reflektieren. Die Arbeiten von Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak und Homi Bhabha werden interdisziplinär benutzt und zitiert. BibelwissenschaftlerInnen und TheologInnen haben gerade damit begonnen, diese Literatur für die Bibelexegese, die Hermeneutik und die theologische Reflexion nutzbar zu machen.

Bei den WissenschaftlerInnen und Intellektuellen aus der Dritten Welt und in Diaspora-Gemeinschaften ist die Diskussion um die postkoloniale Bibelinterpretation in Schwung gekommen. R.S. Sugirtharajah sagte, daß eine postkoloniale Perspektive über eine Nachahmung westlicher Interpretationsmethoden und eine östliche Wertschätzung präkolonialer Kulturen hinausgehen müsse. Sie hat sich mit einer anderen Vergangenheit auseinanderzusetzen, die nicht verdinglicht, glorifiziert oder einheitlich war. Eine postkoloniale Kritik bedient sich der Instrumente der Kritischen Theorie, Literarkritik und Kulturkritik und stellt sowohl den Imperialismus als auch nationalistische Ansprüche, das Zum-Schweigen-Bringen von Unterdrückten und insbesondere Frauen in Frage, und nimmt die Haltung der „Widerstandsliteratur" ein.

Die postkoloniale Kritik zeichnet sich durch folgende Merkmale aus: 1. Sie widerstreitet den totalisierenden Interpretationsweisen des Westens, indem sie deren Vereinnahmung durch imperiale Herrschaftsinteressen aufzeigt und ihre Deutungskategorien hinterfragt. 2. Sie ist ein anti-hegemonialer Diskurs, der den verborgenen und verleugneten Stimmen in der Bibel besondere Aufmerksamkeit schenkt. 3. Sie ordnet die Bibel oder andere religiöse Texte in einen breiten und vielfältigen Kontext von Schriften ein. 4. Sie ermutigt und heißt Beiträge von marginalisierten Gruppen willkommen, wie z.B. der Dalit, der Indigenas, der MigrantInnen, der Menschen in der Diaspora und im Grenzland und insbesondere der Frauen innerhalb all dieser Gruppen. 5. Sie diskutiert mit und lernt von anderen hermeneutischen Standpunkten wie etwa Poststrukturalismus und Postmoderne.

Seit der Westen mit Asien aufgrund der Entdeckung von Seewegen, der Ausdehnung der Handelsbeziehungen und später der Kolonisierung stärkeren Kontakt hatte, waren die Menschen fasziniert von der alten Zivilisation, der Kultur und den sakralen Texten. Der Orient war für den Okzident zeitweise romantisch und rätselhaft. Es gibt eine Neigung im Westen, den eigenen aktuellen Krankheiten zu entfliehen und Trost zu finden in unrealistischen Phantasiewelten, eine Sehnsucht nach etwas Zeitlosem. Andererseits gibt es diesen Mechanismus, den Edward Said in „Orientalism" beschreibt, der sich den orientalischen Untergebenen schafft, um ihn kontrollieren und beherrschen zu können. Das Verhält-

nis des Westens zum Osten ist voller verwirrender Spannungen: auf der einen Seite Sehnsucht, und auf der anderen Seite Verdammung und Kontrolle.
Die Begegnung mit den Religionssystemen und sakralen Texten Asiens zwangen die Menschen im Westen und insbesondere die Intellektuellen dazu, ihre eigene kulturelle Identität und ihr Erbe aus der Vergangenheit zu überprüfen. Die akademische Welt im Westen war mit der Tatsache konfrontiert, daß die Bibel nicht der einzige sakrale Text war, als andere Manuskripte und religiöse Texte aus den Kolonien und anderswoher in die Metropolen gebracht wurden. Im neunzehnten Jahrhundert gab es ein erstaunliches Interesse an vergleichender Mythenforschung, an vergleichender Philologie und an sakralen Texten aus dem Orient. Die historisch-kritische Methode entstand genau in dem Kontext, der dadurch hergestellt wurde, daß der Westen sich selbst neu definieren und sich seiner kulturellen Überlegenheit über die schnell wachsende koloniale Welt versichern mußte. Ernest Renan, der Autor des einflußreichen Buches „La Vie de Jésus", war Archäologe für phönizische Kultur, vergleichender Philologe und Lehrer für orientalische Sprachen. Er verriet eine tiefverankerte ethnozentrische Mentalität, als er die semitische Kultur mit der europäischen verglich. Der deutsche Gelehrte Leopold von Ranke, dessen Gedanken die historisch-kritische Bibelexegese beeinflußten, sprach von östlichen Zivilisationen als von „Nationen ewigen Stillstands". Die historisch-kritische Methode war nicht wissenschaftlich-wertneutral, wie oft behauptet wird, sondern stark getrübt von der ethnozentrischen Denkart des Westens und den politischen Interessen des Zeitalters des Imperialismus.
Wenn ich die Entwicklung der historisch-kritischen Methode in einem weltweiten Kontext betrachte, dann drängt sich mir die Frage nach dem Kräftefeld auf, das dazu führt, daß eine kulturspezifische Lesart für lange Zeit das beherrschende Paradigma in der Welt der Wissenschaft wurde. Es stimmt, daß wir heute über mehr Methoden verfügen: rhetorische Kritik, feministische Kritik, Kulturkritik, Literarkritik, sozialgeschichtliche Methode und Rezeptionshermeneutik. Die Aneignung und methodische Untermauerung dieser Paradigmen muß in einer multikulturellen und globalen Perspektive geprüft werden, um ihre Brauchbarkeit für Menschen abzuwägen, die sich darum bemühen, ihre religiösen Befreiungstexte zu lesen.
Ich freue mich über den Dialog-Beitrag von Dube-Shomanah, in dem sie spezielle Fragen im Zusammenhang mit der Überschneidung von feministischen und postkolonialen Kontexten stellt. Sie legt überzeugend dar, daß Kolonialmächte kanonische Texte des Westens, und zwar profane und sakrale, dazu benutzt haben, um die Menschen zu kolonisieren. Da die Kolonisierten aber von der Geschlechterdifferenz geprägt sind, müssen wir die weitere Frage stellen, ob der Kolonialisierungsprozeß für Männer und Frauen derselbe ist. Mehr noch: Inwiefern berührte die Verbreitung anderer religiöser Texte das Leben und die Situation von Frauen? So hat zum Beispiel Wadud in ihrem Beitrag die Verbreitung des Korans und den damit einhergehenden Verlust der weiblichen Stimme aufgezeigt. Parratt erwähnt den Einfluß des Hinduismus auf die Meitei-Tradition, welche den Frauen

eine bedeutende Rolle in der Religion zuwies. Ein kulturübergreifender Vergleich des Mißbrauchs sakraler Schriften zum Zweck der Kontrolle der Stärke und Stimme der Frauen wäre hilfreich.

Dube-Shomanah zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen einer feministischen und einer postkolonialen Lektüre auf. Beide Gruppen müssen sich gegen einen Kanon, der sie marginalisiert, gegen diskriminierende Vorstellungen, die ihre Unterdrückung rechtfertigen, und gegen hierarchische religiöse Strukturen wehren. Doch es gibt auch unterschiedliche Anliegen und Strategien. Dube-Shomanah fordert insbesondere westliche feministische Wissenschaftlerinnen dazu auf, die Bibel sowohl als patriarchalischen als auch als kolonisierenden Kanon zu betrachten. Dies ist eine wichtige Herausforderung, welche viel Selbstkritik und eine grundlegende Neuorientierung erfordert.

Dube-Shomanahs Untersuchungen der Erzählungen von der syrophönizischen Frau und der Samariterin führten sie zur Frage nach dem Verhältnis zwischen biblischem Text und Imperium. Sie analysiert die verborgenen Interessen, die Reisen, die Topographie und die Entfernungen in den Erzählungen von Jesu Wanderung in ein fremdes Land. Sie zeigt auf, daß diese Texte oftmals die Unterwerfung anderer Länder und Menschen gerechtfertigt haben. Sie fordert westliche Feministinnen mit der Feststellung heraus, daß sie zwar oftmals die Rolle der Frauen in diesen Erzählungen hervorgehoben hätten, aber die umfassenderen Machtverhältnisse, die darin eine Rolle spielen, nicht in Frage gestellt hätten. Sie schreibt: „Zum Beispiel ist der Versuch, Frauen wieder in die biblischen Schriften einzugliedern, wie auch der Nachweis, daß Frauen an der Ausbreitung der Frühkirche aktiv beteiligt waren, eine Strategie, die die Ideologie der christlichen Mission weder problematisiert noch versucht, Mission neu zu bestimmen." Für Dube-Shomanah genügt es nicht, auf die Dimension der Geschlechterdifferenz im Text aufmerksam zu machen, ohne gleichzeitig den Prozeß vielschichtiger Bedeutung zu untersuchen, der darin eingebettet ist. Sie fordert westliche Feministinnen auch dazu auf, die biblischen Texte im Kontext der Welt mit ihren vielen religiösen Bekenntnissen zu lesen und den Blick nicht auf die alte Mittelmeerwelt zu verengen.

Für viele postkolonial geprägte Menschen ist die Interpretation sakraler Texte nicht einfach nur eine akademische Übung, denn Aktion und Reflexion müssen eng zusammengehören. Der Schlußbeitrag von Bonna Devora Haberman liefert ein konkretes Beispiel dafür, wie religiöse Texte von religiösen und politischen Autoritäten dazu mißbraucht wurden, um Frauen zu unterdrücken. In ihrem jahrzehntelangen Kampf um ihre Rechte auf heilige Stätten benutzen die Frauen der Klagemauer eine Praxis-Exegese gegen die dogmatische und enge Auslegung des Rabbi Mayer. Haberman begreift das Handeln selbst als Textinterpretation im eigentlichen Sinn: „... die Verknüpfung einer interpretativen Absicht mit praktischem Tun ist Praxis-Exegese." Wie andere Autorinnen, die ich hier besprochen habe, will sie die Grenzen zwischen Texten, Körpern und Aktion beseitigen.

Diese Aufsatzsammlung bezeugt die vielstimmigen und pluralistischen Beziehungen zwischen Frauen und sakralen Texten. Alle zusammen verweisen auf die

aktive Neukonzipierung sakraler Texte durch Frauen und ihre beharrliche Suche nach Interpretationsparadigmen jenseits androzentrischer und unterdrückerischer Methoden. Ich hoffe, daß feministische Wissenschaftlerinnen, die über Buddhismus, Konfuzianismus und andere Traditionen arbeiten, in Zukunft an diesem kulturübergreifenden Dialog teilnehmen.

Literatur

J.J. Clark, Oriental Enlightment: The Encounter between Asian and Western Thought, London /New York 1997.

L.E. Donaldson (Hg.), Postcolonialism and Scriptural Reading, Semeia 75 (1996).

Kwok Pui-lan, Jesus/the Native: Biblical Studies from a Postcolonial Perspective, in: S.F. Fernando/M.A. Tolbert (Hg.), Teaching the Bible: Discourses and Politics of Biblical Pedagogy, Maryknoll (noch nicht erschienen).

R.S. Sugirtharajah, From Orientalist to Post-Colonial: Notes on Reading Practice, in: Asia Journal of Teology 10 (1996) 20-27.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Feministische Exegese

Luise Schottroff/Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Sicht von Frauen, Primus Verlag: Darmstadt 1997, 262 S., DM 42,-

Beginnend mit der Beschreibung historischer, hermeneutischer und methodischer Grundlagen, wird in diesem Buch ein Bogen geschlagen von der Beschäftigung mit der Bibel in der ersten Frauenbewegung bis zur feministischen Wissenschaft unserer Tage, deren Methoden und praktische Anwendung in der Erforschung und Rekonstruktion von Frauengeschichte im Ersten und Zweiten Testament dargestellt werden. Alle drei Autorinnen arbeiten im Bewußtsein der Problematik antijudaistischer Tendenzen in der christlich-feministischen Exegese und machen sich innerhalb ihrer Forschung Gedanken darüber, wie diesem Problem zu begegnen ist.

Marie-Theres Wacker gibt einen Rückblick auf die Geschichte der theologischen Forschung von Frauen, der durch die Beschreibung der Prinzipien feministischer Hermeneutik und Grundkategorien Feministischer Exegese sowie eine Übersicht über feministisch relevante Methoden der Exegese ergänzt wird. Nach der Darstellung der Entwicklung einer feministischen Hermeneutik für das Erste Testament skizziert Silvia Schroer in historischen Längsschnitten und thematischen Querschnitten den Forschungsstand der Rekonstruktion der Frauengeschichte Israels.

Luise Schottroff beschreibt Aspekte, die Frauengeschichte im Neuen Testament deutlich machen, und stellt mit dem „Modell exegetischer Arbeitsschritte" und einem Auslegungsbeispiel vor, wie Feministische Exegese praktisch geschehen kann. Nicht zuletzt durch die Literaturhinweise am Ende der einzelnen Kapitel und durch das Register ist dieses Buch eine wichtige Hilfe zum Verständnis der aktuellen feministisch-exegetischen Forschung.

Stefanie Kurzenknabe

Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, E.J. Brill: Leiden/New York/Köln 1996, 283 S., DM 130,40

Dreizehn Theologinnen setzen sich in diesem Buch mit Antijudaismus in der (feministisch-)christlichen Exegese des Ersten und des Neuen Testaments aus-

einander: „Alle Beiträge sind von dem Bewußtsein geleitet, daß, wie es der Titel des Bandes ausdrückt, wir als Christinnen von der Wurzel des Judentums getragen sind (vgl. Röm 11,18)." (VIII) Von diesem Selbstverständnis her wird die seit 1986 innerhalb der Feministischen Theologie in Deutschland geführte Antijudaismus-Debatte selbstkritisch aufgegriffen und konstruktiv weitergeführt. Einen Überblick über die Entwicklung, die Schwierigkeiten und den Stand dieser Diskussion faßt *Eveline Valtink* einleitend zusammen. Es folgen Beiträge zu zentralen Themen christlicher Theologie, an denen sich antijüdische Auslegungsmuster bevorzugt festmachen: Zum Thema Reinheit/Unreinheit stellt *Gerburgis Feld* kulturhistorische Betrachtungen zur Menstruation an, während *Ina J. Batmartha* (Petermann) sich mit den Niddah-Regelungen in Lev 15 auseinandersetzt und *Brigitte Kahl* die Erzählungen über die Jaïrus-Tochter und die blutflüssige Frau für die ntl. Exegese beiträgt. Die Theologinnen räumen mit dem Vorurteil auf, bei den Reinheits-/Unreinheitsregelungen handele es sich um ästhetische oder hygienische Kategorien, die im Judentum dazu verwendet würden, Frauen zu diskriminieren und auszuschließen. *Ilse Müllner* richtet den Blick auf den Aspekt der Gewalt gegen Frauen in Ri 19 und begegnet dem Stereotyp, die jüdische Tradition sei in besonderer Weise patriarchalisch. Die antijüdische Polarisierung zwischen dem Gott der Rache des Ersten und dem Gott der Liebe des Neuen Testaments wird von *Renate Jost* am Beispiel von Simsons „Rachegebet" und *Martina S. Gnadts* rezeptionsorientierter Analyse des „Abba Jesu" als falsches Konstrukt entlarvt. *Gerlinde Baumann* untersucht anhand von Spr 1-9 die Funktion der Weisheit für das christliche und jüdische Gottesbild im Kontext der feministischen Diskussion. Die Suche christlicher Frauen nach weiblichen Gottesbildern und nichtsexistischer Christologie greift *Angelika Strotmann* auf und fragt nach dem Antijudaismus in Weisheitschristologien. Das schwierige Kapitel des Umgangs mit „unrettbar" frauenfeindlichen Texten und die damit verbundene Gefahr des Antijudaismus behandeln *Christl Maier* mit ihrer Untersuchung zur „fremden Frau" in Spr 7 und *Marlene Crüsemann* in ihrer Analyse des Schweigegebots in 1Kor. *Luise Schottroff* nimmt eine Neubestimmung der historischen Entwicklung bis zur Trennung von Christentum und Judentum vor und gewinnt eine Perspektive auf die ntl. Texte, die eine grundsätzliche Re-Vision der These vom „gesetzlichen Judentum" und „gesetzesfreien Heidenchristentum" zugunsten einer differenzierteren Betrachtungsweise fordert. Die Schwierigkeiten und Möglichkeiten christlich-feministischer Bibelexegese ohne Antijudaismus werden abschließend von *Marie-Theres Wacker* reflektiert, und es werden Strategien zu dessen Vermeidung benannt. Zudem unterzieht sie die traditionelle Verhältnisbestimmung von Erstem und Neuem Testament einer kritischen Analyse im Hinblick auf ihren impliziten und expliziten Antijudaismus. Den Sammelband zeichnet aus, daß hermeneutische Entscheidungen offengelegt werden und Patriarchatskritik konsequent verstanden wird als umfassende Kritik an allen Unterdrückungsstrukturen, die so definierte „andere" diskriminieren und marginalisieren, seien es Frauen, Jüdinnen/Juden oder Nicht-Weiße. Mit *Von der Wurzel getragen* liegt ein übersichtlich aufgebautes und gut benutzbares Grundlagenwerk zur Antiju-

daismusdebatte in (feministisch-)christlicher Exegese vor: Von den Autorinnen kann gelernt werden, antijüdische Traditionen in der christlichen Exegese zu erkennen und diese im Bewußtsein des Zusammenhangs von Sexismus, Antijudaismus und Rassismus gründlich zu verlernen.

Beate Wehn

Claudia Janssen, Elisabet und Hanna - zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Grünewald: Mainz 1998, DM 48,-

Allein schon der Titel erweckt Neugier: alte Frauen im Neuen Testament und dann auch noch widerständig? Zwei dieser Frauen, die in der Theologie eher unbeachtet blieben, werden in diesem Buch sichtbar und hörbar: Elisabet und Hanna. Sie treten zu Beginn des Lukasevangeliums als Prophetinnen in Erscheinung, erstere zusammen mit der jungen Maria, die zweite im Tempel. In der Tradition Feministischer Befreiungstheologie deckt die Autorin auf, wie bedeutungstragend diese beiden alten Frauen im Zusammenhang des Lukasevangeliums sind, ja daß in ihnen die Erfahrungen und Hoffnungen der Jesusbewegung deutlich werden. Hierfür wird eine Vielzahl von Einblicken in die Lebenswelt alter Frauen in Antike und jüdischer ersttestamentlicher Tradition gegeben, wobei die Theologin nie ihren eigenen Kontext und die Bedeutung und Situation alter Frauen in unserer Gesellschaft und Theologie aus den Augen verliert. Nach dem Lesen dieser Untersuchung wandelt sich auf jeden Fall der Blick auf die Jesusbewegung und insbesondere auf alte Frauen und auch Männer.

In jeglicher Hinsicht ein nicht nur für TheologInnen interessantes und anschauliches Buch!

Stefanie Müller

Dagmar Henze/Claudia Janssen/Stefanie Müller/Beate Wehn, Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten. Mit einem Vorwort von Luise Schottroff, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1997, 175 S., DM 24,80.

Ist eine christliche Bibelauslegung ohne Vorurteile gegen den jüdischen Glauben denkbar? Einen wesentlichen Schritt auf diesem Weg machen die Autorinnen dieses Buches, das aus der Praxis in bibelwissenschaftlichen Seminaren entstanden ist. Indem sie die biblischen Texte in ihrem Kontext verstehen, zeigen sie auf, wie Antijudaismen erkannt werden können und das Neue Testament auf neue und befreiende Weise gelesen werden kann.

In den *Grundlegungen* weisen die Autorinnen auf die Bedeutung des christlichen Antijudaismus hin. Sie zeigen, wie das traditionelle Verständnis der Geschichte des frühen Christentums bereits eine abwertende Interpretation des jüdischen Glaubens enthält, indem die Trennung zwischen Christentum und Judentum möglichst früh und grundlegend angenommen wird. Die sozialgeschichtliche Einordnung der neutestamentlichen Texte eröffnet hier einen neuen Weg. In kurzen Artikeln bieten die Autorinnen *Hintergrundinformationen* zu wichtigen histori-

schen Zusammenhängen und zentralen Begrifflichkeiten. Hier kann man z.B. über die Jesusbewegung, das Heidenchristentum, den Gottesnamen und über religiöse Strömungen im Neuen Testament nachlesen.
Der Hauptteil besteht aus der *Arbeit mit neutestamentlichen Texten.* Die Autorinnen haben Themen, die in der feministischen Diskussion um den Antijudaismus der letzten Jahre als zentral erkannt wurden, gut verständlich zusammengestellt. Diese Themen werden anhand von ausgewählten Texten exemplarisch behandelt. Dabei geht es u.a. um die angebliche Schuld der Juden am Tod Jesu (Mk 12,1-2), das Verhältnis Jesu zu Frauen (Joh 7,53-8,11) und um jüdische Menstruationsvorstellungen (Mk 5,25-34). In einem ersten Schritt werden stereotype antijudaistische Sichtweisen über das Judentum herausgearbeitet, wie sie in gängigen Bibelauslegungen begegnen. Diesen werden Ergebnisse der jüdischen und christlichen sozialgeschichtlichen Forschung gegenübergestellt, die die Texte in ein neues Licht rücken. Den Autorinnen ist es gelungen, ein Handbuch zu schreiben, das wichtige Hilfestellungen zum Entdecken und Überwinden von Antijudaismen bietet, sowie Literatur zum Weiterforschen. Dadurch ist es für den Gebrauch in Schule, Gemeinde und Universität gut geeignet und macht Lust darauf, das Neue Testament mit anderen Augen zu lesen.

Andrea Holler

Irene Dannemann, Aus dem Rahmen fallen: Frauen im Markusevangelium. Eine feministische Re-Vision, Alector Verlag: Berlin 1996, 305 S., DM 36,80
Die Syrophönikerin (Mk 7,24-30), Herodias und ihre Tochter (Mk 6,17-29) und die Sklavin im Hofe des Palastes des Hohenpriesters (Mk 14, 66-72) gehören zu den Frauen, die in dieser feministisch-befreiungstheologischen Untersuchung des Markusevangeliums „aus dem Rahmen fallen", in den sie die Auslegungsgeschichte wie verschiedene Darstellungen in Kunst und Literatur gestellt haben. In vielfältiger Weise überschreiten die Auslegungen von Irene Dannemann gewohnte Denkmuster, geläufige Klischees von „guten" und „bösen" Frauen, richten den Blick auf Widersprüchliches und bieten für feministische wie für nicht-feministische LeserInnen Unbekanntes: Die Syrophönikerin belehrt Jesus über die Sättigung im Reich Gottes, Herodias und ihre Tochter geben Anstöße für den Umgang von Frauen mit Macht, und der Sklavin im Hofe gelingt, was dem Hohenpriester im Verhör mit Jesus versagt bleibt: Sie bringt Petrus dazu, seine religiöse Identität zu verleugnen.
Das Buch von Irene Dannemann beinhaltet detaillierte Untersuchungen zur Lebensrealität von Menschen in neutestamentlicher Zeit, gut strukturierte Zugänge zu den biblischen Erzählungen und eine fundierte Auseinandersetzung mit ihrer Auslegungsgeschichte. Es ist sowohl als Arbeitsbuch für diejenigen zu benutzen, die sich intensiv mit bisher in der Feministischen Exegese kaum behandelten Texten und deren Traditionen auseinandersetzen wollen, verspricht aber auch denjenigen eine spannende Lektüre, die sich auf den Auslegungsteil beschränken wollen.
Daneben bietet Irene Dannemann auch neue Ansätze für die hermeneutische

Diskussion, indem sie auf die Verwobenheit befreiender und unterdrückender Traditionen verweist, die die Texte durchziehen. Ihr Entwurf zeigt die Entwicklung eines neuen Selbstbewußtseins Feministischer Exegese, die nicht mehr nur darauf angewiesen ist, sich vor allem mit den „positiven", mutigen Frauen zu identifizieren. Er regt dazu an, kritisch das eigene Harmoniebedürfnis zu befragen, das Widersprüchliches gar zu gerne glätten will, und will dazu ermutigen, die biblischen Texte nicht vorschnell zu positiv zu interpretieren, sondern auch ihre Ecken und Kanten anzuerkennen.

Der Autorin ist es gelungen, Einblicke in die kontroversen Diskussionen in biblischer Zeit zu gewähren und diese auch für Fragen unserer Zeit fruchtbar zu machen. Sie zeigt, wie die Verwirklichung der gemeinsamen Vision von Gerechtigkeit im Alltag immer wieder neu erstritten werden muß. Diese Vision ist es, die Menschen dazu befähigt, sich nicht mit dem Gegebenen abzufinden und wenn es nötig ist, „aus dem Rahmen zu fallen".

Claudia Janssen

Luzia Sutter Rehmann, „Geh, frage die Gebärerin ..." - Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1995, 263 S., DM 68,-

Sutter Rehmann zeigt überzeugend auf, daß die apokalyptische Sehnsucht nach Gerechtigkeit Teil der frühchristlichen Theologie war. Die bildhafte Sprache der Apokalyptik zeichnet Hoffnungsbilder, die Menschen in ihrem Leiden ermutigen und stärken konnten und sollten. Apokalyptische Eschatologie geht von den Leidenserfahrungen von Menschen aus, deutet sie theologisch und zeigt dieses Leiden als überwindbar auf. Besonders eindrücklich wird das Denken der frühchristlichen Apokalyptik in der Auslegung des Textes Offb 12,1-6: Die Schwangere wird gequält, so daß sie gebären muß. Ein Drache wartet auf das Neugeborene, um es zu verschlingen. Aber der Junge wird der Frau entrissen und zu Gott gebracht, während die Mutter in die Wüste flieht und dort ernährt wird. Die Frau findet einen Zufluchtsort - wohl in einer christlichen Gemeinde am Rand des Römischen Reiches. Diese rettet sie solidarisch. Gott greift nicht allmächtig ein, und trotzdem erfährt die Gequälte Rettung.

Das Bild des Geburtsvorgangs hat apokalyptische Literatur immer wieder gewählt: Die Gebärerin arbeitet an der Hervorbringung neuen Lebens mit. Durch ihr Aktiv-Werden tritt Veränderung ein. Sie weiß, wie es geht - deshalb soll sie gefragt werden (so der Titel des Buches aus 4 Esra 4,40). Es gibt nie einen Grund, sich mit vorfindlichem Unrecht - gerade auch gegen Frauen in Gesellschaften, wo sie dauernd Kinder gebären sollen - abzufinden.

Irene Dannemann

Ende der Welt?

Sean Freyne / Nicholas Lash

Unser Titel „Naht das Ende der Welt?“ erinnert uns daran, daß ein solches Ende zwar zu jenem Stoff gehört, aus dem unser Dasein eben gemacht ist, daß aber gleichzeitig und paradoxerweise für viele Menschen die Welt noch gar nicht begonnen hat. Mitten im Überfluß der durch die Jahrtausendwende angeregten Publikationen, welche die Ankunft des Jahres 2000 schon jetzt ausgelöst hat, soll mit dieser Ausgabe von CONCILIUM versucht werden, eine informierte historische und theologische Diskussion im breiteren Kontext jenes Denkens und Tuns zu präsentieren, das von unserem Thema angeregt wird.

Endet die Welt? Wessen Welt? Es gibt Welten, die ständig enden, und andere, die enden, wenn jegliche Zeit vergeht oder ein Kind stirbt. Aber endet „die Welt“, die gesamte Welt, und wenn ja, wie geschieht dieses Ende? Führen wir es selbst herbei, oder stellt es sich außerhalb unserer Kontrolle ein? Und wenn das Weltende nahe ist, sollten wir dieses Ende dann in Angst oder mit Freude erwarten?

Die jüdischen und christlichen Erzählungen haben - anders als viele anderen - immer ein bestimmtes Ende der uns bekannten Welt angenommen. Bedenkt man die Implikationen einer solchen Erwartung, besonders in der gegenwärtigen hochsensiblen Atmosphäre der Aufregung um das Jahr 2000, dann ist es ernüchternd, sich mit Aloysius Pieris bewußt zu machen, daß für große Teile der Welt, die andere Kalender verwenden und andere Träume träumen, dieses Datum keinerlei besondere Bedeutung besitzt.

Das Jahr 2000 beruht nur auf einer ungefähren Schätzung des Geburtsdatums Christi und erinnert uns daran, daß Jahrtausende, Jahrhunderte und selbst Wochen menschliche Konstrukte sind und keine natürlichen Rhythmen wie der Wechsel von Tag und Nacht oder die Jahreszeiten. Die symbolische Bedeutung des Jahres 1000 basierte auf der Erwartung einer tausendjährigen Herrschaft Christi und der Märtyrer, wie sie in der Offenbarung des Johannes (Offb 21,4) vorausgesagt wurde. Beim Jahr 2000 aber schwingen solche Erwartungen nicht mit. Und dies trotz der möglichen praktischen Implikationen, die sich für uns im gegenwärtigen Computerzeitalter ergeben könnten, wenn nämlich unsere Computersysteme durcheinandergebracht würden. Dennoch entstehen mit dem Jahr 2000 Erwartungen, die gewöhnlich mit apokalyptischen Vorstellungen verbunden sind, wenn auch unter dem säkularisierten Deckmantel des Neubeginns in

Geschäftswelt, Industrie und bei anderen Aktivitäten auf dem globalen Markt. Diese Ausgabe von CONCILIUM versucht eine theologische Bewertung solcher Themen.

Ein Thema, das verschiedene unserer Beiträge ansprechen, ist die sehr unterschiedliche Erfahrung, die Menschen angesichts solch eines Momentes erlebten Übergangs machen. Getreu dem Dualismus klassischer Apokalyptik ist jeglicher radikale Wandel der momentanen Weltordnung für Menschen in Machtpositionen mit Angst verbunden, während sich die Schwachen an solch einer Vision mit neuer Hoffnung aufrichten (Marcelo Barros und Aloysius Pieris). Aus ebendiesem Grund bezieht sich Papst Johannes Paul II. auf ein weiteres biblisches Bild: das Gnadenjahr. Es sei dies die bestgeeignete Art, den Endzeitträumen Wirklichkeitsbedeutung zu verleihen. Die radikale Idee der Gerechtigkeit für die Schwachen, die das Gnadenjahr verkündet (s. Jes 61,1-2; Lk 4,16-21), macht deutlich, daß es sich weniger um die Erwartung zukünftiger Ereignisse handelt, da sie eher die Dringlichkeit der gegenwärtigen Bedürfnisse der Weltfamilie in den Mittelpunkt stellt.

Das Jahr 2000 ist auch der Beginn eines neuen Jahrhunderts. Und mit dem Blick zurück auf dieses gerade endende Jahrhundert muß Verantwortung für die Welt beginnen, die wir geerbt und gestaltet haben. Es ist eine sehr ernüchternde Erfahrung, die Traumata aufzulisten, die wir durch die Generationen erfahren haben. Rosemary Luling Haughton bringt sie in ihrem neuen Buch „Images for Change. The Transformation of Society" (New York 1997) adäquat auf den Punkt. Sie schreibt dort (S. 3f) wie folgt: „In weniger als einem Jahrhundert haben wir zwei Weltkriege erlebt und verschiedene andere Kriege, die fast ebenso destruktiv waren. Darüber hinaus den Holocaust, ‚Die Bombe', Entstehung und Zusammenbruch des sowjetischen Systems, die chinesische Revolution und Gegenrevolution, das Ende des expliziten Kolonialismus und die neokolonialistische Schaffung einer ‚Dritten Welt' aus wirtschaftlich abhängigen und verarmten Nationen, die erfolgreiche Kontrolle der Weltwirtschaft (und damit der Regierungen) durch multinationale Konzerne. Diese stehen in Verbindung mit der massiven Verschmutzung durch industrielle und landwirtschaftliche Chemikalien, die das Biosystem der Erde gefährden. Ebenso zu nennen ist die Verbreitung von Aids und die ausgedehnte Subkultur und Subwirtschaft der Drogenwelt. All dies in drei Generationen."

Dieses Zitat darf gerne als Vorwort zur vorliegenden Ausgabe von CONCILIUM stehen. Im Eröffnungsteil wird der gegenwärtige Kontext, in dem die Endzeitträume stehen, aus der Sicht von Film und Literatur erkundet: Zunächst ein allgemeiner Überblick über den Gebrauch von Apokalyptik auf dem Bildschirm (Michael Williams), dann ein spezieller Blick durch die Augen eines Schriftstellers, Günter Grass. Sein Roman „Die Rättin" stellt das alptraumhafte Szenarium vom Ende der Menschheit auf höchst prägnante Art und Weise dar. Das Ende einer Menschheit, deren Welt von Ratten bevölkert ist - die einzig übriggebliebene Lebensform. Jedoch findet Karl-Josef Kuschel gerade in der Form des Romans - ein Traumdialog zwischen Autor und Rättin, der das tatsächliche Ende

offen läßt - einen uns von Grass gelassenen Raum der Hoffnung auf die Verhinderung der Katastrophe.

Die historischen und theologischen Ausblicke des folgenden Teiles erhellen den Hoffnungsraum, den der Roman von Grass - wenn auch nur bedingt - öffnet. Teresa Okures Auslegung der Bibel im Sinne des „canonical approach" enthüllt die Verbindungen zwischen Schöpfung und Eschatologie, die sich durch die biblischen Geschichten ziehen. Håkan Ulfgard weist zum einen auf die Gefahren mißverstehenden Lesens und zum anderen auf den Wert der literarisch-kontextuellen Annäherung an die Offenbarung des Johannes hin. Er tut dies, indem er die reiche Ader standhafter christlicher Hoffnung in diesem Werk freilegt, die in einer Zeit einer manifesten Krise zum Ausdruck kommt.

Die Zurückhaltung seitens christlicher Theologie gegenüber der Aufregung um ein bevorstehendes Ende wird in populären Schriften nicht immer gepflegt. Lewis Ayres' Artikel über Augustinus zeigt, wie ein klassischer Denker mit der Spannung christlicher Eschatologie zwischen Gegenwart und Zukunft umgeht, während Damian Thompsons Beitrag die Diskussion darüber dokumentiert, wie das Jahr 1000 in christlichen Kreisen im Hinblick auf die unterschiedlichen Erwartungen, die die „Tausendjährige Herrschaft" generierte, erfahren wurde.

Die zwei naturwissenschaftlichen Beiträge des dritten Teiles verbindet die (je unterschiedlich motivierte) Bescheidenheit der Theologen beim Beantworten der Frage, die unser Titel stellt - und dies wieder entgegen der popularwissenschaftlichen mechanistischen Weltvorstellung von NaturwissenschaftlerInnen. Kenneth Hsu bezieht sich auf das Gaia-Prinzip, sieht die Gefahren für unseren Planeten in natürlichen und schon „eingebauten" Ursachen und verweist auf dessen Selbstanpassungsmechanismen über die Jahrtausende - ganz im Gegensatz zum Mars zum Beispiel. Statt dessen fragt Hsu sich, ob es nicht vielmehr menschliche Gier sei, die eine ultimative Katastrophe durch die Entwicklung von Massenvernichtungswaffen herbeiführe. Andreas Albrecht und Christopher Isham liefern einen leicht verständlichen und gleichfalls vorsichtigen Bericht, der über die aktuellen naturwissenschaftlichen Vorhersagen über das Ende des Universums informiert. Sie betonen darin die unvorstellbare Weite eines Universums, das noch größtenteils unerforscht ist. „Letztlich müssen wir warten und sehen, was geschieht", ist der Autoren letztes und konsequent untertriebenes Wort.

Die Artikel im Schlußteil entwickeln Themen weiter, die vorher schon berührt wurden. Stephan O'Learys informativer Überblick über soziale und psychologische Gründe, die SozialwissenschaftlerInnen für die Wiederkehr von Endzeitträumen anführen, kommt zu dem Schluß, diese Erklärungen seien nur teilweise erfolgreich. Der Autor ruft dazu auf, die „Idee der Endzeit auf eine Weise zu verstehen, welche die Attraktivität von Apokalypse ernst nimmt, ohne unsere eigene historische Situation über Gebühr zu dramatisieren". Dennoch führt, wie schon angedeutet, die Dringlichkeit der gegenwärtigen historischen Situation in unterschiedlichen Kontexten jeweils zu verschiedenen Blickwinkeln, wie die Beiträge von Pieris und Barros zeigen.

Der abschließende Artikel von Jürgen Moltmann zeigt, wie die Sichtweise der

christlichen apokalyptischen Eschatologie ein warmes und ermutigendes Licht auf die dauernde, doch oft abstrakt behandelte Gottesfrage zu werfen vermag. Wenn wir Moltmanns Behauptung zustimmen können, von der Geschichte hervorgerufene Hoffnung und Angst könnten nicht zur Gänze innerhalb ebendieser Geschichte auch realisiert werden, sind wir vielleicht imstande, in Gott darauf zu vertrauen, daß das, was wir am meisten fürchten, nämlich den schlimmsten Alptraum einer von uns selbst herbeigeführten Verdammnis in der Geschichte, sich am Ende nicht tatsächlich bewahrheitet.

Aus dem Englischen übersetzt von Holger Schlageter

Apocalypse Now

Michael E. Williams

Im Film „Apocalypse Now" (1979) geht es um den Wahnsinn, den der Krieg in Vietnam hervorgerufen hat, und nicht um das Kommen des Reiches Gottes. Der Film gehört zu den vielen, die das Lebensgefühl einer Generation ausdrücken, die mit der Unmenschlichkeit der Menschen gegenüber anderen Menschen konfrontiert war. Die Geschehnisse in den sowjetischen und nationalsozialistischen Todeslagern, die Massaker in Kambodscha und Ruanda regen unsere Phantasie dazu an, sich noch größere Schrecken auszumalen und den Zusammenbruch der Zivilisation und das Ende der Welt zu fürchten. In diesem Zusammenhang sind Filme wie „Panik in New York" (1953), „Erdbeben" (1974), „Flammendes Inferno" (1974), „Das Omen" (1976) und „Jurassic Park" (1993) nur zu verständlich. Sie faszinieren uns, weil sie unsere grundlegende Unsicherheit reflektieren. Eine ganz ähnliche Faszination geht von der wachsenden Zahl religiöser Bewegungen und Sekten aus, die die Angst vor dem Weltende thematisieren. Wissenschaftliche Erkenntnisse sind nicht imstande, unserem Leben eine zureichende Plausibilität zu geben, und so wenden sich die Menschen solchen Religionen zu, die ein Leben vorstellen, das zum Heil führt. In der Regel preisen sie dafür einen Führer an, der uns von der drohenden Katastrophe befreit, und zwar zu einem vorbestimmten Zeitpunkt in der Zukunft.

Heutigen Menschen liegt diese apokalyptische Sprache, weil sie sich so erfrischend von der technischen und neutralen Sprache unterscheidet, in der bedrohliche Ereignisse von der Wissenschaft angekündigt werden. Kühle und objektive Feststellungen über das Ende, auf das unsere materielle Welt zusteuert, werden unseren Gefühlen und unserer Angst nicht gerecht. Denn die wirkliche Bedeutung dessen, was wir hier erfahren, liegt jenseits des technologischen Reichs des Meßbaren. Es geht um das Schicksal der menschlichen Gattung. Und hier reicht die bloße Information nicht aus; wir nehmen deshalb Zuflucht zu Metaphern.[1] Allerdings muß diese metaphorische Sprache mit Bedacht untersucht werden. Wir sollten sie nicht behandeln, als ob sie etwa beanspruche, buchstäblich wahr zu sein, um sie dann gehörig zu falsifizieren und abzuwerten. Sie ist weitaus reicher und gehaltvoller. Apokalyptische Rede wörtlich zu interpretieren bedeutet, sie mißzuverstehen. Weiter ist zu sagen, daß ein solches Sprechen von der Erwartung einer Zukunft beeinflußt wird. Es beschäftigt sich nicht in erster Linie mit der Zukunft als solcher, denn diese ist ja noch nicht eingetreten. Es themati-

siert vielmehr unsere Hoffnungen und Ängste bezüglich der Zukunft. Damit handelt sie eher von unserer gegenwärtigen geistigen Verfassung als von Vorhersageversuchen von Ereignissen, die in der Zukunft liegen. Und in diesem Verständnis ist die Bedeutung des Wortes „Ende" nicht auf Zukünftiges eingegrenzt, wenn wir über das Ende der Welt reden. Wir sprechen dabei genauso über die Gegenwart. Ende, Endziel - das hat immer auch mit dem Zweck und dem Sinn zu tun. Es ist eine teleologische Angelegenheit. Worum es bei der apokalyptischen Rede eigentlich geht, ist der Sinn und Zweck der Welt, in der wir hier und jetzt leben, ein Zweck oder ein Endziel, das schon jetzt wirksam ist, auch wenn es noch nicht völlig begriffen oder umgesetzt ist.

Hier liegt die Bedeutung unserer Diskussion, da die meisten Menschen, darunter auch die Leute vom Film und ihr Publikum, sich weit mehr für ihre Alltagsfreuden und -sorgen interessieren als für Vorgänge, die vielleicht in irgendeiner fernen Zukunft geschehen mögen oder auch nicht.

Die Besonderheiten des Films

In diesem Kontext ist nun der Film zu untersuchen. Filme haben eine erstaunliche Variationsbreite in Stil und Qualität, und ihre Macher beziehen sich auf sehr unterschiedliche Motivationen und Ideale. Hier aber soll es um den Film als solchen gehen: Welche spezifischen Qualitäten charakterisieren ihn als Medium, und in welcher Beziehung steht er zum Apokalyptischen?

Zuerst einmal ist der Film ein Massenmedium. Filme sprechen alle Klassen und alle Altersgruppen an. Im Unterschied zu anderen Kunstformen muß man Kinder und Heranwachsende eher von einem übermäßigen Konsum abhalten als sie erst mühsam zu einem Kinobesuch zu bewegen. Da die Filmsprache primär visuell ist, besitzt der Film potentiell ein weltweites Publikum, und bei vielen Filmen bedeutet die Synchronisierung oder die Untertitelung kaum eine Einschränkung ihres Gehaltes. Mit der Entwicklung von Fernsehen und Video ist sogar eine noch weitere Verbreitung möglich.

Zweitens erzählt jeder Film eine Geschichte. Will man über eine Theologie des Films reden, so muß es eine narrative Theologie werden. Eine gute Geschichte, die immer einen Anfang, eine Mitte und einen Schluß hat, erweckt und behält die Aufmerksamkeit der Zuschauerinnen und Zuschauer, und in der Regel bleibt zumeist ein Teil der Geschichte in deren Gedächtnis haften. Trotz ihrer großen Vielfalt lassen sich einige Gemeinsamkeiten in all den Geschichten festhalten, die durch die Zeitläufte hindurch erzählt worden sind. Es gibt wiederkehrende Mythen. Viele der nordamerikanischen „Western" sind Neuinszenierungen homerischer Epen, und die klassischen griechischen Sagen tauchen im japanischen Film wieder auf. Geschichten sind eine sehr einfache Art, Einsichten zu vermitteln. In der Einführung zu seinem Film „Alphaville" (1965) erklärt der französische Regisseur J.L. Godard: „Manchmal ist die Wirklichkeit für eine mündliche Weitergabe zu kompliziert, aber der Mythos verkörpert sie in einer Form, die es ermöglicht, sich über die ganze Welt auszubreiten."

Drittens hat der Film - obgleich er in erster Linie eine visuelle Kunst ist - die

Fähigkeit, über das Sichtbare hinauszugehen und die innersten Gefühle und Empfindungen der Zuschauerinnen und Zuschauer zu erreichen. Die frühen sowjetischen Filmemacher haben dies erkannt und die Möglichkeiten des Films für Propagandazwecke unter den ungebildeten Massen realisiert. V. Pudovkin, ein russischer Regisseur, erklärte: „Der Film ist der größte Lehrer, denn er lehrt nicht nur durch den Kopf, sondern durch den ganzen Körper." Wie kann das geschehen? Ob wir nun alleine oder mit Freundinnen und Freunden ins Kino gehen: Sobald wir unsere Karte erstanden haben und im Sessel niedersinken, sobald die Lichter ausgehen und wir im Dunkel sind, werden wir eines Teils unserer sinnlichen Wahrnehmungen beraubt - die Leinwand übernimmt die Führung und zieht uns in eine andere Welt.[2] Einen Film in einem abgedunkelten Kino zu sehen ist nicht mit dem Ansehen eines Fernsehfilms oder Videos bei uns zu Hause zu vergleichen. Wir sind in diesem Fall viel freier. Es gibt keine Ablenkung, auch müssen wir unsere spontanen Reaktionen nicht zurückhalten, weil wir von aufmerksamen anderen betrachtet würden. Es gibt zu den Nachbarinnen und Nachbarn keinen Augenkontakt. Die erfolgreichsten Filme sind die, bei denen der Zuschauer oder die Zuschauerin nicht in einem passiven Beobachterstatus bleibt, sondern mitgerissen wird und an dem, was da auf der Leinwand geschieht, richtiggehend teilnimmt. Wir können zu Liebe oder Haß provoziert werden, wir lachen oder weinen in der uns eigenen Weise. Persönliche und private Erinnerungen werden aufgewühlt. Wir identifizieren uns mit den Darstellern und teilen ihre moralischen Entscheidungssituationen und Wahlen. Dieses völlige Absorbiertsein in etwas, das vom Alltagsleben getrennt ist, erinnert in einigem an die Wirkung großer Prediger der Vergangenheit auf ihre Gemeinde. Während eines guten Films schaut man nicht auf die Uhr. Die Uhrzeit interessiert nicht, denn der Filmemacher schafft seine eigene Zeit. Er bestimmt die Abfolge, in der die Ereignisse gezeigt werden, er gibt ihnen eine Ordnung, die sich vom chronologischen Ablauf unterscheidet. Die Montage stellt zwei unzusammenhängende Bilder zu einer Kombination zusammen, die eine neue Aussage bildet. Sie werden verbunden durch die mentale Assoziation. Flashbacks und Vorgriffe zerstören die konventionellen Abläufe von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wir werden in eine Welt gestellt, in der Zeit und Raum andere Dimensionen besitzen. Einen Film unter diesen Bedingungen zu sehen ist eine totale Erfahrung. Es kann uns passieren, daß wir mit einem erfrischten Geist und einer neuen Lebensperspektive aus dem Kino kommen, auch wenn diese Veränderung vielleicht nur für kurze Zeit vorhält.

Der Autor

Michael E. Williams ist „Research Fellow" am Trinity & All Saints' College der University of Leeds. 1947 wurde er für die Erzdiözese Birmingham zum Priester geweiht und 1950 zum Doktor der Theologie an der Gregoriana promoviert. Er lehrte Theologie in Portugal und Großbritannien. Zu seinen Veröffentlichungen zählen Geschichtsdarstellungen über die englischsprachigen Seminarien in Rom und Spanien sowie Beiträge in der „New Catholic Encyclopedia" zum Themenbereich Eschatologie. Mitglied der katholischen Juries bei Internationalen Filmfestivals in Berlin, Venedig, San Sebastian und Troia. Anschrift: 8 Westbrook Lane, Horsforth, Leeds LS18 5RG, Großbritannien.

Der Film und die Zukunft

Als die frühen Filmemacher die Möglichkeiten dieses machtvollen Mediums zu erkennen begannen, kristallisierten sich, allgemein gesprochen, zwei Stile oder Tendenzen heraus: das Phantastische und das Reale.[3] Georges Méliès benutzte den Film in „Le Voyage dans la Lune" (1902), um das Absurde, das Phantastische, das Komische zu zeigen. Er ist der wahre Vater von Chaplin, Keaton, Cantinflas, Benny Hill und anderen großen Komikern, aber auch der Vater der unmöglichen Abenteuer von James Bond und der Spezialeffekte eines Steven-Spielberg-Filmes. Diese Art des Films kann auch gut dazu dienen, das Ende der Welt darzustellen, sei es nun das Ende einer bestimmten, wie in „Independence Day" (1996), oder gar einer ganzen Galaxie wie in „Krieg der Sterne" (1977). Das Kino macht es möglich, daß die Einbildungskraft regiert, und als visuelles Medium kann es außergewöhnlichen und unmöglichen Ereignissen eine Aura des Tatsächlichen geben. Solche Filme können amüsieren, unterhalten und die wildesten wissenschaftlichen Phantasien und Spekulationen illustrieren. Viele dieser Filme sind eskapistisch und bieten gute Unterhaltung, aber nicht viel mehr. Manchmal allerdings haben sie einen tieferen Sinn und können Angst und Sorge um die Zukunft thematisieren. Der Film „Dr. Seltsam oder Wie ich lernte, die Bombe zu lieben" (1964) ist auch eine Variation über das Thema „Ausgeflippter Wissenschaftler", aber unter der Oberfläche herrscht eine nur schwach verhüllte Furcht, daß die Menschheit, entweder absichtlich oder aus Unachtsamkeit, Kräfte freisetzen könne, deren Kontrolle nicht in ihren Händen liegt. Wenn wir mit apokalyptischen Filmen konfrontiert werden, die die Zerstörung von Welten sowie Mächte, die der Menschheit überlegen sind, zeigen, muß man sich seine Unterscheidungskraft bewahren und sollte sich nicht von den Bildern und der Perfektion der allerneuesten Hollywood-Techniken mitreißen lassen. Genauso wie ein übertriebener Literalismus eine Falle bei der Lektüre der Bibel darstellt, so kann auch die Sprache des Films tiefere Resonanzebenen besitzen als diejenigen, die sich auf dem Bildschirm spektakulär vor unseren Augen entfalten. Das Interesse für die Spezialeffekte kann uns davon abhalten, die ernsthaften Fragen, die sich im Filmtext finden, zu erkennen.

Einige dieser Filme handeln von Besuchern, die von fremden Planeten auf die Erde kommen, entweder mittels futuristischer Raumschiffe („Unheimliche Begegnung der dritten Art", 1977; „E.T. - Der Außerirdische", 1982) oder durch merkwürdige Erscheinungen aus einem Nirgends („Rantes - Der Mann, der nach Süden schaut", 1986). Bei anderen unternehmen Astronauten Weltraumreisen und erreichen Planeten, auf denen geheimnisvolle Kräfte am Werk sind („Solaris", 1972). Die Grundidee der Geschichte nutzt häufig den Mythos der Entdeckung oder der Reise („2001: Odyssee im Weltraum", 1968) oder den Kampf zwischen Gut und Böse („Krieg der Sterne", 1977). Dabei wird die Frage aufgeworfen, ob der Mensch das einzige intelligente Lebewesen im Universum ist. Auch wenn kein Bezug zu einer Form von organisierter religiöser Lehre oder Praxis hergestellt wird, werden auch Fragen religiösen Inhalts aufgeworfen.

Unter diesen Fantasy-Filmen gibt es ein oder zwei, die eine besondere Aufmerksamkeit verdienen, denn sie versuchen zu ergründen, was es wirklich bedeutet, ein Mensch zu sein. Dabei stellen sie ihre Fragen in einer sehr vorsichtigen Weise und nicht in der einschüchternden Art eines religiösen Fanatikers, der immer schon auf alles eine Antwort hat. Sie respektieren dabei jene ängstliche Neugier, die für unsere gegenwärtige Gesellschaft so typisch ist.[4] Filme wie „Der Blade Runner" (1982), „Terminator" (1984), „Terminator 2 - Tag der Abrechnung" (1991) handeln von hochentwickelten Computern und künstlicher Intelligenz.[5] Anders als R2-D2 oder HAL, den Maschinenwesen aus „Krieg der Sterne" und „2001", treten Cyborgs und Replikanten in menschliches Fleisch gekleidet auf, sie sind von „wirklichen" menschlichen Wesen nicht mehr zu unterscheiden. Zwar sind sie Schöpfungen des Menschen, aber sie haben sich seiner Kontrolle entzogen. Sie wurden als Roboter geschaffen, um der Menschheit zu dienen, aber sie lehnten sich auf und sind nun unsere Feinde. Ihre Existenz ruft das Problem der menschlichen Verantwortung auf den Plan, und die Filme enthalten deshalb Warnungen vor einem Mißbrauch unserer Intelligenz. Die Menschheit muß vor sich selbst bewahrt werden. Die Eröffnungsszene des Films „Terminator" ist gewalttätig, aber darin nicht billig, denn sie könnte auch als die visuelle Umsetzung eines Prophetentextes aus dem Alten Testament, so von Jeremia oder Maleachi, verstanden werden. Die Zerschlagung menschlicher Schädel könnte einem realen Geschehen in Kambodscha unter Pol Pot gleichen oder ein Nachhall von Golgata, der Schädelstätte, sein. So wie die Propheten Gottes Gerichtstag androhen, so kann auch „Terminator 2" als zweiten Titel den Namen „Judgement Day" tragen [Anm. des Übersetzers: Die im englischen Titel vorhandene biblische Anspielung auf das Jüngste Gericht ist im deutschen Titel verlorengegangen. In unsere Kinos kam der Film unter dem Titel: „Tag der Abrechnung"]. Im Alten Testament hatten die Israeliten, obwohl sie aus dem Exil geführt und wiederhergestellt worden waren, aufgehört, auf Gott zu vertrauen. Und heute nutzt die Menschheit ihre gottgegebenen Güter und Techniken dazu, um immer neue grauenhafte Massenvernichtungswaffen zu erfinden. Die drohende Verödung unseres Planeten wäre nicht einfach einer außerirdischen Macht zuzuschreiben, wir sollen begreifen, daß letztlich die Menschheit selbst dafür verantwortlich ist. Zu lange wurde Wissen angewandt, ohne viel nach Verantwortung zu fragen. Die Cyborgs erscheinen auf der Erde als die perfekte Verkörperung und sind uns insofern überlegen, als sie unterschiedliche Menschengestalten annehmen und deren Verhalten kopieren können. Es ist sogar möglich, ihnen Gedächtnisinhalte anderer einzupflanzen. Allerdings sind sie nicht in der Lage, die ganze Palette menschlicher Gefühle zu erfahren. Nichts hält sie davon ab, andere Mitglieder der Art, zu der sie vorgeblich zählen, zu töten, und es ist ihnen ein vollkommenes Rätsel, warum Menschen weinen. Dies wird visuell vermittelt, es ist unsere Einbildungskraft, die uns dann dazu bringt, hier ernsthafte Fragen philosophischer und theologischer Art über die menschliche Freiheit und Bestimmung zu stellen. Zugegebenermaßen werden nicht alle, die den Film zum ersten Mal sehen, ihn in dieser Weise verstehen, aber eine sorgfältige Auseinandersetzung mit dem

Filmtext und die Beschäftigung mit dem Autor, James Cameron, wird zeigen, daß es sich dabei um ein Werk handelt, das sehr wohl eine ernste Grundlage hat.

Ein weiteres ist festzuhalten: Gerade der Film macht es möglich, daß eine Geschichte einen sehr eigenen Gebrauch von Zeit entfaltet. Auf der Leinwand kann man die Zukunft genauso deutlich visualisieren wie die Gegenwart, so daß es sehr schwierig wird, zwischen beiden zu unterscheiden. Das geschieht übrigens in unserem Alltagsleben auch, wenn unsere Furcht vor der Zukunft genauso lebendig und einflußreich für unser Handeln ist wie das, was uns aktuell widerfährt. Diese maschinellen Superintelligenzen, die aufgrund ihres Wissens und ihrer Erfahrung aus der Zukunft in die Gegenwart (die für sie Vergangenheit ist) eingreifen, senden einen „Terminator", um die Zukunft zu verhindern und auszulöschen. Der Terminator hat den Auftrag, eine junge Frau zu töten, um so zu verhindern, daß sie Mutter werden kann und einen Sohn zur Welt bringt, der als Erfinder den endzeitlichen Überfall der Cyborgs in Szene setzt. Hierin liegt mehr als ein interessantes Spiel mit der wissenschaftlichen Relativitätstheorie. Es geht hier auch um die Frage, ob es möglich ist, unsere Zukunft zu verändern, indem wir die Vergangenheit korrigieren. Eine der Botschaften des Films scheint darin zu liegen, daß die Zukunft nicht vorherbestimmt ist. Das Jüngste Gericht liegt nicht so sehr in der Zukunft, es ist jetzt, in der Gegenwart. Darin finde ich in gewisser Weise einen Anklang an das, was Paulus über die frühen Christen gesagt hat. Sie sind die, „zu denen das Ende der Weltzeiten gekommen ist" (1Kor 10,11).

Man sollte nicht vergessen, daß diese Filme trotz der futuristischen Töne in einer erkennbar menschlichen Umgebung spielen. Es gibt Szenen des großstädtischen Lebens, mit Büros, Vorstandssitzungen, Superautos, Computern genauso wie Familien und Kinder. Dieser Hintergrund weist Parallelen auf zu der Art, in der die italienische Malerei toskanische und umbrische Landschaften zeigt, in die sie ihre religiöse Motivik aus der Zeit Christi stellt. Mag sein, daß die Geschichte wunderbar und unglaublich war, und doch ist sie engstens verbunden mit der Welt, so wie wir sie kennen und bewohnen. Zwar gibt es in den Filmen keine Darstellung von religiösen Konventionen: kein Kirchgang, kein Gottesdienst, kein Gebet, keine Götter. Andererseits ist daran zu erinnern, daß die bloße Behandlung eines religiösen Themas im Film wie Simson und Delila oder David und Batseba nicht notwendig auch eine religiöse Signifikanz hervorbringt. Ein scheinbar säkulares Thema muß deshalb nicht notwendig irreligiös sein.

So wie die apokalyptische Literatur, die eine lebendige und stark bildhafte Vision der endzeitlichen Katastrophe zeichnet, einen tieferliegenden spirituellen Sinn besitzt, so kann auch ein Film, der unsere Sinne und unsere Einbildungskraft wahrlich bearbeitet, unser Bewußtsein zu tieferen Überlegungen führen. Ein solches Verständnis von Science-fiction-Filmen wird nicht von allen Filmkritikerinnen und -kritikern geteilt. Sehr oft beurteilen sie Filme nach deren Spezialeffekten: der Gewalt, den Erschütterungen unseres Nervenkostüms, den Sprüngen und Überraschungen, mit denen unsere abgestumpften Sinne doch noch einmal überrumpelt werden konnten, den schier unglaublichen Taten der Superstars.[7] In

einer solchen oberflächlichen Sicht allerdings wird der tiefere Sinn eines Filmes nicht berührt. Diese Art der Filmkritik läßt sich mit einer überstark am Buchstaben klebenden Lesart der apokalyptischen Texte der Bibel vergleichen, nach der alle Aufmerksamkeit den Bestien und Monstern und den Zeichen am Himmel gehört und nicht den Realitäten, für die sie stehen sollen. Die Fähigkeit zur Wahrnehmung aber, zum Lesen der Zeichen der Zeit, wird vom Kritiker genauso verlangt wie vom Glaubenden. Leider sind viele Gläubige heute taub und unempfänglich für die Anwesenheit des Heiligen im Weltlichen und folglich nicht in der Lage, den spirituellen Hunger zu stillen, der sich latent in vielen Träumen und Phantasien der Science-fiction zeigt.[8]

Das Heilige wird im Alltäglichen enthüllt

Die Möglichkeit des Films, das Phantastische zu zeigen und die Einbildungskraft dazu zu inspirieren, Fragen der Bestimmung der Menschheit mit mehr emotionaler Beteiligung und Dringlichkeit zu stellen, war ein wichtiges Charakteristikum vieler Filme, die in den letzten vierzig Jahren aus Hollywood gekommen sind.[9] Solche letzten Fragen aber wurden durch die Filmkamera auch in anderen Formen und an anderen Orten thematisiert. In ihren ersten kinematographischen Gehversuchen, die nur kurze Filme von etwa fünfzig Sekunden Länge hervorbrachten, haben die Gebrüder Lumière - so zum Beispiel in ihrem „La sortie des usines Lumière à Lyon" (1895) - gezeigt, daß die Kamera Aufmerksamkeit für alltägliche Begebenheiten erzeugen kann und Dinge einfängt, die das menschliche Auge übersehen hat. Die Kamera hat uns gelehrt, daß die materielle Welt viel wunderbarer ist, als sie uns auf den ersten Blick erscheint. Die photographische Linse ist in der Lage, uns einen Eindruck davon zu geben, wie „die Natur arbeitet". Darin folgt der Film der abendländischen Malerei. Die Fresken Luca Signorellis in der Kathedrale von Orvieto mit ihren perspektivisch fixierten, gleichsam „gezoomten" Engeln und Teufeln oder Michelangelos Jüngstes Gericht, dessen menschliche Figuren vor einem planetenblauen Himmel schwerelos schweben, besitzen etwas von den kosmischen Qualitäten jenes Armageddon des Science-fiction-Genres. In der Malerei ist es aber auch möglich, die menschliche Person auszudrücken und durch ihr Gesicht und ihre Gestik auch den Geist auszusagen, der den gezeigten Leib bewohnt. Große Portraitmaler wie Velazquez haben uns Einblick in die Würde des Menschseins gewährt. Erstaunlich ähnlich ist die Wirkung, die Filme wie Dreyers „Die Passion der Jungfrau von Orléans" (1928) und Bressons „Tagebuch eines Landpfarrers" (1950) erzielen, wo die Kamera im menschlichen Antlitz Spuren des Geistes offenbart. Der italienische Film von De Sicas „Fahrraddiebe" (1948) bis hin zu Tornatores „Cinema Paradiso" (1988) zeigt uns die Wichtigkeit der Alltagsdinge, während uns die Werke Ingmar Bergmans und seines Kameramannes Sven Nukvist „wie durch ein dunkles Glas" im Leben normaler ängstlicher Menschen den Zugang zu einer tieferen Wirklichkeit zeigen. Ein anderer filmischer Portraitist des menschlichen Antlitzes, Pier Paolo Pasolini, hat einmal gesagt: „Tutto è sacro" - Alles ist heilig. Das

Heilige kann die materielle Welt nicht umgehen. Diese Einsicht verhilft uns dazu, die Apokalyptik in den weiteren Kontext einer sakramentalen Sicht der Wirklichkeit einzubetten. Letztlich liegt der Kern der christlichen Botschaft in Leben, Tod und Auferstehung Jesu, und es ist der Christus der Evangelien, der Mann aus Nazaret, der wiederkommen wird in Herrlichkeit.

Es ist nicht möglich, darüber einen Film zu machen - weder über das Ende der Welt noch über das Kommen des Reiches Gottes. Dies sind Wahrheiten jenseits der menschlichen Erfahrungen dieses Äons. Wohl aber ist es möglich, menschliche Ängste und Hoffnungen zu zeigen, die unsere gegenwärtige Gesellschaft tangieren und die Zeichen dafür sein können, welches das letzte Ziel allen menschlichen Unterfangens ist.

[1] Die Grenzen wissenschaftlicher Geltung und die Rolle von Glauben und Leichtgläubigkeit in der Wissenschaftsgemeinschaft wurden von Mary Midgley ausführlich diskutiert in den Gifford Lectures des Jahres 1990; vgl. M. Midgley, Science as Salvation. A Modern Myth and its Meaning, London/New York 1992.

[2] Von Ludwig Wittgenstein wird erzählt, er sei während seiner Jahre in Cambridge regelmäßig ins Kino gegangen, habe sich in die erste Reihe gesetzt und den Film über sich hinwegströmen lassen, so als ob er ein Bad nehme.

[3] Diese Unterscheidung zwischen Méliès und Lumière wird bei Michael Bird, Film as Hierophany, unternommen, vgl. J.R. May/M. Bird, Religion in Film, University of Tennessee, Knoxville 1982.

[4] Leider sind manche religiös gestimmte Gläubige geneigt, den Film in einer zu engen Perspektive bloß als Propagandawaffe zu betrachten, anstatt es zuzulassen, daß er seine Wirkung auf das Publikum in der ihm eigenen subtilen Weise ausübt.

[5] Für eine ausführliche Behandlung der genannten Filme vgl. C. Marsh/G.W. Ortiz (Hg.), Movies and Meaning. Explorations in Theology & Film, Oxford 1997, besonders das Kapitel zu „The Terminator" von Gaye Ortiz und Maggie Roux.

[6] F. Kermode, The Sense of an Ending, Oxford/New York 1967, beschäftigt sich mit der Weise apokalyptischen Denkens und seiner Beziehung zur Literatur. Theologische Ausführungen zum Topos einer auf die Gegenwart retrospektiv wirkenden Zukunft finden sich vermutlich bei Johannes Duns Scotus. Er thematisiert die Bewahrung Mariens vor der Sünde, die durch die Verdienste Christi gewirkt wurde. In ihrem einzigartigen Fall verunmöglichte seine Gnade jede Auswirkung der Erbsünde.

[7] Es scheint, daß die ansonsten ausgezeichnete Veröffentlichung des „British Film Institute", Sean French, The Terminator, 1996, in diese Falle tappt.

[8] Das hängt zusammen mit solchen Themen wie dem Verlust des Gefühls der Ganzheitlichkeit in der westlichen Welt. Vgl. N. Lash, The Beginning of the End of „Religion", Cambridge 1996.

[9] Vgl. J.W. Martin/C.E. Ostwalt jun. (Hg.), Screening the Sacred, San Francisco 1995.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Der Alptraum vom Ende der Menschheit

Auseinandersetzung mit der Apokalypse im Werk von Günter Grass

Karl-Josef Kuschel

Keiner der großen deutschen Schriftsteller der Gegenwartsliteratur, der auch internationales Ansehen genießt, hat sich so radikal mit dem Thema Schöpfungsbedrohung und Weltende in seinem Werk auseinandergesetzt wie Günter Grass. 1986 erschien sein Roman „Die Rättin", nach wie vor eine brennende Wunde im europäischen literarischen Bewußtsein. Ich interpretiere im folgenden diesen Roman als Paradigma der Möglichkeiten, die ein Schriftsteller heute hat, wenn er um das Problem der poetischen Veranschaulichung des Themas Apokalypse ringt.

1. Die Aufklärung ist gescheitert

Vorgeführt wird dem Leser der „Rättin" in einer Traumvision des Erzählers die Möglichkeit, daß die Selbstvernichtung der Menschheit schon stattgefunden hat und daß nach diesem Ende der Humanzeit allein die Gattung der Ratten überlebte. Welttheater wird inszeniert bei Grass - mit dem Unterschied freilich, daß der Vorhang über den letzten Akt des Menschheitsdramas schon gefallen zu sein scheint. Denn in einer Raumkapsel die Erde umkreisend, überschaut der Erzähler die totale Verwüstung der Welt und das, was an Leben auf der menschenleeren Erde noch übriggeblieben ist. Auf Einzelheiten der komplexen Handlungsstränge möchte ich hier nicht eingehen; ich will die Grundstruktur herausarbeiten und sehen, wie dieser Autor mit der Frage nach Hoffnung in hoffnungsloser Zeit fertiggeworden ist. Entschlüssle ich die Grundstruktur richtig, so haben wir es in diesem Roman mit einem kalkulierten Oszillieren zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, Realität und Traum, Faktum und Fatum zu tun.

Da ist *auf der einen Seite* die harte Konfrontation mit der möglichen Wirklichkeit einer atomaren Selbstvernichtung der Menschheit. Der Roman bietet alle möglichen Argumente auf, die für diese Möglichkeit sprechen: die Zulassung des Waldsterbens; der Wahn atomarer Überrüstung - gespeist von einem Sicherheitsdenken im „Gleichgewicht des Schreckens"; die Selbstentmächtigung durch Delegation der Verantwortung an Apparate; die Unfähigkeit, aus früheren Katastrophen zu lernen und mit dem aufklärerischen Ideal einer „Erziehung des Menschengeschlechtes" zur Humanität wirklich ernst zu machen. In einem der

Schlüsselgedichte des Romans kommt dieser humane Skeptizismus, ja die überall durchschimmernde Überzeugung vom *Scheitern der Aufklärung* am dichtesten zum Ausdruck:

„Unser Vorhaben hieß: Nicht nur, wie man mit Messer
und Gabel, sondern mit seinesgleichen auch,
ferner mit der Vernunft, dem allmächtigen Büchsenöffner,
umzugehen habe, solle gelernt werden
nach und nach.

Erzogen möge das Menschengeschlecht sich frei,
jawohl, frei selbstbestimmen, damit es,
seiner Unmündigkeit ledig, lerne, der Natur behutsam,
möglichst behutsam das Chaos
abzugewöhnen ...

Halbwegs erleuchtet mußte das Menschengeschlecht
nun nicht mehr planlos im Urschlamm verrückt spielen,
vielmehr begann es, sich mit System zu säubern.
Klar sprach erlernte Hygiene sich aus: Wehe
den Schmutzigen!

Sobald wir unsere Erziehung fortgeschritten nannten,
wurde das Wissen zur Macht erklärt
und nicht nur auf Papier angewendet. Es riefen
die Aufgeklärten: Wehe
den Unwissenden!

Als schließlich die Gewalt, trotz aller Vernunft,
nicht aus der Welt zu schaffen war, erzog sich
das Menschengeschlecht zur gegenseitigen Abschreckung.
So lernte es Friedenhalten, bis irgendein Zufall
unaufgeklärt dazwischenkam.

Da endlich war die Erziehung des Menschengeschlechts
so gut wie abgeschlossen. Große Helligkeit
leuchtete jeden Winkel aus. Schade, daß es danach
so duster wurde und niemand mehr
seine Schule fand."[1]

In diesem Gedicht zeichnet Grass kulturgeschichtlich eine Linie der Dekadenz. Sie durchlief die Stufen: Urschlamm (Natur) - Vernunft (Wissen) - Macht (Gewalt) - gegenseitige Abschreckung - atomare Vernichtung. Auf dieser Linie kann der Weg der Menschheit nur als Weg „in falsche Richtung" bezeichnet werden. Etwas ist falsch gelaufen; etwas ist falsch an der Schöpfung überhaupt. Aber eine kollektive Verblendung verhindert, daß „niemand mehr sucht, wo was und wann falsch gemacht worden ist". Auch wird „nicht nach Schuld gefragt oder Schuldi-

gen". Dies bringt ein anderes Gedicht aus dem Roman sehr plastisch zum Ausdruck:

„Da stimmt doch was nicht.
Weiß nicht was, die Richtung womöglich.
Irgendwas, aber was, falsch gemacht,
doch wann und wo falsch,
zumal alles läuft wie am Schnürchen,
wenn auch in eine Richtung,
die mit Schildern als falsch ausgewiesen ist.

Jetzt suchen wir die Fehlerquelle.
Wir suchen sie außer uns wie verrückt,
bis plötzlich jemand wir sagt,
wir alle könnten, mal angenommen zum Spaß,
die Fehlerquelle oder du oder du
könntest sie sein.
Wir meinen das nicht persönlich.

Jeder gibt jedem den Vortritt.
Während wie geschmiert alles
in falsche Richtung läuft,
von der gesagt wird,
es gebe, auch wenn sie falsch sei,
die eine nur, begrüßen die Menschen sich
mit dem Ruf: Ich bin die Fehlerquelle, du auch?

Selten sind wir so einig gewesen.
Niemand sucht mehr, wo was und wann
falsch gemacht worden ist.
Auch wird nicht nach Schuld
gefragt oder Schuldigen.

Wissen wir doch, daß jeder von uns.
Zufrieden wie nie zuvor laufen alle
in falsche Richtung den Schildern nach
und hoffen, daß sie falsch sind
und wir gerettet nochmal."[2]

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 für das Fach „Ökumenische Theologie und theologische Ästhetik". Seit 1995 Professor für Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialogs an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen. Von seinen jüngeren Veröffentlichungen seien erwähnt: „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter." Literarisch-theologische Porträts, Mainz ²1996; (zs. mit W. Groß) „Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz ²1995; Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1997; Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam, Düsseldorf 1998. Anschrift: Sandäckerstraße 2, D-72070 Tübingen, Deutschland.

Das ist der Befund:

- Da, oberflächlich betrachtet, alles noch „wie am Schnürchen" läuft, entsteht kein Zäsur- oder Schuldbewußtsein;
- Wenn Fehler gesehen werden, schiebt man sie auf andere. Und da jeder dies tut, bleibt alles beim alten;

- Die Falschheit der Richtung wird nicht wahrgenommen. Sie wird überspielt durch die naive Hoffnung, wir würden „gerettet nochmal".

2. Ratten beerben die Menschen

Dieses Syndrom von Verblendung, Verdrängung und naiver Vertröstung schildert der Roman wie kein anderer in der deutschen Literatur der 80er Jahre. Die Konsequenzen daraus werden drastisch vor Augen gestellt: Der Mensch beendet selber seine eigene Stellung im Kosmos. Und weil dies so ist, steht nicht mehr der Mensch im Mittelpunkt des Romans, sondern ein Tier, das schlaueste und anpassungsfähigste der Evolutionsgeschichte. Die *Ratte* wird zum Widerpart des Menschen. Und dieser Ratte wird all das an *Menschenverachtung* in den Mund gelegt, was der Mensch sich verdient hat:

> „Schluß! sagt sie (die Rättin). Euch gab es mal. Gewesen seid ihr, erinnert als Wahn. Nie wieder werdet ihr Daten setzen. Alle Perspektiven gelöscht. Ausgeschissen habt ihr. Und zwar restlos. Wurde auch Zeit! In Zukunft nur Ratten noch."[3]

Von daher ist es nur konsequent, daß selbst der Erzähler im Traum die Möglichkeit nicht ausschließt, endgültig Abschied nehmen zu müssen. Bewußt ist an den Beginn des Romans ein Gedicht gestellt, in dem noch einmal - wie der Autor selbstkommentierend erläutert - „aus Lebenslust alles aufgezählt" ist, „was Freude macht, von den kleinen Dingen bis zu den Ideen, die zum Menschen gehören"[4]. Ein Abschiedsgedicht also, das um so schmerzlicher ausfällt, je mehr man die liebgewordenen „Dinge" noch einmal beschwört:

> „Mir träumte, ich müßte Abschied nehmen
> von allen Dingen, die mich umstellt haben
> und ihren Schatten werfen: die vielen besitzanzeigenden
> Fürwörter. Abschied vom Inventar, dieser Liste
> diverser Fundsachen. Abschied
> von den ermüdenden Düften,
> den Gerüchen, mich wachzuhalten, von der Süße,
> der Bitternis, vom Sauren an sich
> und von der hitzigen Schärfe des Pfefferkorns.
> Abschied vom Ticktack der Zeit, vom Ärger am Montag,
> dem schäbigen Mittwochsgewinn, vom Sonntag
> und dessen Tücke, sobald Langeweile Platz nimmt.
> Abschied von allen Terminen: was zukünftig
> fällig sein soll.
>
> Mir träumte, ich müßte von jeder Idee, ob tot
> oder lebend geboren, vom Sinn, der den Sinn
> hinterm Sinn sucht,
> und von der Dauerläuferin Hoffnung auch
> mich verabschieden. Abschied vom Zinseszins

der gesparten Wut, vom Erlös gespeicherter Träume,
von allem, was auf Papier steht, erinnert zum Gleichnis,
als Roß und Reiter Denkmal wurde. Abschied
von allen Bildern, die sich der Mensch gemacht hat.
Abschied vom Lied, dem gereimten Jammer, Abschied
von den geflochtenen Stimmen, vom Jubel sechschörig,
dem Eifer der Instrumente,
von Gott und Bach."[5]

Abschied also auch von der „Dauerläuferin Hoffnung"? Abschied von „jeder Idee" vom „Sinn" überhaupt? Doch es gibt einen *Gegenstrom* in diesem Roman, der verhindert, daß der hier entworfene Traum zum gänzlichen Alptraum wird. Denn der Roman ist geschrieben als Rededuell zwischen dem Erzähler und der Rättin. Zwar ist der Roman nicht einfach als „Traum" zu verharmlosen (er bleibt gerade als Traum ja immer noch eine *mögliche* Wirklichkeit), doch zugleich redet der Erzähler gegen die Rättin an. Beide Erzählpositionen (die des Erzählers und die der Rättin) werden als Traumvisionen miteinander verknüpft. Anfangs träumen dem Erzähler die Rättin und ihre Erzählungen, später wird der Erzähler zum Traumprodukt der Rättin. Der Schluß läßt offen, wer wen träumt. Auf diese Weise kommt die Wirklichkeit in die Schwebe, bleibt zwischen Faktum und Fatum immerhin noch ein zeitlicher Abstand. Das läßt Spielraum für Hoffnung - im Blick auf den Leser vor allem.

3. Wozu Literatur, wenn keine Zukunft?

Werkgeschichtlich war dieser die Romankonzeption tragende anthropologische und politische Skeptizismus bei Grass vorbereitet worden. Noch 1980 hatte er in seinem Buch „Kopfgeburten oder Die Deutschen sterben aus" zuversichtlich geklungen. Das Buch hatte mit der Aufforderung an die Leser geendet, die Last des Daseins unverdrossen auf sich zu nehmen, und dies mit der Sisyphus-Deutung von Camus begründet. Doch schon 1982 deutete sich eine Wende im Denken des früher sogar parteipolitisch engagierten Autors an, der freilich bereits in seinem „Tagebuch einer Schnecke" (1972) die sozialistisch-utopischen Hoffnungsträume der 70er Jahre durch konkrete politische Erfahrungen gebrochen hatte. In diesem Jahr 1982 hält Grass eine Rede anläßlich der Verleihung des internationalen Antonio-Feltrinelli-Preises in Rom. Und in dieser Rede macht er erstmals in aller Schärfe deutlich, worin die Zäsur besteht, mit der die Literatur in unserer Zeit konfrontiert ist.

Bis jetzt habe die Literatur, meint Grass, auf eine stolze Sieges-Geschichte zurückblicken können: „Siege des Buches über den Zensor, des Dichters über den Potentaten". Die Literatur sei sich einer Verbündeten immer gewiß gewesen, es mochte ihr noch so dreckig gehen: der Zukunft. Silone und Moravia, Brecht und Döblin hätten den Faschismus genauso überdauert wie Isaak Babel und Ossip Mandelstam den Stalinismus. Denn die Literatur habe - so Grass - immer den „längeren Atem" gehabt. Sie habe auf die Zeit setzen können, sich ihrer Nachwir-

kung gewiß, selbst wenn sich das Echo auf Wort und Satz, Gedicht und These Jahrzehnte später erst und manchmal erst nach Jahrhunderten habe entfalten können. Ja, dieser „Vorsprung und Vorschuß auf Zeit" habe die ärmsten Poeten reich gemacht. Ihnen sei selbst in „widrigster Gegenwart" nicht beizukommen gewesen. Man habe die Dichter einkerkern, erschlagen oder ins Exil treiben können, immer habe „am Ende das Buch und mit ihm das Wort" gesiegt.
Das aber ist heute anders. Wie sollte „die Zukunft" noch Verbündete der Literatur sein, wenn es keine Zukunft für die Menschheit gibt? Grass wörtlich:

> „Denn mit dem drohenden Verlust der Zukunft für die Menschheit ist auch die bisher gewisse ‚Unsterblichkeit' der Literatur zum nur noch irrealen Anspruch verkommen. Schon wird vom Wegwerfgedicht gesprochen. Das Buch, diese Dauerware, beginnt der Einwegflasche zu gleichen. Bevor entschieden ist, ob wir noch Zukunft haben, wird schon mit Zukunft nicht mehr gerechnet. Die gleiche Hybris, die den Menschen befähigt, sich selbst zu vernichten, droht nun, bevor es gemacht werden könnte, den menschlichen Geist zu verdunkeln, seinen Traum vom besseren Morgen zu löschen und jede Utopie - also auch Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung* - ins Lächerliche zu kehren."[6]

Was wäre ein Ausweg? Oder bescheidener gefragt: Was wäre konkret zu tun? Für Grass ist die Antwort schon 1982 eindeutig: Die Menschen müßten bereit sein, Verzicht gegenüber ihren „Erfindungen" zu üben, ökologisch und militärisch abzurüsten „bis zur Nacktheit":

> „Ob es den Menschen gelingen kann, von sich abzusehen? Sind sie, die mit Vernunft begabten, Gott ähnlich schöpferischen, sich ihre Vernichtung immer totaler erfindenden Menschen auch fähig, nein zu sagen zu ihren Erfindungen? Sind sie bereit, Verzicht zu üben gegenüber dem Menschenmöglichen und bescheiden zu werden vor den Resten der zerstörten Natur? Und zuletzt gefragt: Wollen wir, was wir könnten: einander ernähren, bis der Hunger nur noch Legende, das böse Märchen ‚es war einmal' ist?
> Die Antworten auf diese Fragen sind überfällig. Auch ich kann nicht antworten. Doch in meiner Ratlosigkeit weiß ich dennoch, daß Zukunft nur wieder möglich sein wird, wenn wir Antwort finden und tun, was wir als Gäste auf diesem Erdball der Natur und uns schuldig sind, indem wir einander nicht mehr Angst machen, indem wir einander die Angst nehmen, indem wir uns abrüsten bis zur Nacktheit."[7]

Diese „Ratlosigkeit" des Autors hat sich im Verlauf der 80er Jahre noch intensiviert, und sein Roman „Die Rättin" ist Ausdruck dieser Ratlosigkeit. Grass hat - vor allem angesichts des Scheiterns von Abrüstungsverhandlungen der Großmächte in den 80er Jahren - die Hoffnung aufgegeben, daß Menschen wirklich bereit sein könnten, in einem Akt des Verzichtens Nein zu ihren Erfindungen zu sagen, die Wirtschaft global so zu organisieren, daß der Hunger verschwindet, und ihr Verhältnis zur Natur so zu gestalten, daß sie sich als „Gäste auf diesem Erdball" neu begreifen.

4. Ringen um die Möglichkeit von Hoffnung

So ist denn auch der Schluß des Romans „Die Rättin" ein einziges Ringen um die Möglichkeit von Hoffnung. Auf den letzten drei Seiten findet sich ein ergreifendes Hoffnungslied, das das Gegenlied zum Abschiedsgesang sein könnte, der den Roman eröffnete. Diametral stehen sich denn auch die ersten Zeilen der beiden Gesänge gegenüber: „Mir träumte, ich müßte Abschied nehmen" - so hatte es anfangs geheißen, jetzt beginnt das Gedicht mit der Zeile „Mir träumte, ich dürfte Hoffnung fassen". Und diese Hoffnung wird Strophe für Strophe durchbuchstabiert. Sie wäre beinahe ansteckend, wäre da nicht das Lachen der Rättin, die ein solches Hoffen als Selbsttäuschung entlarvt:

„Mir träumte, ich dürfte Hoffnung fassen,
den Krümel nur oder was sonst geblieben
auf Tellern leergefressen und hoffen, daß etwas,
keine Idee, eher ein Zufall,
freundlich genannt, unterwegs sei,
ohne an Grenzen zu stoßen,
und sich verbreite ansteckend,
eine heilsame Pest.

Mir träumte, ich dürfte hoffen wieder
auf Winteräpfel, die Martinsgans,
auf Erdbeeren Jahr für Jahr
und auf der Söhne beginnende Glatze,
der Töchter Ergrauen, der Enkel Postkartengrüße,
hoffen auf Vorschüsse, Zinseszins, als hätte der Mensch
wieder unbegrenzten Kredit ...

Mir träumte, ich dürfte hoffen zuletzt: überall
legt jeder den Zündschlüssel ab und bei offener Tür
sind die Menschen einander sicher fortan.
Es trog meine Hoffnung nicht: sein Brot
kaut niemand mehr ungeteilt; doch jene Heiterkeit
die ich erhoffte, ist nicht von unserer Art:
lauthals lachen die Ratten uns aus,
seitdem wir mit letzter Hoffnung
alles vertan haben."[8]

Doch noch hat der Erzähler sich nicht geschlagen gegeben, noch streitet er mit der Rättin um diese seine „letzte Hoffnung". Denn trotz allem Rattengelächter will der Erzähler an einer Perspektive festhalten. Und so endet das Buch zumindest mit einer Hypothese:

„Nur angenommen, es gäbe uns Menschen noch ...
Gut, nehmen wir an.
... doch diesmal wollen wir füreinander und außerdem friedfertig, hörst du, in

Liebe und sanft, wie wir geschaffen sind von Natur ...
Ein schöner Traum, sagte die Rättin, bevor sie verging."[9]

Worauf also will dieses Buch letztlich hinaus? Auf Geschichtsfatalismus und radikale Absage an die Aufklärung? Ist der Untergang der Menschheit gewissermaßen unaufhaltsam, kommt er wie ein vom Menschen nicht mehr zu beeinflussendes apokalyptisches Grauen? In seinen *Selbstdeutungen zum Roman* ist Grass ebenso zwiespältig wie in der gesamten Romankonzeption.[10] *Einerseits* bezeichnet er den Menschen als den Unterlegenen in seinem Buch. Ihm seien als Erzähler „für die menschliche Position" der Ratte gegenüber „die Argumente ausgegangen". Die Rättin sei leider „überzeugender". Sein Buch sei deshalb „ein katastrophales Buch in einer katastrophalen Zeit"; es entspräche „unserer Zeit, unserer Lage", und er, Grass, versuche, „das Ganze nicht wehleidig vorzutragen", sondern mit den ihm eigenen Mitteln, auch mit aller „Komik", die in einer solch verzweifelten Situation drinstecke. Sein Buch sei „kein Buch, das Hoffnung vortäuschen, sondern Einsicht vermitteln, Erschrecken vermitteln" möchte. Denn wenn man wieder Anlaß „zur Hoffnung" haben wolle, seien Einsicht und Erschrecken über die Lage, in die „wir" uns gebracht hätten, Voraussetzungen, auf die man nicht verzichten könne.

Solche Äußerungen zeigen schon, daß der letzte Fluchtpunkt der Argumentation in diesem Buche die Verhinderung der Katastrophe ist. Allen Wert legt Grass nämlich *andererseits* darauf, daß es sich bei seinem Roman nicht um ein apokalyptisches Buch im klassischen Sinne handle. Eine „Apokalypse im Sinne des Johannes auf Patmos" meine das Hinnehmen eines verhängten „dunklen Schicksals", an dem der Mensch nichts ändern könne. Deshalb sei sein Roman „kein Buch mit sieben Siegeln". Es sei nämlich alles „Menschenwerk, was an Bedrohung da" sei. Darunter auch die „Selbstzerstörung des Menschengeschlechtes". Es könne deshalb auch „nur Menschenwerk" sein, wenn man sie abwenden wolle. Grass wörtlich: „Es gibt keine Ausrede. Man kann nicht sagen, das ist so von oben verhängt als Schicksal, dem können wir nicht entfliehen. Wir können ihm entfliehen, wenn wir tätig werden dagegen."

Dieses Tätig-Werden-Dagegen dürfte die letzte Motivation zum Schreiben dieses Romans für den Autor gewesen sein. Ein Setzen auf politische Praxis, die jetzt freilich nicht mehr einer politischen Vision, eher schon einer verzweifelten Komik entspringt. Das Buch von Günter Grass lebt - gewissermaßen in einem letzten Akt des Vertrauens auf Aufklärung - nach wie vor von einer Poetik der Katharsis: Die mögliche Wirklichkeit menschlicher Selbstvernichtung soll Erschrecken und so einen Umkehreffekt erzeugen. Der Leser jedenfalls soll sich nicht in seinem politischen Fatalismus durch diesen Roman bestätigt sehen und nach der apokalyptischen Lebensmaxime reagieren: Der Untergang kann kommen - und je schneller, desto besser. Grass schreibt also aus einer Grundhaltung der Verzweiflung, die nur deshalb nicht größer ist, weil Nicht-Schreiben den Prozeß des Untergangs nur beschleunigte und den Kräften Recht gäbe, denen es ohnehin egal ist, ob die Welt zum Teufel geht. Der Autor selbst deutet in diese Richtung,

wenn er unter Anspielung auf sein Gedicht „Mir träumte, ich müßte Abschied nehmen" ausführt:

> „In diesem Gedicht wird aus Lebenslust alles aufgezählt, was Freude macht, von den kleinen Dingen bis zu Ideen, die zum Menschen gehören. Das zeigt ja doch, daß ich sehr am Leben hänge und auch nichts Besseres weiß als leben. Und aus dieser Möglichkeit, bewußt zu leben - mit den Mitteln, die ich hab' -, auch etwas zu machen versuche. Mir kam es auch nicht darauf an, mit der *Rättin* nun ein durchweg nur senistres Untergangsbuch zu schreiben. Es sind - und ich glaube, daß sich das auch dem Leser mitteilt - sehr komische Passagen in diesem Buch. Weil die Komik, die verzweifelte Komik, oft der genaueste Ausdruck *auch* der Verzweiflung ist. Es gehört mit zu dem Buch."[11]

[1] G. Grass, Die Rättin (1986), in: Werkausgabe in 10 Bänden, hrsg. v. V. Neuhaus, Bd. VII, Darmstadt/Neuwied 1987, 169f.

[2] G. Grass, aaO. 207f.

[3] G. Grass, aaO. 7f.

[4] G. Grass, Mir träumte, ich müßte Abschied nehmen. Gespräch mit B. Pinkerneil, in: Werkausgabe Bd. X (Gespräche), aaO. 342- 368, Zitat 350.

[5] G. Grass, Die Rättin, aaO. 103.

[6] G. Grass, Die Vernichtung der Menschheit hat begonnen. Rede zur Verleihung des Internationalen Antonio-Feltrinelli-Preises für erzählende Prosa in Rom (November 1982), in: Werkausgabe Bd. IX (Essays, Reden, Briefe, Kommentare), aaO. 830-833, Zitat 831f.

[7] AaO. 833.

[8] G. Grass, Die Rättin, aaO. 454f.

[9] AaO. 456.

[10] Die folgenden Zitate sind entnommen dem Gespräch von G. Grass mit B. Pinkerneil.

[11] AaO. 350 (s. Anm. 10).

Von der Genesis zur Offenbarung: Apokalyptik in biblischer Sicht

Teresa Okure

Die biblische Apokalyptik ist ein rätselhaftes Phänomen. Ihre Rätselhaftigkeit umfaßt sowohl ihre Entstehung, Eigenart, Intention und Sprache als auch ihr Verhältnis zur Prophetie. Von besonderem Interesse ist ihr Einfluß auf die Geschichte der Menschheit im Hinblick auf tatsächliche Ereignisse und zeitliche Strukturen. In Vergangenheit und Gegenwart hat man mehrfach den Versuch unternommen, das Buch der Offenbarung des Johannes zum Beispiel innerhalb der Grenzen von wirklichen historischen Ereignissen zu interpretieren oder die Geschichte in die dort vorgegebenen Zeitrahmen einzupassen.[1]

Diese Untersuchung läßt derartige Fragen außer acht. Ihre Intention liegt im wesentlichen in der Bewertung der zentralen Botschaft der Apokalyptik im Kontext der biblischen Geschichte und des biblischen Glaubens. Welche Aspekte des biblischen Glaubens und der biblischen Weltanschauung machen die apokalyptische Botschaft verständlich und vielleicht sogar notwendig? Die logische Grundlage für diesen Ansatz liefert die kanonische Gestalt der Heiligen Schrift selbst, die mit der Genesis beginnt und mit der Offenbarung endet. Brevard Childs hat schon vor langer Zeit darauf hingewiesen, daß in der kanonischen Form der Bibel eine eigene Botschaft verborgen ist.[2] Der Inhalt dieser Botschaft und ihre Bedeutung für den in der heutigen Zeit lebenden Christen stellt den Schwerpunkt dieses Artikels dar.

Mit Hilfe von vier Beobachtungen läßt sich der genannte Untersuchungsschwerpunkt situativ einordnen: Erstens ist die Apokalyptik ein Endzeit-Phänomen: Sie entspringt einer Endzeitstimmung und berichtet im allgemeinen über Offenbarungsvisionen von dem, was den gesamten Kosmos am Ende der Zeiten erwartet.[3] Weil es schwierig ist, sich ein solches Ende der Welt vorzustellen, verwendet die Apokalyptik eine phantastische und esoterische Sprache und ebensolche Symbole. Die Frage, ob der „Seher" tatsächlich sieht, was er beschreibt, oder ob er es sich in dem Bemühen, das Unaussprechliche auszusprechen, ausmalt, steht hier nicht zur Debatte. Die realitätsnahe Darstellung ist ein Akt des Glaubens daran, daß das, was beschrieben wird, auch tatsächlich eintrifft (vgl. Offb 22,5).

Zweitens nimmt die apokalyptische wie die prophetische Offenbarung Gott (oder Gott in Christus) als ihren Verfasser und Garanten in Anspruch. In Offb 22,20 wird dies unmißverständlich deutlich gemacht. Einige Exegeten betrachten die Apokalyptik als untergeordnete Ausprägung der Prophetie oder dessen, was

übrig bleibt, wenn die Prophetie erschöpft ist. Während die Prophetie jedoch vorrangig eine Erlösungsbotschaft für die Gegenwart vermitteln will, die mündlich an eine ganz bestimmte Zuhörerschaft gerichtet wird, ist die Apokalyptik in erster Linie eine Vision, die dem Empfänger in der Absicht geoffenbart wird, sie niederzuschreiben. Ihre Botschaft beinhaltet eine bedrohliche Ankündigung dessen, was passieren wird, wenn den ausgesprochenen Warnungen keine Beachtung geschenkt wird. Anders als die Prophetie geht die Apokalyptik praktisch von der Voraussetzung aus, daß ihre Warnungen ignoriert werden. Somit setzt sie eindrucksvoll in Szene, wie, wann und wo das drohende Ende geschehen wird (z.B. Offb 5-8).

Drittens taucht die Apokalyptik in Verfolgungs- und Krisenzeiten auf oder ist mit bevorstehender Verfolgung (z.B. Mk 13 und Parallelstellen) verbunden. Sie beinhaltet eine Botschaft der Hoffnung für diejenigen, die für die Sache Gottes der Verfolgung ausgesetzt sind, und versucht, ihnen Kraft zu geben, um bis zum Ende auszuhalten.

Am wichtigsten ist jedoch, daß die Apokalyptik viertens auf die Zerstörung des Bösen, nicht im philosophischen oder theologischen Sinne, sondern wie es konkret in den Herzen der Menschen und in den Systemen dieser Welt existiert, ausgerichtet ist: nämlich das Böse in Politik, Religion, Rassismus, Gesellschaft, Kultur und Moral, mit seinen Urhebern, Bestien und falschen Propheten. Die Anerkennung der Existenz des Bösen in all seinen Erscheinungsformen und der Glaube an seine endgültige Ausrottung kann als Leitmotiv der Apokalyptik bezeichnet werden.

Eine biblische Perspektive versteht die Botschaft der Bibel als göttliche Offenbarung. Diese Offenbarung beginnt mit der Erschaffung von „Himmel und Erde" (Gen 1,1-2,4, bes. 2,1) und endet mit der Erschaffung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde" (Offb 21-22, bes. 21,1). Sie kündet von Gottes Gegenwart und Handeln in der Geschichte, um die Erfüllung des göttlichen Planes gegen den Ansturm des Bösen sicherzustellen. Auf diesem Hintergrund betrachtet, durchdringt der apokalyptische Glaube die gesamte Heilige Schrift.[4] Eine Untersuchung der apokalyptischen Elemente aus biblischer Sicht legt nahe, den Grund hierfür festzustellen. Das zentrale Argument der Untersuchung besteht darin, daß der biblische Glaube an Gott und seine Schöpfungslehre den Schlüssel zum Verständnis der apokalyptischen Botschaft beinhaltet, die im Buch der Offenbarung gipfelt.

Die Autorin

Teresa Okure SHCJ ist Professorin für Neutestamentliche Exegese am Catholic Higher Institute of West Africa (CIWA). Nach ihrer früheren Tätigkeit als Dekanin des CIWA und Geschäftsführerin von EATWOT arbeitet sie zur Zeit im Exekutivausschuß der Internationalen Gesellschaft für Missionsstudien (IAMS) und im Beratungskomitee von CONCILIUM. Anschrift: Catholic Institute of West Africa (CIWA), P.O. Box 499, Port Harcourt, Nigeria.

Die Grundthese des apokalyptischen Glaubens läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Gott hat die Welt sehr gut erschaffen. Durch die Falschheit der Schlange/des Satans (Gen 3,1-4) kam das Böse in die Welt, brachte Sünde und Tod zu den Menschen und Vergänglichkeit in die Natur. Dieser Feind Gottes, der

Menschheit und der Schöpfung wird in Offb 12,9 als „der große Drache, die alte Schlange, ... Teufel oder Satan" bezeichnet. Gottes unmittelbare Reaktion bestand darin, dem Menschen die Überlegenheit über die Schlange/den Satan zu versprechen (Gen 3,15). Von diesem Zeitpunkt an entfaltet sich die Geschichte der Menschheit aus biblischer Sicht als ein endloser Kampf zwischen denen, die Gott gehorchen, und denen die dem Bösen folgen. Das Böse greift Gottes Anhänger insbesondere in Form der Verfolgung aus religiösen Gründen an, selbst wenn bei beiden Parteien dieselbe Religionszugehörigkeit vorliegt (z.B. stellte sich Jeremia gegen das gesamte Volk, Jer 1,18-19). Der apokalyptische Glaube vertritt die Überzeugung und verkündet, daß dieser Kampf mit der endgültigen Zerstörung des Bösen ein Ende haben wird. Jesu Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30) verdeutlicht dies.

Im Kontext des gesamten biblischen Spektrums ist der Glaube an Gottes Sieg über Satan, Sünde und Tod nicht allein dem apokalyptischen Glauben vorbehalten, sondern stellt vielmehr die Seele des biblischen Glaubens dar. Jeremia bezeichnete ihn als einen „neuen Bund" (Jer 31,31-34). Die Vorstellung von einem „neuen Himmel und einer neuen Erde" selbst wurde erstmals von Trito-Jesaja erwähnt (65,17). Paulus' Ansicht nach wird nicht nur die Menschheit, sondern die gesamte Schöpfung von Gottes endgültigem Sieg in Christus profitieren, durch den sie aus der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit wird (Röm 8,19-21). Integriert in die biblische Geschichte, ist eine Zukunftsperspektive, die zum einen in Form der messianischen Erwartung, der Parusie, zum anderen in Form des apokalyptischen Glaubens der Offenbarung zum Ausdruck kommt.

Erprobung der These: Gen 3 und Offb 12,1–17

Aus praktischen Gründen beschränkt sich die Anwendung der oben vorgestellten These auf eine thematische Untersuchung der Stellen Gen 3 und Offb 12 in ihrem jeweiligen Kontext. In der ersten Perikope führt die Schlange/Satan den Menschen in Versuchung, sich Gottes Geboten zu widersetzen. Auf diese Weise gelingt es ihr, gegen Gottes Willen (vgl. Weish 2,23-24) die Sünde und den Tod in die Welt zu bringen (Gen 3,1-7;18-19). Gott kündigt daraufhin an, eine zweifache Feindschaft zwischen die Schlange und die Frau, zwischen die Nachkommen der Schlange und die Nachkommen der Frau zu setzen. Die Nachkommen oder die Frau - abhängig davon, ob man den masoretischen Text oder die Vulgata zugrunde legt - werden/wird den Kopf der Schlange zertreten, die sie aber andererseits an der Ferse treffen wird. Die Einsetzung dieser Feindschaft zwischen ihnen ist eine Handlung Gottes, was die Möglichkeit des Scheiterns ausschließt.

In diesem Abschnitt begegnet Gott der Situation der Sünde und des Todes durch die Ankündigung des Sieges der Menschheit durch die Frau. Er macht die Frau und ihre Nachkommen zum göttlichen Instrument der Ausführung seines Sieges.

An zentralen Stellen der biblischen Geschichte stößt man auf Frauen, die als Gottes Instrumente des Sieges über das Böse agieren. Die ägyptischen Hebammen Schifra und Pua (Ex 1,15-21), die Mutter und die Schwester von Mose, die

Tochter des Pharao (Ex 2,1-10) schlossen sich gegen die todbringenden Mächte zusammen und retteten so das Leben ihres Nachkommens Mose. Durch ihn brachte Gott dem Volk Israel die Befreiung aus Knechtschaft und Vernichtung. In Jes 7,14 dient „die Jungfrau ... (mit dem) Kind" als Gottes Zeichen dafür, daß die politische Bedrohung Judas durch Damaskus und Samaria zum Scheitern verurteilt ist.

Der entscheidende Sieg der Frau und ihrer Nachkommen über die Schlange/Satan wird in Offb 12,1-17 erlangt. Diese Szene erinnert auf vielerlei Weise, vielleicht ganz bewußt, an die Szene in 3,15-16. Im folgenden werden die Schlüsselmotive, die in beiden Stellen vorkommen, aufgelistet:

- die Frau (Gen 3,1,2,4,6,12,13,15,16; Offb 12,1,5,6,14,15);
- die Schlange als Verführerin (Gen 3,1-4; Offb 12,9);
- Schmerzen beim Gebären (Gen 3,16; Offb 12,2);
- die Feindschaft zwischen der Frau/ihren Nachkommen und Satan/seinen Anhängern (Gen 3,15; Offb 12,4-6, 13-17; „ein Drittel der Sterne", die vom Schwanz des Drachen vom Himmel auf die Erde gefegt werden, symbolisiert die gefallenen Engel, Satans Nachkommen, Offb 12,9);
- der vergebliche Versuch Satans, die Frau und ihre Nachkommen zu zerstören (Gen 3,15; Offb 12,4b-6, 13-17);
- die Frau als „Mutter" aller Lebendigen (Gen 20) oder des Sohnes und von allen, die den Geboten Gottes gehorchen und am Zeugnis für Jesus festhalten (Offb 12,5,13,17);
- die endgültige Niederlage Satans, der Sieg für Gott, der ihn bewirkt, und für die Frau und ihre Nachkommen, zu deren Gunsten er ihn bewirkt (Gen 3,15; Offb 12,10-12).

In Offb 12,1 wird die Frau in kosmischer Herrlichkeit dargestellt, mit der Sonne bekleidet, der Mond unter ihren Füßen, jedoch in Geburtswehen. Sie und ihr Kind sind den Angriffen des Drachens/Satans ausgeliefert; aber Gott kommt zu ihrer Rettung: Das Kind wird zu Gott im Himmel „entrückt", aus dem der Satan und seine Engel gerade erst hinabgeworfen worden sind (12,7-8). Außerdem wird ein Zufluchtsort für die Frau außerhalb der Reichweite des Satans bereitgemacht (12,6, 14-17).

Unter Experten gibt es verschiedene Ansichten darüber, ob die Frau hier die Kirche oder die Mutter Jesu repräsentiert. Die katholische Tradition identifiziert sie mit der Mutter Jesu, schließt aber die Übertragung auf die Kirche ebenfalls nicht aus. Der Sohn, der Gottes „Christus" ist (Offb 12,10), ist ihr biologisches Kind, nicht das der Kirche. Die Kirche ist sein Leib (Kol 1,18; Eph 1,23); er hat sie aus seiner durchstochenen Seite am Kreuz hervorgebracht, wie die Kirchenväter lange geglaubt haben. Im Johannesevangelium wird Maria sowohl als „Frau" als auch als „Mutter Jesu" (Joh 2,1-12; 19,25-27) bezeichnet. Für Paulus ist sie die „Frau", von der Gottes Sohn zur Fülle der Zeit (Gal 4,4) geboren wurde. „Der Löwe aus dem Stamm Juda, der Sproß aus der Wurzel Davids" (Offb 5,5-6) ist gleichzeitig der „Sohn der Maria" (Mk 6,3); er empfing seine davidischen Wurzeln durch sie (Mt 1,6.16). Die Kirche verwendet Offb 12,1-17 als erste Lesung für das

Fest der Aufnahme Marias in den Himmel. Dieses Fest kennzeichnet ihre volle Teilhabe am Erlösungswerk Christi, ihren eigenen Gott-gegebenen endgültigen Sieg über Satan, Sünde und Tod.

Darüber hinaus ruft die zweifache Flucht der Frau mit ihrem neugeborenen Kind (einerseits in die Wüste, andererseits zum Thron Gottes) den Plan des Herodes, Jesus zu töten, und die sich anschließende Flucht nach Ägypten (Mt 2,7-8, 13-18) in Erinnerung; aus ihr wurde später die Flucht nach Galiläa (Mt 2,19-23). Als Herodes sah, daß es ihm nicht gelungen war, das Kind zu töten, begann er gegen unschuldige Kinder, von denen man sagen kann, daß sie den Tod „durch das Blut des Lammes" besiegt und durch ihren Tod für Jesus Zeugnis abgelegt haben, „Krieg zu führen" (vgl. Offb 12,11.17). Die Kirche gedenkt ihrer am 28. Dezember mit dem Fest der Unschuldigen Kinder und setzt sie mit jenen 144.000 gleich, die dem Lamm nachfolgen, weil sie niemals gelogen haben (Offb 14,1-5).

Nach dieser entscheidenden Niederlage durch die Frau und ihre Nachkommen wendet Satan seine Aufmerksamkeit den „übrigen Nachkommen" der Frau zu (Offb 12,17). Im Licht von Johannes 19,26 wird jeder Jünger, der von Jesus geliebt wurde, von Jesu Mutter als Kind angenommen. Satans Krieg gegen die übrigen Nachkommen der Frau wird mit seinem Versuch gleichgesetzt, die Fesseln der Nachkommen zu treffen. Wenn erst einmal „der rettende Sieg, die Macht und die Herrschaft unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten" erlangt wurden (Offb 12,10), ist die Niederlage des Teufels besiegelt und nur noch eine Frage der Zeit (Offb 21,5). Dieser „Sieg" - ohne Artikel - ist absolut. Das Geschehen kommt somit in Offb 12,1-17 zu seiner Auflösung in Offb 21-22.

In den Kapiteln 21 und 22 der Johannes-Offenbarung wird der erste Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4) wieder aufgegriffen. Da die erste Schöpfung als Konsequenz aus Adams Sündenfall (Gen 3,17; „Ackerboden" steht hier für die Schöpfung) symbolisch verflucht worden ist, ist für den endgültigen Sieg über Satan, durch den diese Verwünschung ja überhaupt verursacht worden war, die Erlösung der Schöpfung selbst unverzichtbar; daher rührt das Grundschema für die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Bemerkenswerterweise werden Satan mit den in seinem Namen handelnden Figuren, dem Tier und dem falschen Propheten (Offb 20,7-10), sowie der Tod und die Unterwelt (Offb 20,14) vor der Ankunft des neuen Himmels und der neuen Erde oder der Einsetzung des Gottesreiches und seiner Heiligen in den See von brennendem Schwefel geworfen.

Diese Abfolge der Ereignisse stellt sicher, daß die neue Schöpfung vollkommen frei vom Einfluß des Satans und seiner Handlanger sein wird. Da das Tier und der falsche Prophet die Schlüsselfiguren, die die Menschen getäuscht und als Nachfolger von Satan/Drachen gewonnen haben (Offb 13,1-17), darstellten, sind sie die ersten, die in diesen See von brennendem Schwefel geworfen werden (Offb 20,19-29). Der Tod, der letzte Feind (vgl. 1 Kor 15,26), wird zuletzt zerstört. Ihr Untergang wird zusammenfassend als „zweiter Tod" beschrieben. Und obwohl der endgültige Sieg errungen ist, ist Satan doch nicht vollständig zunichte ge-

macht. Nur seine zerstörerische Kraft über die Menschheit und die seiner Handlanger ist vernichtet.

Der neue Himmel und die neue Erde benötigen weder Sonne noch Mond, denn Gott selbst ist das Licht (Offb 21,23). Der Erdboden, ursprünglich zum Guten geschaffen (Gen 1,11-12; 2,9), aber wegen der Sünde verflucht, ist nun so fruchtbar, daß die Bäume zwölf Monate im Jahr Frucht tragen. Den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, dessen verbotene Frucht den Tod gebracht hat, gibt es nicht mehr (Gen 2,16-17); nur „die Bäume des Lebens" (hier im Plural) mit Blättern, die zur Heilung der Völker dienen, bleiben erhalten (Offb 22,2). Die Motive Licht, Wasser und Fluß, die den ersten Schöpfungsbericht durchzogen, tauchen auch in der neuen Schöpfung wieder auf (vgl. Gen 1,3-4, 9-19; 2,10-14; Offb 21,5; 22,1-2).

Die Menschen, die Gott in ihrem Leben nicht gefolgt sind, werden wie Satan und Tod in den See von brennendem Schwefel geworfen (Offb 20,15; 21,8). Allen Übeltätern wird der Zutritt zum neuen Jerusalem, der Stadt Gottes (Offb 21,27), verwehrt, genauso wie vorher den Sündern Adam und Eva der Zutritt zum Garten Eden (Gen 3,23-24) verboten worden war. Zu Zeiten des ersten Himmels und der ersten Erde hatte Gott die Menschen sich weitgehend selbst überlassen und sie nur gelegentlich besucht (Gen 3,8). Nun kommt Gott den Menschen viel näher; er errichtet seine Wohnung unter ihnen (Offb 21,3; 22,3-5). Gottes ständige Gegenwart garantiert die Dauerhaftigkeit des Sieges der Erlösten über Satan und seine Handlanger.

Die Auflistung der sowohl im ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1-2,4) als auch in den Kapiteln 12, 21 und 22 der Offenbarung vorkommenden Motive ist nicht vollständig. Aber sie legt den Schluß nahe, daß der Verfasser der Offenbarung sich bewußt auf die ersten Kapitel der Heiligen Schrift bezogen hat, um seine Botschaft deutlich zu machen. Es ist nicht bekannt, ob sich diejenigen, die der Bibel ihre endgültige Form gaben, der ganzen Bedeutung dieser kanonischen Verfassung der Schriften, wie sie hier diskutiert wird, bewußt gewesen sind. Die Aussage, daß das Böse endgültig besiegt werden wird, kann jedoch in keinem Fall übersehen werden.

Dieser apokalyptische und wesentlich biblische Glaube basiert auf dem soliden Fundament der Auferstehung Christi. Ihm kommt der entscheidende Sieg über Sünde und Tod zu. Seine Auferstehung ist die Grundlage des gesamten christlichen Glaubens (1 Kor 15,3-5, 14,16-19). Auch die ganze Botschaft der Johannesoffenbarung beruht auf ihr (vgl. Offb 1,18-19). Im Johannesevangelium wird Jesus als „die Auferstehung und das Leben" bezeichnet (Joh 11,25-26); als derjenige, durch den die Toten auferstehen und gerichtet werden (5,25-29).

Die Bedeutung der Apokalyptik in der Gegenwart

An dieser Stelle muß sich die Frage anschließen: Ist die biblische Apokalyptik in unserer postmodernen technologischen Welt überhaupt von Bedeutung? Oder entsprangen ihre Inhalte einfach dem frommen Wunsch von Menschen aus bibli-

scher Zeit, die sich in Zeiten des Leidens mit leeren Hoffnungen dadurch trösten wollten, daß sie darauf vertrauten, Gott werde am Ende der Zeiten in den Lauf der Dinge eingreifen und sie mit der Erschaffung einer Weltordnung frei von Sünde für ihre Leiden entschädigen? Ist die Apokalyptik etwa eine Flucht vor den harten Tatsachen des Lebens?

Wie schon gesagt, setzt sich die Apokalyptik mit dem Bösen auseinander, das in den Herzen und den Systemen der Menschen gegenwärtig ist. Die Erscheinungsformen, in denen das Böse heutzutage zum Ausdruck kommt, müssen untersucht werden. Die Prostituierte (Offb 17-18) stellt eine Antithese zu der Frau in Offb 12,1-17 dar; sie steht für das Römische Reich, die Supermacht der damaligen Zeit, zieht in erster Linie Könige und Kaufleute in ihren Bann (Offb 18,3), wird aber schließlich zerstört. Wie C.H. Giblin deutlich gemacht hat, beschränkt sich die Verurteilung dieses bösen Reiches nicht auf das Römische Reich allein. Sie bezieht sich auf alle bösartigen, korrupten und unterdrückenden Systeme jedes Zeitalters, ob politischer, wirtschaftlicher, technologischer, sozialer, rassistischer, kultureller, religiöser oder moralischer Natur.

Unter dieser Voraussetzung sehen sich die Christen heute mehr als jemals zuvor vor der Notwendigkeit, sich die Bedeutung des apokalyptischen Glaubens in Erinnerung zu rufen. Um nur ein Beispiel zu nennen, kann die „Wirtschaft", als eine moderne „Gottheit", mit dem Drachen und seinen Bestien verglichen werden (Offb 12-13). Wie der Drache verfügt sie über ihre Tiere und falschen Propheten, an die sie ihre Machtbefugnisse delegiert, in der heutigen Zeit die Macht des Marktes und des Freihandels. Ihre Handlanger können die G-7-Staaten, der Internationale Währungsfond, die Weltbank, der Pariser Club und transnationale Konzerne sein. Sie wissen, wie man die Menschen am Kaufen oder Verkaufen hindert, wenn sie diesen modernen Drachen nicht verehren. Ihr Weltreich ist die „Globalisierung", ein Wesen mit zwei Gesichtern. Betrügerisch verspricht sie ihren Kunden (ungeachtet dessen, ob sie reich oder arm sind) ein Glück, das keine Macht abzugeben hat, sondern sie statt dessen nur an sich reißt.

Die globale Wirtschaft und die Mächte des Marktes verschlingen alles außer ihre eigenen Urheber. Ganze Völker werden nach ihrer Wirtschaftskraft beurteilt; ihre Position in der Weltgemeinschaft hängt von der Stärke oder Schwäche ihrer Wirtschaft ab. „Dritte-Welt"-Staaten, besonders in Afrika, die dem Club nicht beitreten können, werden einfach behandelt, als könne man ohne weiteres auf sie verzichten. Sie dienen höchstens als Abladeplatz für Giftmüll, veraltete Technologien, abgelaufene Medikamente und als lebensfähiger Markt für Waffengeschäfte. Um dazuzugehören, haben Staatsoberhäupter und Militärbefehlshaber in Afrika das Erbe ihrer Völker geplündert und es auf dem Altar der Wirtschaft geopfert. Die „entwickelte" Welt hat von den Erträgen dieser Opfer profitiert und tut das immer noch. Zuweilen erhalten die geplünderten Nationen als Almosen die Brotkrumen von den Tischen ihrer eigenen wirtschaftlichen Bankette, die ihre korrupten und fehlgeleiteten Führer gestohlen und den „entwickelten" Nationen zu deren Vergnügen überlassen haben.

Aber ist es ungeachtet dieser Situation vorstellbar, daß die kataklystische

Zerstörung, die in der Johannesoffenbarung vorhergesagt wird, jemals eintrifft? Eine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten, besteht darin, sich ins Gedächtnis zu rufen, daß es, nachdem Gott in Gen 3,15 (dem Proto-Evangelium) das erste Versprechen gegeben hatte, Tausende von nicht aufgezeichneten Jahren gedauert hat, bis „die Zeit erfüllt war" (Gal 4,4) und das Versprechen eingehalten wurde. Dasselbe trifft auch auf die Verheißungen an Abraham, die Patriarchen und Israel zu. Wenn auch erst sehr spät, so wurden diese Verheißungen doch schließlich von dem erfüllt, der sie gemacht hatte (vgl. Hebr 11,39-40).

Der apokalyptische Glaube ist von Gottes absoluter Souveränität über die Schöpfung überzeugt und verspricht sich von ihm die endgültige Zerstörung aller Arten von bösen, ungerechten und unterdrückenden Systemen. Ein solcher Glaube kann nicht einfach als für unsere postmoderne, technologisierte Welt irrelevant abgetan werden. Die Menschheit neigt dazu, dank ihrer technologischen Errungenschaften immer unabhängiger zu werden. Aber die Entdeckung der Reichtümer der Schöpfung und ihre allgemeine Verwendung für eigennützige Zwecke stellen keine Garantie dafür dar, daß solche ausbeuterischen Systeme nicht letzten Endes zerfallen werden. Der apokalyptische Glaube ist eng mit der Parusie verbunden (vgl. Mk 13,26); er erwartet seine Erfüllung von dem gleichen Gott, der auch die vorherigen Verheißungen gemacht und erfüllt hat. Die Tatsache, daß das Versprechen erfüllt werden wird, ist sicher; aber das Wie und Wann kennt nur Gott allein (Mk 13,32-33ff).

Abschließend läßt sich feststellen, daß diese Untersuchung gezeigt hat, daß der apokalyptische Glaube durch die biblische Lehre von der Schöpfung und vom Sündenfall bedingt wird. Sein vorrangiges Interesse ist die endgültige Ausrottung des Bösen und die Wiedereinsetzung des Guten in der Schöpfung nach Gottes ursprünglichem Heilsplan. Dieser apokalyptische Glaube ist im wesentlichen ein biblischer Glaube; er findet seine feste Grundlage in der Auferstehung Jesu Christi. Der Leser/die Leserin dieses Artikels ist eingeladen, über seinen/ihren eigenen Glauben nachzudenken und die Herausforderungen, die er/sie in seinem/ihrem örtlichen und globalen Umfeld an ihn/sie stellt, zu entdecken und sich ihnen mutig zu stellen.

[1] H. de Baar, The Bible on the Final Coming, Wisconsin 1965, 57-64 gibt einen kurzen historischen Überblick über derartige Versuche.

[2] B. Childs, Introduction to the Old Testament as Scripture, Philadelphia 1979.

[3] Diese Aussage bezieht sich auf Werke, die in bezug auf ihr Genre als apokalyptisch zu bezeichnen sind (z.B. die außerkanonischen Apokalypsen von Jesaja und 1 Henoch, die kanonischen Bücher der Offenbarung und Daniel) sowie auf apokalyptische Abschnitte solcher Bücher wie Sach 1,7-6,15, Ez 37, 40-44 und Mk 13 und Parallelstellen.

[4] Über den apokalyptischen Charakter der Bibel vgl. R.R. Wilson, From prophecy to apocalyptic: reflections on the shape of Israelite religion, in: Semeia 21 (1982) 79-95; J.C. Beker, Paul's Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God, Philadelphia 1982; J.J. Collins, The apocalyptic context of christian origins: the bible and its traditions, in: Michigan Quarterly Review 22/2 (1983) 250-264.

5 C.H. Giblin, The Book of Revelation: The Open Book of Prophecy (Good News Studies 34), Collegeville 1991, 166.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Heute das Buch der Offenbarung lesen

Originalität und zeitlose Botschaft

Håkan Ulfgard

Das Jahr 2000 nähert sich mit Riesenschritten. Dabei läßt sich häufig feststellen, daß die säkulare Faszination, die von dem nahenden Datum ausgeht, eine quasi religiöse Dimension erhält, die mit eschatologischen Vorstellungen über das Ende der Welt durchsetzt ist. Wir sollten jedoch nicht vergessen, daß die große nichtchristliche Mehrheit der Welt der Jahrtausendwende nach unserer standardisierten, universellen Zeitrechnung[1] gar keine religiöse Bedeutung beimessen kann. Dennoch wird in so manchen christlichen Konfessionen rund um die Welt das Gefühl, in den letzten Tagen der Weltgeschichte zu leben, von Kirchenleitungen, Predigenden, Schriftstellern und Schriftstellerinnen bestärkt. Da sie behaupten, im Besitz der wahren Kenntnisse über Gottes geheime Pläne für die Welt zu sein, reichen die praktischen Auswirkungen ihrer autoritativen Interpretationen bis zu solchen Extremen wie dem Horten von Lebensmitteln zum Verzehr in den bevorstehenden katastrophalen Jahren oder sogar dem Freitod, den man in der Überzeugung begeht, der erste zu sein, der sich der ersehnten Erlösung erfreut. Andere folgen ihrem Ruf nach Wachsamkeit auf weniger dramatische Weise; sie beten inbrünstig miteinander, treffen sich in Bibelkreisen und bereiten sich geistig auf das Neue Zeitalter vor.

Dieses brennende Interesse an Gottes Zukunftsplänen für die Welt und das Aufspüren von Zeichen, die das Ende in der gegenwärtigen Situation ankündigen, ist bei Christen und Christinnen jedoch kein neues Phänomen. Es gibt eine biblische Tradition, die ein starkes Interesse an Zukünftigem bezeugt, sei es gut oder schlecht, und in der Geschichte des Christentums hat es immer wieder deutliche Steigerungen von eschatologischer Spekulation gegeben, oft in Verbindung mit Krisenzeiten - echten oder eingebildeten. In seiner fesselnden Studie

When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture[2] hat P. Boyer eine umfangreiche Dokumentation erstellt, die ein übermäßiges Interesse an Spekulationen über das Ende bei vielen Christen der letzten beiden Jahrhunderte verdeutlicht. Sein Buch, das viele Zitate von engagierten Menschen wie John Nelson Darby, Cyrus Scofield, Billy Graham, Hal Lindsey, Pat Robertson und vielen anderen enthält, bezeugt überreichlich das leidenschaftliche Interesse, das wichtige Kreise des modernen nordamerikanischen Kulturmilieus einer buchstäblichen Erfüllung der biblischen Prophezeiungen entgegenbringen, als ob diese ausdrücklich im Hinblick auf das 19. oder 20. Jahrhundert verfaßt worden wären.[3]

Heute das Buch der Offenbarung lesen

Obwohl diese Ausprägung modernen Christentums, die sich auf verschiedenartige evangelikale Richtungen beschränkt, überwiegend als amerikanisches Phänomen beschrieben wird, ist sie dennoch Teil einer breiteren Strömung. Wie Boyer erkennt, entspringt sie dem „demokratischen" und „rationalistischen" Ideal des Lesens der Bibel, das sich seit dem letzten Jahrhundert stark verbreitet hat. Jede und jeder wurde dazu aufgefordert, die Bibel für sich in dem ständigen Bemühen zu lesen, ihren Inhalt auf sich persönlich zu beziehen. Aus dieser Haltung erfolgte die Annahme, daß selbst die symbolischen Daten der Bibel, wie etwa ihre chronologischen Zahlen, auf konkrete Besonderheiten übertragen und auf die derzeitige Situation bezogen werden konnten. Indem diese besondere Form des amerikanischen Glaubens an Prophezeiungen eine populäre christliche Mentalität geprägt hat, hat sie weitreichende Auswirkungen auf die Aktualisierung der eschatologischen Vorstellungen der Bibel gehabt. Da sie gegenwärtige Ereignisse und Besonderheiten mit den Aussagen der Bibel über die ersehnte Erlösung und das göttliche Gericht verknüpft, hat sie viel dazu beigetragen, eine Atmosphäre erhöhter Wachsamkeit zu schaffen, die durch globale ideologische, politische und militärische Spannungen angeheizt wird: „Seid bereit - das Ende ist nah! Die Zeit ist gekommen!" Der Erfolg der verschiedenen aktualisierenden Interpretationen scheint jedoch mehr in ihrer Fähigkeit zu liegen, den Erwartungen und Forderungen ihrer Zuhörerschaft gerecht zu werden, als in einer Übereinstimmung mit der historisch bedingten Botschaft der biblischen Texte selbst.

Der Autor

Håkan Ulfgard wurde im Jahre 1953 in Lund, Schweden geboren. Er promovierte im Jahre 1989 in neutestamentlicher Exegese an der theologischen Fakultät der Universität Lund, Schweden. Von 1990 bis 1993 war er stellvertretender und externer Dozent für neutestamentliche Exegese an der theologischen Fakultät der Universität Kopenhagen, Dänemark. Seit 1993 ist er Dozent für biblische Exegese an der theologischen Fakultät der Universität Lund, Schweden. Anschrift: Universität Lund, Theologische Fakultät, Abteilung Biblische Forschung, Allhelgona Kyrkogata 8, S-223 62 Lund, Schweden.

Das umstrittene Buch der Offenbarung

Mit ihren visionären Bildern, ihren chronologischen Berechnungen und ihrer Hoffnung auf Gottes endgültige Rettung der Gerechten und sein Strafgericht über seine Feinde gilt vor allem die Offenbarung des Johannes als christliche Quelle

und als Zeitplan, um die Zeichen des Endes in der Gegenwart aufzuspüren (obwohl andere biblische Texte auch großen Einfluß gehabt haben, vor allem das Buch Daniel). Gleichzeitig ist die Offenbarung ein biblisches Buch, das der Exegese die größten Schwierigkeiten bereitet, und es wurde auch häufig als das am wenigsten „christliche" Buch des Neuen Testamentes betrachtet - denken wir nur an Rudolf Bultmanns Beurteilung dieses Buches als „schwach christianisiertes Judentum"[4]. Anders als in den vier Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen des Neuen Testamentes sucht man hier vergebens nach konkreten Mitteilungen über den irdischen Jesus und die Frühkirche. Auch die theologische Argumentation des Paulus und ihre paränetischen Folgen lassen sich hier nicht finden. Ganz im Gegenteil, in seiner strengen Ethik und totalen Ablehnung des römischen Staates läßt sich im Buch der Offenbarung eine gewisse antipaulinische Haltung feststellen. Was wir jedoch finden, ist eine prophetische Botschaft über das unmittelbar bevorstehende Ende der Welt, die in einem brieflichen Rahmen verhüllt und in einer Reihe dramatischer Visionen ausgedrückt wird, deren symbolische Sprache und groteske Metaphorik in der ganzen Geschichte seiner Auslegung die Lesenden fasziniert, erschreckt und verstört haben. Es nimmt also nicht Wunder, daß die Johannesoffenbarung häufig im Brennpunkt intensiver Polemik stand - zumeist in bezug auf die Verwirklichung ihrer Prophezeiungen im Zusammenhang mit anderen christlichen Vorstellungen über die Zukunft - und daß sie häufig als wertlos für christliches Lehren und Predigen angesehen wurde.

Ungebraucht und mißbraucht - wie sollen wir die Offenbarung heute lesen? Gibt es irgend etwas in ihrer prophetischen Botschaft, das uns noch anspricht, ganz abgesehen davon, ob wir glauben, in den Letzten Tagen zu leben oder nicht? Oder sollte sie als ein bizarres Überbleibsel der Fixierung der ersten christlichen Generation auf die vermutlich unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi und das Ende der Welt oder aber als das Produkt eines kranken Geistes verworfen werden? Soll die traurige - und wahnsinnige - Geschichte ihrer Aktualisierung in den verschiedenen, unter göttliche Fügung gestellten Programmen der beiden letzten Jahrhunderte vor der Jahrtausendwende, vor allem in den USA, sie für Christen unbrauchbar machen, die weniger dazu neigen, dem Aufruf wiedergeborener, charismatischer Persönlichkeiten und berechnender, gewinnsüchtiger Händler auf dem christlichen Markt zu folgen?

Die Antwort lautet „ja" und „nein": Die Offenbarung beinhaltet zweifelsohne eine zeitlose Botschaft für Christen heute. Es besteht kein Grund, sie wegen der spekulativen Interpretation, die sie erfahren hat, völlig abzulehnen. Sie soll jedoch als das gesehen werden, was sie ist und sein will: eine prophetische Botschaft, die ein einzigartiges Zeugnis frühchristlichen Glaubens beinhaltet. Sie ist zugegebenermaßen weniger daran interessiert, etwas über den irdischen Jesus und seine Nachfolgerschaft auszusagen (wie in den Evangelien und der Apostelgeschichte) oder die Konturen eines christlichen Lebens in der multikulturellen griechisch-römischen Welt zu umreißen (wie in den anderen Büchern des Neuen Testamentes), als daran, sich auf die Frage zu konzentrieren, welche Folgen sich

aus der Auferstehung Christi für die Welt im allgemeinen und die Gläubigen im besonderen ergeben. Was eigentlich hinterfragt werden müßte, ist die Hermeneutik, die schon so lange bizarre und verzerrende Bilder unter dem Deckmantel einer frommen oder charismatischen Interpretation erzeugt hat - und dafür ist das Buch von Boyer eine ausgezeichnete Lektüre.

In jüngster Vergangenheit setzt der Trend bei den Gelehrten, die Vorzüge der Johannesoffenbarung als literarischer und dramatischer Einheit zu würdigen, ein hoffnungsvolles Zeichen. Um eine Formulierung aus dem Titel einer bahnbrechenden Untersuchung von Adela Yarbro Collins zu entlehnen, erfährt die „Macht der Apokalypse", Lesende oder Hörende (siehe Offb 1,3) zu einer phantasievollen Teilnahme an dem Drama anzuregen, das in seinen Visionen enthalten ist, zunehmend Anerkennung.[5] Deutlich spürbar wird diese veränderte Einstellung in den späteren Studien über das Buch der Offenbarung von Elisabeth Schüssler Fiorenza, in denen sie insbesondere hervorhebt, wie das symbolische, durch seine mythopoetische Sprache geschaffene Universum funktioniert, um Lesende/Hörende zu trösten, zu ermahnen und aufzufordern, ihr Selbstverständnis und ihre Erfahrung als Christen und Christinnen mit der Geschichte der Offenbarung zu identifizieren.[6] Eine ähnliche Perspektive durchdringt die neuere, wichtige Untersuchung von Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire.*[7] Er spielt die Vorstellung einer akuten Krise als historischen Hintergrundes für die Niederschrift der Offenbarung herunter; er hält das Buch eher für ein literarisches Produkt, das versucht, eine bestimmte Auffassung vom frühchristlichen Leben in einer hellenistischen Umwelt in eine ganzheitliche Sichtweise zu übertragen, die somit zu einer Geschichte wird, mit der sich die Lesenden identifizieren können.

Annäherung an das Buch der Offenbarung als Literatur

Bei der schwierigen Aufgabe, die Offenbarung auf der Suche nach ihrer möglichen Botschaft für die Moderne zu lesen und gleichzeitig ihren ursprünglichen Kontext zu respektieren, muß man sich der Fallstricke bewußt sein, die eine zu enge historische Annäherung wie auch ein unkritisches Nebeneinanderstellen vergangener und gegenwärtiger Situationen darstellen. Ihre rhetorischen Möglichkeiten können wir jedoch auch heute nutzen, ohne dabei die Wurzeln ihrer symbolischen Sprache außer acht zu lassen.

Eine Grundvoraussetzung ist allerdings, daß die literarisch-dramatischen Eigenschaften der Johannesoffenbarung voll und ganz anerkannt werden. Während Martin Karrer zu Recht die brieflichen Aspekte der visionären Botschaft des Johannes betont[8], weist Adela Yarbro Collins (s.o.) auf die kathartische Funktion seiner dramatischen Geschichte hin, in der die Lesenden durch irdische Katastrophen und himmlische Gottesdienste bis hin zur endgültigen Wiederkehr paradiesischer Zustände geführt werden. Trotz des zutiefst jüdischen Charakters der Offenbarung (auf den ich später zurückkommen werde) sollten wir nicht

übersehen, was z.B. David E. Aune und Colin Hemer ausführlich erläutern[9]: daß der Verfasser der Bildersprache des griechisch-römischen Kulturzusammenhangs viel zu verdanken hat. Die Bildersymbolik des römischen Kaiserhofes und die örtlichen Bedingungen in den sieben Städten, an die sich die Offenbarung wendet, könnten sich durchaus in der himmlischen Szenerie und in den „Briefen" an die Kirchen in den Kapiteln 2 und 3 widerspiegeln.

Besondere Aufmerksamkeit möchte ich auf die einfache Tatsache lenken, daß die Offenbarungsgeschichte all die Elemente enthält, die Aristoteles in seiner *Poetik* als unverzichtbare Komponenten dramatischer Literatur, vor allem in den Tragödien, aber auch in epischen Texten, aufführt: die Fabel des Stückes, die Charaktere, das Sprachliche, das Gedankliche, die szenische Ausstattung, das Musikalische.[10] Angesichts ihres offensichtlich szenischen Charakters mit all den visionären Bildern, dramatischen Nebenhandlungen und Chören von himmlischen Stimmen, die Vorgänge im Himmel und auf Erden kommentieren, besteht in der Exegese auffallend wenig Interesse an der literarischen Qualität der Offenbarung.[11] Die Tatsache, daß es in den etwa gleichaltrigen jüdischen Apokalypsen 2 Esra und 2 Bar keine vergleichbare dramatische „Erzählung" gibt, verdient besondere Beachtung. Auch wenn wir nicht nachweisen können, daß sich der Verfasser der Offenbarung bewußt an das aristotelische Ideal hielt, fällt dennoch auf, daß sein Text im Vergleich zu den jüdischen Apokalypsen wesentlich mehr szenische Qualitäten aufweist. Die traditionelle jüdisch-apokalyptische Bildersprache ist meisterhaft in ein literarisches Gefüge eingearbeitet, das noch immer eine mitreißende Lektüre bietet, wenn sie als ganzes, fortlaufendes Drama verstanden wird - und sie ist vielleicht sogar noch eindrucksvoller in unserem Zeitalter der visuellen Kommunikation. Die Dialektik zwischen himmlischem Gottesdienst und irdischen Katastrophen, bei denen Stimmen im Himmel den Sieg Gottes verkünden und die Auswirkungen dieses Sieges auf Erden kommentieren, bietet einen Schauplatz für das Drama, das sich in der Abfolge von sieben Siegeln, sieben Posaunen und sieben Schalen mit jeweils erläuternden Zwischenspielen (z.B. Kapitel 7 und 12-14) entfaltet. Statt zu versuchen, jedes einzelne Bild zu „erklären" und es auf Ereignisse aus der Zeit des Verfassers zu beziehen, sollte die Geschichte von Johannes als ein Ganzes, als eine fortlaufende Erzählung mit internen Anspielungen, dramatischen Höhepunkten und unter Vorwegnahme ihres Endes gelesen werden.

Auch wenn wir das als Zeichen hellenistischer Einflüsse auf Johannes' Schrift sehen dürfen, als eine Möglichkeit, ein wirkungsvolles Mittel zu suchen, um seiner Zuhörerschaft seine Botschaft zu übermitteln - ein Mittel übrigens, das auch moderne Lesende noch fesselt -, ist seine grundsätzliche Begriffswelt dennoch durch und durch jüdisch. Diese Tatsache anzuerkennen ist eine *conditio sine qua non,* wenn man den Grundtenor seines Buches verstehen und seine Bedeutung für moderne Christen würdigen will. Die Anerkennung dieses jüdischen Charakters heißt überhaupt nicht, daß seine christliche Relevanz geschmälert wird (gegen Bultmann, s.o.). Sie ist ganz im Gegenteil eine notwendige Erinnerung an die konkreten und geistlichen Wurzeln der Kirche und, was noch wichti-

ger ist, sie gibt entscheidende Anhaltspunkte für das Verständnis der zeitlosen Botschaft und Bedeutung des Buches der Offenbarung.

Annäherung an das Buch der Offenbarung innerhalb seines jüdisch-christlichen Kontextes

Zunächst müssen wir uns darüber im klaren sein, daß Johannes' Beschäftigung mit dem Ende angesichts des frühjüdisch-christlichen Glaubens nur zu verständlich ist. Jesus erschien als Messias, als die Zeit erfüllt war, und die Gläubigen setzten auf seine unmittelbar bevorstehende Wiederkunft in Herrlichkeit. Die einsetzenden Konflikte mit der römischen Obrigkeit und mit nichtgläubigen Juden galten als Zeichen des vorherbestimmten Leidens, *thlípsis,* der Endzeit. Die Vorstellung, in der Endzeit zu leben, hat ihren Ursprung jedoch nicht bei den Christen. Wie insbesondere die Qumran-Texte zeigen, war die Vorstellung, in den letzten Tagen zu leben *(acharit ha-yamim),* schon seit langem eine Grundeinstellung einer „Reformgruppe", die sich für den „Neuen Bund" hielt (vgl. CD 6,19; 19,33; 20,12). Ausgehend von den chronologischen Daten in den biblischen Prophezeiungen des Jeremia, Ezechiel und Daniel, waren sie eifrig damit beschäftigt, das zukünftige Eingreifen Gottes im Namen seiner auserwählten Gerechten zu berechnen.

Das qumranische wie das christliche Verständnis, eine heilige Gemeinschaft der Endzeit zu sein, führte zur Überschreitung zeitlicher und räumlicher Kategorien: Durch die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Auserwählten und durch die Gnade Gottes konnten die Gläubigen auf Erden als Verbündete der Gemeinschaft der anbetenden Engel um Gottes Thron im Himmel betrachtet werden, die seine absolute Königsherrschaft, seine *basileía,* mitfeierten und sogar daran teilhatten. In Qumran wurde diese menschliche Teilhabe an den Wirklichkeiten der himmlischen Welt durch die Befolgung der strengsten Regeln priesterlicher Reinheit sichergestellt.

In der Johannesoffenbarung dient der einleitende Gruß in 1,5-6, der an Juden wie auch Nichtjuden gerichtet ist, als entscheidender Hinweis auf die Findung einer gemeinsamen Identität und eines gemeinsamen Selbstverständnisses als Angehörige des Volkes des Lammes. Nachdem der Verfasser gesagt hat, daß Jesus sie liebt (Präsens!) und sie von ihren Sünden erlöst hat, verkündigt er weiterhin, Jesus habe sie „zu Königen gemacht und zu Priestern vor Gott, seinem (des Lammes) Vater". Durch die Identifizierung seiner Lesenden mit dem Bundesvolk Israel der biblischen Exodusgeschichte (vgl. Ex 19,6) öffnet der Verfasser nicht nur den Weg für weitere Anspielungen auf den Exodus in seiner visionären Erzählung - deutlich erkennbar z.B. in der Abfolge von Posaunen und Schalen (Kap. 8-9;16) und im „Lied des Mose" am Meer (Kap. 15). Er unterstreicht auch ihre neue Würde, die ihnen erlaubt, zu Gott und zur himmlischen Welt eine ganz enge Beziehung zu haben, die traditionell ein königliches und priesterliches Privileg ist. Sein universeller Rahmen wird deutlich in der wiederholten Redewendung „aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern" (5,9; vgl. 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15)[12].

Die Verwendung von biblischen Anspielungen mit mehrfacher Bedeutung ist aber typisch für den Umgang mit der Schrift in der Offenbarung und hat sehr viel mit dem gemein, was sich in der Qumran-Literatur findet. Das Bild vom auserwählten Volk Gottes als einer heiligen Priesterschaft im kommenden Zeitalter des Heils findet sich auch in Jes 61,6. Die Lesenden sind also eingeladen, sich sowohl mit dem Bundesvolk Israel zu identifizieren, das in Ex 19,6 als „ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk" verkündet wird, als auch mit der geläuterten Priesterschaft Jesajas, die Gott im wiederaufgebauten und verherrlichten Jerusalem dienen wird. Das erklärt, wie wir uns Gottes auserwähltes Volk in den visionären Bildern der Schrift des Johannes sowohl *vor* der erwarteten letzten Bedrängnis auf dem Weg ins Gelobte Land als auch *nachher*, nachdem es diese Qualen durchlitten hat und sich am himmlischen Segen in Gottes Gegenwart erfreut, vorstellen können. (Vgl. die Aufzählung der 144.000 aus den zwölf Stämmen Israels in 7,1-8, gefolgt von der Vision von der großen Schar aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen in 7,9-17.[13]) Johannes setzt seine visionäre Erzählung mit wiederholten Szenen von Gericht und Erlösung fort und kommt dann in seiner letzten Vision von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, einem neuen Jerusalem und einem wiedergewonnenen Paradies (21,1-22,5) auf die priesterliche Würde der Auserwählten und Geretteten zurück. Seine Darstellung der kommenden Verwirklichung des Gottesreiches in der neuen Welt, in der böse Mächte Gottes Schöpfung keinen Schaden zufügen können, endet mit dem erlösten, priesterlichen Volk Gottes in ganzheitlicher Gemeinschaft mit Gott. Wir sollten vor allem beachten, wie die Prophezeiungen Jesajas über die zukünftige Herrlichkeit Zions in den Kapiteln 60-62 auf die ideale Gemeinschaft der Gläubigen bezogen werden.

Eine weitere Formulierung, die als Schlüsseltext zum Verständnis des christlichen Selbstverständnisses der Johannesoffenbarung dient, findet sich in 1,9. Über die Vorstellung von einer erlösten Gemeinschaft der Gläubigen als einer „königlichen Priesterschaft" hinaus enthält dieser Vers auch kraftvolles, rhetorisches Potential für die Gegenwart. Nach der Begrüßung seiner Adressaten beginnt Johannes den Vortrag seines visionären Dramas mit der Mitteilung, daß er wie sie „bedrängt ist", mit ihnen „an der Königsherrschaft teilhat und ... in Jesus standhaft ausharrt". Diese Worte bündeln die besondere eschatologische Perspektive des ganzen Buches: Christliche Existenz ist ein paradoxes Nebeneinander von irdischen Heimsuchungen und himmlischer Glückseligkeit in der Erwartung der endgültigen Vollendung, und all dies wird durch das „In-Christus"-Sein zusammengehalten. Die volle Bedeutung dieser einleitenden Aussage wurde leider allzuoft verfälscht, vor allem dadurch, daß sie in die ferne Zukunft versetzt wurde. Tatsächlich aber spricht Johannes über seine eigene Situation und die seiner Lesenden, die in das Christusereignis integriert und von ihren Sünden durch das Blut Jesu befreit wurden. Ihr Dasein hat eine neue Dimension bekommen; sie sind sich vor allem dessen bewußt, im Zeitalter der Erfüllung der Schrift und in den letzten Tagen der Welt zu leben. Das Paradoxe dieses eschatologischen Bewußtseins ist darin zu sehen, daß die Gläubigen gleichzeitig an den

erwarteten Leiden der Endzeit wie auch an der für die Zukunft vorausgesagten Königsherrschaft teilhaben.[14]

Transzendenz und Transformation: das Verständnis der zeitlosen Botschaft des Buches der Offenbarung

Abschließend zu diesen kurzen Beobachtungen, wie wir uns heute dem Buch der Offenbarung unter Berücksichtigung seiner Originalität und bei gleichzeitiger Anerkennung seiner zeitlosen Botschaft nähern können, helfen uns vielleicht die anthropologischen Begriffe „communitas" und „Abgegrenztsein" weiter.[15] Durch die Verwendung apokalyptischer Bilder und einer Fülle von Anspielungen aus der Schrift möchte der Prophet Johannes die Erfahrung seiner Lesenden/Hörenden bestätigen, daß sie sich vom Rest der Welt unterscheiden. Als Angehörige des eschatologischen Volkes des Lammes werden sie ermahnt und ermuntert, ihr Leben an die Realität der universalen Gottesherrschaft anzugleichen, die mit der Wiederkunft Jesu schon bald in Erfüllung geht. Das Drama der Offenbarung geht weit über die Darbietung eines Zeitplanes für die Zukunft hinaus; es spricht auf mystische Weise über die Herausforderungen und Tröstungen eines Lebens, das gleichzeitig in zwei Welten gelebt wird.

[1] In der Tat sind wir schon über den Meilenstein der zweitausend Jahre hinweg, wenn Jesus unter der Herrschaft Herodes' des Großen geboren wurde, der im Jahre 4 v. Chr. starb. (Im allgemeinen wird die Datierung seiner Geburt in Mt 2,1 der Datierung in Lk 2,2 vorgezogen.)

[2] Cambridge, MA/London 1992.

[3] Siehe B. McGinn, Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil, San Francisco 1994, 252-262.

[4] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen [9]1984, 525.

[5] Siehe A. Yarbro Collins, Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse, Philadelphia 1984.

[6] Siehe E. Schüssler Fiorenza, The Book of Revelation: Justice and Judgement, Philadelphia 1985.

[7] L. L. Thompson, The Book of Revelation: Apocalypse and Empire, New York/Oxford 1990.

[8] M. Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986.

[9] D.E. Aune, The influence of roman imperial court ceremonial on the Apocalypse of John, in: Biblical Research 28 (1983) 5-26; C.J. Hemer, The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting (JSNT Sup 11), Sheffield 1986.

[10] Aristoteles, De arte poetica, 6.9; Übersetzung von W. Schönherr aus: Aristoteles, Poetik, Griechisch und Deutsch (Reclams Universal-Bibliothek 82), Leipzig 1979, 25.

[11] Unter den wenigen Monographien dieser Art siehe J. Bowman, The Drama of the Book of Revelation, Philadelphia 1955; die spätere Untersuchung von J.L. Blevins, Revelation as Drama, Nashville 1984, ist weniger relevant.

[12] Beachten Sie das wiederholte Beharren auf dem königlichen Priestertum des auserwählten Volkes Gottes in 5,10.

[13] Siehe auch 15,2-4.

[14] Eben dieses Nebeneinander von einer Erfahrung der Leiden der Endzeit und von der Vorstellung, königliche Würde und Herrschaft zu teilen, ist in vielen Fällen durch Qumran-Texte belegt. Siehe z.B. A.M. Schwemer, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: M. Hengel/A.M. Schwemer (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991, 45-118.

[15] Siehe die Untersuchungen von V.W. Turner, z.B. Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt a.M. 1989, aber auch J.-P. Ruiz, Betwixt and between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse, in: E.H. Lovering (Hg.), Society of Biblical Literature 1992, Seminar Papers, Atlanta, GA 1992, 654-672.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Augustinus und die Dynamik seiner Endzeiterwartung

Lewis Ayres

I. Einführung

In den letzten Jahren hat es auf dem Buchmarkt eine ganze Reihe von Neuerscheinungen zum Thema „Millenarismus" und „Apokalyptik" gegeben. In ihnen wird die apokalyptische bzw. millenaristische Denkrichtung in der christlichen Tradition (beide Ausdrücke werden häufig in sehr weitem Sinne verwandt) oft als Folge einer Verschiebung der frühchristlichen Naherwartung in eine unbestimmte Zukunft beschrieben. Diese sogenannte „Parusieverzögerung" vermochte aber das Gefühl vom bevorstehenden Ende, das sich in jenen prägenden ersten Jahren herausgebildet hatte, nie ganz zu überwinden. So konnten in Zeiten der Drangsal leicht apokalyptische Bewegungen aufbrechen und mit Erfolg agieren. Diese Bewegungen hatten sich oft allen möglichen Vorstellungen vom Ende der Welt verschrieben, wie sie von verschiedenen Kalendarien und Endzeitberechnungen in Umlauf gesetzt wurden.

Gleichzeitig mit dieser Interpretation dient einem Großteil dieser neueren Literatur das Thema (in der christlichen Tradition) als Ausgangspunkt, um in noch weit größerem Maße sozio-kulturelle Phänomene in die Überlegungen einzubeziehen. Und in der Tat könnten wir darin zwei Konstanten feststellen: einmal den Versuch, solche eschatologischen Bewegungen und Erwartungen aus gesellschaft-

lichen bzw. wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten heraus zu erklären, und zum anderen das Beharren auf einer strikten Aufteilung der beiden Termini „Eschatologie" und „Apokalyptik", wobei die Eschatologie als die vernunftbezogene, sanfte und manchmal offiziell geduldete Seite der Apokalyptik gilt.[1] Obwohl eine Verallgemeinerung hier schwierig sein dürfte, wird der Apokalyptik häufig ein typisches Merkmal zugeschrieben: die angeblich zuverlässige Vorhersage des bevorstehenden und identifizierbaren Weltendes (oder zumindest jener Ereignisse, die der Anfang vom Ende sind). Auf der anderen Seite sei die Eschatologie, so wird behauptet, daran zu erkennen, daß „jenen Tag und jene Stunde niemand kennt" (Mt 24,36), und daß die eschatologischen Schriftaussagen auf das Leben der jeweiligen Zeit im allegorischen Sinn angewandt werden. Die Unterscheidung wird oft noch dadurch verstärkt, daß man die Befürworter beider Richtungen verschiedenen sozialen Gruppen zuordnet oder aber großen Nachdruck auf den Anspruch legt, man könne den Zeitpunkt der eschatologischen Wende auf Tag und Stunde genau vorhersagen. Diese letztgenannte Abgrenzung war in den frühchristlichen und mittelalterlichen Auseinandersetzungen besonders ausgeprägt.

Ich denke, daß in der überstürzten Eile, allgemeine sozio-kulturelle Kategorien zu identifizieren, eine Reihe von Fehlern gemacht wurde, die die betreffenden Haltungen in ihrer christlichen Ausprägung betreffen. Ich meine auch, daß selbst Theologen sich hier verleiten ließen, einen grundlegenden und *notwendigen* theologischen Zusammenhang zwischen solchen Endzeitbewegungen und den von der breiten christlichen Mehrheit geteilten Überzeugungen zu ignorieren. In diesem Beitrag werde ich nur ein Beispiel herausgreifen - allerdings eines, dem zentrale Bedeutung zugeschrieben wird: Augustinus von Hippo (354-430). Ich hoffe zeigen zu können, wie Augustinus in seinem Denken den kontinuierlichen Zusammenhang zwischen den genannten Ansprüchen und der besonderen Eigenart der eschatologischen Vorstellungswelt deutlich macht, die allen Christen gemeinsam sein *sollte.* Dabei möchte ich einige Deutungen augustinischer Eschatologie aus jüngerer Zeit in Zweifel ziehen und auf diese Weise kritische Fragerichtungen für eine Vielzahl anderer Fälle aufzeigen. In meiner Darstellung, die ich als alternativ verstehe, kommt es darauf an, „Eschatologie" und „Apokalyptik" als *verschiedene* Momente in einem *kontinuierlichen Prozeß* der Schriftinterpretation zu identifizieren.

Der Autor

Lewis Ayres ist Professor für Systematische Theologie am Trinity College, Dublin. Er studierte Altphilologie in St. Andrews in Schottland und Theologie in Oxford und promovierte mit der Arbeit Anthropology and Ontology in Augustine's De trinitate (1994) zum Dr. phil. Veröffentlichungen: The Trinity: Classical and Contemporary Readings, Oxford/Cambridge 1998; Augustine's Trinitarian Theology, Washington (erscheint 1999). Er ist Mitautor von: Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community, London/New York 1998, sowie der monographischen Reihe: Challenges in Contemporary Theology. Anschrift: University of Dublin, School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Trinity College, Dublin 2, Irland.

II. Die Dynamik der augustinischen Eschatologie

Augustinus ist häufig als christlicher Denker beschrieben worden, der Eschatologie platonisierend als archetypische geistige Wirklichkeit gedeutet hat. Mit der Plünderung Roms durch die Westgoten unter Alarich 410 n. Chr. findet seine Endzeitbetrachtung ihre akute zeitgeschichtliche Einbindung, ein Ereignis, das überall im Römischen Reich Furcht und Schrecken auslöste.[2] Diese Furcht war weniger die Folge der tatsächlichen wirtschaftlichen bzw. strategischen Bedeutung Roms zu jener Zeit als vielmehr seiner Stellung als Symbol einer ganzen Kultur, der Kultur der römischen Welt. Für viele Menschen hatte der Fall Roms Signalwirkung: Hier kündigten sich das nahende Gericht und das Ende der Geschichte an, ungeachtet der Tatsache, daß keine der zeitgenössischen Endzeitberechnungen diesem Jahr irgendeine besondere Bedeutung zuschrieb. In seiner Reaktion auf dieses Ereignis in seinem großen Werk *De civitate Dei* betonte Augustinus, daß es nicht in der Macht des Menschen liege vorherzusagen, wann das Ende tatsächlich eintreten werde. Einer der neueren Interpreten beschreibt diese Ansicht sogar als „bemerkenswerte Auffassung Augustins", die man im Rahmen seiner Angriffe gegen jene Gruppen und Bewegungen sehen müsse, die das Ende nicht nur als bevorstehend, sondern als vorhersagbar betrachteten.[3]

So räumt Stephen O'Leary in seinem Werk *Arguing the Apocalypse* Augustinus in der Entwicklung frühchristlicher und mittelalterlicher „Eschatologie" und „Apokalyptik" eine Schlüsselstellung ein. Nach ihm hat Augustinus das Endereignis nicht nur in eine unbestimmte Zukunft hinein verschoben, sondern christliche Daseinsdeutungen zugleich mit dem Virus eines gewissen Dualismus infiziert: Die Scheidung von Gut und Böse ereigne sich nicht erst am Ende, sondern schon im Leben jedes einzelnen Christen.[4] O'Learys Interpretation übernimmt dabei von Kenneth Burke die Begriffe des Tragischen und Komischen, die hier wohl einiger Klärung bedürfen.

Das „Tragische" betrifft die handelnden Charaktere und die einzelnen Handlungen, die kausal und logisch so verknüpft sind, daß sie sich auf ein „unheilvolles" Ende zubewegen; und es begreift das Böse als Schuld, auf die man unausweichlich mit Strafe reagieren müsse. Die „komische" Handlung ist so aufgebaut, daß die Ereignisse auf ein Happy-End zulaufen und mit der Darstellung menschlicher Fehlbarkeit enden. Für die Tragik ist der Lauf der Dinge im Grunde unabänderlich, die Komik dagegen läßt Raum für Wendepunkte und rettendes Handeln offen (man sollte sie also nicht als zwei unterschiedlich ernstgemeinte Aussagen ansehen). O'Leary schreibt:

„In der augustinischen Deutung, die der Kategorie der Komik zuzuordnen ist, bleiben die letzten geschichtlichen Einzelheiten des göttlichen Planes den Gläubigen wie Nichtglaubenden verborgen, sie sind unerforschlich ... In der tragischen Periodisierung der Geschichte erscheinen Katastrophen als Teil eines vorherbestimmten Ereigniszusammenhangs, der in der Herrschaft des Antichristen seinen Höhepunkt findet, auf dessen endgültige Niederlage das Tausendjährige Reich folgen wird. In der augustinischen Geschichtsbetrachtung, die nur

vorläufig den Charakter der Komik an sich hat, werden Katastrophen zu Episoden, zu periodisch auftretenden Ereignissen, die alle menschlichen Gemeinschaften hinnehmen müssen, ohne sich auf ein apokalyptisches Verständnis berufen zu können, während das Tausendjährige Reich zu einer Allegorie der gegenwärtigen Weltzeit wird ... Auf diese Weise neutralisiert das Element der Komik in der Deutung der Apokalypse ihre Funktion der Vorhersage."[5]

Um es mit O'Learys Worten zu sagen: Wird die johanneische Apokalypse als „Vorhersage" gedeutet, so liegt die Betonung auf der Unabwendbarkeit des Endes; das gibt uns die Möglichkeit, das gegenwärtige Weltalter chronologisch zu deuten: als Abfolge von „Zeichen", die auf das kommende Ende hinweisen. Wird sie jedoch nicht als Vorhersage ausgelegt, wie dies Augustinus nachgesagt wird, so liegt der Ton auf dem Element der Komik, wonach die johanneische Geschichte Handhaben bietet, um gängige Fehlurteile zu analysieren und Möglichkeiten einer Wende im Lauf der Dinge anzudeuten. Man möge jedoch bedenken, daß O'Learys Analyse zwei Dinge miteinander verknüpft: die Möglichkeit, einen Zeitpunkt für das Ende anzugeben, und die Möglichkeit, dessen Einzelheiten und Chronologie bzw. Zeitplan vorherzusagen. Seiner Ansicht nach könne man bei Augustinus *eine Vorhersage* des Weltendes ausmachen, da dieser sich weigere, einzelne Ereignisse als feste und sichere Vorboten der Endzeit zu deuten. O'Leary legt dann seine eigene Auffassung dar und fügt hinzu, daß Augustinus natürlich noch der traditionellen Darstellung vom Kommen Christi zum Gericht anhänge; Doch dies habe für ihn nur die Funktion, dem Drama eine Dimension der Komik hinzuzufügen.

Ich werde geltend machen, daß dieses Eingeständnis zeigt, daß die Art seiner Analyse unbefriedigend ist: Während Augustinus sich durchaus der Tendenz einiger Zeitgenossen klar widersetzt, die Ereignisse seiner Zeit als Vorboten des Weltuntergangs auszulegen, aus denen sich gewissermaßen ein „Fahrplan" ableiten lasse, unterstreicht er auf der anderen Seite *durchaus und immer wieder* die Bedeutung unseres Glaubens an die konkrete Gestalt des Weltendes wie auch die Wichtigkeit, gegenwärtige Ereignisse von unserem gesunden Gefühl für das bevorstehende Ende der Zeit her zu beurteilen.

Um zu verstehen, wie dies möglich sei, müssen wir uns darüber klar werden, wie die Sorge Augustins um einen recht geformten Glauben und eine in sich stimmige und klare Bibelauslegung auch die konkrete Gestalt seiner Eschatologie bestimmt.[6] Augustinus weist hier auf eine Dynamik hin zwischen der genauen Beachtung der Einzelheiten in den eschatologischen Schriftaussagen (zum Beispiel Dan 12, Offb, 1Kor 1,15, Joh 14-18 und andere Stellen in den Evangelien) und der Notwendigkeit, daß die „Grundgestalt" unseres Glaubens stets klar ausgeprägt bleibt und ihre Form bewahrt. Wir möchten nun zu Beginn einige Aspekte der Beweisführung aus dem 20. Buch von *De civitate Dei* besonders herausgreifen.[7]

Augustinus betont in seiner Erörterung der ersten Hälfte von Buch 20 (wo es ihm ganz allgemein um eine Deutung der Endereignisse geht), daß Gottes (oftmals unerforschliches) Gericht schon jetzt stattfindet (ciu. 20,2), und macht sich dann

eindeutig an eine Erörterung der Ereignisse, die eintreten werden, wenn das Endgericht hereinbricht. Augustins Beweisführung für seine Schilderung dieser Ereignisse hat speziell jene Gruppen im Auge, die, in Parallele zu den ablehnenden Städten Chorazin und Betsaida (vgl. Mt 11,12), die Bedeutung der Machttaten Gottes anzweifeln (ciu. 20,5ff). Es ist ein wesentlicher Grundzug seines ganzen Buches, daß in der Schrift eine bestimmte Abfolge von Ereignissen erkennbar sei, die man zuverlässig vorhersagen könne, und daß deren Bedeutung auch in den so vielschichtigen und unterschiedlichen Auslegungen des Schriftmaterials greifbar sei.

In *De civitate Dei* 20,7 setzt sich Augustinus mit Offb 20,1-6 auseinander, woraus klar hervorgeht, wie die erste Auferstehung und die tausendjährige Herrschaft der Heiligen zu verstehen sind: „Dann sah ich einen Engel vom Himmel herabsteigen (1) ... Er überwältigte den Drachen, die alte Schlange - das ist der Teufel oder der Satan -, und er fesselte ihn für tausend Jahre (2). Er warf ihn in den Abgrund, verschloß diesen und drückte ein Siegel darauf ... bis die tausend Jahre vollendet sind. Danach muß er für kurze Zeit freigelassen werden (3) ... Ich sah die Seelen aller, die enthauptet worden waren, weil sie an dem Zeugnis Jesu und am Wort Gottes festgehalten hatten ... Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre (4). Die übrigen Toten kamen nicht zum Leben, bis die tausend Jahre vollendet waren. Das ist die erste Auferstehung" (5).

Augustinus erklärt, daß auch er früher einmal diese Stelle wörtlich als Zeitraum von tausend Jahren nach Vollendung des sechsten Weltzeitalters aufgefaßt und geglaubt habe, die Heiligen würden dann einen geistlichen Vorgeschmack ihres Lebens nach dem Endgericht verkosten. Nun habe er jedoch seine Meinung geändert und hege den Verdacht, daß die Vertreter eines solch wörtlichen, materiellen Verständnisses dieser tausend Jahre mehrheitlich der Meinung anhängen, die Heiligen würden dann in *leiblichen* Genüssen schwelgen (ungleich seiner eigenen früheren Deutung). Eine solche Vorstellung passe doch wohl schlecht zu der Ansicht, daß es wichtig sei, unsere Begierlichkeiten zu beherrschen, wenn der Himmel das Ziel ist, das wir erreichen sollen. Augustinus nennt die Anhänger eines solch materiell-leiblichen Verständnisses treffend und nützlich „Chiliasten" bzw. „Milliarier" (ciu. 20,7). Er widerlegt allerdings nicht im einzelnen ihren Standpunkt, sondern zeigt, wie er selbst diese sechs maßgeblichen Verse versteht.

Interessant ist, daß er gleich zu Beginn die Möglichkeit einräumt, die tausend Jahre auf *zweifache* Weise aufzufassen: *entweder* als aktuellen Zeitabschnitt im letzten, also sechsten Weltzeitalter (in dem wir uns gerade befinden[8]), *oder* aber als das Ganze der tausend Jahre. Er hat aus Gründen, die er nicht diskutiert, seine eigene frühere Idee, die tausend Jahre seien ein siebtes Weltzeitalter, aufgegeben, gesteht sie aber noch den Anhängern eines wörtlichen Verständnisses zu. Für Augustinus ist es jedoch überzeugender, die Zahl tausend als vollkommene Zahl (10 x 10 x 10) zu begreifen, die die Fülle der Zeit meint und von der ersten Ankunft Christi bis zu der Zeit reicht, in der der Teufel für einen letzten Angriff

auf die Gottesstadt, das Himmelreich, d.h. die Kirche, losgelassen wird. Was dieses „Freilassen" des Teufels „für kurze Zeit" betrifft, so hält Augustinus hier an einem wörtlichen Verständnis fest und veranschlagt dafür (in Anlehnung an das Buch Daniel) einen Zeitraum von dreieinhalb Jahren. Die tausend Jahre hindurch regiert Christus durch seinen „Leib", die Kirche; aber auch danach, wenn der Teufel wieder entfesselt ist, wird diese durch Gottes Macht standhaft bleiben.

Für Augustinus hängt die Entscheidung, wie die tausend Jahre zu deuten sind, zum Teil davon ab, wie sehr man den ganzen Text und speziell diesen Ausdruck bildhaft versteht. Er selbst bevorzugt die zweite Option: Die tausend Jahre meinen die Fülle der Zeit. Dabei sollte man nicht übersehen, daß es ihm vor allem darauf ankommt, eine Erklärung anzubieten, die mit seinen übrigen Aussagen über die Grundgestalt christlicher Existenz vereinbar ist, vor allem mit der an anderer Stelle nachdrücklich betonten Priorität, die dem Heilswirken Gottes zukomme. So ist es für uns, um ein Beispiel anzuführen, wesentlich, die Chronologie der Endereignisse so zu verstehen, daß diese Priorität und Verläßlichkeit des Wirkens Gottes nicht ausgeschaltet wird, die einen so wesentlichen Teil unseres heutigen christlichen Existenzverständnisses ausmacht. Die Meinung, der Teufel erhalte die Möglichkeit, Christen auch noch während dieser letzten kurzen Frist zu verführen, läßt sich nur vertreten, wenn wir unter den Verführten die Nichterwählten verstehen, die nur ihrem vorherbestimmten Schicksal anheimfallen (ciu. 20,11-12). Oder nehmen wir ein anderes Beispiel: Die Art der tausendjährigen Herrschaft der Heiligen mit Christus, ob nun wörtlich oder nicht wörtlich verstanden, muß mit unserer Erklärung übereinstimmen, wie die Heiligen in Christus herrschen werden, wenn das Ziel des endgültigen „Sabbats" erreicht ist (ciu. 20,9).

An diesen Beispielen kann man sehen, wie sehr es Augustinus auf das Wechselspiel zwischen unserer Deutung des *Eschatons* und unserer Sicht des irdischen Lebens ankommt. Meiner Ansicht nach verstehen wir das am besten dann, wenn wir sehen, daß die Auslegung der Schrift für Augustinus zu Glaubensüberzeugungen führen muß, die mit einer wahrhaft christlichen Existenz und Lebensform in Einklang stehen und sich in ihnen praktisch auswirken.

III. Die Dynamik der augustinischen Schriftinterpretation

Zwei dynamische Momente, die im Wechselverhältnis zueinander stehen, sind in der augustinischen Interpretation der oben erörterten Texte wirksam. Die eine Dynamik bezieht sich auf die Funktion von Glaube und Hoffnung im Heilsdrama nach dem Verständnis des Kirchenvaters; die zweite betrifft die Art der Schriftinterpretation und kommt im Kontext der ersten zur Auswirkung. Ich werde nun auf beide dynamische Elemente der Reihe nach eingehen.

An anderer Stelle habe ich zu zeigen versucht, daß die geistliche Formung, die *exercitatio* von Leib und Seele, der wir uns nach Augustinus alle unterziehen

müssen[9], in einem christologischen Kontext steht. Die gesamte christliche Existenz in *dieser* Phase des Heilsdramas - zwischen Himmelfahrt und Gericht - ist gekennzeichnet durch Christi Anwesenheit im Wort und seiner Abwesenheit in seiner menschlichen Natur. Diese Struktur von An- und Abwesenheit hat einen doppelten Zweck: sie soll zum einen das Bedürfnis herausstellen, daß wir in unserer Natur mit Leib und Seele wie in unseren menschlichen Vorstellungen so umgeformt werden, daß wir in allen Dingen die Gegenwart des Wortes „sehen" lernen; und sie soll zum anderen dieses Bedürfnis auch erfüllen. Eine solche Umgestaltung kommt dann zustande, wenn wir praktische Nächstenliebe und Formung durch Beachtung der Schriften (bei vielerlei Gelegenheiten einschließlich der Liturgie[10]) zu einer unlösbaren Einheit verknüpfen. Erst so werden wir für die Vollendung der Einheit zwischen dem „Leib" Christi und seinem „Haupt" in der beseligenden Gottesschau bereit. Im Gottesstaat drückt Augustinus diese Einheit so aus: „... diejenigen herrschen mit ihm, die in der Weise in seinem Reiche sind, daß sie zugleich selbst sein Reich sind" (ciu. 20,9) - eine Erklärung, die, wie ein wenig später in seinem Werk deutlich wird, im Rahmen seiner Theologie vom Leib Christi verstanden werden muß (z.B. ciu. 22,18; 29-30).

In diesem Stadium des Heilsdramas ist das Verhältnis von Glaube und Hoffnung ganz entscheidend. Beide, Glaube und Hoffnung, beziehen sich auf Dinge, die man nicht sieht, doch für Augustinus richtet sich die Hoffnung im theologischen Sinne „nur auf gute Dinge, die der Zukunft zugehören, und zwar nur auf solche, die den persönlich angehen, der die Hoffnung hegt"[11]. Angemessener Glaube ist der Grund für unsere vernunftgemäße Hoffnung: Wir glauben an viele verschiedene Dinge, an gute wie an schlechte. Doch Struktur und Wechselwirkung zwischen den Glaubensgegenständen lassen eine Hoffnung entstehen, die unserem Leben eine Richtung weist. Das Wort „angemessen" im vorausgehenden Satz ist ein facettenreicher, schwieriger Ausdruck und entspricht lateinischen Termini wie etwa *convenientia* und *aptum*, die der Rhetorik entlehnt sind. Augustinus gebrauchte sie, um anzudeuten, daß Gott, der in seinem Heilshandeln in Christus uns Menschen anspricht, in der Redeweise unseren besonderen Bedürfnissen entgegenkommt, sich ihnen anpaßt, so daß wir darauf antworten können und zu ihm hingezogen werden.[12] Wichtig in diesem Zusammenhang ist, daß Glauben und Handeln (womit wir mit Hilfe der Gnade auf das „Ziehen" Gottes antworten) der Art unserer Sündhaftigkeit und der Art des göttlichen Heilshandelns, in das wir eingebunden sind, entsprechen.

Glaube und Hoffnung, wie Augustinus sie hier erläutert, stehen stets und notwendig im Kontext der Liebe. Liebe und Hoffnung durchdringen sich gegenseitig und lassen sich nicht voneinander trennen: Liebe läßt Hoffnung wirksam werden und stellt uns immer wieder die unmittelbaren Konsequenzen der künftigen Hoffnung für die Gestaltung des jetzigen Lebens vor Augen.[13] Wachsen in wahrer Liebe zu Gott und zu den Dingen in Gott trägt zu einem recht geformten und geordneten Glauben bei, und ein solcher Glaube erleichtert wiederum Hoffnung und Liebe. Dieses enge Wechselspiel motiviert zum Handeln und zeigt sich anschaulich in Augustins starker Abneigung gegenüber der rein „akademischen" philosophi-

schen Tradition und gegenüber Cicero dort, wo er an der Möglichkeit eines Lebens nach dem Tod Zweifel zuläßt. In seinem Werk *De Trinitate* (Buch XIV) unterzieht Augustinus Cicero (in anderen Fällen einer seiner großen Gewährsmänner) einer umfangreichen Kritik, die in dem Angriff gipfelt, daß es unmöglich sei, Hoffnung, und damit Liebe und also auch eine rechte Lebensgestaltung, aufzubauen, wenn man im tiefsten daran zweifelt, daß der letzte Gegenstand der Hoffnung „Wirklichkeit" sei (trin. XIV 19,25-26).

Man muß dieses Anliegen Augustins und seine Sorge um die rechte Ausformung von Glaube und Hoffnung im Blick haben, wenn man die dynamischen Momente seiner Schriftauslegung verstehen will. In seinem Werk *De doctrina Christiana* beschreibt er die ganze Schrift als Quelle der Kraft, die nur dazu dient, „um die Liebe zu nähren und zu stärken und die sinnliche Begierde zu besiegen und auszurotten"[14], eine Feststellung, die für seine Erörterung mehrdeutiger Schriftstellen ausschlaggebend ist. So fordert er eine ständige und sorgfältige Beachtung[15] der Struktur des Textes, speziell jener Stellen, die dem Wortsinn nach klar auf etwas hinweisen, was sich auf die Glaubenswahrheit und Sittenlehre bezieht (die man dann so auslegen sollte, daß sie miteinander vereinbar sind). Hält man diesen Rahmen ein, so könnten nach Augustinus mehrdeutige Stellen auch verschieden ausgelegt werden, sofern sie zum übergreifenden Ziel der Auferbauung von Glaube, Hoffnung und Liebe etwas beitragen, wozu die Schrift ja von Gott her gesehen gedacht ist.

Dabei sollte man bedenken, daß Schrifttexte einen wörtlichen wie einen übertragenen Sinn haben können, da Gott es möglich macht, daß geschichtliche Ereignisse mehrfache Bezugspunkte haben. So ist er es, der kraft seiner Schöpfung und durch das stete Walten seiner Vorsehung den *Lauf der Dinge* lenkt und auf diese Weise eine übertragene Sinndeutung ermöglicht. Wenn wir dann im Auf und Ab der Ereignisse solche Sinneinheiten entdecken, dann entdecken wir nichts anderes als das geordnete Walten seiner Gegenwart. Es gibt also zwischen dem Erkennen des göttlichen Heilsplans in der Schrift und dem Wahrnehmen seiner Gegenwart in den Verhältnissen des Lebens einen Zusammenhang, den Augustinus in den Frühschriften *De musica* (vor allem Buch VI) und in den *Confessiones* mehrfach variiert. Dieser Zusammenhang ist für unsere Zwecke überaus wichtig. Er weist uns nämlich darauf hin, daß das Wechselspiel zwischen Auslegung der Schrift und Weltdeutung bzw. Weltvorstellung in der theologischen Reflexion einen vorrangigen Platz einnehmen sollte; und daß wir alle danach streben sollten, eine Welterklärung zu geben, die mit der heilsgeschichtlichen Sicht und Charakterisierung der Schrift in Einklang steht. Wenn ich nun beide Hauptteile dieses Beitrags miteinander verknüpfe, so tue ich das in der Meinung, daß die wichtigste Frage, die es bei der Auslegung der Johannesoffenbarung zu diskutieren gilt, die ist: Wie legen wir die Schrift aus und wieweit dient diese Auslegung wahrhaft christlicher Lebensgestaltung (vor allem den sicheren Überzeugungen, die wir uns zugestehen oder versagen)?

IV. Abschließende Bemerkungen

In diesem Beitrag habe ich ein einziges Beispiel herausgegriffen und geprüft, freilich eines, das häufig als zentral angesehen wird. Ich habe zu zeigen versucht, daß man die augustinische Eschatologie nicht sehr nutzbringend und differenziert untersuchen kann, wenn man ihr das eschatologisch-apokalyptische Schema überstülpt. Natürlich gibt es Unterschiede zwischen den Interpretationen des Augustinus und denen seiner Zeitgenossen und Vorläufer (worauf ich hier aus Platzgründen nicht näher eingehen konnte), doch sind diese mannigfachen Unterschiede eben nur Unterschiede zwischen verschiedenen Versionen und Interpretationen, die sich manchmal überschneiden, manchmal nicht. Allein, wenn man von einer möglichen Differenz zwischen Augustinus und „seinen Vorläufern" spricht, bringt man eine falsche Aufspaltung in die Diskussion: hier der eine, dort die anderen, wofür es in den augustinischen Texten keine Anhaltspunkte gibt.[16] Und schließlich dürfen wir, das hat diese Untersuchung ja gezeigt, Augustinus nicht unter die typischen Vertreter einer „spiritualisierenden" Auslegung der Endereignisse einreihen. Natürlich ist die Erörterung nur eines Punktes in der johanneischen Offenbarung kein hinreichender Beleg dafür, daß sie als ganze neu bedacht werden müßte; sie sollte nur die Anhänger einer spiritualistischen Deutung in ihren gewohnten Denkgeleisen ein wenig verunsichern.

Die Diskussion der Vielfalt von Positionen, die wir in der frühchristlichen und mittelalterlichen Debatte des *Eschatons* vorfinden, sollte meiner Ansicht nach als Vielfalt von Interpretationen in einem kontinuierlichen Prozeß der Schriftauslegung gesehen werden. Ich hoffe, mein Ansatz in diesem Beitrag verträgt sich auch mit neueren Werken über die jüdische „Apokalyptik", die soziale Kategorien als brauchbares heuristisches Prinzip zur Erforschung verschiedener Arten endzeitlichen Denkens stark anzweifeln.[17] Damit soll natürlich keinesfalls bestritten werden, daß in manchen Fällen soziale Krisensituationen sehr wohl spezielle Formen der Exegese und ungewöhnliche eschatologische Positionen auf den Plan rufen können. Wir wollten nur darauf hinweisen, daß wir ohne ein hochdifferenziertes analytisches Instrumentarium die tieferen Prämissen, auf denen die gesamte frühchristliche und mittelalterliche Eschatologie beruht, nicht erfassen können.

Und schließlich möchte ich noch auf eine andere wichtige Sache aufmerksam machen: Debatten über Art und Funktion der Schriftinterpretation sind immer auch Auseinandersetzungen über die Frage, wie sich unsere Auslegung zu der Möglichkeit verhält, die Welt, in der wir leben, aus der Sicht des christlichen Glaubens wahrzunehmen und zu deuten. Daraus folgt: Wenn wir die frühchristlichen eschatologischen Meinungsverschiedenheiten wirklich verstehen wollen, so müssen wir (was hoffentlich aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden ist) für die Tatsache viel sensibler werden, daß die Schnittstelle von ontologischer Erörterung und Schriftauslegung eine der wichtigsten „Baustellen" ist, auf dem die Theologen ihre Arbeit zu verrichten haben.

Auseinandersetzungen über Schriftinterpretation im Frühchristentum sind also

auch Auseinandersetzungen auf dem Gebiet der Schöpfungstheologie. Und in der Tat, die Möglichkeit, sie unzweideutig auszulegen, kann sehr wohl davon abhängen, ob wir in der Lage sind, die Unterschiede zwischen den Fragehorizonten der vormodernen und modernen Exegese zu begreifen; und ob wir fähig sind, diese unterschiedlichen (sich manchmal überschneidenden) Horizonte und (die davon abhängigen) literarischen Ausgestaltungen im Laufe der Zeit nicht als Fortschreiten von einer vorkritischen zu einer postkritischen Exegese zu sehen, sondern vielleicht als konkurrierende Möglichkeiten, die im Rahmen der breiteren Entwicklung des Verhältnisses von theologischer Exegese und Ontologie Alternativen des Verstehens eröffnen. Meines Erachtens kann sich auf diese Weise als wesentliches Grundproblem, das es in unserem Zusammenhang zu diskutieren gilt, der Fragenkomplex herausstellen: Wie verstehen wir die Schrift, welches Verständnis haben wir von Gottes Fügungen im Ablauf der Weltgeschichte und wie verhalten sich beide zueinander? Dies könnte auch der Punkt sein, wo der Dialog zwischen moderner und vormoderner Eschatologie am intensivsten sein sollte.

[1] Besonders populär in dieser Hinsicht war N. Cohn, Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa, Hamburg 1988; vgl. auch die Vielfalt von Darstellungen in: M. Bull (Hg.), Apocalypse Theory and the Ends of the World, Oxford/Cambridge 1995.

[2] Vgl. P. Brown, Augustinus von Hippo, Frankfurt a.M. ^{2}1982, Kapitel 25.

[3] D. Thompson, The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium, London 1997, 32.

[4] St. O'Leary, Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric, Oxford/New York 1994, 73ff.

[5] AaO. 75. Eine gute Erörterung neueren Datums über Komödie und Tragödie in den Evangelien findet sich bei G. Loughlin, Telling God's Story, Cambridge 1996, 161ff.

[6] Primär- und Sekundärliteratur kann hier aus Raumgründen nicht in größerem Umfang angeführt werden. Für beide verweise ich auf B. Daley, The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology, Cambridge 1991, 131-150 (über Augustinus selbst), 281-283 (eine ausgewählte Bibliographie).

[7] Die Abkürzungen für die Werke Augustins stammen aus C.P. Mayer (Hg.), Augustinus-Lexikon, Stuttgart/Basel I, 1986-1994; II, 1996ff). Die Zitate vom Gottesstaat sind entnommen: Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, Buch 11-22, München/Zürich ^{3}1991. Die über die christliche Lehre stammen aus: A. Augustinus, Vier Bücher über die christliche Lehre, in: Ausgewählte praktische Schriften homiletischen und katechetischen Inhalts, übersetzt und eingeleitet von S. Mitterer, München 1925. Ausgewählte Predigten finden sich in der Übersetzung von A. Schmitt: Augustinus-Predigten. Eine Auswahl für Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres, Mannheim 1947. Zu früheren bedeutsamen Überlegungen zur Eschatologie vgl. Predigt 259 (c. 400) und Brief 199 (c. 412). Vgl. auch die deutsche Übersetzung von A. Hoffmann: Briefe I-II, Kempten/München 1917.

[8] Sein Verständnis des Schemas der Weltalter geht besonders klar aus Predigt 259,2 hervor. Das erste Weltalter reicht von Adam bis Noach, das zweite von Noach bis Abraham, das dritte von Abraham bis David, das vierte von David bis zum Exil, das fünfte vom Exil bis zu Christus, das sechste beginnt mit Christus und dauert noch an.

[9] Christology and Faith in Augustine's De trinitate XIII: Toward Relocating Books VIII-XV, in: Augustinian Studies 29 (1998) 1. Das „Drama", auf das hier Bezug genommen wird, wird ganz in christologischer Terminologie dargestellt, doch im Licht des vorausgehenden Abschnitts sollte man vermerken, daß Augustins Darstellung der sechs Weltalter nur dazu dient, die theologische Struktur des Ganzen zu vervollständigen.

[10] Vgl. zum Beispiel Augustinus, Brief 55.

[11] Ench. 2,7-8; lateinisch/deutsch in: J. Barbel (Hg.), Enchiridion de fide, spe et caritate. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe, Düsseldorf 1960, 31.

[12] Vgl. H. Lausberg, Handbuch der Literarischen Rhetorik II, München ^{2}1973, § 1055-1062; § 1074-1077. Für eine kurze Darstellung der Theorie vgl. Cicero, Oratio 21,70-71. Der Zusammenhang zwischen diesem Aspekt der Theorie der Rhetorik und der praktischen Umsetzung der Schrift läßt sich auch klar erkennen in: doctr. chr. I, 35,39-36,40; trin. VIII, 4,6; deutsch in: A. Augustinus, Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, übersetzt und eingeleitet von M. Schmaus I-II, München 1935 f.

[13] Vgl. doctr. chr. I, 35,39-40,44; doctr. chr. III, 10,14.

[14] Doctr. chr. III 10,15; deutsch in: A. Augustinus, Vier Bücher über die christliche Lehre, aaO. 122. Vgl. die Sammlung D.W.H. Arnold/P. Bright (Hg.), De Doctrina Christiana: a classic of Western Culture, Notre Dame 1995. Die Bibliographie in diesem Band hat der Verfasser auf den Seiten 160-175 zusammengestellt; R.A. Markus, Signs and Meanings: World and Text, in: Ancient Christianity, Liverpool 1996, vor allem Kapitel 1 und 4.

[15] Zu dem, was ich hier unter „Aufmerksamkeit" bzw. „Beachtung" verstehe, vgl. meinen Artikel: On teaching christian doctrin, in: Gregorianum 79 (1998).

[16] Diese Behauptung kann leicht bei Daley, aaO. Kapitel 6 und 8 überprüft werden.

[17] Vgl. S.L. Cook, Prophecy and Apocalypticism: The Post-Exilic Social Setting, Minneapolis 1995.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Das rätselhafte Jahr 1000*

Damian Thompson

Während im Frühling des Jahres 1000 eine Mönchsgemeinde in Lothringen das Leiden und die Auferstehung des Herrn feierte, wurde die Erde „von einem gewaltigen und allgemeinen Beben" erschüttert. Am Himmel erschien ein Komet, der drei Monate lang zu sehen war. „Er leuchtete so hell, daß sein Licht einen großen Teil des Himmels zu füllen schien", schrieb ein Zeitgenosse. Niemand wisse genau, fügte er hinzu, was der Grund für diese Erscheinung sei, aber gewiß

würde ein solches Phänomen niemals stattfinden, „ohne daß es das sichere Zeichen für ein geheimnisvolles und schreckliches Ereignis sei. Und tatsächlich wurde bald darauf die Kirche des Erzengels Michael, die auf einer Erhebung ins Meer hinein gebaut und immer das Ziel einer besonderen Verehrung in der ganzen Welt war, ein Opfer der Flammen."[1]

Feuer am Himmel und auf Erden: Es verwundert nicht, daß die Menschen glaubten, das Jüngste Gericht sei nahe. Jahrhundertelang galt dieser Komet der Jahrtausendwende den Historikern als Beweis ihrer Theorie, daß das Jahr 999 für die Christenheit ein Jahr der Todesangst war, im Glauben, daß mit Vollendung des tausendsten Jahres nach Christi Geburt die Geschichte ihren Wendepunkt erreicht habe. „Die Schrecken des Jahres 1000", so glaubte man, hätten viele tausend Menschen dazu gebracht, nach Jerusalem zu eilen, um dort Zeugen der Wiederkunft Christi zu werden. „Man kann sie mit einem Heer der Verzweiflung vergleichen", schrieb ein Historiker im 19. Jahrhundert. „Ritter, Bürger und Leibeigene zogen ostwärts - mit stetem Blick aus angsterfüllten Augen zum Himmel, der sich jeden Augenblick öffnen konnte, um den Sohn Gottes in seiner Herrlichkeit zur Herabkunft zu entlassen."[2] Nach ihrer Heimkehr stifteten Reiche Wagenladungen voller Juwelen. Häftlinge wurden aus dem Gefängnis entlassen. Nach einem bekannten modernen Autor gab es sogar eine Welle von Selbstmorden, begangen von Menschen, die die Belastung des Wartens auf das Jüngste Gericht nicht ertragen konnten.[3] Für den französischen Historiker Michelet aus dem 19. Jahrhundert war klar, daß das Ende gleichermaßen mit Spannung und Furcht erwartet worden war: „Der Häftling erwartete es in seinem düsteren Kerker. Der Leibeigene erwartete es, während er im Schatten des verhaßten Zwingturms seines Herrn den Acker bearbeitete ... Aber der Moment, in dem die schrillen und drohenden Posaunenstöße des Erzengels in den Ohren ihrer Unterdrücker zu dröhnen beginnen würden, hatte auch sein Gutes. Denn im gleichen Augenblick würde aus den Kerkern, den Klöstern und von der Scholle ein fürchterliches Lachen ertönen, ein Aufschrei der Bedrängten und Unterdrückten."[4]

Wie nun die Dinge aber stehen, stammt das einzige Gelächter in dieser Angelegenheit von den Historikern des 20. Jahrhunderts. Und es war ein schadenfrohes Lachen. Denn die Schrecken des Jahres 1000 sind ausgeblieben, so wie es scheint. Sie sind vielmehr eine romantische Erfindung, die frühestens aus dem 16. Jahrhundert stammt. Bei manchen modernen Historikern - besonders denen des französischen Marxismus, die das Feld einst beherrschten - besteht die starke Überzeugung, es sei unter ihrer Würde, die Jahrtausendwende

Der Autor

Der 1962 geborene Journalist und Autor Damian Thompson studierte Geschichte der Neuzeit an der Universität Oxford und arbeitete als Korrespondent für religiöse Angelegenheiten beim Daily Telegraph von 1990 bis 1994. 1996 veröffentlichte er: „The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium", eine Untersuchung über apokalyptische Erwartungen, die mittlerweile in sechs Sprachen übersetzt wurde. Er schreibt regelmäßig im Telegraph und The Literary Review. Zur Zeit arbeitet er an seiner Dissertation über Religionssoziologie an der London School of Economics. Anschrift: Garden Flat, 27 Pembridge Square, London W2 4DS, Großbritannien.

überhaupt zu erwähnen, es sei denn in einer verächtlichen Fußnote. Aus ihrer hohen Warte geschähe den Frauen und Männern des späten 10. Jahrhunderts Unrecht, wenn man ihnen unterstellt, daß sie zur Tausendjahrfeier der Geburt Christi das Ende der Welt erwartet hätten. Sie hätten weit wichtigere Dinge im Sinn gehabt, so beispielsweise die Entwicklungsbedingungen der Feudalstrukturen. Es war, in den Worten eines französischen Historikers, „notwendig, dieser Legende den Hals umzudrehen"[5].

Zumindest in der Theorie dürfte dies nicht schwierig werden. Es ist eine unwiderlegbare Tatsache, daß sich im begrenzten Bestand der Dokumente, die aus dem 10. und 11. Jahrhundert auf uns gekommen sind, keine einzige Quelle findet, die über eine verbreitete Furcht vor dem Weltuntergang im Jahre 1000 berichtet. Im Gegenteil, der einzige Autor, der eine Verbindung zwischen der Wiederkunft Christi und der Jahrtausendwende zieht, tut dies nur, um ihr zu widersprechen. Der Theologe Abbo von Fleury schrieb im Jahre 995, er erinnere sich an eine Predigt, die um das Jahr 960 in Paris gehalten worden sei, in der der Prediger ankündigte, daß „sobald die Zahl der Jahre ein volles Tausend erreicht habe, der Antichrist auftreten und das Jüngste Gericht schnell folgen" würde. Der in seiner Rechtgläubigkeit unanfechtbare Abbo hatte keine Schwierigkeiten, diese Behauptung durch Zitate aus der Heiligen Schrift zurückzuweisen.[6]

Tatsächlich wird weder in den Evangelien noch in der Apokalypse behauptet oder angedeutet, daß die Wiederkunft des Herrn eintausend Jahre nach seiner Geburt stattfinden werde. In der Geschichte des Christentums war es eher die allgemeine Ansicht der von der Apokalypse Überzeugten, daß sich das Millennium, also die tausendjährige Herrschaft der Heiligen, so wie sie in der Apokalypse beschrieben ist, nach der Wiederkunft Christi ereignen würde. Zugegebenermaßen war dies nicht die Lehre der Kirche am Ende des 10. Jahrhunderts; allerdings wurde auch die konkurrierende Theorie des Postmillenarismus, nach der Christi Kommen nach den Ablauf von tausend Jahren erfolge, von der Kirche nicht unterstützt. Die Lehre der Kirche stützte sich - und tut dies auch noch heute - auf Augustinus, der über die Tausendjahresfrist befand, sie sei ausschließlich in einem übertragenen Sinne zu verstehen. Nach Meinung vieler Historiker sollte deshalb das Ausbleiben von millenaristischer Panik nicht überraschen, schließlich hatte die oberste kirchliche Autorität des Westens ausdrücklich jeden Versuch verurteilt, die Zeit des Weltendes zu bestimmen. Jeder Bauer oder Edelmann, der sich am 31. Dezember des Jahres 999 schutzsuchend unter ein Kirchendach gekauert hätte, hätte damit seine eigene Heterodoxie kundgetan.

Doch auch wenn es einen Schriftbeleg für den Glauben gegeben hätte, daß Christi Wiederkunft am 1. Januar 1000 stattfinden würde, sind zahlreiche moderne Gelehrte der Meinung, daß der Tag dennoch ohne Aufregung verlaufen wäre, und zwar aus dem einfachen Grund, weil die überwiegende Mehrheit der Menschen gar nicht gewußt hätte, in welchem Jahr sie sich befand. Das System der Zeitrechnung nach Christi Geburt galt keineswegs universell; auch die meisten gebildeten Menschen hielten laufende Ereignisse noch immer im Bezugsrahmen der Regierungszeit des jeweiligen Herrschers fest. Und in jedem Fall war diese

Angelegenheit für die Bauern des 10. Jahrhunderts völlig bedeutungslos; ihr Leben war völlig vom unveränderlichen Ablauf der Jahreszeiten bestimmt. Wie den meisten Historikern galt ihnen das Jahr 1000 als ein Jahr „wie all die anderen".

Gleichwohl, auch angesichts des bevorstehenden 3. christlichen Jahrtausends erfreut sich die Legende des Jahres 1000 eines noch immer gut funktionierenden Halses. Die Regale der Buchhandlungen quellen über von populärwissenschaftlichen Abhandlungen zum Millennium und damit verbundenen Prophezeihungen, viele davon beschreiben, wie damals die Bauern und ihre Herren zitternd in den Kirchen verharrten. Das Buch von Stephen Skinner beispielsweise widmet sich diesem Genre in aller Ausführlichkeit: „Im Dezember [999] erreichte der Fanatismus neue Höhen, als Gemeinden versuchten, ihr Gebiet von Gottlosen zu reinigen, damit der Engel des Gerichts keinen Grund zum Bleiben haben sollte", so heißt es dort. „Gruppen von Flagellanten durchstreiften das Land, der Pöbel forderte die Hinrichtung vermeintlicher Hexer oder unbeliebter Bürger, es kam sogar vor, daß das Vieh freigelassen wurde und durch die Städte streifte, was der ganzen Angelegenheit ein leicht surrealistisches Gepräge gab."[7] Tatsächlich handelt es sich hier wohl um das historische Äquivalent moderner Gruselgeschichten wie der vom plötzlich verschwundenen Anhalter oder vom Pudel aus der Mikrowelle; sie führen ein dauerhaftes Eigenleben. In keinem Small talk über die Jahrtausendwende darf der Hinweis fehlen, daß der Welt ein massenhaftes Verzückungsschauspiel ins Haus steht, eben genau „wie es beim letzten Mal war".

Die Historikerinnen und Historiker, die die Vorstellung einer apokalyptischen Stimmung anläßlich des Jahres 1000 ablehnen, sind natürlich imstande, solche Behauptungen zu widerlegen, und sie sind mit großem Vergnügen dabei, das Bild zurechtzurücken. Was ihnen allerdings weit weniger Vergnügen bereitet, ist jeder Versuch seitens akademischer Kolleginnen und Kollegen, die herrschende Ansicht, das Jahr 1000 sei „ein Jahr wie jedes andere" gewesen, zu hinterfragen. Solche Versuche werden in aller Schärfe bekämpft. Und trotzdem geschieht unter dem Eindruck der Wiederkehr einer Jahrtausendwende genau dies.

Seit den späten 80er Jahren unterstützt eine Anzahl junger Historiker die These, daß das Jahr 1000 hochgradig mit einer endzeitlichen Bedeutung aufgeladen war. Zwar akzeptieren auch sie die Auffassung, daß das romantische Bild von den Schrecken der Jahrtausendwende im wesentlichen ein Mythos ist, aber sie weisen darauf hin, daß die tausendjährige Wiederkehr der Geburt Christi im Jahre 1000 und seiner Auferstehung im Jahr 1033 die bestimmenden Momente in dieser Geschichtsperiode darstellen. In ihrer Sicht müssen die merkwürdigen Ereignisse dieser Jahre, wie zum Beispiel die massive Friedensbewegung in Südfrankreich und die Umbettung der Gebeine Karls des Großen durch den deutschen Kaiser am Pfingstfest des Jahres 1000 im Licht einer apokalyptischen Stimmung gedeutet werden. Das Faktum der nicht vorliegenden zeitgenössischen Bezüge zur Bedeutung des Datums könnte man unter Hinweis auf den Wachhund, der in der Nacht gerade nicht gebellt hat, erklären: Es ist ein erstaunliches Vorkommnis, das vielleicht auf eine Verschwörung des Schweigens hinweist.

In einem Punkt jedenfalls können sich alle einig sein, nämlich darin, daß diese Epoche entscheidend war für die Entwicklung der Welt, wie wir sie heute kennen. Und doch wissen wir darüber relativ wenig. Guy Bois nennt diese Epoche „eine der geheimnisvollsten unserer Geschichte“[8]. Für Felipe Fernandez Armesto war der lateinische Westen „die vielleicht am wenigsten zivilisierte Kultur, die vor tausend Jahren existierte“, vergleicht man sie mit Asien und dem östlichen Christentum.[9] Herrschte in Europa noch immer das dunkle Zeitalter? Aus den Quellen läßt sich ein widersprüchlicher Befund erheben. Servi und ancillae, die direkt aus einem lateinischen Lehrbuch stammen könnten, arbeiteten Seite an Seite mit der archetypischen Gestalt des Mittelalters, dem Leibeigenen. Die Topographie besaß eine Qualität der Verwirrung: Abgesandte der Wikinger zogen durch Byzanz, Statisten gleich, die im falschen Film gelandet sind; im muslimischen Spanien wurden russische Christen auf dem Sklavenmarkt verkauft.

Rückblickend stand Europa damals deutlich an der Schwelle zum Mittelalter. Die Sprachgrenze zwischen Frankreich und Deutschland verfestigte sich. In Nordfrankreich war das Feudalsystem genauso fest etabliert wie zweihundert Jahre später. Eine Erneuerung des monastischen Lebens brach gerade an. Das Jahr 1000 wurde Zeuge der Bekehrung Islands, die Herrscher der Ukraine und Ungarns waren gerade getauft worden. Diese Ereignisse gingen einher mit einem stetigen Bevölkerungswachstum, das die Basis für das wirtschaftliche Wachstum im Mittelalter abgab.

Die Bewohner Europas im Jahre 1000 waren allerdings nicht imstande, ein solches wirtschaftliches Wachstum oder die für uns mit dem Mittelalter verbundene kulturelle Entwicklung vorauszusehen. Im Gegenteil, es herrschte das weitverbreitete Gefühl, daß die Welt unwiderruflich in Chaos versinken würde. Die letzten Jahre des zehnten Jahrhunderts brachten schreckliche Raubzüge der Dänen in England, und in Frankreich regierten Hunger und Anarchie. Für all dies bot sich den Zeitgenossen eine naheliegende Erklärung an: Der Antichrist war im Kommen.

Die Schrecken des Jahres 1000 sind vielleicht ein Mythos, nicht zu bezweifeln ist aber, daß ein Gefühl des Unheils viele zeitgenössische Quellen durchdrang. In England geben die Predigten Wufstans, des Erzbischofs von York, dafür Zeugnis: es gibt zahlreiche Erwähnungen des Antichrist in seinen Aufrufen zur Buße, um für den Tag des Letzten Gerichts gerüstet zu sein. Auch in Frankreich brachte der Zusammenbruch der politischen Ordnung viele zur Überzeugung, daß sich die Gesellschaft in einer endzeitlichen Krise befand. „Da nun die Welt zu ihrem Ende kommt und die Menschen merken, daß ihr Leben nur noch von kurzer Dauer ist, beginnt in ihnen eine fürchterliche Wollust zu brennen“, so schrieb ein Mönch an Hilarius von Poitiers um das Jahr 995. Eine ähnliche Bemerkung findet sich bei Rodulf Glaber, dem klatschsüchtigen burgundischen Mönch, dessen Historiarum eine der wichtigsten Quellen für die Situation in Westeuropa zur Zeit der Jahrtausendwende darstellt. In seiner Beschreibung der Ereignisse der 90er Jahre des 9. Jahrhunderts deutet Glaber die Verderbtheit des Klerus als apokalyptisches Zeichen: „Wenn die Frömmigkeit der Bischöfe vergeht ... ist das nicht ein Zeichen

dafür, daß die ganze Menschheit aus eigenem freien Willen wieder in den alten Abgrund der Verdammnis hinabfährt?“[10] (Annähernd tausend Jahre später übrigens werteten Delegierte einer evangelikalen Konferenz in London die „Apostasie“ des Bischofs von Durham als ein endzeitliches Zeichen.)[11]

Es ist dabei eine Sache, den Nachweis solcher apokalyptischer Gefühle zu führen, eine ganz andere aber, zu zeigen, daß diese in Zusammenhang mit dem Jahrtausendwechsel gestanden haben. Dies genau ist aber das Ziel der revisionistischen historischen Schule. Der Hauptvertreter dieser Schule ist Professor Richard Landes, Direktor des „Center for Millennial Studies“ an der Boston University. Nach seinem Dafürhalten war es das Hauptanliegen der katholischen Kirche, dafür zu sorgen, daß ihr Kalender nicht zur Erzeugung einer Jahrtausendpanik mißbraucht werden konnte. Von daher werde verständlich, warum keine der Quellen eine ausdrückliche Verbindung zwischen der Apokalypse und der Anno-Domini-Zählung vornimmt. Für einen Kleriker wäre die Behauptung einer eschatologischen Bedeutung des Jahres 1000 zumindest übermütig, wenn nicht gar gefährlich gewesen. Und doch, so behauptet Landes, sei bei einer Lektüre zwischen den Zeilen in den zeitgenössischen Quellen eine starke unterschwellige Botschaft unübersehbar. Trotz aller Versuche, die die Kirche unternahm, um die Bedeutung der tausendjährigen Wiederkehr von Christi Geburt und seinem Tod 33 Jahre später herunterzuspielen, wurden sie in allen Bereichen der Gesellschaft als Elemente eines beginnenden apokalyptischen Dramas gedeutet.[12]

Das Zeugnis von Rodulf Glaber ist hierbei entscheidend. In seinem *Historiarum*, verfaßt um das Jahr 1030, beschreibt er: „Die Geschichte der Ereignisse und wundersamen Geschehnisse, die sich während und nach dem tausendsten Jahr der Inkarnation des Heilands begaben.“ Bei der Beschreibung der verschiedenen Katastrophen, die in der letzten Dekade vor dem Jahr 1000 auftraten, notiert er sie unter Hinweis auf dieses Datum. „Im siebten Jahr vor der Jahrtausendwende“, schreibt er, „wurden beinahe alle Städte Italiens und Galliens durch gewaltige Feuersbrünste verwüstet.“ Kurz darauf verstarben viele bedeutende Männer. Der Eindruck, daß diese Geschehnisse mit dem Nahen der Jahrtausendwende zu tun hatten, verstärkt sich, wenn Glaber sich kurz dem Ausbrechen einer Häresie in Sardinien zuwendet: „All dies stimmt überein mit den Prophezeiungen des heiligen Johannes, der schrieb, daß der Teufel nach tausend Jahren befreit werden würde.“[13] Dies ist ein faszinierender Kommentar, der - nimmt man ihn zusammen mit der Schilderung der Predigt bei Abbo - das Vorhandensein einer verbreiteten Vorstellung vom Ende der Welt mit dem Jahr 1000 zu bestätigen scheint.

Glaber wendet sich dann dem Jahr 1003 zu, in dem etwas Wundersames geschah: „Kurz vor dem Jahr drei nach der Jahrtausendwende begannen die Menschen überall in der Welt, besonders in Italien und Gallien, damit, Kirchen wiederaufzubauen ... Es schien, als ob die ganze Welt sich erhoben hätte, ihre alten Lasten von den Schultern werfe und sich in einen weißen Mantel aus Kirchen hüllte.“[14]

Es gibt etwas Entscheidendes in dieser Kette von Ereignissen: Katastrophen, rätselhafte Vorzeichen und ein Gefühl vom Neuwerden aller Dinge. Ihre Form ist dem in der Bibel vorausgesagten letzten apokalyptischen Drama nicht unähnlich,

nach dem die Welt vor der Wiederkunft Christi ins Chaos sinkt. Zum einen ist Richard Landes nun nicht bereit anzunehmen, daß das Herannahen der tausendsten Wiederkehr der Geburt Christi inmitten dieser Ereignisse ein bloßer Zufall sein kann. Außerdem weist er darauf hin, daß sich bei der tausendsten Wiederkehr eines anderen Ereignisses, nämlich des Todes Christi im Jahr 1033, das Drama des Jahres 1000 wiederholt. In den Worten Glabers: „Nach den zahlreichen Prophezeiungen, die vor, um und nach dem Jahr 1000 nach der Geburt Christi, des Herrn, in der Welt ausbrachen, gab es viele fähige Männer mit durchdringender Intelligenz, die ähnliches, genauso Bedeutendes, für die tausendste Wiederkehr des Leidens des Herrn voraussagten, und dergleichen wurde bald schon sichtbar." Etwa um diese Zeit trat eine Hungersnot auf, die die Menschen zwang, den Ton der Töpfer zu essen, und Wölfe zerrissen die Toten. „Die Menschen fürchteten, daß der normale Verlauf der Jahreszeiten ... in ein ewiges Chaos umgeschlagen war; und sie fürchteten, das Ende der Menschheit habe sich genaht", berichtet Glaber, der nun das Jahr 1033 als Referenzpunkt benutzt. In der Lombardei brach die Häresie aus, und die Straßen nach Jerusalem füllten sich mit Pilgern. Gefragt, warum all dies geschehe, „antworteten ... die Wahrheitsliebenden dieser Tage vorsichtig, daß sich das Kommen des Verlorenen, des Antichrist, ankündigen würde, der nach dem Willen der göttlichen Vorsehung bereits darauf warte, am Ende der Zeit aufzutreten."[15]

Schließlich vermittelt Glabers Beschreibung vom Jahre 1033 das Bild einer erleichterten Bevölkerung, die ihren Dank über die Erneuerung der Schöpfung ausdrückt. „Bei der tausendsten Wiederkehr des Leidens des Herrn gaben die Wolken im Gehorsam zur göttlichen Gnade den Himmel frei, und der lächelnde Himmel schickte strahlendes Licht und eine leichte Brise", so Glaber. „In dieser Stunde, in dem Gebiet von Aquitanien, begannen Bischöfe, Äbte und andere Männer der heiligen Religion, Versammlungen der gesamten Bevölkerung zusammenzurufen ... Als sich die Nachricht von diesen Zusammenkünften herumsprach, kam das gesamte Volk freudig zusammen, um bereit und einstimmig den Weisungen der Hirten der Kirche zu folgen."[16]

Glaber beschreibt hier den sogenannten Gottesfrieden: eine Bewegung der breiten Ablehnung kriegführender Edelleute, die vom Klerus initiiert wurde und für einige Jahrzehnte Bestand hatte. Landes ist der Auffassung, daß diese Gottesfriede-Bewegung, deren erste Phase von den 90er Jahren des 10. Jahrhunderts bis zu den 30er Jahren des 11. Jahrhunderts reichte, alle Merkmale einer authentischen millenaristischen Bewegung trug. Um diese Friedenskonzilien zu verstehen, ist es nach seiner Meinung notwendig, die Dynamik einer apokalyptischen Bewegung zu unterstellen. Nach seiner Untersuchung der Geschehnisse in Limoges im Jahre 994, als nach dem Ausbrechen einer schweren „Plage" Bischof, Abt und Herzog zu einem dreitägigen Fasten aufriefen, auf das ein Konzil folgte, wurde hier eine klassische millenaristische Abfolge deutlich: Zuerst das Auftreten einer Katastrophe. Die Plage bestand vielleicht in einem Ausbruch von Ergotismus, der Folge eines halluzinogenen Pilzgiftes im Mutterkorn, das sich mit dem Anbau von Roggen verbreitet hatte; es war möglich, daß davon ganze Gemeinden befallen

wurden, und Visionen auftraten, „und zwar Schreckensvisionen der Hölle genauso wie ekstatische Himmelsvisionen". Noch im Frankreich der 50er Jahre unseres Jahrhunderts liegen Berichte über dieses Phänomen vor. Dem folgten ein massenhaft auftretendes Gefühl von Angst und Schuld, öffentliche Bußakte, dann ein Wunder, das Euphorie erweckte und schließlich in einem Bündnis zu Frieden und Gerechtigkeit mündete, das von allen anwesenden Edlen besiegelt wurde.

Dieses Schema ist nun mit der lebendigen Schilderung eines Konzils aus dem Jahr 1033 von Rodulf Glaber zu vergleichen, bei dem nach einigen außergewöhnlichen Mirakeln folgendes geschah: „Die Bischöfe erhoben ihre Stäbe zum Himmel, und alle Anwesenden streckten ihre Handflächen nach oben, und sie alle schrien aus einem Mund: Frieden, Frieden!"[17] Das erinnert verdächtig an millennaristischen Eifer. Es ist in der Schilderung kein Gefühl der Angst spürbar, jedoch kommt es auch oft bei Menschen vor, die ein apokalyptisches Ereignis erwarten, daß sie konstruktiv und energisch handeln. Es ist ein merkwürdiges Faktum, daß eine apokalyptische Stimmung zuweilen große Energien freisetzt - genug vielleicht, um einen „weißen Mantel aus Kirchen" zu produzieren - in Würdigung der Tatsache, daß die Menschheit eine Zeit der Gefahr überwunden hatte und ein neues Jahrtausend begann.

Ein weiterer überzeugender Hinweis auf ein Verständnis der apokalyptischen Bedeutung des Jahres 1000 liegt im merkwürdigen Verhalten des jungen Kaisers Otto III., welches anders als die Inszenierung eines endzeitlichen Dramas schwer verständlich wirkt. Die Ottonen waren von der Idee besessen, über ein wiedererstandenes Römisches Reich zu herrschen. Otto, einesteils sächsischer, anderenteils griechischer Abstammung, übernahm als Vierzehnjähriger die Regierungsgewalt im Jahre 994. Er war von Klerikern erzogen worden, die von der Offenbarung des Johannes fasziniert waren, an einem Hof, der die Tradition Roms als des letzten und größten Weltreichs sehr ernst nahm.

Kurz vor der Jahrtausendwende brachte Otto Rom unter seinen Einfluß. Er führte ein Siegel ein, das die Worte „Renovatio Imperii Romanorum" enthielt. Die Bedeutung war, daß unter seiner Regierung die Welt ihren gloriosen Endpunkt erreicht habe. Im Jahre 1000 besuchte Otto Aachen, die Hauptstadt Karls des Großen. „Er wußte nicht genau, wo die Gebeine Karls vergraben waren", so berichtet der Chronist Thietmar. „Deshalb ließ er heimlich den Boden [des Doms] aufbrechen und wies die Arbeiter an, an dem Ort, an dem er sie vermutete, zu graben. Bald wurde das Skelett, auf dem königlichen Thron sitzend, aufgefunden. Otto nahm das goldene Kreuz vom Hals des toten Kaisers und die Kleidungsstücke, die noch nicht zu Staub zerfallen waren, an sich. Alles übrige wurde unter großer Verehrung wieder bestattet." Diese Wiederbestattung, die am Pfingstfest stattfand, war unzweifelhaft ein symbolisches Ereignis, dies um so mehr, wenn man sich daran erinnert, daß Karls Krönung im Jahre 800 stattgefunden hatte, einem Jahr, von dem man damals glaubte, daß in ihm die siebte und letzte Jahrtausendperiode der Geschichte angebrochen wäre. Der Kaiser des Jahres 1000, der an dieser Zeitenwende den Kaiser des Jahres 6000 ehrte, markiert eine

starke Parallelität. Jedoch konnte angesichts der Feindseligkeit der Kirche gegenüber allen Datumsspekulationen eine solche nicht offen ausgesprochen oder unterstützt werden.

Der Kaiser hat sehr wohl gewußt, daß das schicksalhafte Jahr 1000 angebrochen war. Übrig bleibt die schwierige Frage, wie viele gewöhnliche Zeitgenossen Zugang zu dieser Information hatten - und ob es sie überhaupt gekümmert haben würde, wenn es so gewesen wäre. Die „apokalyptische" und die „anti-apokalyptische" Schule sind sich in diesem Punkt uneins. Die erstgenannte behauptet, daß der Anno-Domini-Kalender in den Klöstern des lateinischen Westens sehr stark etabliert war; jeder, der mit Mönchen in Berührung kam, hätte das Jahr nach der Zählung nach Christi Geburt kennen können. Demgegenüber behaupten die Wissenschaftler der anti-apokalyptischen Deutung, daß der ganze Begriff des „Datums" damals noch nicht voll entwickelt war, und es gab zudem keinen Konsens darüber, wann ein neues Jahr beginnt. Vielerorts fand Neujahr am 1. Januar statt, aber in Rom fiel es auf Weihnachten, in Florenz auf den 25. März, in Venedig auf den 1. März und in Frankreich auf Ostern.[19]

Allerdings ist zu fragen, ob man Begriffe wie Kalender und Datum braucht, um das Anbrechen eines neuen Jahrtausends wahrzunehmen. Wir sind hier leicht in der Gefahr, einer früheren Gesellschaft ein anachronistisches Zeitverständnis überzustülpen. Die Jahrtausendwende war keineswegs synonym mit dem „Eintritt in ein neues Jahrhundert", denn das war damals ein unverständlicher Begriff. Aus der Lektüre Glabers scheint klar zu sein, daß das einzige relevante Faktum darin bestand, daß seit der Geburt des Heilandes 1000 Jahre verstrichen waren. Und daraus schloß man, daß die folgenden 33 Jahre die eintausendjährige Wiederkehr der Ereignisse des irdischen Lebens Christi bedeuteten, die im glorreichen Jubiläum seiner Auferstehung gipfeln würden. Beurteilt man die Rufe der Menge „Frieden! Frieden!", die auf den Feldern Frankreichs erschollen, so geben sie Zeugnis von der Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde; das gleiche mag zutreffen für die Pilgerscharen, die im Jahre1033 nach Jerusalem eilten. Andererseits hat es auch viele Menschen gegeben - in Gebieten nämlich, in denen der Anno-Domini-Kalender nicht verbreitet war, wie an den Rändern des lateinischen Westens oder in den meisten Regionen des östlichen Christentums -, für die das Jahr 1000 wirklich ein Jahr wie jedes andere war.

Die Vermutung scheint naheliegend, daß die Erfahrung der Jahrtausendwende für die Mehrheit der Menschen zwischen diesen Extremen lag. Auf der ersten Seite seines *Historiarum* spricht Glaber von den „vielen Ereignissen, die in ungewöhnlicher Häufigkeit rund um die tausendjährige Wiederkehr der Inkarnation von Christus, unserem Heiland, geschahen", ohne zu erklären, warum sie in dieser Zeit häufiger als gewöhnlich aufgetreten waren. Es ist möglich, daß er dies unterließ, weil er es nicht wußte. Trotzdem er andeutet, daß es eine Beziehung zwischen diesen bewegenden Zeitereignissen und der Jahrtausendwende gibt, macht er sich nicht anheischig, die Absichten Gottes zu begreifen. Andere Quellen der Zeit weisen auf im Volk verbreitete Gefühle von Sorge und Angst vor beiden wiederkehrenden Jahrtausendereignissen hin und berichten von Freuden-

festen oder Erleichterung nach ihrem Vorübergang, allerdings auch hier ohne die Angabe von Gründen oder ausführliche Beschreibungen. Der Grund könnte darin liegen, daß es den Autoren, die allesamt Mönche waren, untersagt war, über solche Angelegenheiten zu spekulieren. Aber er könnte auch darin bestehen, daß sie sich nicht völlig im klaren über diese Gefühle waren. Wenn dies der Fall ist, dann wäre der Graben zwischen unserer Wahrnehmung des kommenden Jahrtausendwechsels und jener der Frauen und Männer vor eintausend Jahren am Ende vielleicht gar nicht so tief.

* Eine längere Fassung dieses Beitrags ist in Damian Thompsons Buch „The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium", London 1996, erschienen.

[1] R. Glaber, Historiarum sui temporis libri V, Buch III, Kapitel 3 (Rodulfus Glaber Opera, J. France (Hg.), Oxford 1989).

[2] C. Mackay, Memoirs of Extraordinary Popular Delusions and the Madness of the Crowds, London 1852, 257f.

[3] C. Berlitz, Doomsday 1999 AD, New York 1981, 9-12.

[4] J. Michelet, History of France, Whittaker and Co. 1844, 143f.

[5] F. Lot, Le mythe des Terreurs de l'an Mille, Mercure de France 1947, 300.

[6] Abbo, Liber apologeticus, zitiert nach H. Focillon, The Year 1000, London 1970, 54.

[7] S. Skinner, Millennium Prophecies, Virgin 1994, 69.

[8] G. Bois, The Transformation of the Year One Thousand, Manchester 1992,1.

[9] F. Fernandez Armesto, Millennium, Bantam 1995, 47.

[10] Glaber, aaO. II,12.

[11] So geschehen auf der „Conference on the Second Coming", veranstaltet von den „Time Ministries" in Heigh Leigh, Herts im November 1994, bei der der Autor anwesend war.

[12] R. Landes, The Apocalyptic Year 1000, in: Strozier/Flynn (Hg.), The Year 2000. Essays on the End, New York University 1997.

[13] Glaber, aaO. V,1.

[14] AaO. II,12.

[15] AaO. III,13.

[16] AaO. IV,5.

[17] AaO. IV,4-6.

[18] Thietmar, zitiert nach C. Brooke, Europe in the Central Middle Ages, Longman 1987, 226.

[19] H. Schwartz, Century's End: Cultural History of the Fin de Siècle from the 990s through the 1990s, Doubleday 1990, 28.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Die Sterblichkeit des Planeten

Kenneth J. Hsu

Die Venus ist tot. Mit einer Oberflächentemperatur von nunmehr über 600° C ist der Planet ein flammendes Inferno. Der Mars ist tot. Mit einer Oberflächentemperatur von 100° C unter Null gefriert sogar CO_2 zu Trockeneis. Es gibt keine Flüsse, keine Seen, keine Meere; es gibt auf dem Mars kein Wasser zur Erhaltung von lebendigen Organismen. Unser Planet lebt, bevölkert von Lebewesen seit zumindest 3,5 Milliarden Jahren. Seitdem ist Leben stetig vorfindbar. Da das Wasser der Meere niemals bis zum Grund eingefroren ist, wurde das Leben auf der Erde niemals völlig ausgelöscht. Die Oberflächentemperatur der Planeten hängt ab von folgenden Faktoren: 1. der empfangenen Sonneneinstrahlung, 2. dem Verlust von Sonneneinstrahlung aufgrund der Reflexion durch die Planetenoberfläche, dem Albedo-Effekt, und 3. dem sogenannten Treibhauseffekt, also der Speicherung solcher reflektierter Sonneneinstrahlung durch eine Gasschicht (wie beispielsweise CO_2 und Methan) in der Planetenatmosphäre.

Vor etwa drei Milliarden Jahren stieg der zuvor geringere Grad der Sonneneinwirkung logarithmisch an und hält sich seit etwa zwei Milliarden Jahren auf einem stabilen Niveau. Die Entwicklung des Albedo-Effektes ist schwer prognostizierbar. Es könnte einen positiven Feedback-Mechanismus geben: Es wurde beispielsweise entdeckt, daß es in Jahren mit frühem Schneefall kältere Winter gibt, da die schneebedeckten Flächen eine stärkere Reflexionswirkung besitzen. Es gab allerdings weder systematische Veränderungen des Albedo-Effektes in der beobachtbaren Erdgeschichte noch systematische Klimawechsel, die von ihm verursacht worden wären. Deshalb haben die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Planetentemperatur eher mit dem Treibhauseffekt in Verbindung gesetzt und die langfristige Klimaentwicklung der Planeten im Rahmen der variierenden Zusammensetzung der Treibhausgase in deren Atmosphäre interpretiert.

Auf der Venus wurde mehr CO_2 im Planeteninneren produziert und an die Venusstratosphäre abgegeben, als durch Einfluß der Gravitation in der Stratosphäre verlorenging. Die Venus ist daher von einer dichten CO_2-Schicht umgeben, die in einem zwei Milliarden Jahre dauernden Prozeß akkumuliert wurde; von daher erklärt sich die feurige Verfassung des Planeten.

Die Konzentration von Treibhausgasen in der Erdatmosphäre ist veränderlich, da

es auf der Erde Leben gibt. Ein Organismus lebt genau dann, wenn er unter der katalytischen Wirkung von Phosphaten aus CO_2 und Wasser Zucker produzieren kann. Nach dem Tod des Organismus zerfällt dessen Körper wieder in CO_2 und Wasser und setzt außerdem die Phosphate frei. Nach einem Bestsellerautor läßt sich dieses offensichtliche Faktum so beschreiben: „Gaia" formt aus CO_2 und Wasser einen Chemieprofessor, und dieser Chemiker gibt nach seiner Entlassung CO_2 und Wasser an „Gaia" zurück. In einem optimalen Kohlenstoff-Kreislauf wird genau so viel CO_2 wieder freigesetzt, wie ein lebender Organismus vorher gebraucht hat. Gleichzeitig sollte die Planetenatmosphäre stetig durch CO_2 angereichert werden, das durch Vulkanausbrüche freigesetzt wird.

Der CO_2-Kreislauf bei lebenden Organismen aber verläuft nicht optimal: Bestimmte Lebewesen werden nach dem Tod zu Fossilen, und mithin bleibt CO_2 gebunden. So in Sumpfgebieten an den Küsten, wo die Überreste von Pflanzen zu Fossilen werden. Im flachen Küstenwasser bilden Cyanobakterien Algenteppiche, und diese binden Kohlenstoff in Kalziumkarbonatverbindungen. Dieser Kohlenstoffbindungsprozeß ist auf der Erde ein verbreiteter Grund für Sedimentierungen: Der Kohlenstoff der toten Pflanzenmasse wird zu Kohle, und die Mineralien, die von den Cyanobakterien erzeugt werden, bilden Kalkstein.

Nach den Erkenntnissen der Geochemie gab es in der Erdatmosphäre niemals zuviel oder zuwenig CO_2. James Lovelock geht davon aus, daß die lebendigen Organismen der Erde einen Feedback-Mechanismus bilden, der das CO_2-Niveau konstant hält. Dieses selbstorganisierte System wurde mit der Metapher „Gaia" benannt. Nach Lovelocks Ansicht ist die Erde deshalb kein Feuerball, weil die Interaktionen zwischen den Lebewesen und ihrer Umwelt ein selbstorganisiertes System bilden, das die Konzentration der Treibhausgase in der Atmosphäre regelt.

In einem Vortrag vor der „British Association for the Advancement of Science" habe ich Übereinstimmungen zwischen dem Kohlenstoffkreislauf der Erde und dem Geldkreislauf der Marktwirtschaft dargestellt. Je mehr Geld sich im Umlauf befindet, desto stärker steigt die Inflation. Ein Anstieg der Zinsen dämpft die Kreditaufnahme und dient so dazu, einen Teil des Geldes bei der Notenbank zu konzentrieren, mit der Folge deflationärer Tendenzen. Eine Deflation kann zu einer Rezession führen oder gar

Der Autor

Kenneth J. Hsu erwarb 1948 den Bachelor of Science in Geologie an der Chinesischen Nationaluniversität Nanjing und wurde 1953 zum Ph.D. an der University of California at Los Angeles promoviert. Von 1953 bis 1963 arbeitete er als wissenschaftlicher Forscher bei der Shell Development Co., von 1963 bis 1967 Lehrtätigkeit in den Vereinigten Staaten. Von 1967 bis 1994 hatte er den Lehrstuhl für experimentelle Geologie der ETH Zürich inne, von 1971–1978 war er der Herausgeber der Zeitschrift „Sedimentology". 1978 bis 1982 war er Präsident der „International Association of Sedimentologists" und von 1980–1989 Vorsitzender der „International Marine Geology Commission". Zahlreiche Mitgliedschaften und Ehrenmitgliedschaften bei mehreren nationalen und internationalen Forschungsgesellschaften und Beratertätigkeit für die Vereinten Nationen. Träger der Wollaston-Medaille der Geologischen Gesellschaft, London. Verfasser von 15 Büchern und 400 wissenschaftlichen Beiträgen. Anschrift: Institute of Resource and Environmental Geosciences, Colorado School of Mines, Golden, Colorado 80401-1887, USA.

zu einer großen Depression. Somit greift die Notenbank in vernünftiger Weise in den Geldkreislauf ein, indem sie den Zinssatz im richtigen Moment senkt, um einen inflationären Schub für die Wirtschaft zu erzeugen. Die Übernahme dieser ökonomischen Logik in den Wissenschaftsjargon führte bei den Anhängerinnen und Anhängern der „Gaia-Schule" zu folgender Auffassung: Mehr CO_2 in der Atmosphäre verursacht eine Steigerung der Planetentemperatur. Die Entwicklung von Lebewesen wie beispielsweise Pflanzen verursacht die Bildung von fossilem Kohlenstoff und führt so zu einer Reduzierung des CO_2 in der Atmosphäre und bewirkt die Senkung der globalen Temperatur. Diese Senkung kann schließlich zu einer Eiszeit oder gar zum Tod des Planeten führen. Allerdings hat „Gaia" immer eingegriffen und im richtigen Moment die Entwicklung neuer Formen von Lebewesen bewirkt, die nachhaltig für die Freisetzung von fossilem Kohlenstoff als CO_2 in der Atmosphäre gesorgt haben, um die globale Temperatur durch die Initiierung von Treibhauseffekten wieder anzuheben. Damit habe ich die wesentlichen Punkte meines Vortrags „Ist Gaia endothermisch?" wiedergegeben, in dem ich die Entwicklung des irdischen Klimas mit der biologischen Evolution vergleiche.[1]

Die Venus ist tot. Falls es dort jemals Leben gegeben hat, waren die dortigen Organismen nicht in der Lage, das vulkanische CO_2 im Kohlenstoffkreislauf zureichend und nachhaltig zu reduzieren. So erwärmte sich die Venus stetig, und alles Leben, das es dort möglicherweise gegeben hat, wurde ausgelöscht.

Der Mars ist tot, aber es ist möglich, daß es dort vor Milliarden von Jahren Leben gegeben hat. Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler glauben, daß die früheste Lebensform auf Erden in thermophilen Bakterien bestanden hat, ähnlich denen, die noch heute in den heißen Strömungen über unterseeischen Vulkanen am Boden des Pazifischen Ozeans leben. Vielleicht bestand die früheste Form des Lebens auf dem Mars in irgendeiner Form von Bakterien. Sie entzogen der Marsatmosphäre CO_2, das nach deren Tod nicht völlig in den Kreislauf zurückkam, zumindest nicht genug CO_2, um die CO_2-Konzentration der Marsatmosphäre in einem annähernd stabilen Gleichgewicht zu halten. Das CO_2 wurde in der Folge soweit reduziert, daß es nicht mehr ausreichend vorhanden war, um den Mars warm genug zu halten. Das Einfrieren des Planeten konnte nicht aufgehalten, das Leben dort nicht erhalten werden.

Höchstwahrscheinlich starb der Mars vor ungefähr drei Milliarden Jahren, als die Sonnenenergiestrahlung nur einen Bruchteil der heutigen Menge ausgemacht hat. Zu dieser Zeit hätte die Treibhausgaskonzentration um ein Vielhundertfaches höher sein müssen, um die Planeten vor dem Erfrieren zu bewahren. Ohne einen wirksamen Schutz durch Treibhausgase wurde der Mars ein lebensfeindlicher Ort. Wie ist es der Erde gelungen, dem Schicksal des Mars zu entrinnen? Wenn man die lebendigen Organismen der Erde nach Maßgabe ihrer Fähigkeit klassifiziert, Treibhausgase entweder zu binden oder freizusetzen, gibt es nur zwei Klassen: die „Heizkörper" und die „Klimaanlagen".[2] Vor drei Milliarden Jahren bestand die beherrschende Lebensform auf Erden in thermophilen und/oder anaeroben Bakterien; sie wirkten als „Klimaanlagen": Teile ihrer toten Kör-

per, wie winzig diese auch waren, wurden sedimentiert, so daß das atmosphärische CO_2 fortgesetzt reduziert wurde. Die Erde trieb dem Schicksal des Mars entgegen, als Gaia eingriff: Sie sorgte für die Entwicklung eines Organismus, der als Heizkörper funktionierte. Die Heizung bestand in methanogenen Bakterien. Diese einzelligen Lebewesen ernähren sich von kohlenstoffhaltigen Mineralien, indem sie sie in Methan umwandelten. Dieser Kohlenwasserstoff wiederum ist ein Treibhausgas, das Molekül für Molekül viermal wirksamer als Kohlendioxid ist. Bei der isotopisch-geochemischen Untersuchung von altem Gestein konnten Geochemikerinnen und -chemiker feststellen, daß die methanogenen Bakterien in der Zeit von ungefähr 2,9 bis 2,5 Milliarden Jahren tatsächlich die vorherrschenden fossilen Organismen waren. Durch ihre Produktion von Methan trugen sie dazu bei, die Erde warm genug zu halten, um das Leben auf der Erde vor dem Ende zu bewahren. Man kann annehmen, daß die Evolution des Lebens auf dem Mars niemals zur Stufe der methanogenen Bakterien gelangte, was zum Sterben des Planeten führte.

Die Entwicklung des irdischen Klimas ist seither ein fortgesetzter Wechsel zwischen der Vorherrschaft der Heizkörper und der Klimaanlagen. Als unser Planet vor etwa zwei Milliarden Jahren wiederum überhitzt war, schuf Gaia Cyanobakterien, eine Klimaanlage, denn sie binden CO_2 als Kohlenstoff in Kalkstein. Diese neue Lebensform war dominierend bis vor ungefähr 650 Millionen Jahren, als die übereifrigen Klimaanlagen dabei waren, die Erde in eine Kühltruhe zu verwandeln. Wieder mußte Gaia aktiv werden, und die neuentwickelte Lebensform bestand in Weichtieren: Würmern, Nesseltierchen und ähnlichen. Sie fraßen die Cyanobakterien und gaben der Atmosphäre so das fehlende CO_2 und Wasser zurück, was dazu führte, daß die Menge der Treibhausgase wieder wuchs, zusätzlich angereichert durch den Ausstoß vulkanischer Art. Diese Weichtiere wirkten also wie eine Heizung, und das Klima auf der Erde besserte sich.

Vor etwa 550 Millionen Jahren entwickelten sich die ersten Lebewesen mit einem kohlenstoffhaltigen Skelett, die die Weichtiere teilweise verdrängten. Später, vor etwa 350 Millionen Jahren, entwickelten sich die ersten Sumpfpflanzen. Ihre Sedimentierung bewirkte wiederum eine Abkühlung des Planeten. Die übereifrigen Klimaanlagen verursachten ihren eigenen Untergang: die kohleproduzierenden tropischen Pflanzen überlebten die folgende Eiszeit nicht. Ihre Stelle übernahmen Tundra- und Wüstenpflanzen, deren Kohlenstoff nicht in fossiler Form gebunden wurde. Ergänzt durch Gase vulkanischen Ursprungs, erwärmte sich der Planet wiederum so stark, daß man von einem echten Treibhaus reden konnte. Schließlich, vor etwa 200 Millionen Jahren, war die Erwärmung so weit fortgeschritten, daß die Polkappen schmolzen. Die erwärmten Wassermassen der Ozeane wurden zumeist träge, und ihr toxischer Grund wurde für Meereslebewesen unbewohnbar. Es war Zeit für Gaia, etwas zu unternehmen.

Der nächste wichtige Schritt in der Entwicklung des Lebens auf der Erde bestand in der Evolution der blühenden Pflanzen und calciumcarbonathaltigen Planktons, das aus schwebenden einzelligen Organismen mit einem Kohlenstoffskelett bestand. Sie bildeten die neue Klimaanlage, und ihre Tätigkeit brachte der Welt die

jüngste Eiszeit. Vor etwa fünf oder sechs Millionen Jahren entwickelten sich die Hominiden, zu einer Zeit, da die antarktische Eismasse ihre größte Ausdehnung erreicht hatte und die arktische Gletscherbildung ihren Anfang nahm. Unsere Art, der Homo sapiens, entwickelte sich vor rund 50.000 Jahren; Nordeurasien und Nordamerika waren zu dieser Zeit völlig eisbedeckt. Gegen Ende der Eiszeit begann die rasche Verbreitung dieser Art - unsere Zivilisation wurde entwickelt, um die fossilen Brennstoffe zu verbrennen und die Erde zu erwärmen. Wir sind Gaias Heizung, aber wir müssen uns die Frage stellen, ob wir auch auf dem Weg sind, eine Treibhauskatastrophe zu bewirken, die zur Vernichtung unserer Art oder gar zur Vernichtung allen Lebens auf unserem Planeten führen wird.

Um die Zukunft zu bestimmen, müssen wir in die Vergangenheit zurückblicken. Untersuchungen von Paläoklimatologen, Geologen, Astronomen und Historikern haben gezeigt, daß die terrestrische Klimaentwicklung nach der Schmelze der letzten kontinentalen Gletscher vor rund 10.000 Jahren nicht einförmig verlaufen ist. Für etwa 5000 Jahre bestand ein klimatischer Optimalzustand, aber um das Jahr 4000 endete dieses gute Klima recht abrupt, als die Sahara wieder zu einer Wüste wurde und Gletscher erneut bis an die Alpen vordrangen.

Dies liegt an der Tatsache, daß es neben dem Treibhauseffekt noch andere Faktoren gibt, die das terrestrische Klima beeinflussen können. Die von der Erde empfangene Sonneneinstrahlung ist annähernd, aber nicht genau, konstant. Wenn die irdische Orbitalbewegung sich zum fernsten Abstand von der Sonne bewegt, ist die Energiezufuhr am geringsten. Es gibt wissenschaftliche Befunde, die belegen, daß die Veränderungen im Einflußbereich der kontinentalen Gletschermassen in einer signifikanten Korrelation zum zyklischen Verlauf der Planetenbewegung stehen. Die Dauer dieser Zyklen während der letzten zwei Millionen Jahre - von 100.000, 40.000 und 20.000 Jahren - sind durch in den Meeren aufgefundene Sedimentierungen belegt. Es lassen sich daneben auch kürzere klimatische Zyklen nachweisen, die aber zu kurz und zu unregelmäßig verlaufen, um sie mit der planetarischen Orbitalbewegung in Zusammenhang zu bringen. Diese scheinbar periodischen Veränderungen der Sonneneinstrahlungsintensität verlaufen in Zeiträumen von zehn bis elf Jahren (Sonnenfleckenzyklus) bis zu 1200 bis 1300 Jahren.[3] Die Entwicklung der globalen Klimaverhältnisse unseres Planeten während der letzten 150 Jahre läßt zwar keine signifikante Korrelation mit dem Treibhauseffekt erkennen, aber sie kann sehr angemessen ins Verhältnis zum Sonnenfleckenzyklus gesetzt werden.[4] Ich selbst konnte nachweisen, daß die Veränderungen im terrestrischen Klima während der letzten 10.000 Jahre sich am geeignetsten mit dem 1200jährigen Sonnenzyklus in Verbindung bringen lassen.[5]

Forschungen unseres Labors zu Anfang der 90er Jahre etablierten die Annahme einer globalen Synchronität im Prozeß der Beendigung der klimatischen Optimumssituation in den Jahrhunderten um das Jahr 2000 v. Chr. Eine globale Abkühlung verursachte den Wechsel von der Entwicklung niedriger und mittlerer Latituden zu hohen Latituden. Während des klimatischen Optimums war die Sahara eine Landschaft mit großen Seen, die Menschen betrieben in den Flüssen

und Seen Fischfang, und an den Sandstränden wuchsen Palmen.[6] Die globale Abkühlung dämpfte die monsunhafte Niederschlagsmenge, die sich aus den westafrikanischen tropischen Wasservorkommen speisten, so daß die Sahara wieder zu einer Wüste wurde. In den 60er/70er Jahren unseres Jahrhunderts war übrigens das gleiche Muster klimatischer Veränderung für den Bereich der Sahelzone nachweisbar, als dort die Trockenheit ihren Höhepunkt erreichte.[7] In der nahöstlichen Region war Mesopotamien ein landwirtschaftlich sehr fruchtbares Gebiet. Die globale Kälteentwicklung verursachte dort eine Trockenheit, die 300 Jahre lang andauerte. Während dieser Periode wurden Dörfer und Städte entvölkert. Während des gleichen Zeitraumes brach die Zivilisation des Industales zusammen, und im ägyptischen Reich begann der Verfall.[8]

Die globale Abkühlung brachte einen Veränderungsschub in Zentral- und Nordeuropa. Gletscherberge drangen erneut bis an die Alpen vor. Regenfälle und Schneeschmelze verursachten plötzliche Überflutungen in den Tieflanden, und die seeumwohnende Bevölkerung war gezwungen, ihre Siedlungen zu verlassen.[9] Die Viehhaltung wurde angesichts der kalten und feuchten Sommer völlig unmöglich. Die Indoeuropäer mit ihrer Kultur der verzierten Tongefäße und Streitäxte, die im nördlichen Deutschland und südlichen Skandinavien beheimatet war, mußten südwärts ziehen, um bessere Weidegründe zu finden: Sie zogen nach Südrußland und von dort nach Südosteuropa, nach Anatolien, Persien, Indien und Nordwestchina.[10]

Die Verbesserung des terrestrischen Klimas trat nach einigen Jahrhunderten ein, die globale Erwärmung war ein Segen für auf der Landwirtschaft basierende Gesellschaften. Während der späten Bronzezeit blühten die großartigen Zivilisationen in Ägypten und Mesopotamien. In China etablierte sich das bedeutende Shang-Reich in den Ebenen im Norden des Landes.[11]

Die zweite Kälteperiode der historischen Zeit trat in den Jahrhunderten vor und nach dem Jahre 800 v. Chr. auf. An den Küsten der Ostsee wurde es so kalt, daß die Menschen sogar ihre Sprache veränderten: Die mit geöffnetem Mund gesprochenen Vokale a, o und u wurden durch die Umlaute [im Original deutsch] ä, ö und ü ersetzt, die auch mit geschlossenem Mund gebildet werden konnten.[12] Viele verließen ihre Heimat und wurden zu den historisch bekannten dorischen Einwanderern oder den „Seevölkern", von denen auch die Bibelwissenschaft Kunde gibt.[13] Die Seeumwohner Zentraleuropas, die in der warmen Zwischeneiszeit zurückgekehrt waren und neue Siedlungen an den Seeufern gegründet hatten, wurden wiederum zur Flucht gezwungen.[14] Weiter südlich wurde das Klima kalt und trocken; dies bedeutete für die mediterranen Zivilisationen ein dunkles Jahrhundert.[15] Es gibt Hinweise darauf, daß die Abkühlung eine globale Dimension besaß. Kälte und Trockenheit verursachten Ernteausfälle und Hungersnöte, diese führten zum Zusammenbrechen und Auseinanderfallen des bedeutenden Zhou-Reiches in China um das Jahr 800 v. Chr.[16]

Die nächste warme Zwischeneiszeit brachte das Goldene Zeitalter der Griechen im Westen und der Kriegsvölkerstaaten im Osten, gefolgt vom Römischen Reich und den Han-Kaisern.[17] Die Südküste der Ostsee wurde von germanischen

Stämmen bevölkert, und die Kelten der Eisenzeit-Kultur erreichten die Ufer der zentraleuropäischen Seen, wo sie ihre Siedlungen errichteten.[18]

Die nächste Eiszeit während der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt war vielleicht die schlimmste der Geschichte. Historische Quellen aus China berichten, daß das kälteste Klima und die schwersten Trockenheiten seit Menschengedenken im vierten Jahrhundert auftraten: Nach zwei Trockenperioden, die jeweils an die vierzig Jahre dauerten, konnten die Menschen den Gelben Fluß und den Yangtse zu Fuß durchqueren.[19] Viele Bauernfamilien mußten in den Süden Chinas ausweichen, wo sie die Gegend entwaldeten, um Platz für ihre Reisfelder zu schaffen. Wegen der fehlenden wirtschaftlichen Basis waren die zurückbleibenden Chinesen keine ernsthaften Gegner für die vorrückenden Eroberer aus dem Norden. Die Han-Dynastie fiel auseinander, und die „Fünf barbarischen Völker" brachten für Nord- und Zentralchina eine Zeit des Chaos.[20]

Im Westen bildete die globale Kälteperiode die Ursache für die Migration der germanischen Völker.[21] Im zweiten, dritten und vierten Jahrhundert zogen Gothen, Vandalen, Burgunder, Alemannen, Lombarden und weitere germanische Völker von den Ufern der Ostsee südwärts, um dem kalten und feuchten Klima zu entgehen.[22] Die Bauern waren zum Weggang gezwungen, so daß die Küstengebiete nur noch sehr dünn bevölkert waren - in den Küstendörfern verblieben nur die Menschen, die vom Fischfang lebten. Die Ostgoten siedelten sich in Südrußland an, während sich die Westgoten, Vandalen und andere Völker im Laufe des dritten und vierten Jahrhunderts in Zentraleuropa niederließen, bis die Hunnen diese Gebiete erreichten und die germanischen Stämme, von Attila vertrieben, auf eine „Wanderschaft" durch ganz Europa gezwungen wurden.[23] Im Jahr 476 fiel das Römische Reich.

Die Schwierigkeiten ließen die Menschen zu manchen Improvisationen greifen. Nordamerika war durch Jäger und Sammler besiedelt worden. Nachdem nun die natürlichen Produkte nicht mehr zum Überleben ausreichten, erlernten die nordamerikanischen Indianer die Fertigkeiten des Landbaus, aus ihren Nachkommen entwickelten sich die Anasazis.[24] In Zentralamerika allerdings wirkte sich die globale Abkühlung anscheinend vorteilhaft aus. Tropische Regenwälder konnten gerodet werden, um Platz für landwirtschaftliche Flächen zu schaffen, die Maya machten sich daran, eine kraftvolle Zivilisation zu errichten.[25]

Während des sechsten und siebten Jahrhunderts erreichte wieder ein sonnigeres Klima das Gebiet Nordeuropas. Slawische Bauern nahmen aus Osten kommend das menschenleere Gebiet zwischen Elbe und Oder in Besitz. Später, im neunten Jahrhundert, kehrten auch die Germanen, aus dem Westen kommend, unter dem Banner der Christianisierung in das Gebiet zurück. Sie verdrängten die Slawen, und ihr „Drang nach Osten" [im Original deutsch] setzte sich bis zur Niederlage Nazi-Deutschlands im Zweiten Weltkrieg fort. Das wärmere Klima gestattete es den Skandinaviern, ihre landwirtschaftlichen Flächen nordwärts bis über den Polarkreis hinaus auszudehnen, und diese Begrünung des Nordens führte zu einer Bevölkerungsexplosion. Der Bevölkerungsüberschuß ließ die Wikinger nach Süden expandieren, sie gründeten in der Zeit vom zehnten bis zwölften

Jahrhundert normannische Reiche in Frankreich, Britannien, Nordafrika und Sizilien. Andere zogen nach Island und Grönland.

Die globale Erwärmung bewirkte auch die Begrünung von Wüstengebieten. Die Viehwirtschaft betreibenden Nomadenvölker in Nordasien erhielten so die wirtschaftliche Basis ihrer Eroberungen. Die Hunnen übernahmen die tocharischen Königreiche in Nordwestchina, und ihre Vermischung mit den Indoeuropäern führte zum Entstehen der türkischen Völker, die in der chinesischen Geschichte zum ersten Mal im siebten Jahrhundert „auftauchten". Die Chiang drangen in Tibet ein, während die Daheimgebliebenen im zehnten Jahrhundert das mächtige Reich der Xia in Ningxia gründeten, einem Gebiet, das heute eine Wüste ist. Die seltschukischen Türken zogen im elften Jahrhundert westwärts und übernahmen Anatolien schrittweise von Byzanz. Die Liao- und Jinvölker kamen aus dem Süden und besetzten die Ebenen im nördlichen China. Die Expansionsbewegung der nordasiatischen Stämme erreichte ihren Höhepunkt, als Dschingis Khan und seine Nachfolger während des 13. Jahrhunderts alles in Besitz nahmen, was sich ihnen zeigte.[26]

Auch für Nordamerika brachte die globale Erwärmung vorteilhafte Bedingungen. Das wärmere Klima brachte die Anasazikultur zum Erblühen. Die Bauern errichteten Siedlungen und Höhlenwohnungen für mehrere hundert oder tausende Menschen zwischen dem neunten und 13. Jahrhundert.[27] Während die Klimaverbesserung den Norden begünstigte, verließen die Maya aus bisher unbekannten Gründen ihre Städte und Felder etwa um das Jahr 900 n. Chr.[28] In der archäologischen Forschung sind die Faktoren für den raschen Niedergang stark umstritten. Meine persönliche Meinung wurde durch einen Kollegen inspiriert, der darauf hinwies, daß sich durch die globale Erwärmung der Lebensraum von Moskitopopulationen erheblich ausweiten konnte: Vielleicht sahen sich die Maya durch Malaria-Epidemien gezwungen, ihre Heimat im tropischen Tiefland zu verlassen; sie zogen nordwärts nach Yukatan, in ein Gebiet, in dem die malariaübertragenden Moskitos nicht überleben konnten.

Die bislang letzte globale Kälteperiode ereignete sich während der „kleinen Eiszeit"[29]. Die Zustände in Mitteleuropa waren elend, das Land war vom Dreißigjährigen Krieg verwüstet. In ihrer Mehrheit waren die marodierenden Soldaten Wallensteins hungernde Bauern, ihre Bereitschaft zum Kriegsdienst verband sich mit der Möglichkeit, von den Ernteerträgen anderer zu überleben. Hunger, Epidemien und Kindersterblichkeit während der kleinen Eiszeit verursachten eine Reduzierung der Bevölkerung Deutschlands von 16 auf neun Millionen.[30]

Auch in China nahmen die Folgen der globalen Abkühlung katastrophische Formen an: Acht Jahre hintereinander gab es Mißernten, während dreier dieser Jahre fiel in Zentralchina nicht ein einziger Regentropfen. Hungernde Rotten plünderten staatliche Kornkammern, und die Truppe von Li Zhicheng zog bis nach Beijing, wo sie den Selbstmord des Ming-Kaisers erzwang. Nachdem die Manchus die Ordnung in China wiederhergestellt hatten, ergab eine Volkszählung, daß die Bevölkerung von 100 Millionen auf 30 Millionen zurückgegangen war.

Das durch die kleine Eiszeit verursachte Elend trug zur Gründung der Nationalstaaten bei. In Europa verfolgten Spanien, Frankreich, England und Holland eine Kolonialpolitik und veränderten ihre wirtschaftliche Basis von einer landwirtschaftlichen Ökonomie hin zu einer merkantilen, schließlich zu einer industriellen.[31] Es gab während der kalten und feuchten Jahre in Großbritannien zwar Mißernten, doch konnten diese Verluste mit Hilfe von Handelsüberschüssen kompensiert werden. Außerdem stand den hungernde Bauern die Möglichkeit der Emigration offen. In Mexiko und Südamerika gründeten die Inka und Azteken ihre Reiche. Sie ersetzten die Abhängigkeit von landwirtschaftlicher Produktion durch die Organisierung eines Gemeinwesens, das auf sehr verschiedene ökologische Gebiete verteilt war. Sie legten ein Straßennetz an, mit dessen Hilfe die hungernde Bevölkerung einer Region mit den Ernteerträgen aus einer anderen Region mit vorteilhafteren Bedingungen versorgt werden konnte.[32]

Erst während des 19. Jahrhunderts wurde unser Planet von den Folgen dieser kleinen Eiszeit befreit. Der seit 1840 beobachtbare Trend zur Erwärmung stellte nur das Anfangssymptom dar, er wurde innerhalb der letzten 150 Jahre insgesamt dreimal unterbrochen. Das Auftreten des bislang letzten Abkühlungsprozesses in den 60er und 70er Jahren unseres Jahrhunderts verursachte in der Sahelzone Dürre und Hungersnöte. Zu dieser Zeit entstanden gleichfalls Publikationen, die das Bild einer unausweichlichen Hungerkatastrophe für die nächste kleinere Eiszeit voraussagten.[33]

Mit diesen Lehren der Geschichte komme ich zurück auf die Frage vom Ende alles Lebens auf der Erde. Nein, unser Planet wird nicht sterben. Gaia wird dafür sorgen, daß unsere Spezies, der Zerstörer, zerstört wird, bevor die Erde selbst unbewohnbar wird. Das ist meine feste Überzeugung, und sie wird von Befunden aus vier Milliarden Jahren Erdgeschichte gestützt.

Wird also der Homo sapiens aussterben?

Über 99,9% aller jemals auf der Erde nachzuweisenden Arten sind heute ausgestorben. Mir ist kein überzeugender Grund bekannt, der dafür spräche, daß die Gattung Homo sapiens hier eine Ausnahme darstellen könnte.

Globale Erwärmungsprozesse haben in der geschichtlich greifbaren Vergangenheit insgesamt vorteilhafte Konsequenzen für die Menschheit erbracht, auch wenn da und dort bedrohliche Entwicklungen zu konstatieren waren.[34] Eine globale Abkühlung dagegen hat in fast allen Fällen zu einer Katastrophe für solche Gesellschaften geführt, deren Ökonomie auf der Landwirtschaft fußte. Das kalte und feuchte Klima vertrieb die Vieh- und/oder Feldbauern und zwang sie, zu barbarischen Eroberern zu werden. Zur selben Zeit verursachte ein kaltes und trockenes Klima in der Mittelmeerregion und in China Hungersnot und Chaos.

Allerdings ist der Homo sapiens sehr erfinderisch. Wir haben verschiedene eiszeitliche Zyklen überstanden. Wir haben nicht nur überlebt, sondern uns sogar weiter ausgebreitet. Dank des menschlichen Erfindungsgeistes werden wir in der Lage sein, genug landwirtschaftliche Erträge zu pruduzieren, um die Weltbevölkerung zu versorgen, zumindest solange es den politischen Willen gibt, das Wachstum der Weltbevölkerung zu begrenzen. In meiner Sicht ist nicht das

Klima das große Problem, sondern die menschliche Habsucht. Hier liegen wohl auch die Gründe für ein mögliches Ende alles Lebens auf unserem Planeten.
Mein Mortalitätsszenario für unseren Planet sieht so aus: Wir setzen unsere Marktwirtschaft und die Zielvorgabe einer Profitmaximierung fort. Wir fahren fort, unsere natürlichen Ressourcen zu verbrauchen, einschließlich des Wassers - des kostbarsten aller Güter. Früher oder später, vielleicht bereits im nächsten Jahrhundert, wird die nächste kleinere Eiszeit auftreten. Es wird Ernteeinbußen in Nordeuropa und den nördlichen Gebieten Nordamerikas geben, weil die wachstumsfördernden Jahreszeiten zu kurz werden. Weiter wird eine Dezimierung des Viehbestandes in Nord- und Mitteleuropa eintreten, weil die Sommer zu kalt und feucht werden, um genug Heu zu produzieren. In der Sahelzone, im Mittleren Osten, im Industal und in China werden Hungersnöte auftreten, die von der Trockenheit verursacht werden. Die Getreideproduktion in den übrigen Teilen der Welt, die von der katastrophischen Abkühlung verschont geblieben sind, werden vielleicht ausreichen, um die Weltbevölkerung zu ernähren, wenn die Menschen miteinander teilen. Werden wir miteinander teilen oder werden wir uns gegenseitig berauben? Die Erfahrungen der Habsucht, die aus der Geschichte zu ersehen sind, machen wenig Hoffnung.
Die Wasserknappheit wird dabei das schwerste Problem sein. Während der kleinen Eiszeit in der östlichen Jin-Dynastie zogen die Chinesen nach Süden, unterwarfen die einheimische Bevölkerung und entwaldeten das unbebaute Land, um Reisfelder anzulegen. Während der kleinen Eiszeit gegen Ende der Ming-Dynastie gab es im Süden des Landes kein unbebautes Land mehr, das man noch hätte entwalden können. Hungernde Bauern zogen durch das Land, beraubten andere und führten zum Sturz der kaiserlichen Dynastie. Sollte es wieder eine kleine Eiszeit geben, wohin sollten die hungernden Bauern gehen? Es gibt eine Milliarde Chinesen, die von der eigenen Landwirtschaft leben. Wenn das Land keinen Ertrag bringt, dann werden sie - wie wiederholt in geschichtlicher Zeit - wie ihre Vorfahren plündernd durch das Land ziehen. Es könnte bis zu einer halben Milliarde „Boat people" geben. Oder die Bauern könnten der Volksbefreiungsarmee beitreten und in Richtung Südostasien ziehen, wo es zwar genügend Wasser, aber nicht genügend ungenutztes Land gibt.
Eine Invasion dieser Größenordnung ist ein Kriegsgrund. Wie könnten wir die kriegführenden Parteien davon abhalten, in ihrer Verzweiflung atomare Waffen einzusetzen? Könnte die Gattung Homo sapiens einen nuklearen Holocaust überleben? Ist eine durch Radioaktivität verseuchte Welt noch für irgendein lebendiges Wesen bewohnbar?
Die Sterblichkeit unseres Planeten wird nicht natürlichen Ursachen geschuldet sein; dies verdanken wir der göttlichen Gnade. Unser Planet könnte getötet werden nur durch die Habsucht von Gattungen wie unserer. Dann wird auch Gaia uns nicht retten können.

[1] K.J. Hsu, Is Gaia endothermic?, in: Geological Magazine (1992) 129-141.

[2] Ebd.

[3] C.A. Perry, A Solar Chronometer for Climate, Lawrence, Kansas 1989.

[4] E. Friis-Christensen/K. Lassen, Correlation of global temperature to sunspot cycles, in: Science 254 (1991) 698.

[5] K.J. Hsu, Sun, climate, hunger, and mass migrations, in: Chinese Science Bulletin, Peking, Nr. 42 (1997).

[6] N. Petit-Maire/J. Riser, Sahara ou Sahel?, Paris 1983, 473.

[7] R.A. Bryson/T.J. Murray, Climates of Hunger, Madison, Wisc. 1977.

[8] H. Weiss/M.A. Courty/W. Wetterstrom/F. Guichard/L. Senior/R. Meadow/A. Curnow, The genesis and collapse of third-millennium North Mesopotamian civilization, in: Science 261 (1993) 995-1104.

[9] S. Jacomet/M. Magny/C.A. Burga, Klima- und Seespiegelschwankungen im Verlauf des Neolithikums und ihre Auswirkungen auf die Besiedlung der Seeufer, in: Die Schweiz vom Paläolithikum bis zum frühen Mittelalter, Basel 1995, 53-58.

[10] K.J. Hsu, Did the Xinjiang Indo-European leave their home because of global cooling?, in: V.H. Mair (Hg.), The Bronze Age and Early Iron Age People of Eastern Central Asia, 1997; G. Kossina, Die indogermanische Frage archäologisch beantwortet (1902), in: A. Scherer (Hg.), Die Urheimat der Indogermanen, Darmstadt o.J., 25-109; V.H. Mair, A study of the genetic composition of ancient desiccated corpses from Xinjiang (Sinkiang), China, in: Early China News 6 (1996) 1-9.

[11] Liu Shaomin, Changing Climate of China in Historical Time, Taiwan 1982, 76-124.

[12] J. Pokorny, Substrattheorie und Urheimat der Indogermanen, in: A. Scherer (Hg.), Die Urheimat der Indogermanen, Darmstadt o.J., 176-213.

[13] W. Keller, The Bible as History, New York 1956.

[14] S. Jacomet/M. Magny/C.A. Burga, Klima- und Seespiegelschwankungen im Verlauf des Neolithikums und ihre Auswirkungen auf die Besiedlung der Seeufer, in: Die Schweiz vom Paläolithikum bis zum frühen Mittelalter, Basel 1995, 53-58.

[15] P. James, Centuries of Darkness, London 1991.

[16] Liu Shaomin, Changing Climate of China in Historical Time, aaO.

[17] K.J. Hsu, Could global warming be a blessing for mankind?, in: Terrestrial, Atmospheric and Oceanic Science, Taiwan, 8 (1996) 375-392.

[18] K.J. Hsu, aaO.; S. Jacomet/M. Magny/C.A. Burga, Klima- und Seespiegelschwankungen im Verlauf des Neolithikums und ihre Auswirkungen auf die Besiedlung der Seeufer, aaO.

[19] Liu Shaomin, Changing Climate of China in Historical Time, aaO.

[20] K.J. Hsu, Could global warming be a blessing for mankind?, aaO.

[21] Ebd.

[22] A. Alföldi, Studien zur Geschichte der Weltkrise des dritten Jahrhunderts nach Christus, Darmstadt 1967 (zitiert nach Wolfram 1988); H. Wolfram, History of the Goths, Berkeley 1988.

[23] K.J. Hsu, Did the Xinjiang Indo-European leave their home because of global cooling?, in: V.H. Mair (Hg.), The Bronze Age and Early Iron Age People of Eastern Central Asia, 1997.

[24] L.S. Cordell, Prehistory of the Southwest, San Diego 1984.

[25] M.D. Coe, Mexico, from the Olmecs to the Aztecs, London [4]1994.

[26] K.J. Hsu, Did the Xinjiang Indo-European leave their home because of global cooling?, aaO.

[27] L.S. Cordell, Prehistory of the Southwest, San Diego 1984.

[28] M.D. Coe, Mexico, from the Olmecs to the Aztecs, aaO. 29 H.H. Lamb, Klima und Kulturgeschichte, Hamburg 1982.

[30] K.J. Hsu, Sun, climate, hunger, and mass migrations, aaO.

[31] P. Kennedy, Aufstieg und Fall der großen Mächte. Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikt von 1500-2000, Frankfurt a.M. 1991.

[32] M.E. Moseley, The Incas, London 1994.

[33] R.A. Bryson/T.J. Murray, Climates of Hunger, Madison, Wisc. 1977; L. Ponte, The Cooling, Englewood, N.J. 1976.

[34] K.J. Hsu, Could global warming be a blessing for mankind?, aaO.; ders., Sun, climate, hunger, and mass migrations, aaO. Der Autor spielt hier u.E. die drängendste Gefahr für unsere Lebensgrundlagen, die Erderwärmung aufgrund des Treibhauseffektes, auf unverantwortliche Weise herunter. Der Hinweis auf die Wärmeperioden in der Vergangenheit trifft den Sachverhalt nicht, da der rasche Anstieg der mittleren Temperatur aufgrund des anthropogenen Treibhauseffektes ein Novum ist. Aus der Fülle von einschlägiger Literatur sei verwiesen auf: J.L. Lozáu/H. Graßl/P. Hupfer/H. Sterr, Warnsignal Klima, Hamburg 1998. (Anm. d. Red.)

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Die Zukunft des Universums

Andreas Albrecht / Christopher J. Isham

1. Einführung

In der Kosmologie sind viele Dinge gegenwärtig in Bewegung geraten. Auf der einen Seite haben erd- und satellitengestützte Beobachtungsstationen eine Fülle neuer Daten über die genauere großräumige Struktur des Universums geliefert. Auf der anderen Seite hat sich die Theorie in wesentlichen Bereichen weiterentwickelt, vor allem in der Frage, welche Rolle die Elementarteilchenphysik in der Phase unmittelbar nach dem Urknall spielte. Dieses glückliche Zusammentreffen von Tatsachenerkenntnissen und theoretischen Entwicklungen löste bei den Naturwissenschaftlern weltweit noch nie dagewesene enthusiastische Erwartungen aus. Viel wurde über dieses Frühstadium des Universums geschrieben, wie man sich seine Expansion und Entwicklung bis zur Welt, wie wir sie heute kennen, vorzustellen habe. Sogar der Ursprung des Universums ist bis heute Gegenstand intensiver Diskussionen im Kontext einer „Quanten-Kosmologie" -

einem Mischmasch aus Quantentheorie und Einsteins Allgemeiner Relativitätstheorie, die einer Esoterik alle Ehre macht.[1]

Im Licht dieser intensiven Forschungsbemühungen über den Beginn des Universums überrascht es, daß man so wenig darüber erfährt, wie das ganze einmal enden soll. Bis zu einem gewissen Grad ist diese Zurückhaltung verständlich: Je weiter man in die Zukunft hineinschaut, desto ungewisser werden der Stellenwert und die Aussagekraft unserer heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Wenn man jedoch über das „Ende der Dinge" nachsinnt, so kann das tiefgehende Emotionen auslösen, die sich tendenziell mit verschiedenen Aktionsprogrammen verbinden, die mit Wissenschaft nichts zu tun haben, aber um so lautstärker auftreten, je weniger echte Wissenschaft dabei das Wort führt. So hat es zum Beispiel höchst spekulative Mutmaßungen über die Zukunft der Menschheit gegeben - häufig in Form triumphalistischer Erzählungen, wie die Menschheit einmal das gesamte Universum erobern wird.[2] Das andere Extrem sind die apokalyptischen wissenschaftlichen Beschreibungen vom unvermeidlichen Ende der Menschheit, die natürlich implizit all jene auf den Plan rufen, die einen panentheistischen Sinn in einem Universum suchen, das allem Anschein nach, in den Kategorien des Physikalismus ausgedrückt, vom blinden Zufall und vom Gesetz der zunehmenden Entropie beherrscht wird.

Ungeachtet der millennaristischen Tendenzen sogenannter Fin-de-siècle-Wissenschaftler, die sich den Luxus solcher Aktivitäten leisten können, besteht ein klares und nicht geringes Interesse, einmal den Versuch zu machen, im Licht der modernen Kosmologie ausgewogen und wissenschaftlich über die voraussichtliche Zukunft des Universums zu berichten. Dies ist auch das zentrale Anliegen dieses Artikels. Wir werden in seinem Verlauf untersuchen, wo die Grenze zwischen unserem Wissen und Nichtwissen über das Universum verläuft. Alles in allem ist jedoch Mäßigung angesagt, da sich herausstellt, daß wir trotz des rapiden Fortschritts auf diesem Gebiet über keine Informationen verfügen, die klare Vorhersagen über die Zukunft des Universums zuließen. Einige davon dürften wohl frühestens in den nächsten zehn Milliarden Jahren zu erwarten sein.

Was bedeutet es also, die Zukunft des Universums zu erforschen? Sicher, die Aufgabe ist von ganz besonderer Art. Die Naturwissenschaft geht ja methodisch so vor, daß sie zunächst über die Art der Dinge eine Hypothese aufstellt, diese dann entsprechenden Beobachtungen und/oder Experimenten unterzieht, um sie so entweder zu verifizieren oder zu falsifizieren. Das funktioniert auch ganz gut bei Aussagen, die die unmittelbare Zukunft betreffen. In der Tat sind alle Vorhersagen in den Naturwissenschaften üblicherweise Vorhersagen über die nähere Zukunft eines kleinen Teils des Universums; doch es ist klar, daß Behauptungen über sein absolutes Ende mit dieser Methode nicht bewiesen werden können: Für einen Beobachter dieses letzten Ereignisses gäbe es nämlich keine „Zeit danach" mehr, in der er die notwendigen Berechnungen anstellen könnte, um seine Vorhersagen zu bestätigen oder zu widerlegen; und überhaupt, keiner von uns wird auch nur im entferntesten lang genug leben.

Probleme gibt es aber nicht nur in bezug auf das „Ende". Wir müssen auch die

Möglichkeit in Betracht ziehen, daß die Gesetze der Physik eine Zeitkomponente enthalten, die wir bis jetzt noch nicht beobachtet haben und die uns daher unbekannt ist. Praktisch können wir eigentlich nur, mehr ist nicht „drin", von heutigen Daten aus und in heutiger Begrifflichkeit theoretische Extrapolationen anstellen, in der Hoffnung, daß die bestehende Theorie adäquat genug ist, den jeweils gewünschten künftigen Zeitraum abzudecken. Es ist evident, das Problem, auf das wir hier stoßen, hat mit der berüchtigten Schwierigkeit zu tun, wie denn eigentlich die Naturwissenschaft das von ihr angewandte induktive Schlußverfahren ganz allgemein rechtfertigt: Genauer gesagt, müssen wir ja annehmen, daß erstens die grundlegenden mathematischen Gesetze der Physik und die physikalische Begrifflichkeit zeitunabhängig, Vorhersagen aber dennoch nicht möglich sind;[3] und daß zweitens unser gegenwärtiges Verständnis dieser zeitlosen Gesetze ausreicht, um alle Eventualitäten abzudecken, die in der Zukunft auftreten könnten.

Von der theoretischen Physik her gesehen, wäre dieses Problem im Kontext des „Endes der Dinge" ein wenig leichter, wenn sich die Geschichte des Universums mit einem der zyklischen Lösungsmodelle[4] der Feldgleichungen der Relativitätstheorie beschreiben ließe: In diesem Fall wäre das Ende ein Spiegel des Anfangs und könnte als solcher untersucht werden. Die Standardauffassung ist jedoch die, daß - obwohl die meisten der uns bekannten fundamentalen Gesetze der Physik tatsächlich zeitsymmetrisch[5] sind - es doch eine auffällige Asymmetrie zwischen den Anfangs- und den (angenommenen) Endzuständen des Universums gibt: Genauer gesagt, die Anfangsbedingungen des Universums waren relativ einfach, aber seither hat dieses an Größe und Komplexität ständig zugenommen.

Dies führt uns unausweichlich zum sogenannten „Zeitpfeil", der wahrscheinlich ein hervorstechendes Merkmal jeder Diskussion über Anfang oder Ende des Universums sein dürfte. Es gibt verschiedene Zeitpfeile, die alle bei unserem Thema eine gewisse Rolle spielen. Auf psychologischer Ebene haben wir das Gefühl, in einer unwiderruflichen Bewegung gefangen zu sein, die von einer nur erinnerten Vergangenheit in eine unbekannte Zukunft führt. Dieses Gefühl ist sicher der Antrieb, aus dem heraus die Menschheit - bisweilen schon wie beses-

Die Autoren

Andreas Albrecht, außerordentlicher Professor für Theoretische Physik am Imperial College der London University. Sein weites Interessengebiet umspannt Kosmologie, Teilchenphysik und die Grundlagen der Quantenmechanik und der statistischen Physik. Ihn faszinieren vor allem die Fortschrittsmöglichkeiten auf dem Gebiet der Kosmologie, die sich aus der rasanten Zunahme von Daten ergeben, die im Laufe des nächsten Jahrzehnts zu erwarten sind (email: a.albrecht@ic.ac.uk).

Chris Isham ist Professor für Theoretische Physik am Imperial College, London. Seine Forschungsarbeiten in den letzten 25 Jahren galten hauptsächlich Fragen der Quantengravitation und konzentrierten sich schwerpunktmäßig auf die damit verbundenen mathematischen und begrifflichen Probleme. Neben der theoretischen Physik und Mathematik gilt sein Hauptinteresse allgemeinen philosophischen Fragen, den Arbeiten von C.G. Jung und der Theologie. Er war vier Jahre Vorsitzender des Science & Religion Forum (email: c.isham@ic.ac.uk). Anschrift: The Blackett Laboratory, Imperial College of Science, Technology and Medicine, South Kensington, London SW7 2BZ, England, Großbritannien.

sen - nach materiellen Verbesserungen oder nach eschatologischem Sinn sucht, was sich zum Beispiel in den schon angedeuteten, eher überspannten Spekulationen über das Ende des Universums widerspiegelt.

Der psychologische Zeitpfeil bestimmt aber auch unsere Ansicht von der wissenschaftlichen Methode selbst, besonders den unterschiedlichen Stellenwert, den wir einmal den Vorhersagen über die Zukunft und das andere Mal den Aussagen über die Vergangenheit zuschreiben. Und natürlich verstrickt uns die Zeitwahrnehmung, die für uns wesentlich und unumkehrbar in eine Richtung verläuft, sehr stark in das Problem der Induktion und in die allgemeinen (strittigen) Fragen über den Sinn von Zukunftsforschungen überhaupt. Aus mehr physikalischer Sicht bekräftigt die postulierte Existenz einfacher kosmologischer Anfangsbedingungen - der sogenannte „kosmologische" Zeitpfeil - die wissenschaftlichen Versuche, andere Zeitpfeile zu verstehen, wie zum Beispiel den thermodynamischen Pfeil (der stets zunehmenden Entropie) oder den psychologischen Pfeil vom Fluß der Zeit, die beide für unsere Erfahrung unumkehrbar in eine Richtung laufen.

2. Vier Kräfte der Zukunft

Betrachten wir nun die vier voneinander abhängigen physikalischen Prozesse, die wahrscheinlich in jeder Diskussion über die Zukunft des Universums eine Hauptrolle spielen: die Evolution der Sterne, die Struktur der Materie, die Stabilität der Materie und die Schwerkraft, dabei vor allem Entstehung und Untergang der sogenannten Schwarzen Löcher.

Wenn - in vertrauter Hybris - mit der Zukunft des Universums die Zukunft der Menschheit gemeint ist, dann muß man sagen, daß es zwar höchst unwahrscheinlich, aber immerhin doch möglich ist, daß unsere gesamte Kultur durch den Einschlag eines Asteroiden eines Tages völlig vernichtet wird; oder aber, daß wir in ein schwarzes Loch eingesogen werden. Wenn wir die Sache so sehen, könnten wir uns gleich in nuklearer oder biologischer Kriegsführung selbst zerstören.

Weiter werden die Kernverschmelzungsprozesse im Inneren der Sonne, wo Wasserstoff zu Helium verbrennt, einmal zu Ende gehen. Die Folge wird sein, daß sich die Sonne zu einem Roten Riesen aufbläht, immer mehr anschwillt, bis sie die Erde schluckt und wir uns alle in Dampf auflösen.[6] Jedes dieser Ereignisse wäre, vom Blickwinkel der Menschheit aus betrachtet, kennzeichnend für das „Ende des Universums". Betrachtet man den Vorgang jedoch aus der Perspektive des gesamten beobachtbaren Universums, so wäre jede lokale Katastrophe dieser Art völlig belanglos: Es bliebe immer noch dieses komische Schwarze Loch bzw. der sich aufblähende Rote Riese. Doch diese Ereignisse sind Teil eines gewaltigen Bildes, das vermutlich über viele Milliarden von Jahren noch bemerkenswert stabil bliebe.

Wenden wir uns nun dem Universum insgesamt zu, so ist auch hier die Evolution der Sterne von zentraler Bedeutung. Während seiner Lebensdauer verbraucht ein Stern verschiedene nukleare Brennstoffe (angefangen mit dem im Urknall erzeugten Wasserstoff) und produziert verschiedene Kerne. Dieser Prozeß verändert

seine chemische Zusammensetzung; die größeren Sterne beenden ihr Leben, indem sie zu einer Supernova explodieren und einen großen Teil ihrer chemisch veränderten Materie wieder im Weltall überall verstreuen. Nach dem Standardmodell sind Kohlenstoff und Sauerstoff, die für uns lebenswichtig sind, genau auf diese Weise entstanden.

Allein von dieser Beobachtung her wird deutlich, daß die genaue Natur der im Weltall verteilten Materie ein wichtiger Faktor bei der Bestimmung seiner Zukunft ist. Es gibt eine ganze Reihe von Wirkungen, die diesen Bestand an Materie ändern können. Eine davon ist ganz einfach die Expansion des Weltalls: Da das Weltall expandiert, kühlen sich die expandierenden Körper ab. Dadurch ändert sich im Laufe der Zeit auch die innere Struktur des Universums, da die Eigenschaften und die Zusammensetzung der Materie temperaturabhängig sind.

Weiter stellt sich uns die Frage nach der grundlegenden Stabilität der Materie. Es ist durchaus möglich, daß es extrem langsame physikalische Prozesse gibt, wodurch Protonen und Neutronen sich letztlich in reine Strahlung auflösen und so jedes Atom und Molekül im Universum zerstören. Diese Vorhersage ist sicher eine von den glaubhafteren der „Großen Vereinheitlichten Theorien", die bestrebt sind, alle atomaren und nuklearen Kräfte als verschiedene Facetten einer einzigen Grundkraft anzusehen. Doch sind derartige Ereignisse bisher noch nicht beobachtet worden, und die heutigen Grenzen bei Beobachtung dieser Prozesse bedeuten, daß die Zerfallszeit von Protonen wenigstens 10^{32} Jahre beträgt.[7]

Es wären, allgemein gesagt, auch noch andere sehr langsame Prozesse denkbar (nicht so katastrophal wie der Protonenzerfall), die zwar noch nicht beobachtet worden sind, aber in späteren Stadien des Universums sehr wichtig sein könnten. Oder es könnte völlig neuartige Prozesse geben, deren bloße Möglichkeit wir uns erst irgendwann einmal in der Zukunft werden vorstellen können: für einen sensiblen Naturwissenschaftler ein vielleicht schmerzhafter Gedanke, aber gewiß keine logische Unmöglichkeit. Und in der Tat befassen sich Forscher ernsthaft mit Spekulationen dieser Art.

Von weitaus größerer Bedeutung als die einzelnen Strukturelemente der Materie ist die Schwerkraft, die wechselseitige Anziehung aller Körper, egal welcher Art. Bei alltäglichen Dingen - wie zum Beispiel dieser Seite - ist die elektrische Abstoßung zwischen den positiven Kernen in einem Atom bzw. die zwischen den negativen Elektronen, die ihn umkreisen, sehr viel stärker als die Anziehungskraft der Gravitation, so daß diese nicht völlig zusammenbrechen kann. Es ist jedoch eine Grundeigenschaft der Gravitation, daß sie unabhängig von den speziellen Eigenschaften der beteiligten Körper (sei es nun Papier oder das intergalaktische Medium) alle anderen Kräfte überwiegt, wenn man eine genügend große Punktmasse betrachtet. So wird bei Objekten, die eine kritische Größe überschreiten (den sogenannten „Jeansschen Radius", der von der Art von Materie abhängt) die Gravitation unausweichlich kollabieren.[8]

Freilich, in der Praxis kann der Sieg der Gravitation ein Pyrrhus-Sieg sein, da sich das System beim Zusammensturz in typischer Weise erhitzt, wodurch sich die Eigenschaften der Materie möglicherweise verändern, bis ein neues Gleichge-

wicht entsteht. Bei Objekten mit ausreichend hoher Dichte überwindet jedoch die Gravitation alle Widerstände durch die Bildung Schwarzer Löcher, denen nichts zu entgehen vermag, außer durch sehr schwache Quantenprozesse (die berühmte „Hawkingsche Strahlung"). Der sogenannte Jeanssche Kollaps kann auch durch ein expandierendes Universum verhindert werden, bei dem die entfernteren Objekte sich schneller voneinander fortbewegen als die näheren. Dies kann genügen, um die Schwerkraft aufzuheben. Es gibt tatsächlich eine größenabhängige „Jeanssche Länge", die verhindern kann, daß die Gravitation stets die Oberhand behält.

In einem homogen sich ausdehnenden Universum wie dem unsrigen hängt ein Sieg der Gravitation letztlich davon ab, wieviel Materie vorhanden ist. Um genau zu sein, bei der gegenwärtig gegebenen empirischen Expansionsgeschwindigkeit liegt die kritische Massendichte bei annähernd 4×10^{-30} Gramm pro Kubikzentimeter. Wenn in einem homogenen Modell die Massendichte diesen kritischen Wert überschreitet, dann ist das Universum, wie man sagt, „geschlossen"; es wird schließlich unter seinem Eigengewicht kollabieren, und alles wird auf eine infinitesimal kleine Region mit unendlicher Dichte zusammengepreßt. Obwohl dieser Kollabierungsprozeß einem zeitlich rückwärts laufenden Urknall sehr ähneln würde, gibt es keinen naturwissenschaftlichen Grund für die Annahme, daß sich der thermodynamische bzw. psychologische Zeitpfeil umkehrt, wenn das Universum erneut in sich zusammenstürzt. Insbesondere erwartet man, daß jeder derartige Zusammensturz in unserer psychologischen Zukunft liegt.

Beobachtungen haben noch nicht endgültig erwiesen, ob das Universum sich oberhalb oder unterhalb der kritischen Dichte befindet. Die meiste sichtbare Materie besteht in Form von Sternen, deren Dichte bei etwa 1-2% des kritischen Wertes liegt. Man kann auch auf das Vorhandensein „dunkler Materie" schließen, wenn man die Wirkungen ihrer Anziehungskraft auf leuchtende Objekte[9] beobachtet. Dies ist beim sogenannten „Gravitationslinseneffekt" der Fall, bei dem divergierende Lichtstrahlen, die von einem Hintergrundobjekt ausgehen, durch einen (u.U. nicht gesehenen) massereichen Körper (z.B. eine Galaxie) wieder gesammelt werden können, um ein charakteristisches Doppel- oder gar Mehrfachbild der einen Strahlungsquelle zu erzeugen. Mit solchen Argumenten kann man überzeugend beweisen, daß die Dichte dunkler Materie ungefähr 10% des kritischen Schwellenwertes beträgt, nicht ganz so überzeugend jedoch, daß die Gesamtdichte sich dem kritischen Wert stark annähert. Auf diesem Gebiet werden wir vermutlich im Verlauf der nächsten fünf bis zehn Jahre sehr viel klarer sehen.

Ganz entscheidend für die Zukunft des Universums ist weiter, daß heutige kosmologische Theorien die Existenz unermeßlich großer Räume im Universum vorhersagen, die noch nicht beobachtet worden sind, und zwar grundlegend deshalb, weil seit dem Urknall noch nicht genügend Zeit verstrichen ist, damit das Licht aus diesen Regionen bis zu uns gelangen konnte. Genauer gesagt, besteht das von uns beobachtete Universum seit etwa zehn Milliarden Jahren, und da nichts schneller als das Licht sich fortbewegt, sind die entferntesten beobachtba-

ren Objekte rund zehn Milliarden Lichtjahre[10] von uns entfernt. Doch was liegt hinter diesem Horizont? In weiteren zehn Milliarden Jahren wird sich der Radius des von uns beobachteten Universums verdoppelt haben, und diese viel größere beobachtbare Region wird dann in der Lage sein, sich auf die Zukunft unseres kosmischen Eckchens auszuwirken. Alles, was ein Naturwissenschaftler über diesen noch unbeobachteten Bereich sagen könnte, ist zwangsläufig in höchstem Maße spekulativ.

Dies gilt - ungeachtet des klangvollen Namens des sog. „Kosmologischen Prinzips" - insbesondere für das Postulat, daß das gesamte Universum auch jenseits des Beobachtungshorizonts homogen sei. Eine Reihe populärer Vorstellungen, die von einem sog. „inflationären Universum" sprechen, bieten zur Zeit unser bestes (wenn auch noch unvollständiges) Verständnis der Anfangsbedingungen für den Urknall. In einer solch inflationären Kosmologie tritt die Materie in eine Phase ein, in der die normale Einsteinsche Gravitation als Abstoßung wirkt, wodurch sich das Universum zu ungeheurer Größe aufbläht. Die meisten Inflationsmodelle sagen einen Bereich der Homogenität voraus, die weit über den gegenwärtigen Horizont hinausreicht. Doch selbst in diesen Modellen wird die Homogenität nicht endlos dauern.

So bevorzugen gegenwärtige Spekulationen die - nicht gerade aufregende - Ansicht, daß wir in weiteren zehn Milliarden oder gar in weiteren Milliarden von Milliarden Jahren ganz einfach das gleiche sehen werden wie heute, nur ein wenig mehr davon. Doch es gibt zahlreiche andere Möglichkeiten. Es könnte zum Beispiel, lediglich unseren Blicken entzogen, ein Materiebrocken wie ein Schrapnell auf uns herabstürzen und unseren Teil des Universums im Endeffekt zu einem Schwarzen Loch zusammenpressen. Soweit es uns betrifft, käme das im wesentlichen auf das gleiche Szenario hinaus wie das eines „geschlossenen" Universums. Denkbar wäre auch, daß es eine, nur unseren Blicken verborgene, Grenze gibt, hinter der eine völlig andere Form von Materie existiert, vielleicht sogar mit einer anderen Anzahl räumlicher Dimensionen, wie dies zum Beispiel im Kontext der Superstring-Theorie möglich ist - eine der allgemeinverständlichsten der gegenwärtig konkurrierenden Theorien, die versuchen, die allgemeine Relativität und die Quantenphysik „unter einen Hut" zu bringen. Eine solche Grenze könnte die Quelle aller möglichen exotischen Strahlungen sein, die in der Lage wären, die Welt, wie wir sie kennen, zu zerstören.

Es ist durchaus denkbar, daß eine dieser radikalen Möglichkeiten im Laufe des gegenwärtigen Zeitabschnitts - das heißt im Laufe der nächsten paar Milliarden Jahre - wirklich eintritt. Und selbst im Bild vom „inflationären" Universum, bei dem man mit viel größeren homogenen Räumen rechnet, bleibt immer noch die Frage: Was liegt außerhalb dieses homogenen Bereichs? Insbesondere ist es durchaus möglich, daß - selbst wenn die Inflationsvorstellung richtig ist - eines der oben erwähnten Ereignisse schließlich doch eintritt, wenn auch erst in einem Zeitraum, in dem zehn Milliarden Jahre nur ein vorüberhuschender Augenblick wären.

3. Ein Standardszenario für die Zukunft des Universums

In einer langfristigen Vorhersage über die Zukunft des Universums müssen wir von einer bis ins einzelne gehenden Wechselwirkung zwischen den oben festgestellten vier Kräften ausgehen. Weiter betonen wir nochmals unsere Zurückhaltung, wenn wir sagen: Die extreme Relevanz noch unbeobachteter Regionen bedeutet, daß jeder Versuch, eine solche Zukunft vorherzusagen, nur höchst spekulativ sein kann. Dennoch möchten wir im folgenden kurz umreißen, womit in einem „Standardszenario" zu rechnen wäre. Dabei wagen wir die optimistische Annahme, daß das Universum außerhalb des heutigen Beobachtungshorizonts dem, was wir in ihm sehen, sehr ähnlich ist.[11]

Als warnende Vorbemerkung möchten wir feststellen, daß für eine klar umrissene physikalische Fragestellung die präzise Angabe des „Beobachters" oft ganz entscheidend ist. Wer bzw. was beobachtet, ist eine der berühmten Schlüsselfragen in der Relativitätstheorie, und noch heikler ist die zentrale Rolle, die sie auch in der Interpretation der Quantentheorie spielt. Wenn man über das Ende des Universums nachsinnt, kann die Schwierigkeit, einen Beobachter zu bestimmen, zu einer äußerst kniffligen Angelegenheit werden. Die Perspektive eines einzelnen Beobachters, der in ein Schwarzes Loch stürzt, wird sich von der eines anderen, der in einer uns „vertrauteren" Ecke des Universums sitzt, wesentlich unterscheiden. Wir werden jedoch dieses spezielle Problem weitgehend dadurch umgehen, daß wir unseren Blick nur auf die künftige Evolution der Materie richten, die wir zur Zeit im Universum beobachten können. Dabei zeigt sich, daß wir doch eine Menge Konkretes über sie sagen können, ohne auf die komplexen Fragen eingehen zu müssen, die sich ergeben, wenn wir die Vorhersagen von einem bestimmten Beobachtungsrahmen aus machen.

Mit der ersten bedeutsamen Änderung im kosmischen Maßstab ist in etwa 10^{14} Jahren zu rechnen, wenn die Sternbildung zu einem Ende kommt und die alten Sterne erlöschen werden. Dies ergibt sich aus den kontinuierlichen Veränderungen in der chemischen Zusammensetzung des Universums, die auf das stellare Brennen zurückzuführen sind. Dieses Brennen führt dann zu einer chemischen Zusammensetzung, die als Sternbrennstoff nicht mehr geeignet ist. Sind alle Sterne einmal ausgebrannt, so bleiben im Universum verschiedenartige Reste zurück: „Braune Zwerge", „Weiße Zwerge", „Neutronensterne" und sogar Schwarze Löcher. Einige von ihnen werden noch ein paar Milliarden Jahre weiter Licht aussenden, aber schließlich werden sie alle zu extrem kalten Objekten, da der Nuklearbrennstoff verbraucht ist, um weiter zu leuchten. Diese Objekte könnten dann, was jedoch äußerst selten vorkommen dürfte, kollabieren, was wiederum Energie freisetzen und in einigen Fällen zur Entstehung neuer Sterne führen würde. Größere Objekte wären auch in der Lage, verschiedene, eine Zeitlang andauernde Nuklearprozesse zu zünden.

Die nächste relevante Struktur im kosmischen Maßstab sind die Galaxien, die noch eine Zeitlang als Ansammlungen kalter Sternreste weiter existieren werden.

Durch zufällige gravitative Wechselwirkungen werden einige von ihnen genügend Energie gewinnen, um aus ihrer Galaxie auszubrechen, während die Überreste mit geringerer Energie in Richtung des galaktischen Zentrums stürzen, wo sie sich in ein Schwarzes Loch verwandeln. In etwa 10^{19} Jahren werden sich die meisten Überreste freigebrochen haben und im Zentrum ein Schwarzes Loch mit 1-10% der ursprünglichen Masse der Galaxie hinterlassen. Galaxien enthalten bekanntlich Materie nicht in Form von Sternen, sondern die sogenannte „dunkle Materie". Eine verbreitete Vorstellung sagt, daß diese dunkle Materie in Form von schwach wechselwirkenden Masseteilchen, sog. WIMPs (= weakly interacting massive particles), über die ganze Galaxie verstreut ist. Diese würden dann in etwa 10^{23} bis 10^{25} Jahren in Strahlung zerfallen.

Man nimmt an, daß irgendwann zwischen 10^{32} und 10^{170} Jahren, von jetzt gerechnet, Protonen und Neutronen in Strahlung übergehen. Dadurch werden die Sternüberreste in Form Brauner oder Weißer Zwerge zerstört, nicht aber die Schwarzen Löcher. Diese können jedoch durch Quanteneffekte ihre Wirkung einbüßen, um die sog. Hawkingsche Strahlung zu erzeugen. Auf diese Weise werden vermutlich alle Schwarzen Löcher in rund 10^{100} Jahren von heute ab verschwunden sein.

Nach dem Absterben der Schwarzen Löcher werden alle interessanten Erscheinungsformen, die wir im Universum kennen, erloschen sein. Übrigbleiben wird lediglich eine extrem energiearme Strahlung. Die einzig signifikanten Entwicklungen danach werden von was immer für welchen neuen Erscheinungsformen bestimmt sein, wenn überhaupt, die dann in den sich ständig vergrößernden Beobachtungshorizont eintreten. Jede andere mögliche Modellvorstellung wird vermutlich noch vorhersagen, daß es für das Auftreten einer Region mit einer überhohen Dichte noch eine gewisse Chance gibt, und daß diese Region ein Schwarzes Loch bilden wird. Alle derartigen Schwarzen Löcher werden dann schließlich in dem Prozeß, den wir oben beschrieben haben, wieder zerfallen.

Es ist interessant festzustellen, daß dieser zuverlässige (wenn auch extrem seltene) Zusammensturz von Strahlung zu einem Schwarzen Loch - dessen Energie dann wieder während des Zerfalls nach allen Richtungen ungezielt abstrahlt - sehr stark die fortschreitende Evolution vom Einfachen zum Komplexen widerspiegelt, die hinter dem thermodynamischen Zeitpfeil steht. Auf diese Weise bleibt eine interessante Erscheinung des bekannten Universums - der thermodynamische Zeitpfeil - tatsächlich erhalten. Einige Naturwissenschaftler betrachten diesen Pfeil als den wesentlichsten Bestandteil des Lebens. Sie spekulieren sogar, daß, solange es einen solchen Pfeil gibt, noch neue „exotische" Lebensformen entstehen könnten (und denken vermutlich besorgt darüber nach, was immer für eine Zukunft des Universums dann noch übrigbleibt).

Man möge jedoch bedenken, daß das Fortbestehen des thermodynamischen Zeitpfeils in diesem Szenario in Wirklichkeit nichts anderes ist als eine direkte Konsequenz unserer Eingangsprämissen. Insbesondere mag die Annahme, das Universum jenseits unseres Beobachtungshorizonts ähnle dem, was wir zur Zeit sehen, recht bescheiden erscheinen; doch wenn man alle unterschiedlichen

Zustände der Materie, die möglich sind, in den Blick nimmt, so zeigt sich, daß ein solch vorausgesetzter homogener Ausgangspunkt für das Frühstadium des Universums notwendig eine auf den ersten Blick strenge Einfachheit bedeutet. Das Weiterbestehen des thermodynamischen Zeitpfeils kann dann auf die ständige Abnahme dieser angenommenen Einfachheit des Anfangs zurückverfolgt werden, da ja die Komplexität des Universums weiter zunimmt.

Je weiter wir versuchen, unser Verständnis des Universums zu extrapolieren, um so mehr hängt es, auf die Dauer gesehen, von Dingen ab, die wir noch nicht kennen. Eine ehrliche Einschätzung der Situation der Naturwissenschaft zwingt uns zu dem Eingeständnis: Letztlich müssen wir warten und sehen, was geschieht.

[1] Vgl. zum Beispiel C.J. Isham, Creation of the universe as a quantum tunneling process, in: R.J. Russel/W. Stoeger/G. Coyne (Hg.), Our Knowledge of God and Nature: Physics, Philosophy and Theology, Notre Dame 1988, 374-408.

[2] Ein heftiger Angriff auf derartige Schriften findet sich in: M. Midgley, Science as Salvation, London 1992.

[3] In diesem Zusammenhang könnten wir an die berühmte philosophische Diskussion über „grue" (zusammengezogen aus green und blue) erinnern: eine Farbe, die eine Zeitlang grün ist und dann blau wird.

[4] Strenggenommen sind das keine exakten Lösungen, da die Mathematik bei einer Singularität zu Beginn und am Ende jedes „Zyklus" ihre Gültigkeit verliert.

[5] Die einzige Ausnahme ist der eher exotische Zerfallsprozeß der K-Mesonen.

[6] Optimisten mögen vielleicht bemerken, daß vermehrte Sonnenwinde während dieser Periode die Erde möglicherweise auf eine entferntere Umlaufbahn in einen sicheren Abstand von der Sonne befördern könnten.

[7] Wir verwenden hier die wissenschaftliche Bezeichnung, wonach zum Beispiel 10^{14} eine Billion bedeutet = 100.000.000.000.000 (die Zahl 14 gibt die Anzahl der Nullen nach der eins an).

[8] Für Regionen, in denen sich Sterne bilden, beträgt der Jeanssche Radius des intergalaktischen Materials annähernd 10^{16} Meter.

[9] Einige Autoren haben vorgeschlagen, daß Modifikationen an den Gesetzen der Schwerkraft diese Beobachtungen eher erklären könnten als das Vorhandensein dunkler Materie, doch muß ein überzeugendes Erklärungsmodell für alle Beobachtungen erst noch gefunden werden. Vgl. auch G. Börner/J. Ehlers/H. Meier (Hg.), Vom Urknall zum komplexen Universum. Die Kosmologie der Gegenwart, München/Zürich 1993, 120ff.

[10] Ein „Lichtjahr" ist das astronomisches Maß für die Entfernung, die das Licht in einem Jahr zurücklegt.

[11] Vgl. den kürzlich erschienenen hervorragenden Artikel: F.C. Adams/G. Laughlin, A dying universe, in: Reviews of Modern Physics (1997) 337-372.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Anziehungskraft der Apokalypse

Stephen O'Leary

„Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?"
„Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?"
Der Wächter antwortet:
„Es kommt der Morgen, es kommt auch die Nacht." (Jes 21,11)

Wir nähern uns dem Jahr 2000, und das offensichtliche Aufflammen von Apokalyptizismus ist geradezu überwältigend. In gewissen katholischen Kreisen wächst das Interesse an den angeblichen Prophezeiungen von Garabandals und Fatima in beachtlichem Maße, und Berichte über Marienerscheinungen von Medjugorge bis Conyers im US-Bundesstaat Georgia häufen sich. In der protestantischen Welt erstarken fundamentalistische und evangelikale Kirchen (nicht selten AnhängerInnen einer Theologie der vorherbestimmten Endzeit), während charismatische Ergüsse wie der „Toronto-Segen" von vielen für eine wunderbare Manifestation des Geistes Gottes in den letzten Tagen gehalten werden. Außerhalb (aber manchmal auch innerhalb) der christlichen Kirchen verbinden Millionen von AnhängerInnen der sogenannten „New-Age"-Bewegung eine eklektische Mischung aus Gesundheitswahn, Eingeborenenspiritualität, UFOs, Prophezeiungen und Okkultismus mit hypersensiblen neuartigen Religionen, deren einziges gemeinsames Merkmal ganz offensichtlich ihr heftiger Widerstand gegen traditionelle spirituelle Autorität ist. Wie Hähne die aufgehende Sonne begrüßen, so erscheinen ProphetInnen in viele bunte Federn gekleidet - und künden entweder vom Untergang oder von einer strahlenden endzeitlichen Zukunft. In ihrem lärmenden Rufen von bevorstehender Katastrophe bzw. Erlösung - sei sie ökologischer, spiritueller, wirtschaftlicher oder politischer Art - wetteifern sie um Aufmerksamkeit auf dem menschlichen Bauernhof. Die Wächter von heute, also die, die sich in Positionen sozialer und pastoraler Autorität befinden - und dies in einer

Der Autor

Stephen O'Leary ist Privatdozent an der Annenberg School for Communication der University of Southern California. Sein Diplom erhielt er in vergleichender Religionswissenschaft von der Harvard University und promovierte in Kommunikationswissenschaften an der Northwestern University. Er ist der Autor des Buches: Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric, Oxford 1994, und von: A Prescription for Millennial Fever, Oxford 1998. Anschrift: Annenberg School of Communication, University of Southern California, Los Angeles, CA, 90089-0281, USA.

Zeit, in der wir den Übergang vollziehen von den letzten Tagen des ausgehenden zu den ersten Tagen des neuen Jahrtausends -, täten gut daran, dieses Rufen genauer zu untersuchen und sich einzuprägen, wen es wie anspricht. Denn unachtsames Krähen kann die Schar verwirren und versprengen, ihre Mitglieder zu leichter Beute für Füchse und Wölfe machen - eben jene falschen Messiasse, die in unserer umnachteten Kultur zuhauf vorhanden sind. Der Selbstmord von AnhängerInnen der Sonnentempel- und Himmelspfortenkulte in Frankreich, der Schweiz, Kanada und den USA, die Giftgasangriffe auf die Tokyoter U-Bahnen, für die die apokalyptische Aum-Skiurikyo-Sekte verantwortlich zeichnete, und andere Ereignisse in den Schlagzeilen unserer Nachrichten machen eines ganz deutlich: Endzeitglaube kann ernsthafte Folgen haben; er bedarf daher einer sorgfältigen Untersuchung und muß verstanden werden.

Eine umfassende Aufzählung aller historischen, soziologischen und psychologischen Gründe für Apokalyptizismus ist in diesem Rahmen kaum möglich. Mir liegt an Kürze, und man würde sich in jedem Fall schwer tun, einen Konsens auszumachen in der Fülle der unterschiedlichen Erklärungen für apokalyptische Phänomene, die von SozialwissenschaftlerInnen angeführt werden. Mein bescheidenes Ziel ist hier lediglich ein Blick auf und eine kurze Kritik an der sozialwissenschaftlichen Literatur über apokalyptische Bewegungen. Auch möchte ich zeigen, daß diese Bewegungen von ihrem Wesen her dazu führen, Apokalyptik als symbolische Theodizee zu verstehen, als eine mytho-logische Lösung der Probleme Übel, Schmerz und Leid. Danach werde ich in Kürze die Rolle bedenken, die neue Formen der Kommunikation durch Massenmedien spielen, indem sie die gegenwärtige apokalyptische Stimmung anheizen und aufrechterhalten. Ich schließe mit der Aufforderung, die Idee der Endzeit auf eine Weise zu verstehen, welche die Attraktivität von Apokalypse ernst nimmt, ohne unsere eigene historische Situation über Gebühr zu dramatisieren.

Wie aber sollen wir die bleibende Attraktivität von Apokalyptizismus verstehen angesichts der wiederholten Enttäuschungen, die Gläubige durch die Jahrhunderte erlitten? Jede Antwort auf diese Frage muß mit einer stimmigen Definition des Phänomens selbst beginnen. Norman Cohns klassische Studie *The Pursuit of the Millennium* liefert eine richtungweisende und für die vorliegende Auseinandersetzung adäquate Formulierung. Cohn definiert den Erlösungstypus, das Objekt der Erwartungen einer Endzeitbewegung, als „kollektiv, irdisch, imminent, total und wunderbar" (Cohn, 13). Diese Definition der endzeitlichen Sehnsucht kann eine Fülle von Phänomenen umfassen - von mittelalterlichen oder modernen christlichen Bewegungen bis hin zur „Geistertanz"-Religion der Plains Indians im 19. Jahrhundert und den berühmten „Cargo-Kulten" Melanesiens. Wenn wir uns jedoch zu erkennen bemühen, was über die gemeinsamen Charakteristika der endzeitlichen Hoffnungen verschiedener Kulturen hinaus von Bedeutung ist; wenn wir uns also zu einem Vergleich zwischen den historischen und sozialen Zusammenhängen, in denen die jeweiligen Spielarten dieser Hoffnungen entstanden, hinbewegen wollen, wird das Problem schon größer. Beim Versuch, die Frage zu beantworten, warum eine Bewegung (oder manchmal eine ganze Gesell-

schaft) ihrem Sehnen in dieser speziellen Form Ausdruck verleiht, haben SozialwissenschaftlerInnen natürlich die Entstehungsbedingungen von Millenarismus erforscht. Dabei suchten sie bei einer Großzahl von Gruppen und sozialen Kontexten gemeinsame Merkmale oder Erfahrungen, um die Faktoren zu bestimmen, welche die HörerInnenschaft der endzeitlichen Rede für deren Annahme konditionieren. So spricht Frank Kermode beispielsweise von einem „apokalyptischen Set - ein Gesamtzusammenhang, innerhalb dessen man einige soziologische Vorbedingungen für die Annahme apokalyptischer Formen und Strukturen ausmachen kann" (Kermode, 1985, 86).

Die Faktoren, die man für Determinanten dieses apokalyptischen Sets hält, unterscheiden sich beträchtlich voneinander. Eine ganze Reihe von Gelehrten sieht Endzeitkulte hauptsächlich unter wirtschaftlichem und politischem Gesichtspunkt, als „die Religionen der Unterdrückten" (Lanternari). Die verschiedenen Manifestationen apokalyptischen Glaubens verstehen sie als Antworten enteigneter ArbeiterInnen und Minderheiten auf einen Zustand industrieller und kolonialer Unterdrückung, materieller Entbehrung und die soziale Heimatlosigkeit der Moderne. Die HörerInnenschaft der apokalyptischen Rede wird dementsprechend unter dem Aspekt ihrer materiellen Klasse und Situation definiert. So beschreibt Hobsbawm gewisse apokalyptische Gruppen in Europa als „primitive Rebellen". Diese setzten sich zusammen aus „malochenden KleinbürgerInnen, Bauern, Dorfhandwerkern, usw." (Hobsbawm, 71). Worsley plädiert dafür, daß Endzeitglaube primär eine „Religion niederer Stände" beinhalte, welche dauerhaft attraktiv sei - trotz Enttäuschung, „genau weil sie sich auf solch eingängige Weise an die Unterdrückten, Heimatlosen und Elenden wendet" (Worsley, 225). Ähnlich argumentiert Colin, wenn er versucht, sowohl primitive als auch moderne Endzeitbewegungen zu erklären. Cohn behauptet, moderne apokalyptische Gruppen setzten sich zusammen aus „bestimmten politischen Randelementen in technologisch hochentwickelten Gesellschaften - hauptsächlich junge oder arbeitslose ArbeiterInnen und eine kleine Minderheit Intellektueller und StudentInnen" (Cohn 1970, 285f).

Die Beschreibung apokalyptischer Enthusiasten als Opfer kolonialer Unterdrückung oder wirtschaftlicher Ausgrenzung mag auf Cargo-Kulte von Eingeborenen oder auf Endzeitbewegungen in Bauerngesellschaften zutreffen, weil diese den schwierigen Übergang von landwirtschaftlicher zur industriellen Ökonomie vollziehen. Aber sie sind kaum hilfreich, wenn es darum geht, den gegenwärtigen Millenarismus zu verstehen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Der amerikanische Autor Hal Lindsey ist einer der meistgelesenen Autoren des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Die Abermillionen AmerikanerInnen der Mittelklasse, die sein Buch „The Late Great Planet Earth" gekauft haben, können wohl kaum zu den Elenden dieser Welt gezählt werden. Noch kann man sie als wirklich „politisch am Rand befindlich" bezeichnen - leben sie doch in einem Land, wo eine zuweilen recht fundamentalistische christliche Grundkonstitution die Lokal- und Nationalpolitik beträchtlich beeinflußt. Tatsächlich zeigt ein kurzer Blick auf die Geschichte des apokalyptischen Diskurses, daß seine Anziehungskraft immer

unabhängig von Klassenunterschieden war. Das Publikum, das sich für Prophetie und deren InterpretInnen aufnahmebereit zeigt, hat immer schon KönigInnen, KaiserInnen, BürgerInnen und PräsidentInnen, Kaufleute, Bauern/Bäuerinnen und FabrikarbeiterInnen, Gebildete und Ungebildete in sich vereint - von Isaac Newton bis hin zu Ronald Reagan. Mechanistische Theorien der Apokalyptik als Antworten auf wirtschaftliche Verhältnisse können diese erheblichen Klassen- und Bildungsunterschiede innerhalb des apokalyptischen Publikums nicht erklären.

Sicher ist eine objektive Erfahrung von Unterdrückung oder wirtschaftlicher Entbehrung keine notwendige Vorbedingung für das Aufblühen von Endzeitglaube. Die Theorie einer relativen Entbehrung, die von SoziologInnen vertreten wird, ist etwas differenzierter. Sie versucht, die Rolle der (subjektiven) Wahrnehmung für die Bereitschaft der HörerInnenschaft zur apokalyptischen Bekehrung zu würdigen. David Aberle definiert relative Entbehrung als „eine negative Diskrepanz zwischen berechtigter Erwartung und Tatsächlichkeit" (Aberle, 209). Er versucht, diese Theorie anhand von meßbaren Faktoren zu begründen, und klassifiziert die relative Erfahrung von Entbehrung in den Kategorien Besitz, Status, Verhalten und Wert. Dabei stellt er fest, daß Entbehrung in mehr als einem dieser Bereiche zu apokalyptischem Glauben führen kann. Diese Erklärung birgt gewisse Vorteile, denn sie hilft zu verstehen, wie Personen oder Gruppen, die ein bequemes Leben führen, empfänglich für Endzeitglauben werden können, da sie ihre eigene Situation mit der von anderen vergleichen, denen es besser geht. Während Besitz, Status, Verhalten und Wert in gewissem Sinn quantifizierbar sein mögen, ist es doch erheblich schwieriger, die subjektive Erfahrung des Mangels zu bemessen, der von einem Vergleich der eigenen gesellschaftlichen Stellung mit Gütern der anderen herrührt. Dieses Modell relativer Entbehrung im Blick, bemerkt A.Y. Collins: „Das Wichtigste ist nicht so sehr die Frage, ob jemand tatsächlich unterdrückt ist, sondern ob man sich unterdrückt fühlt" (Collins, 84). Hier wird ein gravierendes Problem deutlich, welches die Anwendung des Begriffs der relativen Entbehrung in spezifischen Fällen erschwert - so nützlich es im Abstrakten auch sein mag. Subjektive Gefühle der Entbehrung und Unterdrückung sind nicht leicht zu messen; auch können sie innerhalb der verschiedenen Endzeitbewegungen nicht immer aufgezeigt werden, denn deren Mitglieder haben oft nur wenige Zeugnisse ihrer inneren Erfahrung hinterlassen.

Eine andere Erklärung für die Attraktivität von Apokalyptik bietet der Politologe und Sozialhistoriker Michael Barkun. Sein Buch *Disaster and the Millennium* versucht, die These zu belegen, der Hauptfaktor für die Empfänglichkeit für apokalyptische Ideen sei die normale und weit verbreitete Erfahrung von Naturkatastrophen und durch Menschen verursachtem Unglück. Barkun analysiert apokalyptische Bewegungen in vielen Kulturen und Geschichtsperioden und sammelt dabei Beweismaterial, das seine Behauptung untermauert, „Katastrophen [dienten] dazu, Individuen für die Endzeitkonversion zu disponieren". Sein Argument wird jedoch dadurch geschwächt, daß er selbst zugibt, eine Katastrophe existiere „in gewisser Hinsicht im Auge des Betrachters", und „wenn die Welt

keine Katastrophe anzubieten hat, muß eine konstruiert werden" (Barkun, 1974, 128, 60, 208). Ganz offensichtlich schwächen diese Beobachtungen Barkuns These; denn selbst wenn wir zugestehen, daß Ereignisse wie Erdbeben, Kriege und Wirtschaftskrisen von so gut wie jeder/m als Katastrophe erfahren werden, wird doch nicht jedes derartige Ereignis von einem Anwachsen apokalyptischer Konversionen begleitet. Gleichzeitig können aber Ereignisse, die nicht eindeutig desaströs im objektiven Sinne sind, die Gestalt einer Katastrophe annehmen, wenn sie von einem Publikum interpretiert werden, das für eine endzeitliche Weltsicht disponiert ist. So sehen wir uns also wieder konfrontiert mit der Schwierigkeit, nicht faßbare Wahrnehmungen und subjektive Reaktionen auf Ereignisse zu messen, die jeweils unterschiedliche Bedeutung haben - abhängig vom Interpretationsrahmen, innerhalb dessen sie wahrgenommen werden.

Barkuns Folgestudie *Crucible of the Millennium* anerkennt das Problem seiner früheren Definition von Katastrophe als Hauptfaktor, der ein Publikum für einen Endzeitglauben disponiert. Hier geht er soweit zu behaupten, „eine Katastrophe sei ein mentales Konstrukt, das nicht nur mit beobachtbarem Tod und Zerstörung in Verbindung gebracht werden kann, sondern auch mit Ereignissen, die für Kontroll- und Sinnverlust stehen" (Barkun, 1986, 153f). Dies ist typisch für die, nennen wir sie „anomische" Apokalyptizismustheorie, die das Thema auf Gebiete jenseits von Wirtschaft und Politik ausdehnt, indem sie ausdrücklich Überlegungen der Psychologie mit einbezieht. Endzeitgläubige werden von den VertreterInnen dieser Sparte normalerweise als besonders anfällig für den Zustand der „Anomie" (Ungeordnetheit, Gesetzlosigkeit; d. Red.) und des „totalen Sinnverlustes" eingestuft. Deshalb behauptet Barry Brummett, „Apokalyptik [habe] als harten Kern ein Publikum, das an einem ungewöhnlich starken Gefühl von Anomie und Orientierungslosigkeit [leide]" (Brummett, 59). Psychologie dieser Art kann Resultat einer kollektiven Erfahrung eines Traumas oder einer Katastrophe sein, wie Lifton aufzeigt. Dennoch haften dieser Diagnose die gleichen Probleme und Grenzen an wie dem Konzept der relativen Entbehrung. Sind doch traumatische Erlebnisse ebensooft im Wahrnehmungsbereich anzusiedeln. Brummett fügt hinzu, daß das „anomische Publikum von einer Wahrnehmung von Katastrophen motiviert [sei], die von den überkommenen Sinnsystemen nicht erklärt werden kann." (Brummett, 59) Diese Auffassung ist eindeutig relevant für unsere Untersuchung, verkompliziert die Frage jedoch beträchtlich. Die frühen ChristInnen, die mit Wohlwollen auf die Offenbarung des Johannes reagierten, waren den meisten historischen Berichten zufolge Opfer intensiver Verfolgung, von Hinrichtung und Folter. Wenn nun die vorwiegend mittelständische Gruppe fundamentalistischer ChristInnen in den Vereinigten Staaten, aus der sich der Kern von Hal Lindseys LeserInnenschaft zusammensetzt, glaubt, sie sei selbst in ähnlicher Weise verfolgt, ist das eindeutig eine theoretisch indizierte Wahrnehmung; denn der Unterschied zwischen der Erfahrung, von Löwen zerrissen zu werden, während eine applaudierende Menge zuschaut, und der Erfahrung, die Welle von Sex, Gewalt und areligiösem Humanismus in den Medien ertragen zu müssen, ist eklatant. Das Problem der Wahrnehmung scheint also unüberwindbar: Ärzte

mögen objektiv einen Zustand der Anomie oder Orientierungslosigkeit diagnostizieren, die Grundursachen dieser inneren Verfassung können in objektiven Ereignissen nicht gefunden werden. Das kann nur geschehen im Erkennen der Unfähigkeit existierender Sinnsysteme, das Auf und Ab von historischem Glück und Alltag zu erklären.

Cohns Abhandlung über apokalyptische Phantasien als „paranoide" Antwort auf wirtschaftliche Entbehrung und politische Verfolgung ist einer der beachtenswerteren Versuche, ein psychologisches Modell auf die Erklärung von Millenarismus anzuwenden. In der Originalfassung seines Buches *Pursuit of the Millennium* legt Cohn dar, daß alle, die eine adäquate Erklärung von Endzeitglauben suchen, es sich „nicht leisten können, den psychischen Inhalt der Phantasien zu ignorieren, der sie anregte. Alle diese Phantasien sind dieselben, die gewöhnlich in Fällen von Paranoia zu finden sind: die megalomane Sicht seiner selbst als des auserwählten, gänzlich guten, zu Unrecht verfolgten und doch seines letztlichen Triumphes sicheren Menschen, die Behauptung, der Gegenspieler hätte gigantische und dämonische Kräfte, die Weigerung, unvermeidbare Grenzen und Unvollkommenheiten menschlicher Existenz zu akzeptieren (wie Vergänglichkeit, Uneinigkeit, Konflikt, intellektuelle und moralische Fehlerhaftigkeit), und das Besessensein von unfehlbaren Prophezeiungen. Diese Vorstellungen sind Symptome, die in ihrer Gesamtheit eindeutig das Syndrom der Paranoia konstituieren. Aber ein paranoider Wahn hört nicht auf, ein solcher zu sein, nur weil ihn viele Individuen teilen. Er bleibt paranoid, auch wenn diese Individuen viele reale Gründe haben, sich selbst für Ofer von Unterdrückung zu halten." (Collin, 1957, 309) Obwohl ich diese Interpretation für einigermaßen überzeugend halte, jedenfalls innerhalb der ihr gesetzten Grenzen, sollten wir doch höchst vorsichtig damit sein, moderne psychologische Konzepte auf PatientInnen anzuwenden, die lange tot sind und sich damit außerhalb der Reichweite einer klinischen Studie befinden. Man muß innehalten und überlegen, welche Implikationen sich ergeben, wenn man endzeitlichen Apokalyptizismus als Geisteskrankheit oder als Symptom einer solchen betrachtet. Was bei einer solchen Sicht gewonnen ist, mag vielleicht der Einblick in das Denken historischer und zeitgenössischer Gruppen sein. Aber die Verbreitung dieser Pathologie in einer Reihe kanonischer Schriften mag zu unangenehmen Fragen führen. Außerdem haben wir selbst bei Annahme dieser Diagnose die Frage nach ihrem Ursprung nicht beantwortet. Wenn Millenarismus als eine Form von Paranoia verstanden wird (oder als Symptom einer derartigen psychischen Störung), ist doch immer noch die Herkunft dieser sonderbaren Störung nicht geklärt, und wir müssen immer noch die eigentümlichen Formen zu verstehen suchen, in denen sie sich darstellt. Zudem kranken psychologische Erklärungen an den gleichen Defekten wie Theorien, die auf Kausalfaktoren wie Unterdrückung und Ungerechtigkeit aufbauen, nämlich an der Tatsache, daß solche Faktoren eben in der Geschichte immer präsent waren. Die Verbreitung psychischer Zustände wie Beklemmung, Besorgnis, Unzufriedenheit und selbst Paranoia läßt mich nicht so sehr fragen, warum wir apokalyptisch werden, sondern vielmehr, warum wir nicht alle MillenaristInnen werden. Ein

Überblick über die wissenschaftlichen Annäherungsversuche an das Phänomen apokalyptischen Glaubens wäre unvollständig, erwähnte man Leon Festingers vielbeachtete Theorie der kognitiven Dissonanz nicht. Seit der Veröffentlichung des Klassikers *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World* ist Festingers Theorie ein fester Bestandteil dessen, was man die Dynamik apokalyptischer Sekten und Bewegungen nennen kann. Der Begriff „kognitive Dissonanz" bezeichnet dabei einen geistigen Zustand des Unwohlseins, der durch ein unleugbares Ereignis (oder Nicht-Ereignis) entsteht, das einen tief verwurzelten Glauben in Frage stellt - wie z.B. das Ausbleiben der Wiederkunft Christi zu einem vorausgesagten Zeitpunkt. Er nimmt an, Menschen seien motiviert, derlei Unwohlsein mit Hilfe aller verfügbaren Mittel zu reduzieren oder gar zu eliminieren. Festinger und seine Koautoren stellten damals die Behauptung auf, daß unter bestimmten Umständen (wenn Voraussagen spezifisch genug sind, wenn Gläubige sich in ausreichendem Maße verpflichtet haben und wenn die geeigneten Formen sozialer Unterstützung gegeben sind) die Nicht-Bestätigung eines tiefen Glaubens verstärkte Missionierungsbewegungen und eine Intensivierung (nicht Aufgabe) des Glaubenssystems zur Folge habe. Eigentlich ist dies aber wohl nichts anderes als ein Beispiel logischen Irrtums - auch bekannt unter der Bezeichnung „Anschlußeffekt", der besagt, daß „eine Sache eindeutig richtig sein muß, wenn immer mehr Menschen davon zu überzeugen sind, daß sie stimmt" (Festinger, u.a., 18).

Um ihre Theorie zu prüfen, untersuchten Festinger und seine Kollegen einen lokalen UFO-Kult, der die Ankunft fliegender Untertassen und die Rettung der treuen Kerngruppe der Gläubigen an einem bestimmten Tag des Jahres 1951 voraussagte. Sie schlossen sich der Gruppe an, um die mentalen Rationalisierungsprozesse zu untersuchen, die das Nichterscheinen der vorausgesagten Raumschiffe begleiteten. Diese Fallstudie bestätigte die Theorie. Beweismaterial anderer Studien dieses Phänomens, die Festingers Befund nachzuvollziehen suchten, erwies sich allerdings als unstimmig. Nicht jede Gruppe, die prophetisches Versagen erlebt, steigert danach ihre Missionstätigkeit. Die eine verläßt vielleicht auch ihr Glaubenssystem, während andere ganz verschiedene Wege wählen mögen, um die Dissonanz zu minimieren - wie z.B. eine Reinterpretation der Prophezeiung oder eine Minimierung des Kontakts mit Ungläubigen. Mit Hilfe von Festingers Theorie hätte sich jede beliebige dieser Folgen voraussagen lassen. Es scheint sich aus diesem Grund um einen Zirkelschluß zu handeln. Das heißt: Die Existenz einer Geistesverfassung wird zur Erklärung von Verhalten herangezogen, während dasselbe Verhalten unseren einzigen Anhaltspunkt für die Existenz dieses mentalen Zustandes darstellt. Obwohl hier wirklich ein Schwachpunkt in Festingers Theorie deutlich wird, nimmt dies dennoch nichts von dem deskriptiven Nutzen, der dem Dissonanzkonzept anhaftet. Auch hat es Wissenschaftler nicht davon abgehalten, dieses Konzept auf die Beschäftigung mit apokalyptischen Sekten und sogar auf die Frühgeschichte der christlichen Kirche anzuwenden. Vor allem John Gagers Artikel *Kingdom and Community* bemüht die Dissonanztheorie für eine Analyse „frühesten Christentums als End-

zeitbewegung". (Gager, 20) Darin stellt Gager das Faktum der Kreuzigung als das ursprüngliche Dissonanzereignis dar; es widersprach offensichtlich den Messiasweissagungen, die ja die Wiederherstellung der Macht Israels verhießen.

Somit können alle simplifizierenden Kausalerklärungen des Phänomens als gescheitert bezeichnet werden - seien sie auf externe, natürliche, wirtschaftliche und politische Ursachen zurückzuführen oder auf interne, emotionale und psychologische. Howard Kaminsky enthüllt die solchen Versuchen innewohnende Zirkularität: „Wenn wir uns die Kausalfaktoren bewußt machen, die [WissenschaftlerInnen in ihrer Beschäftigung mit Endzeitbewegungen in Betracht zogen] - Aufregung, Gefühl der Benachteiligung und Entbehrung, soziales Leid, etc. -, müssen wir eingestehen, daß es in keinem einzigen Fall auch nur entfernt möglich ist, die Bewegung von einem einzigen Faktor, von mehreren Faktoren oder auch von einem feststellbaren Intensitätsgrad solcher Faktoren her abzuleiten. Jeglicher derartige Versuch führt uns auf direktem Wege in den Zirkel: X ist angeblich notwendig im Hinblick auf die Bewegung, aber wir wissen nur, daß X existiert und besteht, weil eine Bewegung entstanden ist." (Kaminsky, 216)

Angesichts dieser Zirkularität ist es wohl sinnvoller, sich den Apokalyptizismus nicht als eine Kette von Bewegungen mit klar umrissenen, für sich identifizierbaren und in geschichtlichen Ereignissen angesiedelten Ursachen vorzustellen, sondern eher als eine Tradition, eine Text gewordene Diskursgemeinschaft - begründet im akzeptierten Kanon sakraler Texte des Westens und erweitert durch die Produktion neuer Offenbarungen und interpretativer Strategien. Dies verkompliziert das Problem, die Attraktivität der apokalyptischen Rede. Wir sehen uns konfrontiert mit einer ununterbrochenen Linie schriftlicher Überlieferung, erhalten und ausgeschmückt aufgrund der Wirkung von Exegese und Kommentar, wie sie in gebildeten und elitären Kreisen gepflegt wurden. Diese ergossen sich in der Geschichte verschiedentlich und in Intervallen in die Hauptströmung des populären Diskurses - dank der Bewegungen, die teils von neuen Prophezeiungen und teils von neuen Interpretationen kanonischer Texte angeregt wurden. Apokalyptische Rhetorik hat immer schon ein Publikum gefunden, obwohl sich Größe und Zusammensetzung dieses Publikums über die Jahrhunderte hinweg immer wieder beträchtlich veränderte. Keine einfache Erklärung kann die wachsende Popularität des Apokalyptizismus begründen, den HistorikerInnen im mittelalterlichen Europa, im England der Renaissance oder in den Vereinigten Staaten während des frühen 19. und späten 20. Jahrhunderts feststellten. Ebenso wurde noch keine Theorie vorgestellt, die überzeugend die extremen Verhaltensunterschiede erklärt, die all diejenigen an den Tag legen, die „das Ende" zu ihren Lebzeiten erwarten - und die reichen von flammender Mission bis hin zum passiven Rückzug von der Welt, von revolutionärem Terrorismus bis zum stillen Pazifismus, von extremem Zölibat (bisweilen sogar eine Nachahmung der Selbstverstümmelung des Origenes) bis hin zu den widerlichsten Formen zügelloser Sexualität (inklusive Promiskuität und Polygamie).

Entbehrung, Unterdrückung, Gesetzlosigkeit, Katastrophe, Dissonanz - all diese Theorien sind doch nur bruchstückhafte Erklärungen, bloßes Aufscheinen und

Fragmente einer Wahrheit, die wir nur durch verdunkeltes Glas erspähen. Jedes dieser Fragmente verweist auf die ihm je eigene Art und Weise auf eine tiefere Wahrheit über Apokalyptizismus, aber auch über die Situation des Menschen an sich. Apokalyptik wurde in den Kanon der Bibel aufgenommen und ist maßgeblich präsent in den meisten, wenn nicht in allen Glaubenstraditionen der Welt, weil das Problem, mit dem sie sich abmüht, gerade das Grundproblem der Religion ist: die Theodizee oder die Notwendigkeit eines kohärenten Sinnangebots im Angesicht von Leiden und Tod. Wenn Todesangst zur Besessenheit wird, bietet Apokalypse die Möglichkeit, unsere eigene Sterblichkeit zu vergessen, indem wir unsere Ängste auf die kosmische Leinwand projizieren und dann die kollektive Katastrophe erwarten, die nicht gefürchtet, sondern höchst willkommen ist. Leid erfahren nicht nur die Niedergetretenen; als Mensch geboren sein heißt entbehren. Wir alle sind unterdrückt, wenn nicht von anderen Menschen, dann doch durch unsere zutiefst menschlichen Grenzen: Anomie ist eine allgegenwärtige Option. Der Welt hat es nie an natürlichen und symbolischen Katastrophen gemangelt - seien sie persönlich oder stellvertretend erfahren worden. Die wahre kognitive Dissonanz (deren Subjekt jede denkende moralische Person ist) ist ein intensives und uneingeschränkt zu lobendes Unwohlsein, das sich einstellt, wenn man den Graben zwischen der seienden und der sein sollenden Welt erkennt. Mögen die Visionen einer vollkommenen Gesellschaft auch ganz unterschiedlich sein, so erfüllen unsere Bilder eines wiederhergestellten und vom Hirten behüteten Gartens oder der himmlischen Stadt doch eine unerläßliche Funktion. Während wir uns den Katastrophen der Geschichte stellen, erlauben sie uns, das aufrecht zu erhalten, was der Marxist und Historiker Ernst Bloch das „Prinzip Hoffnung" nennt - den Glauben an ein tēlos, ein Ende und Ziel, auf das wir uns zubewegen und an dem jede Ungerechtigkeit gerichtet und jedes Geheimnis gelüftet wird.

Wir können unsere Untersuchung aber hier nicht beenden. Es gibt nämlich einen neuen Aspekt des zeitgenössischen Apokalyptizismus, der diskussionswürdig ist. Ich meine das erstaunliche Zunehmen der elektronischen Medien im 20. Jahrhundert. In seinem Buch *Century's End* definiert Hillel Schwartz Endzeitbewußtsein als „ein Gefühl allgegenwärtigen und immer schneller werdenden Wandels [begleitet von der] Überzeugung, es handle sich dabei um einen äußerst kritischen Moment und wir befänden uns am ‚Ereignis-Horizont'" (Schwartz, 243). Ein Gefühl des sich bis zum kritischen Krisenpunkt beschleunigenden Wandels wurde von Gläubigen immer schon erfahren, beginnend mit den UrchristInnen und sogar noch davor; ich würde jedoch behaupten, daß die Medien dieses uralte Gespür auf ein nie dagewesenes Maß vergrößern. Die Ankunft moderner Kommunikationstechniken hat die kulturelle und soziale Situation für den apokalyptischen Diskurs grundlegend verändert: Erstens hat sie Informationsmenge und -formen anwachsen lassen, die den MillenaristInnen zur Verfügung stehen, um ihre Sinn-netze zu knüpfen. Zweitens hat sie Kalender und Uhrzeit standardisiert und es uns angewöhnt, Zeit in immer kleineren Abschnitten zu messen, und so unser Bewußtsein vom Vergehen der Zeit erweitert. Drittens ermöglicht sie das

Zustandekommen neuer Gemeinschaftstypen, die nicht nach geographischen Gesichtspunkten vereint sind, sondern aufgrund gemeinsamer Interessen und ihres gemeinsamen Zugangs zu elektronischen Medien, so daß wir gerade die Entstehung von Endzeitkulten im Computernetz und deren Rekrutierungsversuche im World Wide Web mitverfolgen können.

Führen wir uns einmal zwei der traditionellen Zeichen vor Augen, welche die Apokalypse angeblich begleiten werden: „Kriege und Kriegsgerüchte" und Erdbeben. Da die Natur des Menschen eben ist, was sie ist, hat es immer anhaltende Konflikte gegeben - überall auf dem Globus und zu jeder erdenklichen Zeit. Nur, daß wir heute CNN haben. Die sind vor Ort mit ihren Fernsehkameras, und Bilder von Tod und Zerstörung gelangen in jedes Wohnzimmer. Man kann sich ins Internet einloggen und wird versorgt mit Livereportagen oder quasi-sofortigen Berichten über Ereignisse, wie etwa einen Putschversuch in Rußland oder Bombenanschläge in Israel. Ähnlich wissen wir, daß im natürlichen Rhythmus geologischer Gezeiten Erdbeben auf dieser Welt schon immer an der Tagesordnung waren. Die Häufigkeit ihres Auftretens ebbt ab oder steigt, ganz wie es natürliche Prozesse diktieren, so z.B. tektonische Reibung, die wir nur ansatzweise verstehen. Aber größere Beben, über die einst nicht berichtet worden wäre oder über die wir zumindest monate- oder jahrelang nichts erfahren hätten, werden heute in den Abendnachrichten gebracht. Auch geologische Daten aus der ganzen Welt werden ins Internet eingespeist und genau beobachtet von MillenaristInnen, die eine geologische Katastrophe (in New-Age-Kreisen bekannt als „Erdenwandel") in Verbindung mit der Wiederkunft Christi annehmen.

Die einzigartige Möglichkeit der BenutzerInnen elektronischer Medien, nämlich gleichzeitig verschiedene Ereignisse und Prozesse im Welttheater zu beobachten, schafft ein neues Bewußtsein von Zeit und vom Gewicht historischen Handelns. Diese Zeiterfahrung und die damit verbundene Erwartung eines ganz und gar singulären Momentes manifestiert sich vehement in der gegenwärtigen apokalyptischen Stimmung; und eindeutig sind die Medien treibende Kraft bei der Formung des Apokalyptizismus - und nicht nur bei seiner Übermittlung. Ein Paradebeispiel ist wohl der berühmt-berüchtigte „Himmelspforten"-Selbstmord-Kult „Heaven's Gate". Diese Gruppe verleiht populären Medienprodukten einen neuen und beängstigenden Stellenwert, die ja schon lange das ihr eigen nennen konnten, was man gemeinhin und ohne darüber nachzudenken eine „Kultgemeinde" nennt: „Akte X", „Raumschiff Enterprise/Star Trek" und „Krieg der Sterne". Die Bedeutung von Film und Fernsehen im Glaubenssystem dieser Gruppe geht eindeutig hervor aus den auf Videokassette aufgenommenen letzten Worten vor dem Selbstmord. In ihnen beziehen sie sich wiederholt auf Science-fiction-Szenarien. Es fällt auf, daß folgende Selbstbeschreibung aus der Website der Gruppe, mit der sie ihre Mission zu erklären und zu rechtfertigen suchten, die Rolle der Medien sehr klar herausstellt: „Um Ihnen zu erklären, wer wir sind, haben wir uns die Freiheit genommen, eine kurze Selbstdarstellung im Sprachstil einer bekannten Science-fiction-Serie zu veröffentlichen. Die meisten LeserInnen des

20. Jahrhunderts werden sicher die intendierten Parallelen bemerken. Es ist wirklich interessant zu sehen, wie der fiktive Kontext oftmals den Geist für hochentwickelte Möglichkeiten öffnen kann, die sich in Wirklichkeit recht nah am Tatsächlichen bewegen." Das Dokument fährt fort mit einem Thema, das Science-fiction-Freaks auf der ganzen Welt bekannt sein dürfte: „Die Außerirdischen kehren mit einer letzten Warnung zurück."

Die Mitglieder von Heaven's Gate waren sicher einer Illusion aufgesessen, wenn sie außerirdische Retter erwarteten und Selbstmord als erlösungstauglich ansahen, aber ihre Kenntnis der Popularkultur ist gründlich und fundiert. Die Medien spielen eine signifikante Rolle für die gesellschaftliche Akzeptanz und wachsende Plausibilität von apokalyptischen Glaubensformen und endzeitlichen Szenarien. Es gibt genügend Indizien dafür, daß die beabsichtigte Unterdrückung von Ungläubigkeit, die in unserer Science-fiction-Literatur und in der Popularpresse lange Zeit ein Muß war, sich nun auf eine neue und beunruhigende Weise auf Religion und Politik hin ausweitet - und, daß dieser Effekt keineswegs nur auf suizidäre KultanhängerInnen beschränkt ist. Verschwörungstheorien, die einst am Rande der nordamerikanischen Politik ihr Schattendasein führten, werden heute zunehmend plausibel für die Mehrzahl unserer BürgerInnen. Ungefähr die Hälfte aller BürgerInnen der Vereinigten Staaten glaubt daran, daß der Besuch Außerirdischer tatsächlich möglich ist und daß Außerirdische unter uns leben, deren Anwesenheit aber von der Regierung geheimgehalten wird. Selbst für jene, die nüchtern an die Sache herangehen und die weniger anfällig sind für eine Verwechslung von Fiktion und Tatsachen, wird die Übersättigung der Berichterstattung durch die Medien, die den Übergang in das dritte Jahrtausend begleiten wird, Erwartungen generieren. Wie niemals zuvor wird sich die ganze Welt des Vorübergehens eines einzigen Moments bewußt sein - und in ihm wird die Aufmerksamkeit auf die Hoffnungen und Ängste der Zukunft gerichtet sein.

Wo wir die Parade der endzeitlichen Narretei miterleben, die uns die nächsten Jahre bescheren werden, täten wir gut daran, uns die Worte Augustinus' in Erinnerung zu rufen, dessen krisenerfüllte Zeit für uns heute verwertbare Parallelen zu unserer eigenen aufweist. Augustinus erinnert uns daran, daß Imperien zwar vergehen können, Hoffnung aber ewig neu entspringt. Er rief all die zur Vorsicht auf, die im fünften Jahrhundert Anzeichen für eine bevorstehende Apokalypse zu sehen glaubten. Sie sollten daran denken, daß die Zeichen des Endes zu jeder Zeit gegenwärtig sind: „Sicher sagt der Apostel [Paulus], daß in den Letzten Tagen schlimme Zeiten kommen ... und beschreibt ihre Gestalt, indem er sagt: ‚Die Menschen werden selbstsüchtig sein, habgierig, prahlerisch, überheblich, bösartig, ungehorsam gegen die Eltern, undankbar, ohne Ehrfurcht, lieblos, unversöhnlich, verleumderisch, unbeherrscht, rücksichtslos, roh, heimtückisch, verwegen, hochmütig, mehr dem Vergnügen als Gott zugewandt. Den Schein der Frömmigkeit werden sie wahren, doch die Kraft der Frömmigkeit werden sie verleugnen.' [2Tim 3,1-5a, Anm. d. Übers.] Ich frage mich, ob es je einen Mangel an solchen Menschen gab ... Und was die Kriege betrifft, wann und wo wurde die Welt denn nicht von ihnen heimgesucht?" Augustinus warnt uns vor den Exzes-

sen apokalyptischer Aufregung, drängt uns zu einer skeptischen Sicht der Behauptungen, die MillenaristInnen aufstellen, damit wir, „wenn wir der Angst anheimfallen angesichts gegenwärtiger Geschehnisse, als seien sie die äußersten und letzten aller Dinge, nicht ausgelacht werden von denen, die in der Geschichte der Welt von mehr und schlimmeren Dingen gelesen haben." (Augustinus, 384, 387) Diese Botschaft des Augustinus werden in den kommenden Jahren SeelsorgerInnen auf der ganzen Welt mit Nachdruck zu verkünden haben.

D.F. Aberle, A note on relative deprivation theory as applied to millenarian and other cult movements, in: S. Thrupp (Hg.), Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements, New York, 1970, 209-214.

Augustinus, To Heysichius (Letter 199), in: Writings of Saint Augustine, Bd. 12, New York 1955.

Barkun, M., Disaster and the Millennium, New Haven, 1974.

Barkun, M., Crucible of the Millennium, Syracuse, NY, 1986.

E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1959.

B. Brummett, Using apocalyptic discourse to exploit audience commitments through ‚transfer', in: Southern Speech Communication Journal, 1988, 54, 58-73.

K. Burridge, New Heaven New Earth: A Study of Millenarian Activities, Oxford, 1969.

N. Cohn, Pursuit of the Millennium, London ^{1}1957.

N. Cohn, The Pursuit of the Millennium, London ^{2}1980.

A.Y. Collins, Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse, Philadelphia 1984.

L. Festinger/H. Riecken/S. Schachter, When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World, New York 1964.

J. Gager, Kingdom and Community: the Social World of Early Christianity, Englewood Cliffs, NJ, 1975.

E.J. Hobsbawm, Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries, New York 1959.

H. Kaminsky, The problem of explanation, in: S. Thrupp (Hg.), Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements, New York 1970.

F. Kermode, Apocalypse and the modern, in: S. Friedlander/G. Horton/L. Marx/E. Skolnikoff (Hg.), Visions of the Apocalypse: End or Rebirth?, New York 1985, 84-106.

V. Lanternari, The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults, New York 1965.

R.J. Lifton, The image of the end of the world: A Psychohistorical View, in: S. Friedlander/G. Horton/L. Marx/E. Skolnikoff (Hg.), aaO. 151-170.

H. Lindsey, The Late Great Planet Earth, New York 1970

Schwartz, Century's End: A Cultural History of the Fin de Siècle from the 990s through the 1990s, New York 1990.

P. Worsley, The Trumpet Shall Sound, New York 1968.

Aus dem Englischen übersetzt von Holger Schlageter

Die Geburtswehen des Reiches Gottes

Die Apokalypsen der Armen in Lateinamerika

Marcelo Barros

Wenn Sie, liebe Leserin, lieber Leser, einmal Anfang Oktober Brasilien besuchen sollten, empfehle ich Ihnen, einen Abstecher in den Sertão von Bahia zu machen. Sie werden dann an einer Pilgerfahrt teilnehmen, die Jahr für Jahr Tausende von Menschen aus allen Volksschichten und Gemeindeorganisationen zusammenführt. Aus verschiedenen Regionen des Landes strömt die Menge in einer armen, abgelegenen Siedlung hoch oben im Sertão von Bahia zusammen. Die Reise ist beschwerlich; das Klima ist eines der unangenehmsten des brasilianischen Nordostens. Die zerstörte Natur, der trockene Boden, die kaum vorhandene Vegetation laden niemanden ein, sich an einem solchen Ort niederzulassen. Und doch ist es erst hundert Jahre her, daß hier eine Gemeinde von mehreren tausend Menschen bestand: Canudos, so genannt wegen des Schilfrohrs, das in großer Fülle an den Ufern des Flusses Vasa-barris wuchs. Damals soll Canudos die zweitgrößte Stadt des Staates Bahia gewesen sein. Die Erfahrung dieser Brüder und Schwestern, die ihr Leben hingaben, weil sie glaubten, daß der Herr mit ihnen die Verheißung seiner befreienden Wiederkunft verwirklichen würde, möchte ich Ihnen mitteilen und Sie einladen, diese Erfahrung mit der vieler christlicher Gemeinden des einfachen Volkes zu verbinden, die von der Lektüre der Apokalypse her ihren Glauben und ihre Hoffnung auf das Reich Gottes leben. Ich will diese Erfahrung so erzählen, als begleitete ich Sie auf einer Wallfahrt in die Welt des bitterarmen Volkes, mit dem Ziel, an dem Schmerz und der Hoffnung der Leidenden Anteil zu nehmen wie der Prophet Johannes, als „Bruder und Gefährte in der Drangsal und Königsherrschaft und geduldigen Ausdauer in Jesus" (Offb 1, 9).

1. Eine unbequeme Erinnerung

Im Oktober 1897 metzelte das brasilianische Heer die Gemeinde von Canudos nieder. Ihr Führer Antônio Conselheiro war ein einfacher, armer Mann. Er war im Landesinnern von Ceará als Anwalt und Lehrer tätig. Eines Tages verließ ihn seine Frau, und er brach zu einer Wallfahrt auf. Zu Fuß zog er durch den ganzen Sertão des brasilianischen Nordostens, von Ceará nach Bahia, beriet die armen Leute, baute Kirchen, Friedhöfe und Staudämme und verkündete das baldige Kommen des Herrn und seiner Gerechtigkeit. Er rief die Armen auf, sich zusammenzutun und in Gütergemeinschaft zu leben und auf die Ankunft des Herrn zu warten.

Der „Ratgeber" (O Conselheiro)[1] kannte sich gut mit den biblischen Propheten

und dem Buch der Apokalypse aus. Auf die Bibel gestützt, befreite er landlose Bauern aus ihrem Elend, holte die Lohnarbeiter von den Fazendas und nahm geflohene Sklaven in die von ihm begründete Gemeinde auf. Er verkündete, daß die in Brasilien gerade entstandene Republik nicht das Recht habe, von Menschen, die schon alles verloren hätten, Steuern zu erheben. „Wenn eine Macht nicht die Macht Gottes zugunsten der Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt, dann ist sie die Macht des Tieres und nicht die des Lammes. Sie ist ungesetzlich, und ihr darf man nicht gehorchen."

Als die Regierungstruppen Canudos angriffen, deutete der „Berater" dies in dem Sinne, daß die Apokalypse sich nun erfüllte. Die Gemeinde der Diener Gottes wurde von zwei Raubtieren angegriffen: der Regierung der Republik und der kirchlichen Hierarchie. Die Gemeinde würde Widerstand leisten müssen. Die Bauern würden die Engel Christi in dem heiligen Krieg sein, der das endgültige Kommen Christi ankündigte. Mit Kanonen und schweren Waffen griffen die Soldaten an und töteten alle, auch Frauen und Kinder. Die Gefangenen enthaupteten sie, selbst diejenigen, die bereits tot waren. Die Häuser wurden niedergebrannt, und später überflutete man das Land, damit die Erinnerung an jenes Massaker ausgelöscht würde.

Die Geschichtsbücher erzählten es nicht, und die Massenmedien brachten es nicht an die Öffentlichkeit. Aber das arme Volk vergaß nicht. In den letzten Jahren erneuerten sie die Erinnerung an Canudos. Aus dem Wasser bargen sie ein großes Holzkreuz. Man sagt, es sei dasselbe Kreuz, das der „Berater" durch den Sertão getragen habe. Dieses Kreuz wird von den Bauern getragen, die den Kampf um die Eroberung von Land fortführen. Jedes Jahr veranstalten die Leute aus dem Sertão eine Wallfahrt zum Ort des Massakers. Dort gedenken alle der toten Vorfahren. Für sie ist die Erinnerung an Canudos nicht die Geschichte eines Scheiterns, sondern einer Bewegung, die hundert Jahre danach wiedererersteht, und dies mit der Macht einer Hoffnung, die die Verheißung Gottes ist.

2. „Wer ist hier aus Philadelphia und wer aus Laodizea?"

Bei einem Gottesdienst der Assembléia de Deus, der größten Pfingstkirche Brasiliens, hörte ich zum ersten Mal diese Frage aus dem Mund des Pfarrers. Die gesamte Gemeinde sang ein Lied, das an die sieben Briefe an die Gemeinden in der Apokalypse anknüpfte. Am Ende fragte der Pfarrer, wer zu der Kirche von Philadelphia, der Vielgeliebten, gehöre, die „bezeugt, daß sie mit Ausdauer am Wort Gottes festgehalten hat, und in der Stunde der Versuchung, die über die ganze Menschheit kommen wird, siegen wird" (Offb 3,7-13). Und wer dagegen zur Kirche von Laodizea gehöre, „die weder kalt noch heiß ist und sich für reich hält, in Wirklichkeit aber arm, blind und nackt ist" (Offb 3,4-22). Während einige katholische Gäste nicht wußten, was sie antworten sollten, gab sich die Pfingstgemeinde natürlich laut und vernehmlich als Kirche von Philadelphia zu erkennen. Niemand hob die Hand, um zu Laodizea zu gehören. Für die noch ziemlich

neuen Gläubigen, die den Unterschied zwischen den beiden Gemeinden noch nicht kannten, war dies eine ausgezeichnete Methode, sie dazu zu bringen, die Apokalypse zu lesen und sie auf ihren Alltag und ihre Beteiligung am kirchlichen Leben zu beziehen.

Das Phänomen des Pentekostalismus hat viel mit einer apokalyptischen Interpretation der Bibel und des Lebens zu tun. Da wir uns hier diesen Gemeinden in einer von Respekt getragenen Pilgerreise annähern, will ich auf die Strenge detaillierter oder spezialisierter Einteilungen verzichten. Aber einige Unterscheidungen sind notwendig. Bei einer Bevölkerung von etwa 160 Millionen in Brasilien macht die Zahl der evangelischen Christen 35 Millionen aus, von denen heute 60% Pfingstler sind.[2] Die ersten Pfingstkirchen entstanden in den Vereinigten Staaten zu Beginn unseres Jahrhunderts, als Christen, die von ihren Herkunftskirchen marginalisiert wurden, weil sie Schwarze oder Migranten waren[3], die Erfahrung des Heiligen Geistes machten, predigen und in Zungen reden konnten und als autonome Gruppen in Länder des Südens wie Brasilien kamen.[4] „Das, was in den Augen der ersten Pfingstler, abgesehen von den Wunderheilungen oder den Erscheinungen der Gabe des Zungenredens, die Echtheit des göttlichen Eingreifens bewies, war die Abschaffung der sozialen Schranken."[5]

Die Pfingstkirchen sind auf der Suche nach dem Handeln Gottes in der Geisttaufe und in der Ausgießung seiner Gaben. Sie lesen die Bibel von dieser Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn her. Es kommt häufig vor, daß ein Pfarrer den Gottesdienst mit den Worten beendet: „Bis zum nächsten Sonntag, wenn der Herr nicht bis dahin gekommen ist, um uns durch die Lüfte hinwegzureißen und uns aus dieser bösen Welt herauszuholen."

In Brasilien gibt es folgende klassischen Pfingstkirchen: die „Assembléia de Deus", die „Congregação Cristã do Brasil", die „Igreja de Cristo", die „Igreja do Evangelho Quadrangular" u.a. Seit den 60er Jahren sind weitere Bewegungen entstanden, die eine neue Art von Pentekostalismus hervorgebracht haben, der weniger die Gaben des Geistes und die Lektüre des Glaubens von der Apokalypse her in den Mittelpunkt stellen als den Dienst des Heilens; sie bedienen sich besonders des Rundfunks und veranstalten Gottesdienste, um Dämonen auszutreiben und Menschen zu

Der Autor

Marcelo Barros ist Benediktinermönch, 53 Jahre alt und Prior des Klosters von der Verkündigung, einer ökumenischen Mönchskommunität, die sich bei den Landarbeitern und Bewohnern der Peripherie engagiert. Seit 1977 ist er Berater der Comissão Pastoral da Terra (CPT, Kommission für die Landpastoral) für theologische und spirituelle Fragen. Er ist Mitglied der Ökumenischen Vereinigung von TheologInnen der Dritten Welt (EATWOT). Gemeinsam mit Carlos Mesters gründete er 1979 das ökumenische Zentrum für Bibelstudien CEBI, in dem er heute als Mitglied eines nationalen Beratungsteams für Spiritualität und Mystik mitarbeitet. Innerhalb Brasiliens ist er auch einer der Berater der „Assembléia do Povo de Deus" (APD). Ein Schwerpunkt seiner Arbeit ist die Beziehung der Kirche zur afrobrasilianischen Kultur und Spiritualität. Von seinen zwanzig Buchveröffentlichungen befassen sich einige mit der „Theologie des Landes", andere mit ökumenischer Spiritualität, Liturgie und liturgischer Inkulturation. Seine jüngsten Veröffentlichungen: A Dança do Novo Tempo. Uma Espiritualidade Ecumênica e um Jubileo verdadeiramente bíblico para o novo milênio, 1997; O Romance: A Secreta Magia do Caminho, 1997. Anschrift: Caixa Postal 5, Goiás – GO, 76600-000 Brasilien.

heilen. Diese Kirchen, wie zum Beispiel „Deus é amor" („Gott ist Liebe") und „Casa de Benção" („Haus des Segens"), haben ihrerseits immer wieder neue Gruppen hervorgebracht, die mit ihnen brachen und weitere unabhängige Bewegungen begründeten. Diese seit den 70er Jahren entstandenen neuen Kirchen stützen sich auf Fernsehprogramme. Obgleich sie pfingstkirchliche Elemente beibehalten, unterscheiden sie sich doch von den Kirchen der klassischen Pfingstbewegung. Es mag durchaus sein, daß sie von der Apokalypse und vom Kommen des Herrn sprechen, aber sie sind synkretistischer und übernehmen manche Elemente aus dem Volkskatholizismus und andere aus den Pfingstkirchen. Sie mischen sich in die Welt der Politik ein und kümmern sich um wirtschaftliche Belange. Sie bilden das, was man heutzutage allgemein als den „Neopentekostalismus" oder autonomen Pentekostalismus bezeichnet.

In der Tat steht bei den Pfingstkirchen die ständige Lektüre der apokalyptischen Texte im Mittelpunkt. Für sie ist wirklich „die Eschatologie der eigentliche Schlüssel zum Verständnis des christlichen Glaubens"[6]. Sie lesen die apokalyptischen Texte von der Volkskultur her. Und ihre Form des Protestes gegen die Welt besteht darin, sich von einer klerikalen, mit den Eliten verbundenen Kirche abzuheben und den Menschen dabei zu helfen, in den schwierigsten Lebenssituationen zu bestehen. Diese einfache, vom Volk praktizierte Lektüre der Bibel sollte man, auch wenn sie ohne historische Perspektive auskommt, nicht als bloß fundamentalistisch ansehen. Die im Volk verbreitete, pfingstkirchliche Lektüre unterscheidet sich von der fundamentalistischen, weil sie zwar naiv und ungeschichtlich, aber nicht immer dogmatisch und reaktionär ist. Untersuchungen zufolge besteht die Mehrheit der landlosen Bauern in einem der wichtigsten Landbesetzungsgebiete (O Pontal de Paranapanema im Staat São Paulo) aus Pfingstlern. Der Fundamentalismus wird eher von katholischen und protestantischen (charismatischen) Eliten getragen, die dem Kapitalismus anhängen (zum Beispiel Gruppen, die die „Theologie der Prosperität" praktizieren, wie *Christian Science* oder die „Vereinigung der Geschäftsleute vom vollen Evangelium" *Adhonep).*

„Die Pfingstbewegung stellt heute ein wichtiges Zeichen der Zeit dar, so wie es die Reformation im 16. Jahrhundert gewesen sein mag. Der Unterschied besteht nur darin, daß die Reformation im Bund mit dem Bürgertum entstand (was damals revolutionär war!) und die Pfingstbewegung mit den Sektoren des ganz einfachen Volkes, mit der Kultur der Ausgegrenzten verknüpft ist."[7]

3. Botschaften für diejenigen, die vor dem Jahr 2000 fliehen

Bei vielen Menschen herrscht gegenwärtig eine so große Perspektivlosigkeit, daß sogar Männer aus dem Geschäftsleben und intellektuelle Frauen vor dem Jahr 2000 Angst haben und dafür ernsthafte Gründe vorbringen. Die Reichen wenden sich privaten, rationaleren Ritualen zu. Die Ärmeren haben ihre eigenen Formen, um die Angst und die Auswege aus der Gefahr zum Ausdruck zu bringen. Überall

in Lateinamerika breiten sich Gruppen und Bewegungen aus, die Gestalten und Bilder aus apokalyptischen Texten verwenden und für das Ende des Jahrtausends das Ende der Welt erwarten.

In Bolivien kommt es immer häufiger vor, daß Propheten verkünden: „Die Welt geht zu Ende! Am 31. Dezember 1999 um Mitternacht werden die Engel die Trompete ertönen lassen, und die Erde wird wie ein Tuch zusammengerollt werden."

Die Aymara berichten, daß ihre alten Propheten bereits etwas Ähnliches angekündigt hätten. Deshalb vertrauen viele solchen Gruppen, die an die heiligen Orte des Titicacasees ziehen oder in Tiwahanacu, nahe der Porta del Sol, Zuflucht suchen.

In ganz Lateinamerika kommt es immer häufiger vor, daß Propheten das Ende der Zeiten verkünden und die armen Leute bitten, ihre Arbeitskraft umsonst zur Verfügung zu stellen oder Geld zu spenden, damit an heiligen Orten wie am Machu Pichu oder irgendeinem Vulkan in Mittelamerika oder am Ufer des Titicacasees Häuser errichtet werden, in denen die „Bekehrten" das Ende des Jahrtausends erwarten können. Indem sie entweder Traditionen Amazoniens wiederbeleben oder Orte „mit starker Energie" aufsuchen, wollen die Menschen, vielleicht nicht bewußt, mit jahrtausendealten Kulturen in Verbindung treten, wie in Bolivien, wo früher, vielleicht sogar schon zweitausend Jahre vor Christus, die heute noch so wenig bekannte Tiwanaku-Zivilisation blühte.[8]

Man muß diese Gruppen von den verfaßten Kirchen und von der Pfingstbewegung unterscheiden. Es handelt sich um marginale Bewegungen, die apokalyptische Elemente der Bibel mit indigenen Traditionen vermischen, denen sie verbunden sind.

In Lateinamerika denken wir, wenn von Apokalypse die Rede ist, meist an die Gemeinden des einfachen Volkes, vor allem die indianischen und die afroamerikanischen Traditionen. Die Armen haben eine besondere Vorliebe für die apokalyptische Literatur und lesen sie „von ihren Leiden und ihren Kämpfen her"[9].

Die Bilder vom Ende der Welt und der Ankunft des Herrn rufen im allgemeinen bei denjenigen, die in der Gesellschaft ein ruhiges, gesichertes Leben führen, Erschrecken hervor. Dieselben Bilder ermutigen und stärken die Menschen und Gruppen, die heute schon so sehr oder noch mehr leiden, als es in der Apokalypse beschrieben ist. Am Rand der lateinamerikanischen Städte schläft eine Familie ein, ohne zu wissen, ob sie wieder lebendig aufwachen oder ob sie der Gewalt der Banden zum Opfer fallen wird, die in den Vorstädten ihr Unwesen treiben. Eine Mutter kann nie wissen, ob sie in ihrer Straße nicht die nächste sein wird, die den Tod ihres Kindes zu beklagen hat. Jeden Tag geht der Arme zur Arbeit mit der Ungewißheit und Angst, entlassen zu werden. In diesem Kontext sind die Verheißungen der Apokalypse befreiend, selbst wenn sie, wie jeder Krieg, für alle gefährlich sind.

Als in den 60er Jahren der brasilianische Film die in Brasilien herrschenden immensen sozialen Unterschiede darstellen und deutlich machen wollte, wie in ein und demselben Land immer noch zwei entgegengesetzte Welten existieren,

konnte man dies nicht in direkter, unverhüllter Form tun, weil die Zensur der Militärdiktatur dies verhindert hätte. Die Lösung, die man fand, bestand darin, von der Gegenwart zu reden, indem man die vergangene Geschichte des Sertão mit den Beatos und den Banditen darstellte. Sie gebrauchten eine apokalyptische Sprache. Glauber Rocha drehte „Deus e o Diabo na Terra do Sol" („Gott und der Teufel im Land der Sonne") (Antônio dos Mortes), einen Film, der in Cannes erfolgreich war, sowie die Fortsetzung „O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro" („Der Drache des Bösen gegen den heiligen Krieger"). Es handelt sich um Interpretationen der Volksreligion. In dieser wurde die Apokalypse von einem Volk, das sich das Eingreifen Gottes sehnlichst herbeiwünschte, weil es von der Wirklichkeit nichts mehr zu erwarten hatte, in unmittelbarer Weise gedeutet.

4. Die Gemeinden des Weges und ihre Apokalypsen

Fünfzehn Jahre lang habe ich als theologischer Berater des Nationalsekretariats der Kommission für Landpastoral (CPT) gearbeitet. Gemeinsam mit Carlos Mesters und anderen habe ich zum Gründungsteam des CEBI (Ökumenisches Zentrum für Bibelstudien) gehört. Seit 1978 organisiere ich Bibelkurse für Bauern und Basisgemeinden in Brasilien und Bolivien. Einige Kurse habe ich auch in Nicaragua, Mexiko und Kuba geleitet. Eines der Themen, die die Basisgemeinden überall besonders wünschen, ist die Lektüre der Apokalypse von ihrer Realität her. Sie zitieren dieselben Passagen, die vor hundert Jahren Antônio Conselheiro in seinen Predigten verwandte: die Vision von den sieben Siegeln, die schwangere Frau, die am Himmel erscheint, das Tier, das aus dem Meer steigt, und der Kampf Babylons gegen das himmlische Jerusalem. Sie gehen bei ihrer Bibellektüre von der Wirklichkeit ihres harten Lebens aus und lesen ihr Leben und ihre Zukunft als eine Hoffnung, die ihnen die Apokalypsen schenken.

In Itacoatiara in Amazonien erklärte der Leiter einer Basisgemeinde einmal die Entwicklung der sieben Siegel, indem er die Etappen darstellte, in denen die Schiffe der Fischindustrie in die Seen und natürlichen Kanäle eindrangen und, mit den Maschinen des industriellen Fischfangs und riesigen Gefrieranlagen, nach und nach den armen Uferanwohnern, die von den Fischen lebten, den ganzen Fischfang aus der Hand nahmen. Nach diesem Unrecht standen die Fischer vor einem leeren See und sahen, wie die vielen kleinen Fische, die den großen Netzen entkommen und für das Schiff uninteressant waren, tot in den jetzt verschmutzten Gewässern trieben. Die Interpretation dieser Geschichte von der Apokalypse her trug dazu bei, daß die Kleinfischer sich zusammenschlossen, um für ihre Rechte und für den Schutz der Gewässer zu kämpfen.

Dreimal hielt ich die jährlichen Einkehrtage für pastorale Mitarbeiter der Prälatur São Félix do Araguaia. Beim ersten Mal ging es um das Buch der Offenbarung des Johannes und die Hoffnungsbotschaft, die Gott durch dieses Buch einer Kirche schenkt, die inmitten einer Situation des Martyriums Christus als den Befreier bezeugt. Bei den anderen zwei Treffen verfaßten wir zum Abschluß so etwas wie

einen „achten Brief der Apokalypse" an den Engel der Gemeinde von São Félix do Araguaia.

Es besteht ein tiefgreifender Unterschied in der Art und Weise, wie die kirchlichen Basisgemeinden und die Christen in den Volksbewegungen, zum Beispiel die Pfingstler und Pfingstlerinnen in den Lagern und Siedlungen der landlosen Bauern, die Apokalypse lesen und interpretieren, und wie dies die Gruppen und Bewegungen tun, die das Ende der Welt erwarten. Das Besondere liegt darin, daß die engagierten Gemeinden an den Verheißungen der Apokalypse Gefallen finden, sich durch diese Texte angeregt fühlen und eine eschatologische Sicht des Glaubens entwickeln, dies jedoch nicht losgelöst von einer kritischen Lektüre der Geschichte und der Verantwortung der Christen für das Hier und Heute. Die Apokalypse der Bibel und die apokalyptische Lektüre des Lebens, wie sie die engagierten Basisgemeinden praktizieren, bringen „Eschatologie und Politik, Mystik und Praxis, Bewußtsein und geschichtliche Veränderung zusammen. Sie ist nicht nur Vision, Katharsis oder Protest. Die Geschichte liegt nicht allein in den Händen Gottes"[10], auch wenn die Brüder und Schwestern meinen, im wesentlichen sei dies so, aber wir müssen auch handeln und arbeiten. Dies hat zur Folge, daß Glaube und Politik in der Deutung der Geschichte miteinander verknüpft werden. Eine naive oder fanatische Hoffnung wird vermieden. Die Gemeinde wird aufgefordert zu glauben, zu hoffen und zu handeln.

Es geht um zwei Arten, den eschatologischen Charakter des Glaubens zu interpretieren. Genauso wie es in der katholischen Kirche auf der einen Seite noch Orden und monastische Gemeinschaften gibt, die ihre Distanz zur Wirklichkeit mit einer eschatologischen Berufung rechtfertigen, gibt es auf der anderen Seite monastische Gemeinschaften, die sich gerade wegen ihrer eschatologischen Berufung stärker nicht auf die Welt als solche, sondern auf die Gemeinsamkeit mit dem Volk Gottes einlassen.[11]

5. Sehnsucht anderer „Apokalypsen"

Ich bin kürzlich mit der Kultur des indianischen Volkes in Berührung gekommen, das in der Gegend unseres ökumenischen Klosters lebte. Wieder einmal habe ich entdeckt, daß die indigenen Gemeinden mit gutem Grund die Apokalypsen der Bibel so sehr mögen. Diese Seiten der Bibel erinnern sie am meisten an die uralten Geschichten und Traditionen der indianischen und schwarzen Kulturen. Wenn die Brüder und Schwestern, die in der Pastoral tätig sind, dies wissen, werden sie sicherlich mit diesen Traditionen und diesen Formen, die Bibel und das Leben zu lesen, behutsamer umgehen. Wie jemand, der den heiligen Boden betritt, auf dem er Gott, der Mutter des Erbarmens, begegnen wird, so werden diese Brüder und Schwestern ihre Schuhe ausziehen und demütiger den Boden des Herzens und des Glaubens des anderen betreten, und dann werden sie sehen können, daß ungeachtet einiger Ambivalenzen diese spirituellen Traditionen und Formen der Bibellektüre auch offenbar machen, „was der Geist heute den Kirchen sagt".

[1] Antônio Conselheiro hieß ursprünglich Antônio Vicente Mendes Maciel und war später allgemein unter dem Namen Conselheiro, d.h. Ratgeber, bekannt. Vgl. H.-J. Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978, 846 (Anm. d. Übers.).

[2] P. Freston, Evangélicos na Política Brasileira, in: Religião e Sociedade, ISER 16/1-2, Nov. 1992, 26.

[3] L. Silveira Campos, Protestantismo histórico e Pentecostalismo no Brasil: Aproximações e conflitos, in: Na Força do Espírito, 82.

[4] Sumio Takatsu, aaO. 63.

[5] Th. Scolari, Le Pentecôtisme: un état d'esprit, in: L'Actualité religieuse au monde 137, 15/10/95, 44.

[6] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, Mainz [10]1992, 223.

[7] J. Comblin, A nova evangelização, in: Santo Domingo. Ensaios teológico-pastorais, Petrópolis 1993, 215. Dieser Text wird auch zitiert von V. Codina, Die Weisheit der lateinamerikanischen Basisgemeinden, in: CONCILIUM 30 (1994) 4, 351.

[8] Die Tiwanaku-Zivilisation darf nicht mit der „Colla-Kultur" verwechselt werden, die in derselben Region um das Jahr 1300 unserer Zeitrechnung anzutreffen ist, genau das Jahr, in dem Papst Bonifaz VIII. das erste römische Jubeljahr einführte. Am 4. August 1997 wurde in Tiwanaku ein Regionalmuseum eingeweiht, dessen Ausstellungsobjekte von präkeramischen Phasen um 2000 v. Chr. bis zur Inkazeit reichen. Vgl. Museo Regional de Tiwanaku fue reabierto en su primera fase, in: Presencia, La Paz, 5. 8. 1997, Cuaderno Puerta Abierta, 1.

[9] C. Mesters, Flor sem defesa, Petrópolis 1998, 100.

[10] P. Richard, Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar, Luzern 1996, 18.

[11] M. Barros, Na estrada do Evangelho, Petrópolis 1993.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Millenaristischer Messianismus in der Geschichte des Buddhismus

Aloysius Pieris

Historiker beschreiben bestimmte Entwicklungen im asiatischen Buddhismus ziemlich unbekümmert mit den Ausdrücken „Millenarismus" und „Messianismus", obwohl diese Begriffe ursprünglich im Christentum beheimatet sind. Dort werden sie mit Bewegungen in Verbindung gebracht, die aus einem wörtlichen Verständnis von Offb 20,1-20 hervorgegangen sind, wonach Satan für *tausend* Jahre gefesselt und dann für kurze Zeit freigelassen würde. Den Anbruch eines solchen Tausendjährigen Reiches (Millenniums) haben Amillenaristen, Premil-

lenaristen und Postmillenaristen jeweils verschieden interpretiert, immer jedoch als die „Zeit Christi" bzw. die „Zeit des Messias". Mit anderen Worten, der Bezugspunkt war immer der Anbruch einer *Messianischen Zeit*, die entweder mit der *Endzeit* zusammenfiel oder zumindest auf sie ausgerichtet war. Wenn wir jedoch einen „millenaristischen Messianismus" in einem buddhistischen Kontext diskutieren, müssen wir uns dessen bewußt sein, daß Begriffe wie „messianische Zeit" und „Endzeit" ihren spezifisch christlichen Klang verlieren.

Der Buddhismus lehrt nichts, was auch nur annähernd der christlichen Projektion einer *Endzeit* oder Parusie entspräche: den Anbruch eines „neuen Himmels und einer neuen Erde", die Vision eines verwandelten Kosmos, der mit der Endgültigkeit der Auferstehung Christi seinen Anfang nimmt. Im Buddhismus können wir nur von der Endzeit eines *einzelnen* Kreislaufs in einer *nie endenden* Kette von Existenzen sprechen. In diesem Sinne könnte nach dem einen Buddha-Zeitalter ein neues anbrechen, mit dem dann das Leben und Handeln eines anderen Buddha beginnt.

Auch die buddhistischen Schriften spielen auf ein neues Zeitalter im Sinne einer Zeitspanne von 1000 Jahren an, die dann auf 500 Jahre verkürzt wird, wie wir später näher ausführen werden. In diesem Sinne kann man bei gewissen buddhistischen Sekten in bestimmten Perioden der buddhistischen Geschichte die „millenaristische" Erwartung einer *Endzeit* feststellen, die mit einem *messianischen Zeitalter* in Verbindung gebracht wird. Der Begriff eines Millenniums kann also lediglich im symbolischen Sinne als ein Zeitabschnitt verstanden werden, der entweder die messianische Ära ankündigt oder mit ihr zusammenfällt. Auf jeden Fall wird jedwede Form eines millenaristischen Messianismus als Abweichung von der buddhistischen Orthodoxie angesehen.

Der Autor

Aloysius Pieris, Jesuit aus Sri Lanka, geb. 1934; Gründungsdirektor des Tulana Research Centre in Kelaniya; Herausgeber der Zeitschrift Dialogue, einer internationalen Rundschau für Buddhisten und Christen; Professor am Jesuit Centre for Integrated Religious Studies in Kandy. Von seiner Ausbildung her ist er auf Buddhologie spezialisierter Indologe; Autor vieler Forschungsarbeiten über die mittelalterlichen exegetischen und philosophischen Schriften der Pali-Schule; Theologische Schriften sind u.a.: Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und Religionen (Theologie der Dritten Welt, Bd. 9), Freiburg i.Br. 1986; Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus, Mainz 1989; Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum, Freiburg i.Br. ²1996. Er hatte den Franziskanischen Lehrstuhl für Missionsstudien an der Washington Theological Union (1987) inne, war Henry Luce Professor der World Christianity am Union Theological Seminary, New York (1988) und A.P. Wilson Distinguished Professor of Theology an der Divinity School, Vanderbilt University, Nashville (1992). Anschrift: Tulana Kohalwila Rd, Gonawala-Kelaniya, Sri Lanka.

Die kosmischen Zeichen, die das Buddha-Zeitalter ankündigen

An einer Stelle, die der Fachwissenschaft bisher noch entgangen zu sein scheint, schreibt ein Mönchs-Exeget des Theravada-Buddhismus gegen Ende des 6. Jahrhunderts nach Christus, daß nach der Geburt des künftigen Buddha *(Bodhisattva)* in seine letzte menschliche Existenz hinein „... die Blinden ihr Augenlicht zurück-

erhielten, die Tauben wieder Laute hörten, die Stummen zu sprechen begannen, die Buckligen sich aufrichteten, die Verkrüppelten zu gehen anfingen und alle Gefangenen von ihren Ketten und Fesseln befreit wurden"[1].

Zu diesen Vor-Zeichen *(pubba-nimittani)* des Buddha-Zeitalters gehört weiter, daß die Läuterungsorte bzw. die „Höllen auf Zeit" leer werden (zum Glück ist keine der buddhistischen Höllen ewig!), daß die Tiere ihre Angst verlieren, das Klima angenehm, das Meerwasser süß wird, und daß natürlich, wie man es von einer symbolträchtigen buddhistischen Literatur erwarten darf, allüberall eine Fülle vielfältiger Lotusse aufblühen wird.

Diese „Wunder", wie sie ausdrücklich genannt werden[2], sind in den Kanonischen Quellenschriften anläßlich der Geburt des Buddha nicht erwähnt. Der oben zitierte Text, der tausend Jahre später niedergeschrieben wurde, ist nachträglich hinzugefügt worden, um die Bedeutung eines besonderen Augenblicks in der Geschichte hervorzuheben, in der eine „Große Persönlichkeit" *(Mahavira,* wörtlich: „großer Held") als Offenbarer des Pfades der Befreiung auftreten würde. Der Text sagt, daß der zukünftige Buddha sich immer noch im Tusita-Himmel befinde, wenn die „Götter" bzw. die kosmischen Mächte des Universums *(Devata)* ihn ansprechen, daß nun der günstige Zeitpunkt gekommen sei, als Mensch geboren zu werden und in den Zustand der Unsterblichkeit einzugehen, indem er die [Welt] zusammen mit den Göttern veranlaßt, [das Meer der Wiedergeburt] zu durchqueren: *Sadevakam tarayanto.*[3]

Für uns hier ist der Fachausdruck *tarayanto* von besonderer Bedeutung. Es heißt, daß man gerettet werde, wenn man das Meer der Wiedergeburt „durchquert" *(tarati).* Das aber bedeutet, man wird gerettet, indem man sich selbst rettet; denn niemand könne das Meer stellvertretend für einen anderen durchqueren. Doch der Gedanke, „andere zu retten" (wie im oben angeführten Text), wird mit dem gleichen Verb in der kausativen Form wiedergegeben: *tarayati* („bewirken, daß andere" das Meer der Wiedergeburt „durchqueren"). Hier wird also Buddha verstanden als „einer, der rettet" *(tarayanto).* Offensichtlich ist das der einzige Sinn, den der orthodoxe Buddhismus zuläßt, ihn als Retter zu bezeichnen: insofern nämlich, als er die Gelegenheit zur Rettung anbietet, indem er den althergebrachten „Edlen Pfad" entdeckt und eröffnet. Und die Wunder kosmischer Veränderungen sind dann - so stellt man es sich vor - die Vorankündigungen der Ankunft des Entdeckers des Edlen Pfades, d.h. der Morgenröte des Buddhistischen Zeitalters.

Obwohl dieser Text nur in einigen der späteren Kommentare nach der schriftlichen Abfassung vorkommt, kann uns seine Botschaft doch helfen, den Gegensatz zwischen dem buddhistischen und dem biblischen Verständnis der messianischen Zeichen aufzuzeigen. Erst wenn wir diesen Unterschied klar erkennen, sind wir in der Lage, die buddhistische Version eines millenaristischen Messianismus in seinen spezifischen Kontext einzuordnen.

Bei Jesaja (34-35) kommt der Retter, indem er das Gericht über die Völker ankündigt (Kapitel 34) und das messianische Heil für das auserwählte Volk verheißt (Kapitel 35). Die Heilsbotschaft der Befreiung, die Ankunft des Retters

und die Heimkehr des befreiten Volkes nach Zion wie auch die Eröffnung des *Heiligen Weges*, auf dem man sicher ist und nicht in die Irre geht, werden begleitet sein von Zeichen des Heils: die Augen der Blinden werden geöffnet, die Ohren der Tauben sind wieder frei, der Lahme springt wie ein Hirsch, die Zunge des Stummen jauchzt auf, in der Wüste brechen Quellen hervor, wo Schakale sich lagern, gibt es Gras, Schilfrohr und Binsen, und keines der Raubtiere ist mehr zu finden (vgl. Jes 35,5-10). Das kommende Heil betrifft in den Hebräischen Schriften nicht nur den einzelnen; es betrifft auch die Gemeinschaft und den Kosmos als ganzen. Das gleiche gilt für die Zeichen, die es ankündigen.

Diese „Prophetie" hat sich nach Auslegung der christlichen Schriften mit der Ankunft Jesu als des Messias erfüllt (vgl. Mt 11,4-6). Sie sehen sie als ein „Hoffnungswissen" an, als „über sich selbst hinausdrängend" (um mit Moltmann zu sprechen)[4] auf ein künftiges Erscheinen des gleichen Christus hin. Die bevorstehende Endzeit, die mit dem Kommen Christi zusammenfällt - ob dieses nun prophetisch oder apokalyptisch verstanden und zum Ausdruck gebracht wird -, setzt den judenchristlichen Glauben an eine Welt voraus, die als gut geschaffen, aber „gefallen" ist, und die dennoch in eine neue Schöpfung hinein gerettet wird. Dies geschieht offensichtlich im Rahmen einer einmaligen, linear verlaufenden Geschichte, die durch eine stets weitergehende Erfüllung einer stets erneuerten Verheißung konstituiert wird.[5] Die messianischen Zeichen nehmen daher die kommende neue Ordnung einer allumfassenden Erlösung vorweg. Sie sind gleichsam kleine Tabor-Erfahrungen, die das neue Leben des einen am Kreuz Erhöhten vorausahnen, der die ganze Schöpfung in seine österliche Herrlichkeit hineinzieht und alle Menschen in seinem verklärten Leib vereint. Sie sind Ausdruck des *Schon* und des *Noch-nicht*.

Der Buddhismus bestreitet im Gegensatz dazu einen Schöpfer- und Erlösergott und hat in seiner Lehre für ein Geschichtskonzept von Verheißung und Erfüllung keinen Platz. Das Nirvana bzw. die endgültige Befreiung vom Kreislauf von Geburt und Wiedergeburt wird nie mit einer verwandelten Welt, d.h. einem „neuen Himmel und einer neuen Erde", gleichgesetzt. Von daher sind die geschilderten Wunder auch nicht die Vor-Zeichen *pubba-nimittani)* einer totalen kosmischen Umwandlung in der Endzeit wie im Christentum. Im Gegenteil, die wunderbaren Veränderungen in der Natur sind lediglich Zeichen, die die lang erwartete Ankunft des Entdeckers des Heilbringenden Pfades ankündigen. Da sie nicht der kommende Buddha vollbringt, werden sie erklärt als die aufjauchzende, spontane Antwort des Kosmos auf seine lang erwartete Ankunft.[6] Ein Messianismus, der ähnliche Veränderungen im Sinne hätte und für ein buddhistisches Zeitalter ebenso konstitutiv wäre wie im Christentum, wäre daher eine Abweichung von der buddhistischen Orthodoxie.

Die Schrift als Grundlage des millenaristischen Messianismus

Zwei verschiedene Schrifttexte bilden in gewissen buddhistischen Sekten gemeinsam die Grundlage eines millenaristischen Messianismus. Jede einzelne von ihnen enthält eine „Prophetie", die dem Buddha zugeschrieben wird. Die erste steht im „Korb der Disziplin". Darin wird der Buddha so dargestellt, als habe er nur ungern und widerwillig dem Druck seiner Stiefmutter, Mahaprajapati Gotami, und seines Lieblingsjüngers Ananda nachgegeben, als er den Nonnenorden gründete. Dabei habe er kanonische Vorsichtsmaßnahmen getroffen, die ein männliches Mißtrauen gegenüber Frauen an den Tag legen.[7] Nach der Gründung des Frauenordens soll der Buddha diese Handlung bedauert haben:

„Hätte, Ananda, das Weib nicht die Erlaubnis erlangt, unter der vom Vollendeten verkündeten Lehre und Zucht vom Hause in die Hauslosigkeit zu ziehen, so würde der Heilige Wandel noch langen Bestand haben, so würde die Gute Lehre noch tausend Jahre fortbestehen. Nun aber, Ananda, da das Weib die Erlaubnis erhalten hat, unter der vom Vollendeten verkündeten Lehre und Zucht vom Hause in die Hauslosigkeit zu ziehen, wird jetzt der Heilige Wandel keinen langen Bestand haben, nur noch fünfhundert Jahre wird jetzt die Gute Lehre bestehen."[8]

Die ganze Erzählung verrät sehr stark die Hand eines männlichen Schreibers, der dem Buddha eine ablehnende Haltung gegenüber Frauen zuschrieb, was zum positiven Gesamtbild, das er sonst in den Schriften von ihm zeichnet, ganz und gar nicht paßt.[9] Ausschlaggebend ist dabei jedoch nicht die Echtheit des Textes, sondern sein explosiv-apokalyptisches Potential, vor allem, wenn man ihn mit der *anderen Prophetie* zusammensieht, die ebenfalls in den Schriften aufgezeichnet ist und eine soziale und spirituelle Krisen- und Umbruchzeit beschreibt, die einem neuen buddhistischen Zeitalter vorausgeht. Der ersten Prophetie hat man einen *millenaristischen* „Dreh" gegeben, während die zweite Anlaß zu einer *messianischen* Interpretation bot. Beide zusammen bildeten den Nährboden für zahlreiche religiöse und politische Bewegungen.

Die zweite Prophetie steht in einer der Langen Lehrreden des Buddha.[10] Dort sagt er einen fortschreitenden Verfall von Religion und Gesellschaft voraus, in einem solchen Ausmaß, daß Menschen anfangen, sich wie Tiere zu verhalten, bis schließlich einige wenige von ihnen reuig zur Vernunft zurückkehren. Aus diesen wenigen werde dann im Laufe der Zeit eine ganz neue Generation von Menschen hervorgehen, denen Tugend, angenehmes Wesen und langes Leben beschieden sein wird. Aus ihnen würden dann zwei universale Personen hervorgehen, die ihre Autorität über die ganze Welt ausüben, die eine im religiösen Bereich *(dhamma-cakka)*, die andere im weltlichen *(ana-cakka)*. Die erste werde der Buddha sein, den man bezeichnenderweise Metteyya (Pali) bzw. Maitreya (Sanskrit) nennen wird, d.h. „der Freundliche" bzw. wörtlich „der Liebende". Seine weltliche Ergänzung, mit Namen Sankha, werde auch auf gewaltlose Weise die Welt erobern und regieren *(adandena asatthena dhammena)*[11], das heißt, „nicht mit der Peitsche, nicht durch das Schwert, sondern in Gerechtigkeit"[12]. Jeder wird *cakka-*

vatti (Pali) bzw. *cakra vartin* (Sanskrit) genannt, ein Wortspiel mit den Ausdrücken vatti/vartin: „derjenige, der zurückkehrt" bzw. „der seine religiösen Pflichten erfüllt". *Cakra* heißt „Rad" (oder „Bereich", wie ich es hier übersetze). Um das Wortspiel voll auszuschöpfen, sollten wir es so wiedergeben: Beide drehen *(vatti)* das Rad *(cakka)*, und beide erfüllen, jeder in seinem Einflußbereich *(cakka)*, ihre Pflicht.

Ein fundamentalistisches Verständnis dieser beiden „Prophetien" könnte in jedem gegebenen Kontext religiösen und sozialen *Verfalls* den Anstoß zu einer millenaristisch-messianischen Bewegung geben. Bereits das Lotos-Sutra des Nördlichen Buddhismus hatte in Ansätzen den Gedanken der *drei Zeitalter* des Dharma herausgearbeitet: die Periode des Wahren Gesetzes, die Periode des unechten Gesetzes und schließlich die Periode des Verfalls des Gesetzes. In China war die Ansicht, daß die erste Periode nur 500 und die zweite 1000 Jahre dauerte, am weitesten verbreitet. So gab es eine millenaristische Sekte, die glaubte, sie befände sich in der Periode des Verfalls, und die daher zu einem disziplinierten und asketischen Lebensstil aufrief.[13]

Auch in Japan entwickelte sich der gleiche Gedanke zu einer passiven Form des Fideismus, einem Glauben an die Gnade des Amitabha, wie in der Jodo-Sekte, aus der später ein kämpferischer Zweig mit Namen „Shin" (benannt nach Shinran 1172-1212) hervorging, der das Mönchtum und die Ehelosigkeit abschaffte und für ein freizügiges Leben („Wein, Frauen und Fleisch") eintrat, gleichsam als unvermeidliche Option in einer Zeit, in der nur die Gnade retten könnte.[14] Der populäre aggressive Nationalismus, den Nichiren (1228-1282) mit seiner apokalyptischen Auslegung des Lotos-Sutra auslöste, kann ebenfalls als messianische Bewegung[15] gelten, die in der heutigen Soka-Gakkai-Sekte in modernem Gewand neu auferstand.

Tendenzen dieser Art lassen sich in vielen buddhistischen Kulturen feststellen. Wir werden uns hier jedoch auf die offenkundigsten Formen eines millenaristischen Messianismus beschränken, wie er in den buddhistischen Annalen von Mynmar (früher Birma) und China schriftlich festgehalten ist, da sie eingehende wissenschaftliche Studien verdient haben. Ich bitte auch um Verständnis dafür, daß ich die alte Schreibweise birmanischer und chinesischer Namen beibehalte, wie sie sich in den angeführten Quellen finden.

Einige Beispiele aus Mynmar

Der Niedergang des Buddhismus unter lokalen Königen und unter dem britischen Handelsimperialismus in Birma im 19. Jahrhundert hatte bei den Buddhisten den schockartigen Gedanken ausgelöst, sie erlebten gerade die vom Buddha „vorhergesagte" Periode wirtschaftlichen und spirituellen Verfalls. Birmas territoriale Verluste und wirtschaftliche Einbußen, die das Land von der Britischen Ostindischen Gesellschaft unter der Regierungszeit von König Bagyidaw (1819-1837) hinnehmen mußte, schufen die ideale Situation für den ersten buddhistischen, messianisch geprägten Aufstand. Die verschiedenen revolutionären Bewegungen

scheinen den weltlichen und den spirituellen „Bereich" *(cakka)* einer pflichtgetreuen *(vatti)* Herrschaft in einer einzigen Person identifiziert zu haben, einer Art „Buddha-König", der sich erheben und friedliche und blühende Verhältnisse zustandebringen mußte. Man hoffte, Setkya-min *(cakkavatti)*, der Universale Gerechte Herrscher[17], würde später kommen als Arimadeya (die birmanisierte Version des *Maitreya*, des zukünftigen Buddha).

So wurde Bagyidaws gesetzlicher Thronfolger, der sich selbst Setkya-min *(Cakkavatti)* nannte, im April 1838 vom nachfolgenden König hingerichtet. Doch in den Volkslegenden glaubte man, daß er noch am Leben und auf außernatürliche Weise vom Tod errettet worden sei. Unter seinem Namen folgte Rebellion auf Rebellion. Bereits im Januar 1839 rief Maung Tsetkya mit dem Anspruch, Setkya-Min zu sein, in Pegu zu einer Revolte auf. Die bloße Nennung des Namens genügte, daß Anhänger ihm zuströmten. Der Aufstand wurde mit großer Mühe niedergeworfen, und der messianische Thronanwärter noch im März des gleichen Jahres hingerichtet. Ähnliche Verkörperungen von Setkya-Min wiederholten sich mehrmals im Jahre 1855.

Kaum hatte die Britische Ostindische Gesellschaft Niederbirma 1852 annektiert, da wandelte sich der buddhistische Messianismus, der sich zuvor gegen den Verfall der lokalen Monarchie gerichtet hatte, zu einer nationalistischen und antiwestlichen Bewegung. 1858 trat ein örtlicher Sportfischer als Buddha Metteyya auf, der sich für ausersehen hielt, die Fremden aus dem Westen (die *Kalas)* aus dem Land zu vertreiben; seine Anhänger brachten es sogar fertig, einen britischen Kolonialkommissar zu verhaften. 1860 wurde ein anderer Zukünftiger Buddha („Paya: - alaung") in der Stadt Tungoo zu einer Bedrohung der Briten. Er wurde unter Aufbietung aller in der Gegend verfügbaren Truppen in die Enge getrieben und schließlich von Captain Lloyd gehängt. Örtliche Lieder aus jener Periode (1861-1862) besingen einen gewissen Messianischen Prinzen, der den Auftrag hatte, die Briten zu verjagen.

Nach der Eroberung des restlichen Birma (1885-1886) und der Deportation des Nachfolgers von König Mindon durch die Briten brach eine Welle des Widerstands aus, der stets von Personen ausging, die von sich behaupteten, der Buddha-König *(Buddha-Yaza)*, der Dharma-König *(Dhamma-Yaza)* oder der Cakkavatti-Prinz *(Setkya-mintha)* zu sein. Zwischen 1886-1887 mußten die Briten mit der Herausforderung eines Thronanwärters namens „Buddha Yaza Min Laun" (Buddha-König und Künftiger König) im Yemethin-Distrikt fertigwerden. Mehrere ähnliche bewaffnete Aufstände unter der Führung von Männern, die wie die oben genannten messianische Titel beanspruchten, sind für den Zeitraum von 1887 bis 1912 schriftlich bezeugt.[16]

Diese „Befreiungsbewegungen" verschiedener Dhamma-Könige hatten für die Unabhängigkeitskämpfe der städtischen politischen Elite, die dem *General Council of Burmese Associations* zu Beginn dieses Jahrhundert angehörte, den Boden bereitet. Und tatsächlich erklärte sich 1922 der Präsident einer der Provinzvereinigungen zum Setkya-min berufen und zog etwa zwanzigtausend Anhänger gegen die Kolonialherren zusammen. Seine Bewegung wurde jedoch

niedergeworfen. Danach erschien ein buddhistischer Eremit namens Bandaka im Gewand eines Cakkavatti, der den Anspruch erhob, das ideale vollkommene buddhistische Königreich wiederherzustellen. Seine Bewegung nahm 1924 ihren Anfang und überlebte bis 1928, als er gefangengenommen und zu lebenslänglicher Verbannung verurteilt wurde. Zu erwähnen wäre hier noch der Bauernaufstand des Ex-Mönchs Saya San (1930-1932), der sich hauptsächlich gegen die Geldverleiher richtete. Auch hier war der Setkya-min-Gedanke die treibende Kraft. Mönche und Ex-Mönche spielten dabei eine entscheidende Rolle.[18]

Die chinesische Version des millenaristischen Messianismus

Auch China erlebte von 402 an viele buddhistische Aufstände, die in der gewaltsamen Rebellion von König Fa im Jahre 515 ihren Höhepunkt fanden. Fa war ein Mönch, der eine Nonne heiratete, die „Parusie eines neuen Buddha" predigte, Klöster plünderte, Bücher verbrannte und über die staatlich gelenkte Kirche die Kontrolle übernahm. Dabei verkündete er herausfordernd den Slogan: *Ein neuer Buddha ist erschienen.*

Seit jener Zeit scheinen wenigstens vier wichtige messianische Sekten entstanden zu sein. Die bedeutsamste davon war die Maitreya-Sekte, die 610 n. Chr. von einem Mönch gegründet wurde, der sich selbst zum Kaiser erklärte. Sie war bis ins 16. Jahrhundert hinein aktiv und vornehmlich von der Schule des Reinen Landes inspiriert, die von der tiefen Hoffnung beseelt war, das Land in ein friedvolles Buddha-Land zu verwandeln, das von Heiligen, aus dem „Westlichen Paradies" des Buddha Amitabha wiedergeborenen Herrschern regiert würde. Bis zum Mittelalter bestanden noch drei weitere messianische Sekten: die „Weiße Wolke" (1108-1300) und zwei, die bis ins 20. Jahrhundert hinein fortdauerten: die Lo-Sekte (1505-1956) und die Weiße-Lotos-Sekte (1133-1813), von der ein Zweig vom Parteivorsitzenden Mao Ze Dong noch 1956 aufgespürt wurde.

Die faktisch wirksamste von ihnen war die Weiße-Lotos-Sekte *(Pai Lien Ts'ai).* Sie war ein Sprößling der amidistischen Laiengesellschaften, die von Mao Tsu Yuan (1086-1166) gegründet wurden, der als geweihter Mönch und Hofprediger das Ziel verfolgte, den Buddhismus zu entklerikalisieren. Seine Bewegung war weit verbreitet und allgemein beliebt. Geführt wurde sie von verheirateten Mönchen. Typisch für sie war, daß auch Frauen Mitglieder sein konnten. Mit den orthodoxen Mönchsorden wie mit der kaiserlichen Regierung kam sie häufig in Konflikt. Es herrschte strenge Disziplin, selbst in den Eßgewohnheiten (kein Fleisch, kein Wein). Die Bewegung wurde viele Male offiziell verboten, da sie häufig Aufstände anzettelte. Mao Tsu Yuans Nachfolger, genannt der Kleine Mao (Hsiao Mao), wurde mehrmals des Landes verwiesen. Ihr erfolgreichster bewaffneter Aufstand fand 1351 statt. Unter der Führung von Han Shan T'ung, der sich Buddha Maitreya nannte, wurde die Herrschaft der Mongolen gebrochen, und unter Chu Yuan-Chan, einem früheren buddhistischen Novizen und Offizier der Armee des Weißen Lotos, eine neue Dynastie errichtet. Wie die Ironie es so

wollte, wurde er unter konfuzianischem Einfluß zum Gegner des Buddhismus, nannte sich Kaiser der Ming-Dynastie und erklärte die Weiße-Lotos-Sekte, die ihn an die Macht gebracht hatte, offiziell für verboten. Wie bereits gesagt, war I Kuam Tao, der von Mao Ze Dong in unserem Jahrhundert aufgespürt wurde, ein Zweig dieser messianischen Sekte.

Den Grund für solche Bewegungen kann man auf die Erfahrung politischer Instabilität seit der Teilung Chinas 202 n. Chr. zurückführen. Die frühen buddhistischen Erhebungen zwischen 402 und 515 haben wir bereits erwähnt. Die oben angesprochenen messianischen Sekten jedoch erlebten ihre Blütezeit meistens nach der chaotischen Süd-Sung-Periode (1127-1179). Außer der Hoffnung, nach einer Zeit des Niedergangs werde der von Buddha vorhergesagte Maitreya kommen, und abgesehen vom Amitabha-Kult der Buddhisten, die das Westliche Paradies bzw. das Reine Land hier auf Erden verwirklicht sehen wollten, gab es auch nichtbuddhistische Ideale bzw. Ideologien[20], die die buddhistische Vision einer Sozialutopie beeinflußten. So gab es zum Beispiel das konfuzianische Ideal des Erleuchteten Kaisers. Auch Taoisten hofften auf den Großen Frieden, den der Wahre Herrscher (Chen Chun) herbeiführen würde. Die Manichäer sprachen ebenfalls von einem Herrscher des Lichts (Ming Wang), ein Titel, den Han Shan T'ung seinem Sohn gab! Und schließlich existierten da noch taoistische Geheimbünde (so die Gesellschaft des Gelben Turbans, die Gesellschaft der Fünf Scheffel Reis usw.), die alle danach strebten, einen vollkommenen religiösen Staat zu errichten. Tatsächlich scheint die buddhistische Gesellschaft des Weißen Lotos viele religiöse Praktiken und Glaubensüberzeugungen von solchen taoistischen Gesellschaften übernommen zu haben.

Die Bedeutung für die Zukunft

Zunächst möchten wir die abweichenden Elemente in diesen Bewegungen herausarbeiten. Die „Weissagung" des Buddha spricht klar von einer *zweifachen* Autorität, einer spirituellen und einer weltlichen. Doch beide hatten im Dhamma eine gemeinsame Grundlage, weshalb sie sich gegenseitig wirkungsvoll ergänzten. So ist ein dialektischer Dualismus in der Führung und Regierung der Menschen nach wie vor buddhistisches Ideal.[21] Die messianischen Bewegungen jedoch, die das Ende einer Zeit des Aufruhrs („Millennium"?) und den Anbruch einer Zeit des Friedens ankündigten, waren von einem politisch-religiösen *Monismus* geprägt: Es gab nur einen Cakkavatti, und dieser war Buddha und König zugleich, oder zumindest beanspruchte er eine spirituelle Autorität in Verbindung mit einem politischen Mandat. Dies aber ist eindeutig eine Abweichung vom buddhistischen Ideal. Das Mittel, das neue messianische Zeitalter herbeizuführen, war der bewaffnete Aufstand. Auch das widerspricht grundsätzlich der Lehre des Buddhismus. Und schließlich war der Feind, den es zu besiegen galt, nicht menschliche Habsucht, die eine Gesellschaft verdirbt und ungerechte Sozialstrukturen herbeiführt (wie dies in den buddhistischen Schriften sehr klar gesehen wird), sondern lediglich die feindlich gesinnte weltliche Führung des Landes.

Auf der „Haben"-Seite können wir im Buddhismus durchaus ein revolutionäres Potential erkennen, in dem sich natürlich auch eine soziale Botschaft verbirgt. So bieten die Schriften eine Sozialutopie, die den Versuch, sich ihr politisch-religiös anzunähern, durchaus wert ist. Bei diesen buddhistischen Versuchen spielten nichtbuddhistische Ideologien eine entscheidende Rolle. Denn alle religiösen Idealvorstellungen bleiben in der Utopie stecken, wenn keine geeignete ideologische Konzeption, d.h. eine programmatische Weltsicht mit einer konkreten Agenda, dahinter steht, die sie trägt und in soziale Wirklichkeit umsetzt. Für das Zusammenwirken von Ideologie (im gemeinten Sinn) und Religion bei dem Versuch, notwendige Sozialreformen durchzusetzen, bietet die Geschichte des Buddhismus und auch anderer asiatischer Religionen[22] bis heute reichliches Anschauungsmaterial. Dabei bestand das nicht gänzlich vermeidbare Risiko, daß ein ideologisches System die Religion nach und nach schluckte und zur Despotie entartete.

Als weiteres positives Element im Buddhismus ist die Rolle der „kosmischen Religiosität" zu verbuchen, die bei allen sozialen Umwälzungen Asiens mit im Spiel war. Das *Kosmische,* verstanden als Gegensatz zum Weltlichen, ist unser Neologismus für die *altehrwürdige diesseitige Weltlichkeit* der Stammes- und Clankulturen wie auch der Volksreligiosität, die fast allen Großreligionen zugrunde liegt. Diese Volksreligiosität, die sich mit den institutionellen Zentren der metakosmischen Religion im Konflikt befand, war für die oben angeführten Revolutionen eine Quelle der Inspiration. In diesen messianischen Bewegungen wird der Klassenkonflikt zwischen dem niederen und höheren Klerus offenkundig. Die kosmische Komponente - eine Mischung von *Irdischem* und *Weiblichem* - erklärt auch die ökologischen Interessen und die Teilnahme von Frauen an einigen messianischen Bewegungen.

Sollte diese Überlegung nicht die Menschen in Asien dazu ermutigen, das Wagnis eines millenaristischen Messianismus einzugehen, von dem *heilsame* Wirkungen ausgehen könnten? Vielleicht ist gerade ein *weltweiter Messianismus* das Gebot der Stunde, der *nicht fundamentalistisch* ist, alle Menschen guten Willens umfaßt und sie gegen die Invasion globalisierter, kultureller und wirtschaftlicher Machtinteressen mobilisiert, die dieses *Millennium* mit sich gebracht hat. Gegenüber dieser letzteren waren alle früheren Bedrohungen durch den Kolonialismus ein bloßes Vorgeplänkel des *Tieres* mit seinen Verlockungen (vgl. Offb 13): dem Dämon des Geldes bzw. dem Moloch des Kapitals, das bereit und schon dabei ist, alles zu verschlingen, was nicht nur im Buddhismus, sondern in allen anderen asiatischen Erlösungslehren das Schöne und Heilige ausmacht. Ihren Opfern (den Armen in Asien) bewußt zu machen, daß sie das *Lamm* sind, *das geschlachtet wird,* und von dem allein Befreiung kommen kann (Offb 14), wäre dann die neue evangelische Botschaft und Aufgabe der asiatischen Kirche. Ein Neo-Messianismus, der die besten Elemente der revolutionären Tradition Asiens, der buddhistischen wie nichtbuddhistischen, aufgreift und sich von ihnen inspirieren läßt, muß gegen den wahren Feind der Menschheit zum Gegenangriff übergehen: gegen die gefräßige Habgier, die sich zu Mächten und Gewalten zusammengeballt hat. Dies

wäre in der Tat das Markenzeichen einer *asiatischen* Befreiungstheologie. Vereint mit allen anderen, denen der Glaube an Gott eine Herzenssache ist, sollten wir gemeinsam die Schätze unserer Religion aufbieten und zum Einsatz bringen, um gegen diese globale Gefahr einen wahrhaft globalen Widerstand zu mobilisieren. Mit aller Sehnsucht hoffe ich, daß ein solches Programm interreligiöser Zusammenarbeit in die Agenda der bevorstehenden Asiatischen Synode aufgenommen wird als ihre allumfassende Aufgabe, die sie für das kommende Jahrtausend zu bewältigen hat.

[1] F.L. Woodward (Hg.), Dhammapalacariya, Udanatthakatha, Pali Text Society, London 1977, 149.

[2] AaO. 150.

[3] Dies ist ein Zitat aus einem frühen Kommentar. Vgl. H.C. Norman (Hg.), Dhammapadatthakatha (Kommentar zum Dhammapada) I, London 1970, 84.

[4] J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München [13]1997, 184.

[5] AaO. 112-124.

[6] Es heißt tatsächlich, daß der Blinde sein Augenlicht wiedergewinnt (usw.), so als ob er den Glanz des Buddha sehen würde, der die ganze Welt erleuchtete; vgl. Udanatthakatha, aaO.

[7] Nyanaponika (Hg.), Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung IV, 7-9, Freiburg i.Br. [4]1984, 148-152.

[8] AaO. 151.

[9] A. Pieris, Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum, Freiburg i.Br. [2]1996, 161-163.

[10] Die Reden des Gotamo Buddhos. Aus der längeren Sammlung Dighanikayo des Pali-Kanons, übersetzt von Karl Eugen Neumann, III, München 1918, 57-79, hier 71ff.

[11] AaO.

[12] AaO.

[13] K.K.S. Ch'en, Buddhism, New York 1968, 158-159.

[14] P. Demiéville, Le Buddhisme et la guerre [postscriptum zu L'histoire des moines guerriers du Japon von G. Renondeau], Paris 1957, 347-385, hier 372.

[15] Ebd.

[16] Die wichtigste Quelle für diesen Abschnitt ist E. Sarkisyanz, Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution, Den Haag 1965, 150-159.

[17] Die birmanisierte Version des Cakkavatti ist Setkyawade, dessen messianische jedoch Setkya-min.

[18] Sarkisyanz, 160ff.

[19] D.L. Overmyer, Folk Buddhist religion: creation and eschatology in medieval China, in: History of Religion XII/1 (August 1972) 42-70. Diese Quelle wird hier durch die Information von P. Demiéville ergänzt, vgl. aaO.

[20] Der Autor versteht unter „Ideologie" eine programmatische Weltsicht mit dem ausschließlichen Ziel einer radikalen Verbesserung der sozio-politischen Ordnung; vgl. A. Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg i.Br. 1986, 43-53, hier besonders 43-45 (Anm. des Übersetzers).

[21] Vgl. A. Pieris, The Mahapurisa ideal and the principle of dual authority, in: Dialogue NS XXIII (1996) 168ff.

[22] So in meinem Buch: Feuer und Wasser, aaO., vor allem 101-113.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Im Ende – Gott

Jürgen Moltmann

1. Im Ende – der neue Anfang

Die Frage, ob die Welt ein Ende hat, ist eine typisch apokalyptische Frage. Manche sprechen vom „Ende aller Dinge", andere vom „Ende der Welt" oder vom „Ende der Geschichte". Warum fragen wir nach dem Ende? Können wir den gegenwärtigen Zustand der Dinge nicht mehr aushalten? Haben wir von dieser Welt genug? Quälen uns die Erfahrungen der Geschichte so sehr, daß wir - wie die Deutschen einst am Kriegsende - sagen: „Besser ein Ende mit Schrecken als dieser Schrecken ohne Ende"? Oder fürchten wir um den Bestand der Dinge, die uns lieb und teuer sind? Können wir von dieser Welt gar nicht genug bekommen, so daß uns ihr mögliches Ende in Furcht und Zittern versetzt? Quälen uns die ökonomischen und ökologischen Krisen der Gegenwart so sehr, daß wir kommende Weltkatastrophen befürchten? Jeder Gedanke an „das Ende" ist zweideutig: Er kann uns faszinieren oder erschrecken.

In der christlichen Theologie werden die Fragen nach dem „Ende" als die „letzten Fragen" in der Eschatologie behandelt.[1] Eschatologie ist die Lehre von den „Letzten Dingen" (ta éschata). „Das Endspiel" hat Hans Urs von Balthasar das letzte Kapitel seiner „Theodramatik" der Weltgeschichte genannt und dabei gewiß an Samuel Beckett gedacht.[2] Zum Schluß soll die „Endlösung" aller ungelösten Probleme im persönlichen Leben, in der Menschheitsgeschichte und im Kosmos kommen. Die apokalyptische Phantasie hat das große Endgericht Gottes am jüngsten oder letzten Tag der Welt stets mit großer Leidenschaft ausgemalt. Dann spricht der ewige Gott das letzte Wort: Die Guten kommen in den Himmel, die Bösen in die Hölle, und die Erde wird im Feuerbrand vernichtet werden. Die Akten der Weltgeschichte werden im Weltgericht geschlossen. Wir kennen auch die Traumbilder vom Endkampf zwischen Christus und dem Antichrist, zwischen Gott und den Teufeln im „Tal von Armageddon", ein Kampf, der im Mittelalter mit

Feuer vom Himmel, im Fundamentalismus der Moderne mit Atom- und Wasserstoffbomben entschieden wird, nicht jedoch, bevor nicht die Frommen auf wunderbare Weise „entrückt werden", so daß nur die Gottlosen im Feuer vergehen. Vor Hiroshima 1945 war Feuer das Mittel zur apokalyptischen Endlösung, seitdem ist es die Vernichtung (annihilation).[3]

Alle diese Gedanken und Vorstellungen sind zwar gut apokalyptisch, aber nicht christlich. Die christliche Zukunftserwartung hat gar nichts mit solchen Endlösungen zu tun, denn ihr Brennpunkt ist nicht „das Ende" des Lebens, der Geschichte oder der Welt, sondern vielmehr der Anfang: der Anfang des ewigen Lebens, der Anfang des Reiches Gottes und der Anfang „der zukünftigen Welt", wie das nizänische Glaubensbekenntnis sagt. Es ist der neue Anfang Gottes im Ende des zeitlichen Lebens, der Gestalt dieser Welt und dieser zeitlichen Schöpfung. Die christliche Hoffnung erwartet im Ende den Anfang. Dietrich Bonhoeffer verabschiedete sich am 9. April 1945 von seinen Mitgefangenen, als er zur Hinrichtungsstätte im KZ Flossenbürg geführt wurde, mit den Worten: „Das ist das Ende - für mich der Beginn des Lebens."[4] Enderwartungen sind erst dann christlich, wenn sie ihre Zukunftshorizonte aus der Erinnerung an den Kreuzestod und der Auferstehung des gekreuzigten Christus in die kommende Herrlichkeit Gottes entwickeln. Auch das Ende Christi - es war und ist doch sein wahrer Anfang! Christliche Enderwartung zieht nicht die Linien der vergangenen und gegenwärtigen Entwicklungen der Weltgeschichte in die Zukunft aus, um dann Mutmaßungen über ein gutes oder meistens ein schlechtes Ende anzustellen. Sie nimmt vielmehr im Kreuz Christi die Vorwegnahme des Endes dieser Weltzeit von Sünde, Tod und Teufel wahr, weil sie in der Auferstehung Christi den Anfang des neuen Lebens und der neuen Schöpfung aller Dinge glaubt und im Geist schon erfährt.

Für die christliche Hoffnung ist Christus die Verheißung, die Ouvertüre und der reale Anfang des wahren Lebens mitten in diesem falschen Leben, die Neuschöpfung aller vergänglichen Dinge zur ewigen Schöpfung und der Einwohnung Gottes mitten in den Fremden unserer Wüsten. Darum gilt hier die Erwartung nicht nur des neuen Anfangs im Ende, sondern auch des Endes im neuen Anfang. Ist der auferstandene Christus der Anführer des ewigen Lebens, dann erkennen wir an ihm auch das Ende dieses zeitlichen Lebens. Ist der auferstandene Christus der lebendigmachende Geist Gottes, dann überwindet er den Tod im Sieg des Lebens. Erst an ihm erkennen wir die „Welt unter dem Kreuz" mit allem, was in ihr verkehrt ist, was zerstört und vernichtet und was zu Ende gebracht wird und verschwinden soll. Nicht das „Ende der Welt" bringt den neuen Anfang Gottes, sondern umgekehrt bringt der neue Anfang Gottes diese verkehrte Welt zu ihrem verdienten und ersehnten Ende. Wir erkennen die Finsternis der Nacht erst im Licht des neuen Tages und das Böse nur am Guten und die Tödlichkeit des Todes erst an unserer Liebe zum Leben. Die Vernichtung des Lebens oder einer Welt hat an sich nichts Kreatives in sich. Wir können die neue Schöpfung nicht durch die Zerstörung unserer Welt erzwingen.

Das wahre „Ende der Welt" ist nur die uns zugewandte Seite des Anfangs der

„neuen Welt Gottes". Wie wir die Auferstehung des gekreuzigten und toten Christus als einen göttlichen Transformations- und Verklärungsprozeß verstehen können, so können wir uns auch das Vergehen der alten und das Kommen der neuen Welt vorstellen. Nichts wird vernichtet, aber alles wird verwandelt werden.[5] Die Schmerzen des Untergangs dieser Welt sind also so etwas wie die Geburtswehen der neuen Welt Gottes, wie Paulus in Röm 8,18f denkt.[6]

Die christliche Zukunftserwartung gibt also auf apokalyptische Fragen nach dem „Ende der Welt" die erinnernde Vergegenwärtigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus als Antwort. Das ist die einzige Antwort, die wir mit der Gewißheit des Glaubens geben können. Damit sind nicht alle apokalyptischen Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes und der Zukunft der Toten beantwortet. Schließlich ist Christus selbst mit der Frage: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" auf den Lippen gestorben. Aber in der Gemeinschaft des Gekreuzigten und in der Hoffnung des Auferstandenen können wir mit den unbeantwortbaren „letzten Fragen" leben, ohne voreilige Antworten zu geben oder ohne Antwort in dumpfes Brüten zu versinken.

Vorstellungen vom „Ende der Geschichte" lassen sich danach unterscheiden, ob sie vom *Ziel der Geschichte* (télos) oder vom *Ende der Geschichte* (finis) handeln. Hat die Weltgeschichte ein Ziel, dann ist dieses ihre *Vollendung*, und die Geschichte schreitet stufenweise gegliedert diesem Ziel entgegen. Nach den biblischen Traditionen ist ein solches Ziel der Weltgeschichte „das Tausendjährige Reich", in welchem Christus mit den Seinen in Frieden über die Völker herrschen wird (Offb 20 nach Dan 7). Nach den tierischen Gewaltreichen kommt das menschliche Reich des Menschensohns. Nach antiker Vorstellung ist es „das goldene Zeitalter" (Virgil), nach moderner Hoffnung „das Reich der Freiheit" (Marx) oder des „ewigen Friedens" (Kant). Für Francis Fukuyama, seinerzeit im State Department Washington, wurden 1989 nach dem Zerfall des Sozialismus der Kapitalismus und die liberale Demokratie zum „end of history". Endvorstellungen dieser Art nennen wir *chiliastisch* oder *millenaristisch*. Findet dagegen die Weltgeschichte ihre Beendigung im Ende der Welt, dann wird sie durch Katastrophen abgebrochen. Nach biblischen Traditionen ist das der „Weltuntergang", nach antiker Vorstellung der „Weltenbrand", nach modernen Befürchtungen die atomare Weltvernichtung oder die ökologische Weltkatastrophe. End-

Der Autor

Jürgen Moltmann, geboren 1926 in Hamburg, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958–1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für Systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor emeritus für Systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er war Vorsitzender der „Gesellschaft für Evangelische Theologie" und veröffentlichte u.a.: Prädestination und Perseveranz (1961), Theologie der Hoffnung ([13]1997), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch ([4]1979), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung ([6]1976), Der gekreuzigte Gott ([6]1986), Kirche in der Kraft des Geistes (1975), Zukunft der Schöpfung (1977), Trinität und Reich Gottes ([4]1985), Gott in der Schöpfung ([5]1987), Der Weg Jesu Christi (1989), Der Geist des Lebens (1991), Das Kommen Gottes (1995). Anschrift: Prof. Dr. Jürgen Moltmann, Biesinger Straße 25, D–72070 Tübingen, Deutschland.

vorstellungen dieser Art nennen wir im neueren Sprachgebrauch apokalyptisch. Ihr „Ende der Welt" gliedert den Verlauf der Weltgeschichte nicht, sondern entzieht jeder Epoche der Geschichte den Sinn. Weltgeschichte ist sinnlose Leidensgeschichte, ihr Ende ist das Beste an ihr.

Der moderne Fortschrittsglaube ist eine säkularisierte Gestalt des heilsgeschichtlichen Millenarismus, moderne Weltuntergangsängste und Weltvernichtungsträume sind Säkularisierungen der alten Apokalyptik. Geschichte ist immer Kampf um die Macht. Wer die Macht hat, ist am Fortschritt der Geschichte interessiert. Er versteht Zukunft als Fortsetzung und Vollendung seiner Gegenwart. Wer ohnmächtig und unterdrückt ist, ist nicht am Fortschritt und an der Vollendung seiner Leidensgeschichte interessiert, sondern allein an ihrem baldigen Ende und einer alternativen Zukunft.[7] Wir müssen die verschiedenen Ziel- und Endvorstellungen auch mit der Frage: „Wem nützen sie?" konfrontieren.

2. Das Ziel der Weltgeschichte: „das Tausendjährige Reich"

Keine Hoffnung hat Menschen so fasziniert und so viel Unheil angerichtet wie die Idee des „Tausendjährigen Reiches".[8] Christen erwarteten das Friedensreich Christi, Römer „das goldene Zeitalter", moderne Menschen „das Ende der Geschichte" in einem geschichtslosen und konfliktfreien Zustand. Die erste Erfüllung dieser Hoffnung bot sich in der überraschenden „konstantinischen Wende" an, als aus der verfolgten Christenheit zuerst eine im Römischen Reich „erlaubte Religion" und dann unter den Kaisern Theodosius und Justinian die alles beherrschende römische Reichsreligion wurde. Die mit Christus gelitten haben, werden mit ihm herrschen (1Kor 6,2; 2Tim 2,12). Also wurde jene politische Wende millenaristisch als Wende vom Martyrium zum Millennium gedeutet: „Das Heilige Reich" ist schon das Tausendjährige Reich Christi (Offb 20), in welchem Christus mit den Seinen herrschen und die Völker richten wird. Der Heilige des *Imperium Sacrum* war der heilige Georg, der den Drachen, Symbol der Feinde Gottes und des Reiches, tötet. Schutzengel des Reiches war der Erzengel Michael, der den Drachen im Himmel tötet. Auch das *Imperium Sacrum* beginnt mit einem Kreuz. Aber es ist nicht das Kreuz Christi auf Golgata, sondern das Traumkreuz des Kaisers Konstantin, in dessen Zeichen er 312 siegte. So wurde aus dem Märtyrerkreuz Christi das Siegeskreuz des christlichen Reiches. Es findet sich auf den militärischen Orden und den Fahnen der christlichen Nationen (Georgskreuz, Viktoriakreuz, Eisernes Kreuz etc.). Als die Kirche Christi zur Reichskirche des römischen Imperiums wurde, gab sie die Mission des Evangeliums und des Glaubens an die christlichen Herrscher ab, die ihre religiöse Sendung in der Bekehrung der Völker durch ihre Unterwerfung unter das endzeitliche Friedensreich Christi sahen. Die Entscheidungsfrage war nicht: Glaube oder Unglaube, sondern: Taufe oder Tod. So wurden die Sachsen und die Slawen im frühen Mittelalter und die Völker Lateinamerikas zu Beginn der Neuzeit missioniert.

Eine andere Gestalt der Erfüllung dieser Hoffnung ist im epochalen Bewußtsein der Neuzeit zu finden.[9] Mit der „Neuzeit" ist das Dritte Zeitalter der Menschheit gemeint, das der italienische Visionär Joachim von Fiore im 12. Jahrhundert als das kommende „Dritte Zeitalter des Geistes" prophezeit hatte. „Neuzeit" ist immer auch „Endzeit", denn nach der „Neuzeit" kann nur noch das Ende der Welt kommen. Die Eroberung Amerikas ab 1492 und die wissenschaftlich-technische Machtergreifung über die Natur waren Anlaß genug, um die europäische Weltherrschaft als messianische Erfüllung der Weltgeschichte zu verstehen und sie mit diesem Endzeitpathos zu rechtfertigen. Daß die USA sich als die „Neue Welt" vorstellen[10] und auf ihrem Siegel zu lesen steht: „Die neue Weltordnung" (novus ordo saeculorum) entspricht den europäischen Ideen vom „Christlichen Zeitalter" und der „Neuzeit".

Mit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der Französischen Revolution 1789 beginnt in Europa das „utopische Zeitalter" der Sozialutopien und der Rechtsutopien: „Alle Menschen sind frei und gleich geboren." Die Erklärungen der Menschenrechte und die Begründung der einzelnen Bürgerrechte in verschiedenen Staaten auf den allgemeinen Menschenrechten auf der einen Seite und die Vorstellungen von einer „klassenlosen Gesellschaft" in den sozialistischen Arbeiterbewegungen auf der anderen prägten den Geist des 19. Jahrhunderts. Doch der Konflikt zwischen den Freiheitsrechten und den Gleichheitsansprüchen blieb. In beiden Bewegungen - der demokratischen und der sozialistischen - versuchte Europa seine Weltherrschaft durch den Universalismus der Menschheit und eines Menschheitsstaates zu rechtfertigen. Die besonderen Werte der westlichen Welt wurden als die universalen Werte der modernen Welt allen Völkern und Menschen angeboten.

Der vorerst letzte Prophet des westlichen „Endes der Geschichte" war Francis Fukuyama.[11] Als Anhänger der durchaus eigentümlichen Hegel-Deutung des russischen Philosophen Alexandre Kojève in Paris sah er mit dem Zerfall des real existierenden Sozialismus im Sowjetimperium das „Ende der Geschichte" anbrechen. Der Triumph des Westens liegt darin, daß es seit 1989 keine reale Alternative mehr zum Kapitalismus und zur liberalen Demokratie gibt. Überall werden sich ähnliche demokratische Staatsformen ausbilden. Die gemeinsame Befriedigung der materiellen Bedürfnisse übernimmt „die globale Vermarktung aller Dinge". Wir stehen am Ende der großen Konflikte zwischen verschiedenen politischen und ökonomischen Systemen und am Anfang einer „alternativlosen Welt". In der pluralistisch-kapitalistischen Demokratie hat die Menschheit endlich gefunden, was sie in allen ihren Experimenten gesucht hatte. Fukuyamas „Ende der Geschichte" ist kein goldenes Zeitalter, sondern eine „traurige Zeit" der Langeweile. Was einmal lebendige, konfliktreiche Geschichte war, kann nur noch im Museum für Geschichte bewundert werden.[12]

Der theo-politische Traum vom tausendjährigen Friedensreich, in dem Christus und die Seinen die Völker beherrschen und richten werden, war ein unmöglicher Traum. Die äußeren und noch mehr die inneren Krisen des Heiligen Reiches führten zu tiefen Enttäuschungen und apokalyptischen Ängsten. Der weltpoliti-

sche Traum von der „neuen Welt" und der „Neuzeit", von Menschenrechten und Menschenwürde für jeden Mann und jede Frau, wurde in den beiden europäischen Weltkriegen des 20. Jahrhunderts widerlegt. „Auschwitz" und „Hiroshima" sind die Namen für das Ende dieses messianischen Traumes der modernen Welt. Endlich wird aber auch Fukuyamas „Ende der Geschichte" sich als schlechter Traum erweisen. Die Proteste erniedrigter Menschen und einer vergewaltigten Erde werden den Zustand der Welt nicht so lassen, wie er ist. Nach Hegel ist nicht die Alternativlosigkeit, sondern die Widerspruchsfreiheit das Zeichen für das Ende der Geschichte. Fukuyamas „moderne Welt" produziert aber selbst jene Widersprüche, an denen sie zugrunde gehen oder an deren Lösung eine andere Welt entstehen wird. Es sind die sozialen und die ökologischen Widersprüche. Die „freie Marktwirtschaft" produziert sie, kann sie aber nicht aufheben.

Die Lehre, die wir aus dem Scheitern der Träume vom Ende der Geschichte - sei es im „tausendjährigen Reich Christi" oder in der „globalen Vermarktung aller Dinge" - lernen, ist einfach: Es ist unmöglich, die Geschichte in der Geschichte zu vollenden.

3. Das Ende der Welt: Apokalypse ohne Hoffnung

Die Furcht vor einem katastrophalen Ende der Welt ist nur die Kehrseite der Hoffnung auf ihre glorreiche Vollendung. Wenn jene Hoffnung scheitert, bleibt meistens nur diese Furcht übrig. Neben den prophetischen Hoffnungen gab es in den biblischen Traditionen immer auch die apokalyptischen Weissagungen.[13] Vorstellungen von einem kommenden „Weltuntergang" finden sich in Jes 24-27, Sach 12-14, Dan 2 und 7 und Joel 3. Im Neuen Testament gibt es die „kleine synoptische Apokalypse" Mk 13 par und die Offenbarung des Johannes. Wir sprechen von Apokalypsen, wenn die Prophezeiungen der Propheten über die Geschichte Israels hinausgehen und weltpolitische oder kosmische Dimensionen annehmen. Dann wird ein „neues Weltzeitalter" oder eine „neue Schöpfung" verheißen, an denen dieses „alte Weltzeitalter" oder diese „alte Welt" ihr Ende finden sollen. Nach Dan 2 werden die großen menschlichen Weltreiche zerstört werden, dann aber „wird der Gott des Himmels ein Reich entstehen lassen, das ewig ist und unzerstörbar bleibt". Das ist nach Dan 7 das menschliche Reich des göttlichen „Menschensohns". Nach dem apokryphen Henochbuch (1,7) wird „diese Erde ganz zerschellen und alles auf ihr Befindliche wird umkommen und ein Gericht über alle wird stattfinden". Danach wird „der Thron Gottes sichtbar werden", der „Menschensohn wird kommen", und Himmel und Erde werden „neu geschaffen werden" (45,4).

Die biblischen Apokalypsen vom drohenden „Weltuntergang" gehen auf die Sintflut-Noah-Sage Gen 6-9 zurück, nach der Gott wegen des Frevels der Mächtigen die Menschen mit der Erde verderben wird, um dann mit dem gerechten Noah, der aus dem Untergang gerettet wird, seinen neuen Bund zu schließen, in welchem kein neuer Weltuntergang mehr vorgesehen ist (Gen 9,11). Hinter der biblischen

Vorstellung von einem „Weltuntergang" aber steht die tiefere Gottesangst, daß es Gott „gereuen" könnte, Menschen auf dieser Erde überhaupt geschaffen zu haben, und Gott seinen Beschluß zur Schöpfung überhaupt zurücknehmen könnte. Ein Gott, der den Frevel der Welt „richtet", ist an ihr interessiert; ein Gott aber, der sich gänzlich abwendet, läßt die Welt im Chaos und Nichts versinken. Das Gericht ist ein Ausdruck von Hoffnung, erst der Untergang ist hoffnungslos.

Im Unterschied zu den apokalyptischen Traditionen der Bibel werden mit „apocalypse now" heute von Menschen gemachte Katastrophen bezeichnet: die atomare Apokalypse, die ökologische Apokalypse etc. Diese Deutungen sind falsch, weil sie Gott anlasten, was Menschen zu verantworten haben. Es gibt kein „nukleares Armageddon". Den atomaren Exterminismus der Menschheit haben Menschen zu verantworten, während im apokalyptischen Armageddon (Offb 16,16) Gott handelt. Darum ist dieses voller Hoffnung, jener aber ohne jede Hoffnung. Die Selbstvernichtung der Menschheit und die Vernichtung des Lebensraums dieser Erde durch Menschen sind Menschheitsverbrechen und offenbaren nichts Göttliches wie die Apokalypsen der Bibel.

Es ist kein Wunder, wenn heute aus der apokalyptischen Deutung von drohenden Menschheitsverbrechen ein neuer *apokalyptischer Terrorismus* entsteht. Von der passiven Enderwartung zur aktiven Beendigung dieser Welt ist der Weg nicht weit. „Ohne Zerstörung kann es keinen Aufbau geben", war Mao Tse-tungs Befehl an die Kulturrevolution in China. Sie kostete Millionen von Menschen das Leben und legte die besten Kulturdenkmäler Chinas in Trümmer. Der Massenmörder Pol Pot nahm Maos Devise in Kambodscha ernst. Seine Roten Khmer ermordeten die älteren Generationen, um mit der jungen Generation eine „neue Welt" aufzubauen. Sie hinterließen zwei Millionen Tote in den killing fields und ein zerstörtes Land. Apokalyptischer Terrorismus kann zum *Massenselbstmord* der Sektenanhänger führen: 1978 in Jonestown, Guayana, waren es 912 Mitglieder einer Volkstempelsekte; 1993 in Waco, Texas, 78 Anhänger der Davidianer-Sekte und 52 Anhänger einer vietnamesischen Weltuntergangssekte in Vietnam; 53 Mitglieder der Sonnentempler-Sekte in Kanada und der Schweiz 1995; 39 Anhänger eines UFO-Death-Kultes in San Diego, Kalifornien, 1997. Ihre erlösende „Entrückung" aus dieser untergehenden Welt in eine andere, bessere Welt war ihr Motiv. Apokalyptischer Terrorismus kann aber auch zum Massenmord an anderen Menschen um einer besseren Zukunft willen führen. Dschingis Khan fühlte sich als die „Rache Gottes" zum *Massenmord* berufen. Der Oklahoma-Bomber und die amerikanischen Militia-men glauben ähnliches. Die Giftgas-Sekte von Shoko Asahara wußte sich offenbar zum apokalyptischen „Endkampf" berufen.

Die biblischen Apokalypsen sind keine pessimistischen Weltuntergangsszenarien, die Angst und Schrecken verbreiten und die Menschen lähmen wollen, sie halten die Hoffnung auf die Treue Gottes zu seiner Schöpfung in den Schrecken der Zeit aufrecht. „Wenn aber das alles anfängt zu geschehen, dann erhebt eure Häupter, denn eure Erlösung naht", heißt es in Lk 21,28. Prophetische Hoffnung ist *Hoffnung in Aktion,* apokalyptische Hoffnung ist *Hoffnung in Gefahr,* eine

leidensfähige, geduldige und beharrliche Hoffnung: Was auch kommen mag, am Ende steht Gott. Sie ist eine Hoffnungslehre und hat mit den Weltvernichtungsphantasien moderner Propheten und Terroristen nichts zu tun.

4. Im Ende – die neue Schöpfung Gottes

Nach den biblischen Traditionen beginnt die Weltgeschichte nicht mit dem Sündenfall und endet darum auch nicht mit dem Weltuntergang. Sie beginnt mit dem ursprünglichen Segen der zeitlichen Schöpfung und endet mit der Seligkeit der ewigen Schöpfung. Nicht ein Gerichtsurteil ist Gottes letztes Wort, sondern das Schöpfungswort: „Siehe, ich mache alles neu." (Offb 21,5) Das ist der „neue Himmel und die neue Erde", an denen „der erste Himmel und die erste Erde" vergehen sollen (Offb 21,1). Alles, was man sich als Weltgericht oder Weltuntergang vorstellt, ist vorläufig im Verhältnis zur Endgültigkeit der neuen Schöpfung.

Wie soll man sich diese „neue Schöpfung" denken? Es handelt sich nicht um eine andere Schöpfung, die an die Stelle dieser uns bekannten Welt tritt, sondern darum, daß diese uns bekannte Schöpfung radikal anders wird. In der Offenbarung heißt es nicht: Siehe, ich schaffe (hebräisch: bara) Neues, sondern: „Siehe, ich mache (hebräisch: asa) alles neu." Das schon Geschaffene wird neu „gemacht". Was wird anders? Zuerst wird das Gottesverhältnis anders: Der Schöpfer, der sein Werk geschaffen hat, kommt in seiner Schöpfung zu seiner Wohnung und seiner Ruhe. Seine „Einwohnung" (schechina) zieht in Himmel und Erde ein und macht beide Welten neu, nämlich zum kosmischen Tempel Gottes. Gottes Herrlichkeit wohnt dann in allen Dingen und erleuchtet und verklärt alle Geschöpfe.[14]

Aus dem Gedanken der kosmischen Einwohnung Gottes folgt der Gedanke der Transformation der zeitlichen und sterblichen Schöpfung zu einer ewigen und unsterblichen Schöpfung. Was an der Herrlichkeit Gottes teilnimmt, wird ewig und unsterblich wie Gott selbst. Vernichtet wird nicht die Schöpfung selbst, sondern nur ihre sündige, zeitliche und sterbliche Gestalt. Verklärt oder - wie die orthodoxe Theologie sagt - „vergöttlicht" wird das geschaffene Sein selbst, denn das endliche Sein nimmt dann am unendlichen Sein des einwohnenden Gottes teil. Der große endzeitliche Transformationsprozeß ist der Übergang von den Widersprüchen zur Entsprechung, von der Zeitlichkeit zur Ewigkeit und von der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit des „Lebens der zukünftigen Welt". Weil die Gerechtigkeit Gottes die Basis für eine ewige, ihm entsprechende Welt ist, muß sie zuvor im Weltgericht an allem durchgesetzt werden. Darum geht der Neuschöpfung aller Dinge in der christlichen Erwartung das Weltgericht voran. Aber jene Gerechtigkeit Gottes ist nicht vergeltende Strafjustiz, sondern Recht schaffende und rechtfertigende Gerechtigkeit für die Opfer und die Täter der menschlichen Weltgeschichte. Gott kommt nicht, um hinzurichten, sondern um aufzurichten und zurechtzubringen. In diesem Sinne sagen wir: Im Ende - Gott.

[1] J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995.

[2] H.U. von Balthasar, Das Endspiel. Theodramatik IV, Einsiedeln 1986. Vgl. auch M. Kehl, Eschatologie, Würzburg 1986; H. Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung, Freiburg i.Br. 1980.

[3] L. Reinisch (Hg.), Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit, Freiburg i.Br. 1984.

[4] E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München [6]1986, 1037.

[5] „Vita mutatur, non tollitur", wie es in der katholischen Totenpräfation heißt.

[6] E. Käsemann, An die Römer. Handbuch zum Neuen Testament 8a, Tübingen [4]1980, 224.

[7] Vgl. in diesem Heft Kap.8: Die Apokalyptik der Armen.

[8] N. Cohn, Das Ringen um das tausendjährige Reich, Bern/München 1961; W. Nigg, Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung, Zürich 1944; M.D. Bryant/D.W. Dayton, The Coming Kingdom. Essays in American Millennialism and Eschatology, New York 1983; J. Moltmann, aaO. 167ff.

[9] J. Taubes, Abendländische Eschatologie (1947), München 1991.

[10] E.Lee Tuveson, Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role, Chicago 1968.

[11] F. Fukuyama, Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992.

[12] Neuerdings hat S. Huntington den altbekannten apokalyptischen Dualismus der amerikanischen Politik wiederhergestellt: Der Kampf der Kulturen, München 1996.

[13] G.M. Martin, Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen, Stuttgart 1984; U.H.J. Körtner, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988. Für die neue feministische Theologie vgl. C. Keller, Apocalypse Now and Then. A Feminist Guide to the End of the World, Boston 1996.

[14] Ausführlicher J. Moltmann, aaO. III/11: Die Wiederbringung aller Dinge (262-286) und IV/5: Der kosmische Tempel: das himmlische Jerusalem (338-350). Zur Exegese siehe: R. Bauckham, The Theology of the Book of Revelation, Cambridge 1993; E. Schüssler Fiorenza, Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart 1994.

Neue Wege zur Apokalypse

Der Johannesoffenbarung haftet auch heute noch der Ruch eines Randphänomens innerhalb des Neuen Testaments an. Den einen gilt - mit dem Hinweis auf die äußerst kontroverse Auslegungsgeschichte - die Visionswelt des Johannes von Patmos als schlechthin unverständlich, aber ohnehin auch als verzichtbar; die anderen würdigen das Werk als Ausdruck christlichen Unmuts über den römischen Kaiserkult zur Zeit Domitians (81-96 n. Chr.) und machen es auf diese Weise zu einer partikularen Äußerung, die bestenfalls historisches, aber kaum noch gläubig-vitales Interesse erwarten kann. Und schließlich lehnen auch viele das Buch insgesamt ab wegen seiner schroffen Einteilung der Welt in Feinde Christi und dessen Zugehörige, wegen der Gewalthaltigkeit seiner Bilder und den als sexistisch empfundenen Frauendarstellungen.

Hier soll auf drei neuere Arbeiten zur Apokalypse hingewiesen werden, die alle gemeinsam haben, daß sie die theologische Bedeutung und Aktualität dieser Schrift sehr schätzen und für eine vorurteilsfreie erneuerte Rezeption werben. Bei aller Verschiedenheit ihrer Zugänge stimmen sie darüber hinaus in ihren grundlegenden Deutungen überein und machen so eindrucksvoll deutlich, daß die Bild- und Symbolkomplexe der Johannesoffenbarung keineswegs so undurchdringlich sind, wie vielfach angenommen wird. Was die Rezipienten mit der Schrift „anfangen" können, hängt dabei offenbar sehr von der jeweiligen Perspektive ab, aus der sie gelesen wird.

Kuno Füssels aus Vorträgen hervorgegangene Essays *(Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der Johannes-Apokalypse, Freiburg/Schweiz: Edition Exodus 1986)* sind für heutige Leser und Leserinnen vor allem eine Reminiszenz an die Zeit der Stationierung atomarer Mittelstreckenraketen in Europa. Die jahrelangen Aktionen und weltweiten Proteste der Friedensbewegungen waren, zumindest was die Verhinderung der Raketenstationierung anging, erfolglos geblieben, und es kam angesichts der unaufhaltsam voranschreitenden Aufhäufung von Massenvernichtungsmitteln eine „apokalyptische Stimmung" auf. Füssel wendet sich an „kritische Christen", die es in dieser Situation drängte, sich der biblischen Hintergründe zu vergewissern. Nach Bemerkungen zur Konjunktur des Begriffs der Apokalypse und zum Armageddon-Verständnis des damaligen US-Präsidenten Reagan legt Füssel seine Lektüre der Kapitel 13, 17 und 18 der Johannesoffenbarung vor. Er möchte zeigen, „daß die sogenannten Visionen des Johannes keine

phantastischen Kopfgeburten eines Ekstatikers, sondern präzise Situationsanalysen eines ideologiekritischen politischen Theologen sind". Dabei kann er anschaulich machen, daß die einzelnen Gestalten der mythischen Sprachebene des Buches nicht einfach mit dem Hinweis auf die römische Herrschaftsmacht aufzulösen sind, sondern daß sie die Funktion haben, das Imperium Romanum *theologisch* zu analysieren. Die Macht des Imperiums wird mittels der Bildsymbolik als satanische Nachäffung der Trinität vorgeführt, als angemaßte Macht, die sich als Gottes Gegenmacht präsentiert - letztlich also als Trug, da alle Macht - streng antidualistisch - von Gott kommt. Trotzdem ist aber „die als Trug existierende Gewalt ... zugleich *reale Gewalt*", darin erscheint Füssel die mythopolitische Sicht der Apokalypse aufgeklärter als die neuzeitlichen Widerlegungen des Teufels: Die Gewalt ist real, aber es geht darum, sich ihr nicht zu ergeben, sondern sich an die Wahrheit zu halten: „Die Wahrheit ist nicht die des Nichts und des Untergangs, sondern die des Lebens, der Verbundenheit mit Gott, der Überwindung des Todes."

Füssels Büchlein kann gut als kurzgefaßter erster Zugang zur Johannesoffenbarung gelesen werden: Die Deutungen sind klar, eindringlich und geeignet, die über das Buch verbreiteten Klischees zu durchbrechen; die Situierung im christlich-friedenspolitischen Kontext der mittleren achtziger Jahre zeigt zudem, daß Christen und Christinnen durchaus auch im reichen Westeuropa noch etwas zu hoffen und zu erwarten hätten. Leider bleibt Füssels Textarbeit in dem Sinne unkritisch, daß sie ohne weitere Problematisierung von einer Einsinnigkeit des Textes ausgeht: Es kommt nur auf den passenden Schlüssel an, dann wird sich *die* Bedeutung des Textes schon „richtig" entschlüsseln lassen. Dieser Eindruck wird auch durch die prätendierte Methodenkombination materialistischer und strukturalistischer Lektüreweisen nicht geschmälert, die zwar wohlklingend ins Feld geführt, aber in den Auslegungen selbst kaum greifbar werden.

Solche hermeneutische Arglosigkeit ließe *Elisabeth Schüssler Fiorenza* nicht durchgehen. In ihrem Kommentar zur Johannesapokalypse *(Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1994)* geht sie davon aus, daß jede Interpretation die spezifische Situation der Interpretierenden widerspiegelt: „Was wir sehen, hängt davon ab, wo wir stehen. Der soziale Ort oder rhetorische Kontext einer Person entscheidet darüber, wie sie die Welt sieht, Realität konstruiert oder biblische Texte interpretiert." Demzufolge ist auch die Apokalypse von unterschiedlichen sozialen Gruppen zu unterschiedlichen Zeiten verschieden interpretiert worden. Das gilt auch für die wissenschaftliche Exegese. Deren Anspruch, wertneutral den Sinn von Texten zu erhellen oder gar zur „ersten Bedeutung" eines Textes, wie er vom Autor gemeint war, vorzustoßen, ist eine Verschleierung des eigenen theologisch-sozioekklesialen Standorts, der universale Verbindlichkeit beansprucht, aber die Rechenschaft über die eigene partikulare Perspektive verweigert. Statt dessen sollten biblische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen sich zu ihrem sozialen Ort bekennen und auf diese Weise transparenter machen, warum sie eine bestimmte Interpretation anderen möglichen vorziehen. Eine adäquate Methode für diese Aufgabe sieht Schüssler

Fiorenza in der Rhetorischen Analyse, wie sie seit einigen Jahren in den USA diskutiert wird. Diese forscht nicht mehr unpolitisch nach „objektiven" Bedeutungen, sondern untersucht die rhetorische Situation sowohl des Textes als auch der Interpretierenden. Auf den Text der Johannesoffenbarung bezogen, bedeutet dies, ihn „nicht als historische Quelle von Daten und Zeugnissen, sondern als einen perspektivischen Diskurs" zu lesen, der mit ganz konkreten Überzeugungsabsichten gemäß den Regeln der antiken Rhetorik komponiert wurde. Auf ihre eigene Position bezogen, sieht sich Schüssler Fiorenza „innerhalb des Horizonts akademischer Bibelwissenschaft und der Diskurse der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie", woraus sich für sie entsprechende Lesestrategien ergeben.

Dem Kommentarteil ihres Buches stellt sie deshalb je eine Reflexion über den eigenen sozialen Ort und über die rhetorische Situation der Johannesoffenbarung voran; die Erträge des Kommentars werden in einem dritten Teil mit einer Erörterung zur „theo-ethischen Rhetorik" gebündelt. Der Kommentar selbst ist entsprechend diesen Vorgaben geprägt von einer starken Sensibilität für die Polyvalenz sprachlicher Gebilde, manche Fragen bleiben deshalb offen; wo etwa Kuno Füssel glaubt, sich entscheiden zu können, wer denn das „Tier mit der Zahl 666" (Apk 13,18) sei, sieht Schüssler Fiorenza zwar eine Herausforderung zur Deutung, stellt aber lediglich mehrere Möglichkeiten nebeneinander. Mit Hilfe der Rhetorischen Analyse vermeidet Schüssler Fiorenza auch die Sackgasse, in die die Feministische Exegese bei der Johannesoffenbarung bisher geraten ist: Während die feministische Kritik bislang von einem linguistisch-symbolischen Determinismus ausging und demzufolge die Apokalypse wegen ihrer androzentrischen Sprache ablehnen mußte (über die Ablehnung aber nicht hinauskam), versteht Schüssler Fiorenza dieselbe Sprache als „ein konventionelles Werkzeug, das benutzt wird, um in spezifischen Kontexten Sinngehalte zu schaffen". Konvention war es in der Antike, Städte mit weiblichem Genus zu versehen, so auch die „Hure Babylon". Ein rhetorisches Sprachverständnis identifiziere hier aber grammatisches und biologisches Geschlecht nicht und könne deshalb erkennen, daß hier nicht „die Frau" zum Bösen erklärt werde, sondern daß mittels der in einer patriarchalischen Situation vorgegebenen Sprache versucht werde, Herrschaftskritik zu üben.

Trotzdem bleibt Schüssler Fiorenza keineswegs unkritisch gegenüber Johannes. Sie ist mit ihm einig, wo er mit drastischen Worten und Bildern Herrschaft und strukturelle Sünde geißelt und Perspektiven für eine Befreiung eröffnet. Wo er aber mit derselben Schärfe gegen innergemeindliche Gegner, also gegen Personen vorgeht, die seine Theologie nicht teilen, erkennt Schüssler Fiorenza „ein potentiell gefährliches Merkmal frühchristlicher Rhetorik" und versucht statt dessen, die konkurrierenden Stimmen, die Johannes verunglimpft, zu rekonstruieren.

Elisabeth Schüssler Fiorenza vermag es, auf dem Wege der Rhetorischen Analye zahlreiche überraschende Einsichten zur Komposition des Buches und zur Welt der ursprünglichen Adressaten in Kleinasien zu erschließen. Ein wenig ermüdend macht ihre herausragende Arbeit nur die Redundanz, mit der sie immer wieder

auf die Grundprinzipien ihrer Methode zu sprechen kommt, anstatt sie einfach exemplarisch vorzuführen. Dies fällt besonders ins Auge, wenn man daneben *Pablo Richards* Kommentar *(Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand, Luzern: Edition Exodus 1996)* liest. Er reflektiert ebenfalls ausführlich zur sozio-theologischen Situation der ursprünglichen Adressaten (wenn auch nicht unter dem Gesichtspunkt antiker Rhetorik) sowie zum Kontext seiner Arbeit in Bibelseminaren in Lateinamerika und der Karibik. Aber er stellt dies nicht mehrfach als eine „neue Form des Kommentars" heraus. Richard ist Befreiungstheologe, stammt aus Chile und hat einen Lehrstuhl in Costa Rica inne. Seine „bevorzugten Gesprächspartner" und die Adressaten seines Kommentars sind die in der Pastoral Tätigen in den Basisgemeinden vor den professionellen Bibelkundlern: „Ich wollte durchaus eine wissenschaftliche und exegetisch wohlfundierte Arbeit leisten, aber eben aus der Perspektive der Unterdrückten: der Armen, der Ureinwohner, der Schwarzen, der Frauen, der Jugendlichen, des Kosmos und der Natur, kurz: aus der Perspektive all der und all des vom götzendienerischen System Unterdrückten." Während man hierauf vielleicht in Harvard zurückfragen würde, wie ein einzelner all diese Perspektiven vereinigen kann und sich doch lieber an einen perspektivischen Pluralismus und eine entsprechende Offenheit des Diskurses hielte, ist dieser Kommentar wohltuend durch seine Entschiedenheit und Parteilichkeit. Er ist ein hervorragendes Beispiel für exegetische Arbeit, die nicht im wissenschaftlichen Elfenbeinturm verharrt, sondern ihren Beitrag leistet zur Stärkung und Entwicklung der christlichen Basisgemeinden. Dies ist dann nicht nur für Lateinamerika interessant, sondern kann gerade wegen der immer wieder eingebrachten Perspektive der Armen und Ausgeschlossenen für europäische Leser und Leserinnen aufklärende, weil kontrastierende und kraftvolle Lektüre sein.

Richard setzt an bei der Rezeptionsgeschichte der Johannesoffenbarung und sieht eine Hauptursache der stiefmütterlichen Behandlung der Schrift im „Eindringen des Hellenismus in die Kirche" und den nachfolgenden Verarmungen und Irrtümern. Er kann aber zeigen, daß die apokalyptische Bewegung im ersten Jahrhundert keineswegs eine Randerscheinung war, sondern jüdische Wurzeln, jesuanische und paulinische Predigt mit prophetischer Tradition lebendig verbindet und so zentrale Züge des Christentums kraftvoller zum Ausdruck bringen kann als die meisten anderen frühchristlichen Strömungen. Wenn es also um die Rekonstruktion der realen Geschichte der Ursprünge des Christentums geht (und nicht um eine Siegergeschichte), dann sei die Bergung der Johannesapokalypse und der Apokalyptik dafür fundamental.

Nach Richard ist die Kernbotschaft der christlichen Apokalypse, die er in ihrem umfassenden jüdischen Kontext vom fünften vorchristlichen Jahrhundert an darstellt (und manchmal leider Teile des Judentums als Negativfolie mißbraucht), die „Entbergung der transzendenten und befreienden Gegenwart des auferstandenen Christus in der Geschichte", es geht also nicht um eine Zukunftsschau, sondern um einen Blick auf die machtvolle Gegenwart des auferstandenen Christus in der Gemeinde und in der Welt: Was bedeutet die Auferstehung Christi für unser

Leben in einer Welt der Unterdrückung? Hier ist der Punkt, wo christliche Theologie ganz von selbst und natürlich politisch wird. Hier ist auch der Punkt, wo mythische Sprache in ihrer ideologiekritischen Funktion zu Tage tritt. So erkennt Richard auch am besten, daß Auslegung nicht Entmythologisierung ist. Die Zahl 666, mit der das Tier aus dem Meer bezeichnet wird, muß nicht gedeutet werden, sondern sie *ist* Deutung, d.h. sie ist eine theologische Bewertung eines Herrschers, dessen Name zur Abfassungszeit der Apokalypse allen geläufig war. Deshalb beteiligt sich Richard auch mit keiner Silbe an Spekulationen über jenen Herrscher, denn dies führte vom Sinn des Textes weg. Statt dessen geht es um das Nachvollziehen der Qualifizierung durch diese Zahl, die nicht die vollkommene Sieben ist: „Der Name des Tieres ist, in Zahlen ausgedrückt, totale Unvollkommenheit und Mangel ... Das ganze Herrschaftssystem des Tieres ist unvollkommen, es ist nicht so perfekt und mächtig, wie es den Anschein hat."
Können solche Worte nicht glaubensfördernd sein in unserer machtfixierten und globalisierungsunterworfenen Gegenwart?

Norbert Reck

Krankheit und Heilung

Louis-Marie Chauvet/Miklós Tomka

Der Weltgesundheitsorganisation (WHO) zufolge ist Gesundheit wesentlich mehr als die Abwesenheit von Krankheit. Sie ist ein allgemeines Wohlbefinden auf psychischer und geistiger ebenso wie auf körperlicher Ebene. Die medizinische Wissenschaft in der westlichen Hemisphäre hat unbestreitbare Fortschritte zu verzeichnen, die vor allem in einer deutlichen Erhöhung der durchschnittlichen Lebenserwartung zum Ausdruck kommen. Andererseits tendiert sie aber dazu, ihre erstaunliche Kunstfertigkeit einem allzu reduktionistischen Begriff von Gesundheit zu unterwerfen: Sie reduziert sie auf die Gesundheit des Körpers, und eines oftmals „instrumentalisierten" Körpers. Deshalb ist der erste Teil dieser Ausgabe von CONCILIUM der Reflexion dieses Problems gewidmet. Er sucht es zu erhellen, indem er einerseits die viel umfassenderen Begriffe von Gesundheit und Krankheit in den traditionellen Kulturen und den verschiedenen „alternativen" Heilpraktiken in den westlichen Gesellschaften in Erinnerung ruft und andererseits Krankheit im größeren Zusammenhang sozialer, wirtschaftlicher und politischer Dysfunktionalitäten in unserer Gesellschaft situiert.

Der christliche Glaube stand, wie der zweite Teil des Heftes zeigt, dem Problem der Gesundheit nie fremd gegenüber. Der Hauptgrund dafür liegt darin, daß die Mitte seiner Botschaft die Verkündigung Jesu als des „Heilandes" bildet. Das Kommen dieses Heils hat Jesus nicht nur in Worten bezeugt, sondern auch durch seinen Leib, durch seine Gesten der Heilung und Dämonenaustreibung, bis hin zur ganzen Hingabe seiner Person. Es ist bekannt, daß in den traditionellen Gesellschaften die Grenze zwischen Physischem und Psychischem, Körperlichem und Geistigem nicht klar zu ziehen und durchlässig ist. Die Offenbarung bezieht sich selbstverständlich nicht auf das, was an bestimmte kulturelle Ausdrucksweisen gebunden ist. Es ist deshalb völlig legitim, bestimmte von Jesus praktizierte Exorzismen als Heilungen, z.B. von epileptischen Anfällen, zu betrachten. Diese Offenbarung zielt hingegen auf zwei Punkte ab. Zuerst macht sie deutlich, daß das von den Menschen ersehnte Heil nur unter zwei Bedingungen umfassend und endgültig sein kann: Es muß an die Personmitte des Menschen selbst heranreichen und das Werk Gottes sein. Gott allein kann wirklich die Sünden vergeben (Mk 2,7), und indem er das tut, bietet er umfassendes Heil an. Außer der berühmten Perikope vom Gelähmten, dem die Sünden vergeben werden (Mk 2,1-12), deutet der Ausdruck „Vergebung der Sünden", mit dem Lukas die

Erfüllung der Verheißung zusammenfaßt (Lk 24,47; Apg 2,38 ...), auf den umfassenden Charakter des Heils hin, denn es reicht an jene Wurzel des Bösen im Herzen des Menschen selbst heran, die die Bibel Sünde nennt und die, noch bevor sie zur Tat wird, eine Macht (in der Gestalt des Satans personalisiert) ist, die uns alle unterjocht. Der Ausdruck „Vergebung der Sünden" ist, recht verstanden, nicht exklusiv (auf die Sünde begrenzt, der Rest ist nicht so wichtig), sondern inklusiv aufzufassen: Es geht um die Sünde, und deshalb a fortiori um alles andere (den Körper, die Beziehungen, die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse). Die Offenbarung weist deshalb die Vorstellung zurück, derzufolge Krankheit oder Gebrechen die Folge der Sünde des anderen sind (Joh 9,2f).

In der Nachfolge und im Namen Jesu, ihres Herrn, hat die Kirche immer Zeichen des Heils gesetzt, das die körperliche, seelische und geistige Dimension des Menschen umfaßt. Die Integration dieser verschiedenen Dimensionen des Menschen ist natürlich eine Quelle für Fehlinterpretationen. Mehrere Beiträge des zweiten Teils des Heftes zeigen, wie es der Kirche im Lauf der Geschichte gelungen ist, durch ihre Praxis von Heilung, Exorzismen und Kampf gegen Naturgewalten die christliche Botschaft in der jeweiligen Kultur zu verankern. Aber die Beiträge machen auch, ohne theologisch Partei ergreifen zu müssen, auf die Gefahr der „Manipulation" der göttlichen Macht aufmerksam, der diese Praktiken ausgesetzt waren. Die Krankensalbung, im Mittelalter „letzte Ölung" genannt, ist ohne Zweifel das beste Beispiel für diese Ambivalenz, da es sich für die katholische Kirche um eine sakramentale Handlung im strikten Sinne handelt. Diese Handlung war so manchen mehr oder weniger abergläubischen Mißbräuchen ausgesetzt (was sicher dazu beigetragen hat, daß sie seit dem 8. Jh. mehr und mehr den Priestern vorbehalten wurde), und das Verständnis der Krankensalbung bewegte sich im Lauf der Jahrhunderte fast ständig zwischen den beiden Polen der körperlichen und geistlichen Wirkungen hin und her. Dennoch kann man sich fragen, ob die Krankensalbung nicht der schönste Ausdruck des christlichen Heils ist, wie es heute vor allem die gut vorbereiteten und durchgeführten gemeinschaftlichen Feiern zeigen. Nicht selten kann man dabei eine Versöhnung der Kranken feststellen, die alle Dimensionen ihres Lebens umfaßt: eine Versöhnung mit ihrem kranken Körper, mit ihrer Umgebung, von der abhängig zu sein sie akzeptieren, mit der Kirche, die sie von einer unvermuteten Seite her entdecken, mit Gott am Ende einer Phase der Auflehnung gegen ihn ... Diese wohltuenden Wirkungen beschränken sich nicht auf das Psychische, auf das Geistige, auf die Beziehungen und auf das Geistliche. Sie wirken zurück auf den Körper selbst, der sich dann oft besser fühlt. Diese wohltuenden Wirkungen kann man ohne Zweifel als Ausdruck dessen interpretieren, was man heute allgemein und zu Recht eine „zeichenhafte Wirksamkeit" nennt. Diese deutet der Glaube als die Wirkmacht der „Gnade des Heiligen Geistes", wie es in den Worten der sakramentalen Handlung heißt. Der von den Kranken dabei tief empfundene Glaube bringt den umfassenden Charakter des christlichen Heils deutlich zum Ausdruck.

Genau um diese Ganzheitlichkeit geht es heute den zahlreichen und vielfältigen Heilpraktiken, die (exemplarisch) im dritten Teil des Heftes zur Sprache kommen. Auch hier muß die Kirche aufgrund der Ambivalenz wachsam bleiben angesichts möglicher Irrwege. Sie kommt aber ihrerseits nicht darum herum, sich das, was hier angestrebt wird, als ihre eigene Aufgabe anzueignen. Dies gilt insbesondere für einen Kontinent wie Afrika, wo das christliche Verständnis von Heil kaum angenommen werden kann, wenn man darin nicht bestimmte kulturelle Werte und traditionelle Vorstellungen bezüglich Krankheit und Heilung integriert. Dazu kommen übrigens noch die verschiedenen Übel, die von der Kolonisierung der Weißen verursacht wurden: früher politische, heute wirtschaftliche. In diesem Kontext erreichen die sogenannten „unabhängigen", häufig synkretistischen Kirchen sehr leicht die Bevölkerung, die in Verkündigung und vor allem Praxis der großen historischen Kirchen nicht das „Heil" findet, das sie sucht. Doch selbst in den Ländern der westlichen Hemisphäre gibt es heute ein starkes Verlangen nach Heil in jeder Beziehung: Es genügt, auf den Ansturm hinzuweisen, dem die Exorzismus-Beauftragten der Diözesen ausgesetzt sind, die so mancher vor einigen Jahrzehnten gern in die Arbeitslosigkeit entlassen hätte, auf die Heilungspraktiken in den sogenannten „charismatischen" Gemeinschaften, oder auf die wachsende Beliebtheit von Wallfahrten, vor allem nach Lourdes. Im selben Sinne muß man die wachsende Bedeutung (zumindest in Frankreich) der diözesanen Einrichtungen wahrnehmen, denen die Krankenpastoral obliegt, ebenso wie die der vielfältigen Formen spiritueller Begleitung der Christen. All dies macht deutlich: Die Kirche steht hier vor einer wirklichen Herausforderung. Wie gibt man Zeugnis vom Heil im christlichen Sinne angesichts von oftmals sehr ambivalenten Sehnsüchten?

Wie man sich denken kann, kann dieses Heft bei weitem nicht alle Aspekte der Frage behandeln. Zumindest aber wurde versucht, den weiten Horizont abzustecken und die Dringlichkeit aufzuzeigen, die Theologie des Heils in ihren nicht ausschließlich geistlichen, sondern damit verbunden auch körperlichen, soziokulturellen und ökonomisch-politischen Dimensionen neu zu durchdenken. Das Heft verfolgte auch, ja sogar in erster Linie, die Absicht, das Interesse zu betonen, das TheologInnen angesichts der vielfältigen Heilpraktiken zeigen sollten, die heute aus dem Boden sprießen. Ein weites Feld!

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Gesundheit und Gesundheitsfürsorge aus der Sicht der Ersten Welt

Paul J. Philibert

Christen sind von der Bibel her gewohnt, Krankheit und Heilung als ganzheitliches Zusammenspiel von körperlichen, geistigen und geistlich-religiösen Komponenten bzw. Befindlichkeiten zusammenzudenken. Der Triumph wissenschaftlicher Mentalität in der westlichen Medizin in den letzten 150 Jahren hat unsere Neigung, Krankheit als Phänomen mit vielen Facetten zu betrachten, ganz allmählich verringert und der Gewohnheit Platz gemacht, sie in ausschließlich somatischen Kategorien zu definieren.

Was ist Gesundheit? Es ist Leben in Fülle und umfaßt eine Vielfalt von Aspekten. Gesundheit ist ungebrochene körperliche Integrität - das Fehlen von Wunden, fieberhaften Zuständen, von Schwäche, Schmerz oder anderen Arten von Leid und Elend. Sie bedeutet Kraft und Energie in den körperlichen Organen, Gliedern und Sinnen sowie die Erfahrung von Wohlbefinden und Lebensfreude. In dem Maße, in dem das Wohlbefinden Einbußen erleidet oder ernsthaften Schaden nimmt, kommen Aspekte von Krankheit ins Spiel.

Eine Eigenschaft, die eine vor Leben sprühende Person auszeichnet, ist seelische Ausgeglichenheit. Krankheit kann die physische Stabilität des Lebens schädigen, da sie dessen Qualität zunichte macht und Gesundheit im umfassenden Sinne mindert. Auch die Erfahrung, eine sinnvolle Aufgabe zu erfüllen und in eine sinngebende Gemeinschaft eingebettet zu sein, bleibt nicht ohne Auswirkung auf die Gesundheit. Erfährt doch die eigene Lebensaufgabe Ermutigung und Sinndeutung gerade von den Menschen, mit denen man sich eng verbunden fühlt - von der Familie, den Kollegen, Freunden und der Gemeinschaft -, die ihrerseits den Beitrag selbstloser Arbeit als Geschenk entgegennehmen.

Eine solche Sicht von Gesundheit läßt uns Krankheit als Destabilisierung der Lebenskräfte verstehen. Als mögliche Gründe einer solchen Destabilisierung kommen in Frage: Krieg, Gewalt, Angriffe auf die Person, ansteckende Krankheiten oder Verletzungen. Die meisten Generationen in der Geschichte der Menschheit waren der traumatischen Erfahrung von Krieg und Gewalt ausgesetzt. Hinzu kamen Hungersnöte, Naturkatastrophen und Unfälle, die zu Einbrüchen im körperlichen und sozialen Wohlbefinden führten. Vulkanausbrüche, Erdbeben, Hurrikane oder Überflutungen hinterließen oft ihre zerstörerischen Spuren im Leben ganzer Gemeinschaften.

Für gewöhnlich bricht Krankheit ins Leben der meisten Menschen durch Infektion ein; sie kommen mit ihr in Berührung durch Krebs, Herzbeschwerden und mancherlei Funktionsstörungen, die das endokrine, gastrointestinale und respiratorische System sowie andere Funktionssysteme des Organismus betreffen. In der Geschichte der Menschheit waren das 14. und 15. Jahrhundert vom Schrekken großer Plagen gekennzeichnet. Eine vergleichbare Erfahrung machen wir heute mit der weitverbreiteten Infektion mit dem HI-Virus, einer Krankheit, die wie die Plagen früher den Tod mit sich bringt. Außer mit Krankheit haben körperliche Beschwerden auch etwas mit dem allmählichen Nachlassen der Kräfte zu tun, was mit zunehmendem Alter gewöhnlich der Fall ist. Neuere Forschungen haben ergeben, daß Alzheimer und ähnliche degenerative Erkrankungen meist Menschen treffen, die auf ein hohes Alter zugehen.

So gibt es zwischen Gesundheit und Krankheit keine scharfe Trennlinie. Krankheit ist ein analoger Begriff, der sich in unterschiedlichen Phänomenen und in signifikant unterschiedlicher Weise realisiert. Kränkungen, Schmerzen, körperliche und soziale Dysfunktionen sind Anzeichen für eine Störung im Gesamtbefinden der Person; diese Störung kann von außen kommen oder ihren Ursprung in der Person selbst haben; sie kann durch einen ganz normalen Verfall physiologischer Prozesse verursacht sein oder durch äußere Einflüsse, die in den Körper und seine Umwelt eindringen, ihn infizieren oder schwächen.

Die Geschichte der Medizin zeigt, wie unsere Tendenz, menschliche Erfahrungen aus rein medizinischer Sicht zu sehen und in das Schema medizinischer Kategorien zu pressen, in den letzten Jahrhunderten mehr und mehr eskalierte. So nahm man in alten Zeiten eine hohe Kindersterblichkeit und eine niedrige Lebenserwartung als Gegebenheiten hin, die das Leben einfach mit sich brachte. Viele Krankheiten wie zum Beispiel Schlaganfall, Herzinfarkt oder Krebs konnten in früheren Jahrhunderten nicht behandelt werden. Heute dagegen bilden solche Krankheiten nicht nur mehrheitlich den Schwerpunkt medizinischer Behandlung, sondern Kranke im Endstadium werden oft nur mit dem einen Ziel behandelt, ihr Leben zu verlängern, auch wenn sich die verbleibende Lebensqualität als fragwürdig erweist (so als wäre Krankheit ein Angriff auf die Macht der Wissenschaft).

Der Autor

Paul J. Philibert ist Dominikaner und Direktor des Institute for Church Life an der Universität von Notre Dame. Seine Schriften konzentrieren sich schwerpunktmäßig auf die Entwicklung von Moral und Religion sowie auf die Interpretation religionsgeschichtlicher Forschungsergebnisse. Anschrift: Institute for Church Life, University of Notre Dame, 1201 Hesburgh Library, Notre Dame, Indiana 46556, USA.

Schauen wir also, ob wir einige halbwegs zutreffende allgemeine Aussagen über Struktur und Neigungen gegenwärtiger westlicher Gesundheitsfürsorge machen können. Worauf konzentrieren Ärzte heute ihre Aufmerksamkeit? Was ist Gegenstand der Behandlung? Wie wird der Patient als Person gesehen? Und wie lassen uns diese Fragen die Notwendigkeit besser verstehen, für umfassendere Heilungs- und Gesundheitskonzepte offener zu sein?

Tendenzen westlicher Medizin

Bewußt oder unbewußt bringen Kranke, wenn sie zum Arzt gehen, ihre ganze Lebensgeschichte mit, das heißt, ihr Anliegen ist nicht nur ein Symptom, ein Schmerz, eine Funktionsstörung oder Infektion, sondern mit im Gepäck schleppen sie ihre Familie, ihre Arbeit, die Kontinuität in einer Gemeinschaft von Beziehungen und die Angst, ob sie fähig sein werden, ihre persönlichen und kreativen beruflichen Tätigkeiten weiterzuführen bzw. wieder aufzunehmen. Selbst diejenigen, die das Glück haben, leicht einen fachkundigen Arzt aufsuchen zu können, müssen sich oft mit einem summarischen Gespräch über ihre Symptome und ihre Krankheitsgeschichte begnügen. Sherwin Nuland drückt es so aus: „Der Arzt von heute ist ein Meister distanzierter Beobachtung geworden, doch im Blick hat er weniger den Patienten, als vielmehr dessen Gewebe, Flüssigkeiten und die Bilder, wie sie von den verschiedensten Apparaten aufgenommen und analysiert werden können."[1]

Einschätzung, Diagnose und Behandlung der Kranken hängen ab von unzähligen Apparaten der naturwissenschaftlichen Labormedizin, die der behandelten Person gegenüber klinische Distanz erforderlich macht. Viele Ärzte achten wahrscheinlich mehr auf die von Graphiken oder vom Bildschirm abgelesenen Berichte eines Radiologen oder Pathologen als auf die Beschreibungen, die der Patient ihnen von seinen Beschwerden gibt. Die heutige Medizin neigt dazu, zwischen der pflegenden Person und dem Patienten eine distanzierte Beziehung herzustellen und - bei aller Einmaligkeit des einzelnen Kranken - aufgrund ähnlicher Fälle eine Typologie aufzubauen. Die wissenschaftlichen Entdeckungen gaben den Ärzten die Möglichkeit, eine Krankheit systematisch und exakt zu diagnostizieren und sie mit Aussicht auf Erfolg zu behandeln, sie führten aber auch zu einer Rationalisierung der Krankheit und zur Entfremdung vom Patienten.

In den sechziger und siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts hatten Pasteuer, Lister und Koch den Infektionsprozeß von Bakterien, die als mikroskopische Organismen in Flüssigkeiten und Gewebe des menschlichen Körpers eingeschleust worden waren, aufgedeckt, im einzelnen beschrieben und verständlich gemacht. Die Anerkennung der Keimtheorie, die zur Entdeckung spezifischer pathologischer Bestandteile im Blut oder in den Geweben des Patienten führte, leistete der Idee Vorschub, für spezifische Krankheiten seien distinkte und jeweils einzelne Ursachen verantwortlich. So hatte und hat die Blut- und Urinanalyse eines Menschen mit Krankheitssymptomen bis heute eine wichtige Funktion für die wissenschaftliche Bewertung und Diagnose des Kranken, da man auf diese Weise feststellt, ob Mikroben in den Organismus eingedrungen sind.

Das 19. Jahrhundert brachte uns den Einsatz von drei medizinischen Geräten, die die Genauigkeit der Diagnose erheblich verbesserten. 1819 wurde das Stethoskop zum Abhören von Herz und Lunge eingeführt; 1830 gab das verbesserte Auflösungsvermögen mikroskopischer Linsen Ärzten die Möglichkeit, immer kleinere Details im Organismus ihrer Patienten in den Blick zu nehmen; und 1895 entdeckte Roentgen die X-Strahlen, die die inneren Organe des Körpers sichtbar

machten, ohne in das Gewebe einzudringen. Neue technische Entwicklungen eröffneten noch weit erstaunlichere diagnostische Einblicke in das physiologische Organsystem des Patienten, so zum Beispiel die Computertomographie, die Magnetresonanztomographie und andere Methoden mehr. Heute vollzieht sich in der Medizin, was die Diagnose vieler Krankheiten angeht, der Übergang von der Mutmaßung zur Gewißheit. Doch neben dieser Objektivität kommt eine Einstellung auf, die sich von der Person des Patienten und den Besonderheiten seiner Leiden löst und ihm gegenüber auf Distanz geht.

Ein weiterer Durchbruch in der Therapie setzte in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts ein und dauerte während und nach dem Zweiten Weltkrieg weiter an. Mit der Entdeckung der Sulfonamide und des Penicillins sowie danach einer Reihe bedeutender Antibiotika war die Ärzteschaft in der Lage, Viren and Bakterien als Krankheitserreger wirksam zu bekämpfen und zu zerstören, die früher, soweit man zurückdenken kann, den Tod des Patienten herbeigeführt hatten.

Als man die Infektion im Griff hatte, kam es zur Entwicklung neuer Formen der Chemotherapie mit dem Ziel, das infiltrierende Wachstum von Karzinomen einzudämmen bzw. diese selbst zu zerstören. Einige Krebspatienten leben heute aufgrund chemischer Dauertherapie noch eine ganze Reihe von Jahren weiter. Chemische Therapien ermöglichen es heute dem Patienten, dem Krebs den Krieg zu erklären - für viele Menschen ist das die Art, wie sie Krankheit am eigenen Leib erfahren. Die Chemotheraphie hat aber auch Eingang in die Reproduktionswissenschaft gefunden: So kann man heute Föten auf chemotherapeutischem Weg abtreiben. Die medikamentöse „Therapie" ist inzwischen zu mehr geworden als zu einem Angriff auf einen eindringenden Bazillus oder Virus, sie hat sich inzwischen zu einem Mittel entwickelt, auch einen „eindringenden Fötus" abzuwehren.

Heute sind diese kombinierten diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten an eine Technologie gekoppelt, die immer großartigere und speziellere chirurgische Eingriffe in den menschlichen Organismus ermöglicht. Verfahren, die im vorigen Jahrhundert noch undenkbar waren - wie zum Beispiel Operationen am offenen Herzen, Organverpflanzungen, Eingriffe am Fötus im Mutterleib -, sind heute schon alltäglich und zur Routine geworden. Bereits heute läßt sich absehen, daß wissenschaftliche und technologische Durchbrüche immer weiter gehen werden, bis man wohl einmal alle physiologischen Prozesse im Organismus kontrollieren können wird.

Das vielleicht aufregendste unerforschte medizinische Gebiet, auf das sich gewaltige kooperative Anstrengungen von Wissenschaftlern und Forschern richten, ist die Kartierung und Sequenzierung des menschlichen Genoms. Zur Zeit sind aus einer geschätzten Gesamtzahl von 50.000 bis 100.000 Genen, die die Spezies Mensch ausmachen, etwa 7000 identifiziert. Die medizinische Forschung träumt davon, einmal die genetischen Ursachen für körperliche Behinderungen bzw. Krankheiten, einschließlich verschiedener Arten von Karzinomen, entdecken zu können, was für die Patienten und die potentiellen Eltern von Kindern von großer Bedeutung wäre.

In der Medizin unserer Tage, die einmal als Mitleidstherapie an Verwundeten begann, setzen Ärzte bzw. Wissenschaftler als Sozialarchitekten nicht selten auch die utopische Phantasie für profitable Zwecke ein. Die medizinische Technik macht es möglich, Grenzen, die Philosophie oder Theologie unserem Verständnis von Menschsein setzen, außer acht zu lassen. Wie Roy Benson und andere zu bedenken gaben, kann die Medizin auch eine Ersatzfunktion für den religiösen Glauben und für religiöse Rituale übernehmen. Wenn „Wissenschaft Religion (im engeren Sinn) als die einigende Mitte moderner Kultur ersetzt hat, dann ist die Medizin Teil des zentralen Glaubens unserer Zeit“[2].

Der wissenschaftliche Fundamentalismus versteht sich als Instanz, die letzte Wirklichkeit ebenso zu deuten wie zu manipulieren. Dafür ist die Medizin in unserer Gesellschaft das hervorstechendste praktische Beispiel, wacht sie doch über Fragen wie: „Wer sollte ins Leben eintreten?“ Oder: „Wem sollte gestattet werden, aus dem Leben zu scheiden?“ Die gegenwärtige Faszination, die vom Klonen ausgeht, läßt die Tendenz erkennen, sich in der technischen Manipulation des menschlichen Organismus vom Prinzip bestimmen zu lassen: „Was immer technisch möglich ist, muß schließlich auch angewandt werden.“

Kritische Anfragen an die Medizin als letzte Realität

Die HIV/Aids-Epidemie, die inzwischen weltweite Ausmaße angenommen hat, stellt die angeblich technische Omnipotenz der therapeutischen Medizin grundlegend in Frage. In zwanzig Jahren intensiver Forschung ist es nicht gelungen, eine Arznei oder einen Impfstoff zu entwickeln, der wirksam vor der HIV-Infektion schützt. Gleichzeitig sind neue, äußerst ansteckende und tödlich verlaufende Krankheiten ausgebrochen. Die bekannteste von ihnen ist die Infektion mit dem sogenannten Ebola-Virus, der in den letzten Jahren in Afrika aufgetaucht ist. Lang überwunden geglaubte Ansteckungskrankheiten wie zum Beispiel Cholera, Gelbfieber und Malaria treten heute wieder in epidemischen Ausmaßen auf, oft in Stämmen, die gegenüber früher wirksamen Behandlungen resistent geworden sind. Zum Teil mag das an der übermäßigen Einnahme von Antibiotika bei ganz gewöhnlichen Infektionen liegen, wobei die Arzneimittel dann bei denen, die dies tun, an Wirksamkeit verlieren. Auch entwickeln Viren neue Spielarten, die sich gegenüber den bekannten medikamentösen Therapien als resistent erweisen.

Um es mit positiven Worten auszudrücken: Inzwischen wird immer mehr anerkannt, daß eine gesunde körperlich-seelische Verfassung von einer Philosophie getragen wird, die für richtige Ernährung, aerobische Bewegung, regelmäßige Perioden der Ruhe und des Rückzugs von der Arbeit, für maßvollen Genuß von Alkohol und befriedigende Beziehungen sorgt. Dies zu gewährleisten ist für unsere Gesundheitsfürsorge ausschlaggebend. Viele Ärzte lassen ihre Patienten ausführliche Fragebögen ausfüllen, um genau diese Art von Lebensführung zu erkunden. Inzwischen steht unbestritten fest, daß Vorbeugung, gesunde Ernährung und körperliche Bewegung für eine gute Gesundheit entscheidend sind.

Darüber hinaus gewinnen alternative Therapieformen zunehmend an Anerkennung. Die meisten größeren Städte in den Vereinigten Staaten besitzen heute „Gesundheitskliniken", die alternative Therapien anbieten, u.a. Ernährungsberatung, Akupunktur und chiropraktische Methoden. Die sogenannte „Wellness-Bewegung" tritt auch für die wohltuenden Wirkungen der Meditation ein. „Entspannungsreaktionen", wie sie sich durch Meditation einstellen, sind über mehrere Jahrzehnte hin untersucht worden und belegen, daß sie sich auf das physische Wohlbefinden wohltuend auswirken und den Heilungsprozeß maßgeblich unterstützen.[3] Neuere Studien zeigen, daß auch religiöser Glaube und Gebet einen Beitrag zur Gesundheit leisten und den Heilungsprozeß fördern.[4] All diese dynamischen Elemente führen über den monokausalen Diagnoseansatz hinaus, der für die vorausgehende Generation noch charakteristisch war. Heute bringen vielerlei Einflüsse die Menschen zu der Erkenntnis, daß Krankheit mehr ist als eine rein physiologische Fehlfunktion, und Medizin aus mehr besteht als bloß aus chirurgischen oder pharmakologischen Eingriffen.

Medizin als Achtung vor dem Leben und Realismus gegenüber dem Tod

Mächtige Kräfte widersetzen sich immer noch einem ganzheitlichen Verständnis von Gesundheit und Gesundheitsfürsorge. Die nordamerikanische Gesellschaft hat ein flächendeckendes Netz von Zerstreuungen angelegt, um die Menschen gegen die Realität ihrer Sterblichkeit abzuschotten. Ein weitverbreiteter Lebensstil verdrängt die Unabweisbarkeit des Todes aus dem gesellschaftlichen Bewußtsein. Dies geschieht auf vielerlei Weise: indem er den Sport glorifiziert, sich von der Werbung Illusionen vorgaukeln läßt, die sexuelle Lust als Konsumobjekt manipuliert und der Gesellschaft ganz allmählich den Gedanken des Suizids und des Tötens aus Mitleid einträufelt und ihm zu öffentlicher Akzeptanz verhilft. Philip Keane schreibt:

„Wenn wir die Realität des Todes zu leugnen suchen, dann werden wir wahrscheinlich alle erdenklichen Möglichkeiten ausschöpfen, ihn von uns fernzuhalten, auch wenn solche Anstrengungen nur den einen Zweck verfolgen, den Sterbeprozeß und das Leiden zu verlängern ...; wenn wir von der falschen Annahme ausgehen, wir könnten jedes Menschen Tod zu einer bequemen Angelegenheit machen, dann laufen wir Gefahr, nicht jene lebenserhaltenden Maßnahmen zu ergreifen, auf die die Menschen gerechterweise Anspruch erheben; oder wir sind sogar der Gefahr ausgesetzt, Töten aus Mitleid als bequemes Instrument sozialen Managements zu betrachten, womit man eine medizinische Dienstleistung erbringt."[5]

Offensichtlich befinden wir uns weltweit, kulturell und ethisch gesehen, an einem Scheideweg. In der Ersten Welt stellte sich die Medizin Gesundheit als Ergebnis der Handhabung physiologischer Systeme vor, indem sie nicht nur Krankheitsursachen zu überwinden oder fehlende Glieder und Organe zu ersetzen, sondern auch Eltern zu helfen suchte, den optimalen Nachwuchs zu zeugen (bzw. sich vor

einem nicht so idealen Nachwuchs zu schützen). Diese „wissenschaftliche" Sicht der Medizin stieß auf ernstzunehmende Zwänge - die eskalierenden Kosten technisch hochgezüchteter Behandlungsmethoden, die Entmündigung der Armen und eine wachsende Entpersönlichung in der Beziehung zwischen Heilendem und Patienten.

Autoren wie Sherwin Nuland und Herbert Benson schlagen in dieser Situation eine Unterscheidung vor: Man sollte die Wissenschaft, Krankheiten kurativ zu behandeln, und die Kunst, sie zu heilen, streng auseinanderhalten. In dieser Sicht hieße „kurativ", daß man erkrankte Organe und Gewebe behandelt, wobei nicht die Person, sondern die Pathologie im Vordergrund stünde. Heilen dagegen hieße, darauf hinzuwirken, daß der Patient, als ganzheitliche Person gesehen, sich im Rahmen seiner Weltsicht, seiner Familie und seines geistigen Habitus rundum wohl fühlt. Heilen läuft weitgehend auf Wiederherstellung hinaus, und die beginnt im Inneren des kranken Menschen.[6]

Wird dieser Scheideweg die Medizin zu einer neuen Art von Synthese führen, so wie der technische Fortschritt in der Vergangenheit die heilenden Berufe verändert hat? Sicher werden wir die wissenschaftlichen Fortschritte nicht aufgeben können, die in der Behandlung von früher lebensbedrohenden und hoffnungslosen Krankheiten wahre Wunder vollbracht haben. Da wir uns aber der Notwendigkeit bewußt sind, Gesundheitsfürsorge aus einer neuen Perspektive zu betrachten, sehen wir uns einem entscheidenden Augenblick gegenübergestellt, in dem die seelisch-geistige Befindlichkeit des Kranken, seine mitmenschlichen Beziehungen und seine Lebensaufgabe eine Bedeutung gewonnen haben, die nach zwei Jahrhunderten medizinischer Wundertaten, die uns den heutigen Zustand beschert haben, häufig in Vergessenheit geraten sind.

Wie können diese beiden Ströme zusammenfließen? Vielleicht werden die folgenden Berichte uns zu einem besseren Verständnis der gegebenen Möglichkeiten verhelfen.

[1] Sh.B. Nuland, Doctors and deities, in: The New Republic (13. Oktober 1997) 33.

[2] R. Branson, The secularization of American medicine, in: S.E. Lammers/A. Verhey (Hg.), On Moral Medicine: Theological Perspectives in Medical Ethics, Grand Rapids 1987, 25.

[3] H. Benson, The Relaxation Response, New York 1975; ders., Your Maximum Mind, New York 1989; ders., Heilung durch Glauben, München [2]1997.

[4] K. Culligan, Spirituality and healing in medicine, in: America 175 (August/1996) 17-21; ders., Are we wired for God?, in: America 176 (März 1997) 23-24.

[5] Ph. S. Keane, Health Care Reform: A Catholic View, New York 1993, 64.

[6] Vgl. Sh.B. Nuland, aaO.; vgl. auch H. Benson/E.M. Stuart, Das große Wellnessbuch, Wien/Stuttgart 1995.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Krankheit, Heilung und Gesundheit in den traditionellen Kulturen

Ethnologische Gesichtspunkte

Eric de Rosny

Die Langlebigkeit traditioneller Heilpraktiken

Zunächst eine Frage: Soll der offiziellen Medizin die Bezeichnung „wissenschaftlich" und den anderen Heilpraktiken die Bezeichnung „traditionell" vorbehalten bleiben? Und dann: Besitzt die Medizin nicht auch ihre Traditionen, und finden sich in den Volkskulturen, aus denen andere Formen der Therapie entstanden sind, nicht auch wissenschaftliche Strenge und Logik? Die Fragen sind berechtigt. Es ist nämlich im Denken der Leute zwischen einer sogenannten „wissenschaftlichen", im Abendland entstandenen und in der ganzen Welt verbreiteten Medizin einerseits - ich möchte sie kurz als „Krankenhausmedizin" bezeichnen - und einer sozusagen volkstümlichen Behandlung der Krankheit andererseits eine Art Demarkationslinie entstanden. Diese populäre Therapie ist den meisten Kulturen gemeinsam und wird „traditionell" genannt, um sie von der erstgenannten Medizin zu unterscheiden.[1] Auch wenn dieser Gegensatz zwischen einer weltweit anerkannten Medizin und universal angewandten Heilpraktiken mit einem anfechtbaren Vokabular behaftet ist, läßt er sich doch auch in einem bestimmten Sinne rechtfertigen. Als Beweis dafür will ich folgende Anekdote erzählen.

Geradezu universale Praktiken

Im Jahre 1982 veranstaltete die Weltgesundheitsorganisation in Nürnberg einen Kongreß über die Aktivitäten der „Heilpraktiker". Ich war von den deutschen Organisatoren eingeladen worden und saß mitten unter Forschern aus aller Welt, von Korea bis Peru, von Südafrika über Kamerun, wo ich wohne, bis Deutschland. Jedem stand eine Stunde Zeit zur Verfügung, um seine Entdeckungen, sei es durch Film, sei es durch Dias oder einfach in einem Vortrag, der Hörerschaft bekannt zu machen. Für Fragen und Diskussionen war kein Zeitraum vorgesehen. Unter den Fachleuten herrschte das dumpfe Gefühl der Vergeblichkeit. Fehlte es den Organisatoren an Erfahrung? Das bezweifle ich. Sie hatten vielmehr eine Vorahnung dessen, was kommen sollte.

Schon am zweiten Tag zeigte sich nämlich, da wir fast alle dieselbe Sprache redeten und traditionelle Heilmethoden darlegten, die ganz spürbar nach den gleichen Regeln funktionieren, zuweilen in Anwendung der gleichen Schlüsselbegriffe. Wir hatten daher überhaupt keine Fragen mehr zu stellen. Wie war ich zum Beispiel erstaunt, als mir auf eine private Frage hin ein alter deutscher Therapeut Wort für Wort dieselbe Antwort gab wie ein ebenso ehrwürdiger

Heilpraktiker aus Afrika, den ich in Kamerun an der Küste getroffen hatte. „Wenn jemand zu Ihnen in die Sprechstunde kommt", fragte ich, „wie wissen Sie, ob Sie ihn heilen können oder nicht?" - „Mein *Körper* sagt es mir", war die Antwort beider in ihrer jeweiligen Sprache. Und beide lebten in weit voneinander entfernten Ländern. Es besteht sehr wohl eine universal gleiche Art der Heilbehandlung, trotz Distanz und Kulturunterschieden. Vielleicht darf ich aus diesem Grund das Ergebnis meiner allein auf Afrika bezogenen Forschungen verallgemeinern.

Im Verlauf des Kongresses schälten sich aus den meisten der von den Forschern dargelegten Erfahrungen wie selbstverständlich drei markante Eigentümlichkeiten heraus: Es handelt sich um therapeutische Praktiken von wesentlich *sakralem* Charakter, sie besitzen immer eine *soziale* Dimension, und sie beruhen auf der *Macht* des Praktikers. Nicht zufällig handelt es sich hier gerade um jene Merkmale, die in der Behandlungspraxis der Krankenhäuser gar nicht oder höchstens nur sehr schwach hervortreten. Das kommt nicht von ungefähr und ist auch erklärlich. Denn einerseits hatten die meisten dieser Forscher ihre Ausbildung in der westlichen Kultur absolviert und konnten nicht anders vorgehen als mit dem Blick auf ihre Schulmedizin, selbst wenn sie sich dessen nicht immer bewußt waren; die Konfrontation beider Methoden war sicher anregend, neigte aber zur Überbetonung der Unterschiede. Andererseits hat die Schulmedizin im Lauf ihrer Geschichte selbst den Graben vertieft. Jean-Paul Levy bemerkt mit Recht : „Die Geschichte der Krankenhausmedizin ist zu einem großen Teil die einer allmählichen Zurückdrängung der Heilpraktiker durch die Medizin mit ihrer Rationalisierung des Körpers und der Krankheit, ein Vorgang, der noch lange nicht an sein Ende gekommen ist, falls das wirklich einmal eintreten sollte."[2] Der Zweifel ist berechtigt.

Ein Beispiel: Kamerun

Die erwähnten drei charakteristischen Merkmale der traditionellen Behandlungsmethoden konnte ich selbst bei etwa vierzig Heilpraktikern der Küste Kameruns feststellen; ich habe ihre Technik studiert und möchte sie im folgenden darlegen:

Ein sakraler Kontext: Ich hatte einer Person geraten, sich auf „Eingeborenenart" behandeln zu lassen. Die Person kam früher als erwartet zu mir zurück und erklärte: „Dieser Heilpraktiker behauptet ständig, Gott sei es, der heilt, nicht er selbst! Warum soll ich mich also nicht unmittelbar an Gott wenden?" Ich will nicht auf die wirklichen Gründe eingehen, die die Person veranlaßten, auf die Behandlung ihrer Krankheit zu verzichten. Lediglich auf das Typische ihrer Reaktion will ich verweisen: Die Heilpraktiker machen ihr Gelingen nicht von ihrer Heilkunst allein abhängig, sondern betrachten sich auch als Ausführende einer Hierarchie unsichtbarer Mächte wie Ahnen und Götter, ja Gottes selbst. Und diese Überzeugung lebt so stark in ihnen, daß sie sich den Titel „Heiler" *(guérisseur)*, der ihnen von Leuten französischer Zunge gewöhnlich zugelegt wird, nicht anmaßen. Im Gegensatz zu dieser sakralen Einschätzung der Krankheit und der

Heilung versteht sich die Medizin der Krankenhäuser wesentlich als „profan" und von der Kompetenz des Klinikers abhängig.

Eine soziale Dimension: Im Verlauf einer Behandlung, die eine ganze Nacht dauern sollte, entschlüpfte einem anderen Praktiker der traditionellen Heilmethode, den man im Bantu-Bereich „Nganga" nennt, ein für unser Thema hochbedeutsamer kleiner Satz. Das kranke Mädchen, das er behandelte, wurde wie immer von der ganzen Familie begleitet. Einige Mitglieder dieser Familie aber hatten sich im voraus schon einigermaßen angetrunken, und ihre Heiterkeit störte den guten Verlauf der Behandlung. Da ging der Nganga verärgert auf sie zu und fuhr sie an: „Seht ihr denn nicht, daß ich durch die Behandlung eurer Tochter *euch selbst behandle?"* Die Krankenhausmedizin jedoch wendet sich mit Vorliebe zuerst dem Individuum zu, dem organischen Körper des Individuums, ja sogar nur einem einzelnen Glied oder Organ dieses Körpers.

Ausübung einer Macht: Die volkstümliche Praxis beruht auf der „Macht" des Praktikers. Sie wird als empfangene, nicht als naturgegebene „Gabe" verstanden. Die Medizin hingegen gründet sich auf ein erworbenes Hochschul-„Wissen". Dieser Unterschied ist zuweilen Quelle von Mißverständnissen zwischen Forschern bzw. Ethnologen und jenen, deren Praktiken sie untersuchen. Erstere kommen in der Absicht, sich eine Kenntnis zu verschaffen, während die anderen denken können, diese ihre Besucher wollten bei ihnen eine „Macht" erwerben. In gewissen Fällen sind sie übrigens bereit, sie ihnen mitzuteilen. Ich selbst war eine Zeitlang Gegenstand eines solchen Mißverständnisses, ehe es mir selbst zugute kam.[3]

Dieses kleine Gerangel mit den Unterschieden verdient sicher keine Fortsetzung auf dieser Ebene. Es ist zum Beispiel klar, daß ein traditionell arbeitender Praktiker auch eine Ausbildung durchmacht und auf diesem Weg ebenfalls ein *Wissen* erwirbt, selbst wenn er ihm merklich weniger Bedeutung beimißt als der von den Ahnen überkommenen *Macht.* Ein Krankenhausarzt seinerseits weiß sich auch in den Augen der Kranken mit einer wirklichen *Macht* ausgestattet und versteht es oft, davon Gebrauch zu machen, um ihnen Vertrauen einzuflößen. Auf diese Weise wächst zwischen dem behandelnden Arzt und seinem Patienten eine gewisse Beziehungsnähe, die von den Kulturunterschieden nicht überspielt wird, so scharf sich diese auch gegenseitig abgrenzen. Immerhin bestehen zwischen den beiden Praktiken doch Unterschiede, die sich nicht allein von den Kulturbelangen herleiten lassen, sondern in den Bereich der Anthropologie gehören. Die Anthropologie, anders gesagt „das

Der Autor

Eric de Rosny, geboren 1930 in Fontainebleau (Frankreich); 1947 Eintritt in die Gesellschaft Jesu; 1957 Ankunft in Duala (Kamerun); Lehrdienst; 1965 Studentenseelsorger an der Universität Jaunde; 1970-1975 Erforschung der traditionellen Heilkunde in Südkamerun; 1975-1982 Leiter des INADES (Institut africain pour le développement économique et social) in Abidjan (Elfenbeinküste); 1984-1990 Provinzial SJ für Westafrika; derzeit Leiter des "Centre spirituel de Rencontre" in Duala. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen ist auf Deutsch zugänglich: Heilkunst in Afrika, Wuppertal 1994. Anschrift: Centre de Rencontre, B.P. 633, Duala, Kamerun.

Studium der Verhaltenslogik", hilft, das den traditionellen Therapien in bezug auf die Krankenhausmedizin Eigentümliche besser zu erfassen, noch diesseits geschichtlicher und kultureller Faktoren.

Ganzheitliche Verfahren

Wer ist der kranke Mensch? Er ist wesentlich *Familienmitglied.* Auf dem Behandlungsplatz liegt vor aller Augen auf einer Matte nicht nur ein einzelnes, von anderen isoliertes Individuum; in Wirklichkeit ist seine ganze Familie krank. Er selbst ist gleichsam das lebendige Zeichen eines Übels, das diese Familie heimsucht. Er ist deren integrierender Teil, so sehr identifiziert er sich mit ihr, so sehr auch erkennt sie sich selbst in ihm wieder. Was man im Krankenhaus gewöhnlich *Krankheit* nennt, ließe sich besser mit dem Wort *Symptom* wiedergeben, Symptom eines Übels, das an der Gruppe zehrt. Letzten Endes wird die Krankheit eines einzelnen zur Gelegenheit, ich möchte fast sagen zum Vorwand, die konfliktgeladene Situation der Familie aufzudecken. Es ist dann die Aufgabe des Mittlers, ich meine des Behandelnden mit seinen quasi-göttlichen Kräften, das interne, die Einheit der Familie untergrabende Übel ans Licht zu bringen oder der Familie zu dieser Enthüllung zu verhelfen. Er wird das organische Übel seines Patienten mit seinen Kräutern und Baumrinden behandeln, doch wird er sich gleichzeitig bemühen, seinem Können entsprechend mit mehr oder weniger Feingefühl die menschliche Ursache seines unglücklichen Kranken herauszufinden und der Umwelt des Patienten mitzuteilen, nämlich den Schadenzauber, der die Familie zu zerstören sucht. An ihr ist es dann, auf dem Weg über Zusammenkünfte oder ein Gespräch ihre bedrohte Einheit wiederherzustellen: „Selbst in modernen Verhältnissen", schreibt Peter Geschiere zutreffend, „scheint die Zauberei fast immer im Schoß der Familie zu entstehen. Daher ist diese Zauberei eine allgegenwärtige, fast unausweichliche Bedrohung. In vieler Hinsicht ist sie die dunkle Seite der Elternschaft, die Feststellung der erschreckenden Tatsache, daß innerhalb der Familie Eifersucht und folglich Aggressivität herrschen, hier, wo doch nur Vertrauen und Solidarität regieren sollten."[4]

Die Familienbande beschränken sich nicht auf die sichtbare Familie, sondern erstrecken sich bis zu den Verstorbenen, zu denen die Begründer der Abstammungslinie oder auch hervorragende Persönlichkeiten zählen, die Ahnenstatus besitzen. An diese Ahnen wendet sich der Heilpraktiker oder Medizinmann; er will die für die Behandlung nötige Energie erlangen. Unter den Verstorbenen sind aber auch einige Ursache der Wirren in der Familie und besonders des Übels, an dem eines der Familienmitglieder leidet. Der Medizinmann offenbart, daß diese Verstorbenen für solchen Eingriff gute Gründe haben, wenn die Familie sich schlecht aufgeführt und, was meistens der Fall ist, vergessen hat, die Toten nach altem Brauch zu ehren. In den schwersten Fällen bringen die Toten den Sachverhalt auf dem Behandlungsplatz an den Tag, indem sie von dem Kranken oder von irgendeinem seiner Umgebung *Besitz* ergreifen, wobei der Kranke dann nach und nach sein Identitätsbewußtsein verliert. Er gerät unter der Kontrolle des Prakti-

kers in einen Trancezustand, und der ihm innewohnende Verstorbene gibt im selben Augenblick seine Anklagebotschaft aus dem Kranken kund: eine beeindruckende Liturgie, zweifellos der schönste und sinnvollste Ausdruck der traditionellen Religionen.[5]

In einem solchen Kontext, in dem die Krankheit gesellschaftlich relevant ist, besitzen die Riten verständlicherweise therapeutische Tragweite. Sie mobilisieren die betreffende Gruppe mittels einer Sprache, die alle verstehen, ohne nur ein Wort sagen zu müssen; es ist eine Sprache, bei welcher der Körper sowie alle Gegenstände, die im Kleinen die Umwelt repräsentieren, mitwirken. Als Zeichen der körperlichen und zugleich relationalen Dimension des Menschen befindet sich der Ritus an der Nahtstelle zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren: „Die Rituale sind keine Relikte des Obskurantismus", gibt François Laplantine zu verstehen, „sondern so recht der Ausdruck einer konstitutiven Dimension der Krankheit, ja die ärztliche Praxis selbst; sie sind der Bezug zum Sozialen."[6] Wir verdanken Claude Lévi-Strauss das berühmte Wort von der „symbolische[n] Wirksamkeit" der Riten. Es gab den Ausdruck bereits in der christlichen Sakramententheologie; hier wird er auf den Gesundheitsbereich bezogen.

Wer ist der kranke Mensch? Er ist sein *eigener Leib,* momentan verdoppelt. Nicht nur der auf dem Behandlungsplatz auf seiner Matte liegende *sichtbare Körper* ist mit der Krankheit behaftet, sondern der ganze Mensch. Was man sieht, ist eine fleischliche Hülle, ein Anschein von Mensch; sein Doppel aber, sein Lebensprinzip, die unsichtbare Dimension seines Körpers, die sich dem gewöhnlichen Blick entzieht, ist davon abgetrennt. Die Krankheit - ein Symptom der familiären Spaltung, um es noch einmal zu sagen - nistet in dieser Scheidung der beiden Dimensionen. Die Analyse seines Gesundheitszustands, die einer dieser Patienten mir gegenüber in Duala-Sprache zum Ausdruck brachte, ist diesbezüglich aufschlußreich: „An dem Tag, da ich zum behandelnden Praktiker kam, hatte ich das Gefühl, mein Körper sei leer. Aber nach zwei Tagen merkte ich allmählich, daß ich wieder zu mir kam. Das heißt, ich konnte verstehen, wie mein Körper war. Dann begann die große Behandlung. Da hat er gesagt, die Behandlung müsse mein Doppel *(edi)* zurückbringen, damit ich erkenne, daß mein Körper zurückgekehrt sei. Als dann mein Doppel wieder da war, begann ich, mein Leben zu verstehen und einzusehen, wie es funktioniert. Ich leide aber immer noch ein wenig in der Brust." In dieser Sicht fällt die Heilung durch die Behandlung des Praktikers mit der Rückkehr des unsichtbaren Körpers in seine Form, den sichtbaren Körper, zusammen.

Diese Darstellung von Krankheit und Heilung beruht demnach auf einem anderen Verständnis des Menschseins. Sie unterscheidet sich von jener Auffassung, die in der ärztlichen Strategie der Krankenhäuser vorherrscht. Hier ist der Mensch wesentlich eine Seele und ein Körper, dort dagegen ein Körper, der sich verdoppelt. Im Krankenhaus geht alles so vor sich, als würde der (sichtbare) Körper allein behandelt und die (unsichtbare) Seele sich selbst, eventuell der (Seel-)Sorge der Kirchen überlassen. Diese heute sehr klare Abgrenzung gründet auf den beiden Wesensteilen des Menschen; sie stammt aus dem geschichtlichen

Kompromiß, den die geistlichen und weltlichen Mächte im Abendland Schritt für Schritt ausgearbeitet haben; sie haben sich dabei auf eine der griechischen Philosophie entnommene hylemorphistische Auffassung des Menschen gestützt. Nebenbei gesagt, bietet die Bibel eine Ansicht vom Menschsein, das der Anthropologie, wie sie den traditionellen Heilverfahren zugrunde liegt, näher steht als der des Hellenismus.[7]

Man kann sich immerhin fragen, ob zwischen dem „unsichtbaren Körper" der Traditionen, von denen die Rede ist, und der „unsichtbaren Seele" der Griechen wirklich ein Unterschied besteht. Die Frage verdient Beachtung. Ihre Beantwortung bleibt nämlich nicht ohne Folgen für das therapeutische Vorgehen. Der „unsichtbare Körper" wird ja immer als *materiell* betrachtet, da die in eine doppelte Sicht Eingeweihten vorgeben können, ihn zu sehen, während die Seele der Griechen als *immateriell* gilt und jedem Blick entzogen ist. Auf dem Behandlungsplatz hat also der Begriff der Unmaterialität keinen Sinn. Das vermeidet jede Spaltung auf diesem Niveau, sichert eine leichtere Kommunikation zwischen den verschiedenen Bereichen des individuellen und sozialen Lebens und verleiht den traditionellen Heilverfahren jenen anerkannten *globalen* Charakter im Gegensatz zum zerstückelten Wesen der Medizin. Wir stehen hier vor zwei verschiedenen erkenntnismäßigen Auffassungen vom Menschen, aus denen sich daher zwei unterschiedliche Heilpraktiken ergeben.

Schlußgedanke

Um der größeren Klarheit willen wurden in diesem Beitrag zwei Systeme einander entgegengesetzt, von denen man sagen könnte, sie teilten sich in den Bereich des Gesundheitswesens: das System, dessen Symbol das Krankenhaus ist, und das System der alten, heute noch angewandten therapeutischen Praktiken. Es ist dem Leser sicher nicht entgangen, daß für die zuletzt Genannten das Wort „Medizin" nicht gebraucht wurde. Und doch ist es üblich, neben der wissenschaftlichen Medizin von einer „traditionellen Medizin" zu sprechen. Freilich ist die Parallele nicht so einfach zu ziehen. Das Panorama des Gesundheitswesens umfaßt heute zahlreiche Heilmethoden; sie entstammen sowohl der Medizin im oben erwähnten Sinn (sanfte Medizin, parallele Medizin, alternative Medizin) als auch den Traditionen (zweites Gesicht, Heilpraktikerbehandlung, Schamanismus); sie bilden nach dem treffenden Ausdruck von Jean Benoist „eine Konstellation der Zuflucht"[8]. Dabei bleiben hier die vielfältigen Formen von Gebet um Heilung, wie sie von den Kirchen oder den aus ihnen hervorgegangenen Gemeinschaften praktiziert werden, unerwähnt. Und es ist wohl besser, nur die Heilverfahren des öffentlichen Gesundheitswesens mit dem Wort Medizin zu bezeichnen, um die herrschende Verwirrung nicht noch mehr zu steigern. Heute, da die Suche nach Heilung zu einem Kennzeichen der Zivilisation und zuweilen sogar zu einem Zwang wird, stehen wir vor drei umfassenden Bereichen, die sich dem Gesundheitswesen widmen: vor dem Bereich der Medizin im eigentlichen Sinn, vor einer großen Vielfalt synkretistischer Praktiken und schließlich vor dem Bereich der

vererbten uralten Überlieferungen. Diese letzteren, von denen hier die Rede war, bilden ein Ganzes, das seine Einheitlichkeit, seine Eigenheit und eine gewisse Wirksamkeit behält. Beweis dafür ist ihre erstaunliche Langlebigkeit.

[1]Um den Begriffswirrwarr noch zu verstärken, wird im Westen das Beiwort „traditionell" oft der Krankenhausmedizin zugelegt, um sie besser von den neuen, sogenannten parallelen oder alternativen Heilverfahren zu unterscheiden.

[2]J.-P. Lévy, Le pouvoir de guérir. Une histoire de l'idée de maladie, Paris 1991, 98.

[3]E. de Rosny, Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit, Paris 1981.

[4]P. Geschiere, Sorcellerie et politique en Afrique, Paris 1995, 18.

[5]In Ostafrika gerät der Schamane in Trance und nicht der Patient. Diese Unterscheidung verdanken wir L. de Heusch, Pourquoi l'épouser, Paris 1971.

[6]F. Laplantine, Anthropologie de la maladie, Paris 1986, 350.

[7]P. Beauchamp, Psaumes nuit et jour, Paris 1980, 54: „la prière du corps".

[8]J. Benoist, Anthropologie médicale et Société Créole, Paris 1993, 85.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Die Kritik an der wissenschaftlichen Medizin und die Attraktivität der westlichen „alternativen" Heilmethoden

Michael Nüchtern

Die therapeutische Landschaft verändert sich. Neben der wissenschaftlichen Medizin gewinnen immer mehr sogenannte alternative Heilmethoden an Popularität. Besonders bei chronischen Leiden, Befindensstörungen und auch schwersten Krankheiten scheint sich eine Fülle therapeutischer Wege aufzutun: Bachblüten und Urschrei, Homöopathie und Tanzen, Reinkarnationstherapie und Akupunktur, Kinesiologie und Aromatherapie, Frischzellen und Ayurveda ... Zwar hat es immer eine gewisse Pluralität der Umgangsformen mit Gesundheit und Krankheit gegeben, aber der Eindruck dürfte richtig sein, daß heute die Vielfalt in der therapeutischen Landschaft besonders groß ist.

Sehr vereinfacht lassen sich jedoch vier große, unterschiedliche Regionen in der therapeutischen Landschaft identifizieren:

1. Sich den Reizen von Licht, Luft und Wasser im rechten Maß auszusetzen, richtig zu atmen und sich zu bewegen, sich vernünftig zu ernähren, in biologischen Rhythmen, also in der Abfolge von Schlafen und Wachen, Streß und Muße zu leben, gehört zu einem gesundheitsbewußten Lebensstil. Heute wird „gesundes Leben" erlebnisorientiert auch von keineswegs nur therapeutischen Berufsgruppen und Einrichtungen professionell und gezielt in den unterschiedlichsten Verpackungen angeboten. Fastenkuren, Jogging, Zeitmanagement- und Entspannungskurse sind aktuelle Beispiele dieser Wachstumsregion, in der zu einem guten Teil in Gestalt östlicher Körperübungen und esoterischer Leibeserfahrungen, erheblich transformiert, die alte Diätetik fortlebt. Hier wird „Gesundheit" erlebt, erfahren, erlernt.
2. Der Hausarzt alter Schule verbindet Elemente der ersten Region mit der zweiten, dem Bereich der Medizin auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Hier werden Krankheiten wissenschaftlich überprüfbar diagnostiziert und therapiert.
3. In einer weiteren Region sind die vielfältigen Ergänzungen und Erweiterungen wissenschaftlicher Medizin durch alte fremdländische Medizinsysteme oder neuere Verfahren aus besonderen Erkenntnisquellen anzusiedeln. Durch den internationalen Informationsaustausch wird in den westlichen Wohlstandsgesellschaften kulturell Fremdes wie Kolonialware angeeignet und Ungleichzeitiges gleichzeitig. Faszinationen und Einzelerfahrungen lassen Patienten und auch Ärzte ergänzend Wege zur Heilung bei chinesischer, homöopathischer, indischer, afrikanischer oder anderer Therapie suchen. Die Differenzen zwischen somatischer und Psychotherapie verschwimmen hier.
4. Die Ergänzung kann so weit gehen, daß wissenschaftliche Medizin durch andere Methoden, oft magischer Art, bewußt ersetzt wird. In dieser vierten Region kann manches aus der ersten auftauchen, wenn etwa behauptet wird, alle Krankheiten ließen sich durch Auswahl der Ernährung, durch bestimmte Körperübungen usw. verhindern oder heilen.

Wer die Kritik an der naturwissenschaftlichen Medizin, die sich im Aufkommen alternativer Heilmethoden zeigt, darstellen will, muß sich zunächst die Eigenart dieser Medizin vergegenwärtigen (1.). Der Boom der Alternativmedizin ist freilich nicht nur in der Ablehnung der sogenannten „Schulmedizin" begründet (2.), sondern ein Kulturphänomen.

1. Die Eigenart wissenschaftlicher Medizin

Wenn ich als Kind krank war, fragte der Arzt: „Wo tut es denn weh?" Diese Frage war beruhigend; denn sie zeigte an, daß jetzt der Fachmann kommt und die Beschwerden eingrenzt, ihre Ursache finden und sie auf diese Weise beseitigen kann. Andererseits war meine Antwort auf die Frage, „Hier tut es weh!", ja nicht meine erste und unmittelbare Reaktion auf das Kranksein. Diese ließ sich viel

eher in die Worte fassen: Ich fühle mich schwach, ich habe Angst, mir tut es weh! In der Antwort auf die Frage des Arztes konnte das Ich nicht mehr vorkommen. Durch die Art der Fragestellung fiel es fort. So bedeutungslos die Art der Frage erscheint, so spiegelt sich in ihr die Eigenart naturwissenschaftlicher Medizin wider: Das „Ich", das Befinden des Kranken, interessiert sie weniger als der objektive Befund. Es sind Ärzte, die immer wieder darauf aufmerksam gemacht haben.[1]

Die Kritik an der wissenschaftlichen Medizin und die Attraktivität der westlichen „alternativen" Heilmethoden

Das klassische Vorgehen des Mediziners bei der Stellung der Diagnose ist eine Eingrenzung und Ausrichtung aufs Detail. Er entfernt sich dabei vom unmittelbaren Empfinden des Kranken und konzentriert sich auf die meßbaren Ursachen der Symptome. Wissenschaftliches Denken und Handeln geht auch in der Medizin einher mit einer Isolierung von Phänomenen aus einem Gesamtzusammenhang. In der Wendung von der konkreten, sinnlichen Ganzheit des Menschen zu den Elementen und Ursachen, im Messen und Sammeln von Zahlenwerten in der ärztlichen Untersuchung kehrt die Baconsche Formel des „dissecare naturam" (die Natur auseinanderschneiden) wieder. Die Konzentration auf Zahlen und Befunde spiegelt die Descartessche Überzeugung, daß die Verfügung über die physikalische Realität auch die Beherrschung der Wirklichkeit selbst sei. Weil - nach einer Aussage von Max Planck - wirklich ist, was sich messen läßt, interessiert den naturwissenschaftlichen Mediziner der Befund mehr als das Befinden, das Objektive mehr als das Subjektive. Einer der Väter der modernen Physiologie hat 1865 die Folgen dieser Weltanschauung für das Menschenbild in aller Deutlichkeit beschrieben: „Der lebendige Organismus ist nur eine bewundernswerte Maschine, ausgestattet mit den wunderbarsten, verwickeltsten ... Mechanismen."[2]

Die Erfolge der Medizin im Einzelfall und bei bestimmten Krankheiten machen diese Anschauung plausibel. Sie entfremden die Patienten aber gleichzeitig ihrem Körper und ihrer Gesundheit:

- sei es, daß sie sich selbst auch maschinenmäßig verstehen und ihnen der Befund wichtiger wird als das Befinden; (auf die Frage, wie es ihm gehe, antwortet der Patient in der Klinik, daß der Blutdruck besser sei!)
- sei es, daß sie ihre eigene Macht und die Notwendigkeit des Mitwirkens bei Gesundheit und Krankheit oft sträflich unterschätzen.

Der Autor

Michael Nüchtern, geb. 1949, Pfr., Dr.theol., Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) in Berlin; war davor Akademiedirektor an der Evangelischen Akademie Baden in Karlsruhe/Bad Herrenalb. Letzte Buchveröffentlichungen: Medizin – Magie – Moral. Therapie und Weltanschauung, Mainz/Stuttgart 1995; Kirche in Konkurrenz, Stuttgart 1997. Anschrift: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Auguststraße 80, D-10117 Berlin, Deutschland.

Der von der naturwissenschaftlichen Medizin vermittelte „Blick" lehrt sehen, wo früher unaufgeklärte Dunkelheit war. Er sieht aber nur einen Ausschnitt, einen Bereich der Wirklichkeit: das Meßbare, Objektivierbare. Durch die Fortschritte der Medizin suggeriert er andererseits, daß alles in diesen Bereich gehört. Was sich nicht ins Muster der Meßbarkeit und

Objektivierbarkeit einfügt, gerät in die Gefahr, als unwirklich zu gelten: Individuelles und Einmaliges, die therapeutische Dimension von Beziehungen und Begegnungen.

Der Onkologe Harald Theml hat gezeigt, wie mit der fortschreitenden Objektivierung in der Medizin, der Spezialisierung und der Technisierung auch die Totalität ihres Anspruchs wächst. „Je besser die moderne Medizin die Erwartungen nach Gesundheit zu erfüllen vermochte, desto mehr wirkte sie sich wie eine Macht aus, von der man abhängig werden kann. Zum einen wohl folgt diese Entwicklung dem Baconschen Prinzip vom Anfang naturwissenschaftlicher Praxis, wonach Wissen Macht ist - dieses immense, angehäufte, expandierte, spezialisierte, objektivierte Wissen über Krankheit und das (deutlich kleinere) über Gesundungsmöglichkeiten. Zum anderen wurde das subjektive Unwissen des gesundheitshungrigen einzelnen über das ureigene Schicksal zur starken Wurzel der Abhängigkeit und also der Machtposition moderner Medizin, die Gesundheit zur obersten Norm erheben konnte."[3] Moderne Medizin ist säkulares Selbstverständnis plus Naturwissenschaft.

Auf immer mehr Lebensbereiche hat die Medizin - durchaus auch zum Segen - ihr Scheinwerferlicht gerichtet. Zugleich wurde das Licht immer stärker, so daß mehr möglich und machbar wurde. Menschliches Leben kann künstlich gezeugt und manipuliert werden, immer früher kann bei Frühgeburten menschliches Leben außerhalb des Mutterleibes erhalten werden. Auch das Sterben ist unter den Bedingungen der Intensivmedizin aus einem hinzunehmenden zu einem steuerbaren, verlänger- oder verkürzbaren Vorgang geworden. Stets gilt: Wo Schicksal oder Natur war, ist Zivilisation, also medizinisches Handeln bzw. Unterlassen geworden.

Es läßt sich beobachten, daß für immer mehr Lebensphänomene Medizin und Therapie zuständig geworden sind: für Schlaflosigkeit, Schönheit, Schuldfähigkeit, Traurigkeit, Alter, Lern-, Liebes-, Lebensschwierigkeiten und Nöte jeder Art ebenso wie für Arbeitsfähigkeit, Vergünstigungen wegen Behinderung und anderes mehr. Parallel mit der Erweiterung des Kompetenzbereichs der Medizin hat sich logischerweise auch der Krankheitsbegriff ausgeweitet. Er bezieht - mit gewissem Recht - psychische, soziale und geistige Faktoren mit ein. Die einbezogenen Faktoren wirken nicht begrenzend auf die Macht der Medizin, sondern erweitern sie. Nicht allen diesen Lebensphänomenen bekommt die Medizinalisierung gut. Aus sozialen und kulturellen Ursachen heraus werden „Krankheiten" als solche „erfunden"[4]; Auffälligkeiten wie Zahnstellungen und Nasengrößen werden als Krankheiten gewertet und behandelt. Einem Totalanspruch der Medizin entspricht eine Totalerwartung des Publikums an die Medizin, Nöte beurteilen, beheben und Schäden heilen zu können. Die alljährliche Steigerung der Kosten für Gesundheit und Krankheit belegt Macht und Einfluß von Medizin auf ihre Weise.

Mit der Berücksichtigung psychischer und sozialer Faktoren kann einerseits die Zuständigkeit der Medizin ins Soziale, Psychologische, Pädagogische wachsen, andererseits stehen aber in diesen Feldern Fachleute, Professionen und Erfah-

rungen bereit, die für sich dann auch therapeutische Zuständigkeit und Wirksamkeit - mit Recht - beanspruchen können. Wenn Krankheit entscheidend psychisch und sozial definiert wird, können oder müssen doch auch die in diesen Bereichen tätigen Berufsgruppen als Therapeuten angesehen werden bzw. so auftreten. Wenn Gesundheit eine Frage „sozialer Leistungsfähigkeit" ist, dann ist unmittelbar einleuchtend, daß für dieses Ziel nicht nur Ärzte hilfreich bereitstehen. So ergibt sich - geradezu paradox - aus der Erfolgsgeschichte der Medizin, daß eine Fülle anderer Professionen und Institutionen therapeutisch verstanden werden kann. Mit dem Begriff Therapie übernehmen sie z.T. auch den utopischen Geist der Hoffnung auf die Beseitigung aller Übel und Nöte. Den Halbgott in Weiß beerben die Halbgötter der Therapieszene in Jeans und weitem Seidenhemd.

Die entscheidende Frage ist, ob Totalansprüche, die wir in der Geschichte und Wirkung der naturwissenschaftlichen Medizin zu erkennen glaubten, mit ihr notwendig verbunden sein müssen oder nicht. Dieselbe Ausrichtung der Wissenschaft aufs Detail, die wir oben eher kritisch betrachteten, und die naturwissenschaftliche Konzentration auf das durch Experiment Überprüfbare sind eigentlich ideale Bedingungen dafür, daß die naturwissenschaftliche Medizin den Totalanspruch ständig zurücknimmt und sich für Begrenztes zuständig erklärt, also nicht weltanschaulich wird, sondern wissenschaftlich bleibt. Wissenschaft ist stets kritisch und mißtrauisch, ob eine positive Wirkung wirklich im angewandten Mittel begründet ist (Placebo). Sie geht nicht vom Einzelfall aus, sondern überprüft Erfahrungen zum Wohle zukünftiger Patienten.[5] Diese ethische Dimension der Wissenschaft entspricht christlicher Schöpfungsverantwortung.

2. Die Attraktivität der Alternativtherapien

Alternativtherapien wollen keine „Krankheiten" behandeln, sondern die Gesundheit des ganzen Menschen stärken. Sie wollen der Kränkung der Reduktion des kranken Menschen auf seine Krankheit dadurch begegnen, daß sie versprechen, hier werde von Therapeuten individuell auf die Person des Kranken eingegangen (Individualitätsverheißung). Wo Grenzen der Schulmedizin sind, bieten sie durch ein Mehr an Therapie andere und neue Möglichkeiten der Heilung an (Therapiefortschrittsverheißung). Die Erfolge, die unter einer Therapie sichtbar werden, bestätigen scheinbar die therapeutischen Theorien.[6] Aus der Besserung bei der Therapie wird die Besserung durch die Therapie. Dem Abstrakten, Komplizierten, Unbegreiflichen der naturwissenschaftlichen Medizin treten sie mit dem Angebot neuer einfacher Erfahrungen gegenüber. Die Therapien sprechen alle Sinne an, sie geben etwas zu spüren und zu fühlen, zu sehen und zu riechen (Erlebnisverheißung). Wo die Sinn- und Lebensfragen bewegen, bieten sie Lebens- und Leidensdeutungen an (Sinnverheißung). Sie offerieren eine „Schau" der Welt und des Lebens und nicht nur Diagnose und Tabletten für eine Krankheit. Die Wendung zu den Alternativtherapien hat Anzeichen einer romantischen Bewegung.[7]

Es wäre zu wenig, wollte man die Veränderungen der Therapieszene nur mit einem Unbehagen an der technischen Medizin erklären. Sie werden von tieferen Quellen gespeist. Meine These ist: Das Aufkommen und die Attraktivität einer erweiterten, neuen Therapieszene ist mitbedingt durch einen umfassenden Kulturprozeß, den man Individualisierung nennen kann. Individualisierung heißt: Menschen gestalten ihr eigenes Leben nicht mehr in vorgegebenen Bahnen und Gewißheiten, sondern wollen und müssen es stets neu als Projekt begreifen. Ulrich Beck[8] erkennt in der modernen Individualisierung drei Schritte:

- „Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge ...,
- Verlust von traditionalen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen ... und - womit die Bedeutung des Begriffes gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt wird
- eine neue Art der sozialen Einbindung".

Beides - Ausgleich für den Verlust vorgegebener Ordnungen und Gewißheiten und eine neue Art sozialer Einbindung und Gemeinschaft - bietet die Therapieszene ihren Teilnehmern. Die Einbindung ist dabei manchmal eher verborgen. Sichtbar ist das Pathos der Emanzipation und die Freude an den durch westlichen Wohlstand und Globalisierung zuhandenen therapeutischen Kolonialwaren. In der „Wissenschaftlichen Zeitung über parapsychologische/esoterische Erkenntnisse - Die andere Realität" (Ausgabe 2/1993, S. 8) lesen wir: „Es ist wunderbar, daß es endlich wieder die Vielfalt der Möglichkeiten gibt. Daß es christliche Kirchen, Zenmeditation, Tarot, Astrologie, I-Ging, daß es Wunderheiler, Geistheiler, Heilpraktiker, Ärzte, Psychotherapeuten und alternative Therapeuten gibt ... Es ist das Recht jedes Menschen, sein Heil auf seine ganz individuelle Art zu suchen und zu finden. Niemand kann entscheiden, wo und wie der einzelne sein Heil finden kann ... Doch das Entscheidende bei jeder Heilung ist die innere Einstellung dessen, der sein Heil sucht." Interessant ist, wie in diesem Zitat religiöse nahtlos in therapeutische Formen übergehen! „Ich suche mir meine Therapie selber!" - lautet das neue Motto.

Durch den Bezug auf die Sinnfragen wird die therapeutische Landschaft nicht nur weiter und größer, die therapeutischen Angebote gehen sozusagen auch mehr in die Tiefe. Sie nehmen auf vielfältige Entfremdungserfahrungen Bezug. Deswegen enthalten die Angebote der Alternativtherapien reichlich Codeworte für unentfremdetes Leben, heile Welt: Natur, Mitte, Selbst, Energie, schöpferisches Potential, einfach ...

Solange der Alltag planmäßig verläuft, wird die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht gestellt. Diese Frage meldet sich erst in der Erfahrung der Erschütterung der Alltagswelt. Es scheint, daß Situationen, durch die der Alltag bedroht ist, heute, wenn nicht häufiger, so doch nachhaltiger erlebt werden als früher. Je unbefriedigender oder krisenhafter der Alltag erlebt wird, desto mehr entsteht Sehnsucht nach einem die Fülle der Einzelerfahrungen überwölbenden und integrierenden neuen und eigenen Sinnhorizont für mein Leben. Dieser ist nicht mehr allgemein vorgegeben. Er muß von den einzelnen - wie auch immer und wo auch

immer - gefunden oder übernommen werden. Hierfür steht ein breiter Markt der Hilfen und Helfer bereit. Der Therapiebereich bietet Bewältigung an für individuelle Krisen in einer Zeit totaler Krisenerfahrung. Die Therapieszene gibt sich als Schnellstraße für das Projekt des eigenen Lebens - mit dem dort Angebotenen kann ich mich entfalten und individuell entwickeln - wie auch als Ambulanz für die Opfer, die das hohe Ziel des eigenen Lebens mit ihrem Alltag in einer entfremdeten Welt und Natur nicht zusammenbekommen. Der moderne westliche Individualisierungsprozeß mit seinem heimlichen Zwang zur positiven Selbstentfaltung dirigiert hart und verborgen die sanften Melodien der Psychoszene, von deren zauberischen Klängen gerade die angelockt werden, die Alternativen zur Moderne ersehnen. Überspitzt gesagt: Die Therapieszene ist die Heilung, aber ein Stück weit auch die Krankheit, die sie zu heilen vorgibt. Sie propagiert eine Norm, um dann deren Erfüllung zu versprechen: die Norm des „ganzen", voll entfalteten, positiven Lebens, das Leid und Negativität weit hinter sich lassen kann und gelassen hat.

Die Kritik an der wissenschaftlichen Medizin und die Attraktivität der westlichen „alternativen" Heilmethoden

So ist es kein Wunder, daß die Angebote der Therapieszene durchwoben sind mit esoterischen, magischen und religiösen Vorstellungen. Sie vermitteln sehr häufig direkt oder indirekt eine „Schau" des Lebens und der Welt, die sonst nicht mehr selbstverständlich ist. Und sie müssen das auch tun, weil sie auf die genannten Defiziterfahrungen Bezug nehmen.

Die Hochschätzung von Vitalität und Gesundheit, die Unklarheiten des Gesundheits- und Krankheitsbegriff, das Unbehagen an der Wissenschaft, Technik und Schulmedizin, der Zwang zur Individualisierung und die Sehnsucht nach Sinn bei einer Zunahme von Kontingenzerfahrungen bringen es mit sich, daß besonders die Bereiche der Ergänzungen oder Erweiterungen der naturwissenschaftlichen Medizin und die Ersetzungen naturwissenschaftlichen Umgangs mit Gesundheit und Krankheit (s.o. 3. u. 4.), sowie der Bereich der Körper- und Lebensschulung ausgesprochene Wachstumsgebiete (s.o. 1.) sind. Therapie - verstanden als evolutive Verbesserung und qualitative Steigerung von Leben und Lebensmöglichkeiten - wird hier zum Schlüsselbegriff für das Verständnis von Leben überhaupt. Leben erscheint dabei immer weniger schlicht gegeben, sondern zur Gestaltung und Veränderung aufgegeben. Wird in der naturwissenschaftlichen Medizin der Körper als verbesserungsfähige Maschine betrachtet, so in anderen Therapien das Ich als erlebnissteigerungsfähige Einheit.

Der Entwicklungsgedanke mit seinem Impuls zur Qualitätssteigerung und -verbesserung ist nicht falsch. Er kann christlich im Sinne des Schöpfungsauftrags und ethisch im Sinne von Verantwortung begründet und geschätzt werden. Es wäre fatal, ihn aufzugeben. Doch wo Licht ist, gibt es auch Schatten. Problematisch wird das evolutive Denken da, wo es sich absolut setzt und die Balance zwischen dem Aufgegebensein und dem Gegebensein des Lebens nicht mehr gewahrt ist. Dann hat das Leben an sich nicht mehr Würde und Wert, sondern nur noch, sofern es verbesserungs- und erlebnissteigerungsfähig ist. Ein Euthanasiedenken kann als der dunkle Bruder der Entwicklungsweltanschauung Einfluß gewinnen.

3. Therapie als Teil- oder Totalziel: Heilung und Heil

Wenn unsere Thesen über die Gründe der Ausweitung des Therapiebereichs richtig sind, dann geht es auf Teilen des Therapiemarktes nicht nur um Gesundheit und Krankheit im engeren Sinne, sondern potentiell auch um Lebenssinn. Gerade in diesem großen Anspruch liegt der Reiz und das Verlockende, aber zugleich das Problematische der Angebote. Nicht mehr die Behebung eines Defizits einer bestimmten Krankheit, sondern die Harmonisierung, Entwicklung, Transformation des ganzen Menschen, die Reifung des Inneren, Glück und Befriedigung sind die eher verschwommenen Ziele. Wenn Angebote solche utopischen Ziele wie Glück und Harmonie verheißen, können sie durchaus gefährlich sein. Sie bedrohen um ungewisser Ziele willen die Gewißheiten des gegebenen, alltäglichen Lebens. Das verheißene Glück und die verheißenen Therapieerfolge rechtfertigen scheinbar nicht nur immense Kosten, sondern unter Umständen auch umfassende Lebenskontrolle und Lebensänderungen. Wenn der Therapeut einer Schule mit utopischen Zielsetzungen angehört, wird er alle Ratsuchenden sofort auch als therapiebedürftig einschätzen, und diese werden sich angesichts der Verheißung der Therapie als therapiebedürftig erleben (H. Hemminger). Die Chancen, jemals „gesund" zu werden, sind in einer solchen Therapierichtung gering. Nicht ein utopisches Heilsversprechen, sondern ein begrenztes, realistisches und überprüfbares Angebot ist demgegenüber ein entscheidendes Merkmal vertrauenswürdiger Therapie. Nicht nur im Politischen, sondern auch im Individuellen gilt: Wer in der Immanenz erreichen will, was der Transzendenz vorbehalten ist, wird der Würde und der Freiheit des Menschen Gewalt antun.

Die Stärke der Ersetzungen und Erweiterungen der naturwissenschaftlichen Medizin, ihre Ausrichtung auf Ganzheit, ist zugleich ihr Problem. Wenn immer mehr Bereiche des Lebensvollzugs in die Kompetenz eines Trainers oder Therapeuten fallen, besteht die Gefahr der Abhängigkeit und der Schädigung, weil der Therapeut oder Trainer für die Vielfalt der Lebensbereiche keine Kompetenz hat. Professionalisierung, wo es um so umfassende Ziele wie Lebenlernen geht, birgt die Gefahr der Klientisierung und der Abhängigkeit. Gegenüber einer Erweiterung der Lebensprobleme, für die Therapeuten, Berater und Trainer eine Kompetenz beanspruchen, wäre demgegenüber eine Kunst der Unterscheidung einzuüben, die sich von der Frage leiten läßt, was denn realistisch das Ziel von Therapie sein kann. Nicht eine irgendwie erweiterte Therapie und Heilkunst, sondern eine ethisch begrenzte Medizin scheint mir heute das Gebot der Stunde zu sein.

Die quantitative und qualitative Ausweitung des Therapiebereichs und seine Vermischung mit Erlebnis und Religion bringt nicht von selbst mehr Gesundheit, sie bringt als Nebenwirkung neue Risiken und Gefahren. Was tun? Vielleicht hilft zunächst die schlichte Wahrnehmung, daß Gesundheit und Lebenssinn nicht technisch herzustellen, nicht machbar sind. Das Risiko des Lebens läßt sich nicht in vollständige Sicherheit verwandeln. Endlichkeit und Fragmentarität gehören zum Leben dazu, Krankheit und Sterben sind Teil des Lebens. Das ist kein

wissenschaftlicher, sondern ein religiöser Satz. „Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde", heißt es im Buch Kohelet (Koh 5,1).

Theologie und Religion wissen um die Unterscheidung von Heilung und Heil. Heil kann sein, wo keine Heilung ist. Heilung kann sein, wo kein Heil ist. Heil ist - manchmal unter dem Gegenteil - verborgen, Heilung ist stets vorzeigbar. Heil ist eine besondere Beziehungsrealität, Heilung eine allgemeine Möglichkeit. Heilung ist aktiv machbar, Heil passiv erfahrbar. Durch Heilung wird der Patient ein Akteur, gegenüber dem Heil ist selbst der Aktivste „Patient". Die Erfahrung von Heil unterbricht alltägliche Erfahrungen, Heilung verbessert und steigert sie. Heilung gehört - christlich verstanden - in den Bereich der Schöpfung, wo Menschen Mitarbeiter Gottes sind, Heil gehört in den Bereich der Erlösung, die noch aussteht, sich aber in der Schöpfungswirklichkeit gleichnishaft zur Erfahrung bringt - im Gesundwerden und im Bestehen von Krankheit (2 Kor 12,9).[9]

Die Kritik an der wissenschaftlichen Medizin und die Attraktivität der westlichen „alternativen" Heilmethoden

[1] Z.B. K. Köhle/P. Joraschky, in: Th. von Uexküll (Hg.), Psychosomatische Medizin, München 1990, 415ff, mit Verweis vor allem auf die Arbeiten von Viktor v. Weizsäcker.

[2] Zitiert nach H. Schipperges, Moderne Medizin im Spiegel der Geschichte, Stuttgart 1970, 232.

[3] Entwicklungstendenzen der Medizin, in: Religion und Gesundheit (Herrenalber Texte 68), Herrenalb 1986, 54.

[4] Vgl. D. Lenzen, Krankheit als Erfindung, Frankfurt a.M. 1991.

[5] Dazu ausführlicher: E. Nüchtern, Was Alternativmedizin populär macht (EZW-Texte 139), Berlin 1998.

[6] „Die Geschichte der Medizin zeigt, daß ein heilkundiges Ideensystem nicht in erster Linie wegen seiner klinischen Erfolge, sondern wegen der Überzeugungskraft, wegen der Plausibilität seiner Grundideen von Teilen der Bevölkerung angenommen wird. Ist die Überzeugungskraft der Ideen vorhanden, dann werden Heilerfolge, die im Verlauf einer Therapie erzielt werden, als Konsequenzen der Therapie gedeutet.": P.U. Unschuld, Schulmedizin und Therapiefreiheit, in: Kursbuch 119 (1995) 129.

[7] Vgl. E. Nüchtern, Alternativmedizin - eine romantische Bewegung, in: Münchener Medizinische Wochenschrift 139 (1997).

[8] Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986, 206.

[9] Dazu ausführlicher M. Nüchtern, Medizin - Magie - Moral. Therapie und Weltanschauung, Stuttgart/Mainz 1995; ders., Was heilen kann, Göttingen 1994.

Krankheit, Heilung und Gesundheit: ökonomische, rechtliche und soziale Dimensionen

Lars Thielmann

Seit der Antike bis ins 19. Jahrhundert erlebten die Menschen Krankheit vorwiegend als individuelles Schicksal, dessen finanzielle und soziale Lasten die Betroffenen und ihre Familien zu tragen hatten. Um Zugang zu ärztlichen und pflegerischen Hilfen zu erlangen, mußten sie entweder ihr Vermögen einsetzen oder auf wohltätige Hilfe anderer hoffen. Krankheit verband sich mit Armut, ein Zustand, der in den meisten Ländern der Erde auch heute noch nicht überwunden ist.
In den letzten 125 Jahren nun entwickelten sich in den westlichen Industrienationen Systeme zur Krankenversorgung, deren ökonomische, rechtliche und gesellschaftliche Implikationen im Laufe der Zeit enorm an Bedeutung gewonnen haben. Anfangs steht die medizinische Versorgung der sich organisierenden Industriearbeiter im Vordergrund, deren Arbeitskraft während der industriellen Revolution dringend benötigt wird und deren Bestrebungen, an der politischen Macht teilzuhaben, auf diese Weise befriedet werden sollen.[1] Lag die Wahrnehmung sozialer Verantwortung bisher bei karitativen Einrichtungen, so übernimmt ab Mitte des letzten Jahrhunderts der Staat immer mehr diese Aufgabe. Der moderne *Sozialstaat* entsteht. Gesetze werden geschaffen, die den Zugang zur und die Finanzierung der Krankenversorgung regeln. Eine umfassende Sozialgesetzgebung löst frühere rein berufsständische Regelungen ab. Deutschland, das eine führende Rolle in dieser Entwicklung spielt, gründet seine gesetzliche Kranken- und Rentenversicherung.[2] Eine neue Situation in der Krankenversorgung entsteht.

Die Vergesellschaftung von Krankheit

Die entscheidende Errungenschaft des modernen Sozialstaats ist die *Vergesellschaftung von Krankheit.* Endlich ist der Kreislauf von Krankheit und Armut unterbrochen. Menschen erlangen Zugang zur medizinischen Versorgung, unabhängig von ihrer sozialökonomischen Stellung. Dabei finden sich gewichtige Unterschiede zwischen den westlichen Staaten. So gibt es z.B. in den USA eine staatliche, steuerfinanzierte Grundversorgung nur für die Armen und Alten (Medicaid und Medicare). In erster Linie wird das Gesundheitssystem durch private Krankenversicherungen finanziert, wobei ca. 14% der Bevölkerung gar nicht krankenversichert sind (bei der spanischsprechenden Bevölkerungsgruppe liegt

der Anteil sogar bei ca. 32%).[3] Das individuelle Versorgungsniveau sinkt entsprechend dem Einkommen. In anderen Staaten existieren steuerfinanzierte Versorgungssysteme für alle (z.B. der National Health Service, NHS, in Großbritannien) oder über Sozialversicherungen finanzierte (Deutschland) oder Kombinationen aus beiden Systemen. Am stärksten ist die Idee der Vergesellschaftung von Krankheit in Deutschland realisiert. Sie findet ihren Ausdruck im sogenannten Solidarprinzip, das den solidarischen Ausgleich von Schaden, Risiko, Alter, Einkommen und Familienlasten festschreibt.

Allen diesen Systemen jedoch sind ungeachtet grundsätzlicher Unterschiede zwei Dinge gemeinsam: erstens eine hohe Regelungsdichte und zweitens ein stetig wachsender Finanzierungsbedarf. Aufgrund des steten Ausbaus der Versorgungssysteme und eines rasanten medizinischen Fortschritts sehen sich die Gesetzgeber vor allem mit folgenden Problemen konfrontiert: die Regelung des Zugangs zum Gesundheitssystem, die Bestimmung seines Leistungsumfangs sowie die Zulassung und Kontrolle von Leistungserbringern und Versicherungsträgern.

Während in den USA darüber gestritten wird, ob ein noch zu schaffendes staatliches Versorgungssystem für die gesamte Bevölkerung finanzierbar und zu rechtfertigen wäre[4], debattiert man in Großbritannien und Deutschland, ob die bestehenden Systeme auf dem aktuellen Niveau weiter zu finanzieren sind. Mit fortschreitenden medizinischen Möglichkeiten und den auch damit verbundenen demographischen Veränderungen steigen die Ausgaben schneller an, als neue Einnahmequellen erschlossen werden können. Da in den westlichen Industriestaaten die Ausgaben für den Gesundheitssektor einen beträchtlichen Teil des Bruttoinlandsprodukts (BIP) ausmachen - die Spanne reicht von ca. 8% in Großbritannien über ca. 9% in Deutschland bis zu 14% in den USA -, wird Krankheit so zu einem volkswirtschaftlichen Kostenfaktor. Von Kostenexplosion ist die Rede, jedoch ist diese Charakterisierung nicht präzise, handelt es sich doch weitgehend um eine Leistungsexplosion einerseits und einen verhältnismäßigen Einnahmeschwund andererseits. In diesem Dilemma befinden sich die westlichen Staaten. So stehen die gesundheitspolitischen Ziele zur Debatte, deren Stichworte u.a. lauten: Rationierung, neue Steuerungsmodelle, Liberalisierung des Marktes oder Prioritätensetzung. Dabei richtet sich der Blick (zu) stark auf die ökonomischen (und in deren Gefolge auf die rechtlichen) Aspekte. Soziale und politische Gesichtspunkte finden kaum Beachtung, obschon sie doch in einem gesellschaftlichen Diskurs vorrangig sein müßten. So zeigt sich auch hier wiederum die fortschreitende *Ökonomisierung der Gesellschaft.*[5]

Der Autor

Lars Thielmann, geb. 1966, studierte Katholische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum und Medizin an der Universität Köln. Seit Oktober 1997 ist er Mitglied des Graduierten-Kollegs „Ethik in den Wissenschaften" am Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Er arbeitet über ethische Aspekte der Ressourcenallokation im Gesundheitssystem. Anschrift: Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Keplerstrasse 17, D-72074 Tübingen, Deutschland.

Heilung als Reintegration

Diese fortschreitende Ökonomisierung in der Medizin hebelt z.B. in Deutschland allmählich das o.g. Solidarprinzip aus. In Großbritannien führt sie zu weiteren Rationierungen im NHS. Und in den USA vergrößert sie die Kluft in der Versorgung von Reichen und Armen. Vor einer Kritik der Ökonomisierung scheint es allerdings sinnvoller zu sein, zunächst einige gesundheitspolitische Ziele näher zu bestimmen, die oft von ökonomischen Zielen verdeckt werden.

Den Ausgangspunkt bei der WHO-Definition von Gesundheit (ein „Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht allein das Fehlen von Krankheit und Gebrechen“[6]) zu nehmen, ist hier wenig sinnvoll. Zu utopisch ist diese Beschreibung. Günstiger ist es, von einem Krankheitsbegriff aus gesundheitspolitische Ziele zu entwickeln.[7] Anstelle eines idealen Gesundheits*zustandes* der einzelnen (oder der Gesellschaft?) könnte eher die Stärkung der Fähigkeiten von Individuen und Gesellschaft, mit Krankheit umzugehen, ein erstrebenswertes Ziel abgeben. Krankheit ist dabei als ein vielschichtiger Begriff zu verstehen. Während der deutschen Sprache nur das eine Wort für „Krankheit“ zur Verfügung steht, unterscheidet die englische Sprache vielfältig. *Disease* meint Krankheit im engeren diagnostischen Sinn von Krankheitssymptomen und -syndromen. *Illness* hingegen bezeichnet Krankheit als persönliches sowie soziales Phänomen. Letzteres wird auch *sickness* genannt. Bei psychiatrischen Erkrankungen schließlich spricht man von *mental disorders*. Diese sprachliche Differenzierung verdeutlicht die Vielschichtigkeit von Krankheit. Krankheit ist, recht verstanden, nicht allein eine Herausforderung für die Medizin, sondern für die Gesellschaft. Eine präzise und starke Formulierung des Krankheitsbegriffs erfüllt zwei wichtige Funktionen: als *diagnostischer* Begriff ermöglicht er eine genaue Bestimmung der Leistungspflichten des medizinischen Versorgungssystems (auch in Abgrenzung zu anderen sozialstaatlichen Versorgungssystemen), als Begriff eines *persönlichen* sowie sozialen Phänomens stellt er sich einer Privatisierung von Krankheit entgegen.

Ebenso muß *Heilung* vor allem als soziales und gerade nicht als individuelles Ereignis begriffen werden. Krankheit, vor allem schwere und chronische, führt häufig zum Rückzug der Betroffenen aus der Gesellschaft. Sie selbst ziehen sich zurück, aber auch ihre Umwelt distanziert sich von ihnen. So tritt zu den physischen und psychischen Leiden eine soziale Isolation hinzu, die meist als noch belastender empfunden wird. Reformansätze in der medizinischen Versorgung ziehen daraus Konsequenzen: Sie fordern eine wohnortnahe und möglichst ambulante Versorgung. Die Lebenswelt der Betroffenen wird in die Versorgungsplanung mit einbezogen. Sogenannte Hausarzt-Modelle sehen vor, daß in der medizinischen Grundversorgung tätige Ärzte zu langjährigen Begleitern ihrer Patienten werden, die deren jeweilige Lebenswelt genau kennen und in Heilungsprozesse mit einbinden können. *Partizipation* wird so zu einem Ziel gesundheitspolitischer Bemühungen: Mündige Patienten und ihre Angehörige überlegen gemeinsam mit Ärzten und Politikern, wie ein Gesundheitssystem zu gestalten ist.[8] Hier knüpft

die soziale Dimension von Heilung an: In ihr zeigt sich Heilung als Reintegration in die Gesellschaft. Besonders deutlich wird dies in der Versorgung von schwer und chronisch Erkrankten. Die gesellschaftliche Integration z.B. von chronisch psychisch Kranken kann als Indikator für die Qualität eines Versorgungssystems angesehen werden.[9] Gerade die Bevölkerung räumt, wie Umfragen in Schweden und Australien belegen, der Versorgung der am schwersten Erkrankten Priorität vor allen ökonomischen Erwägungen ein.[10]

Zurück zur Privatisierung von Krankheit?

Angesichts stetig wachsender Ausgaben im Gesundheitssektor stehen jedoch in den öffentlichen Debatten ökonomische Erwägungen im Vordergrund. Nun ist die finanzielle Situation der Gesundheitssysteme unstrittig äußerst angespannt. Doch erscheint es mir unter gesundheitspolitischen Gesichtspunkten nicht ratsam zu sein, Lösungen ausschließlich im Ökonomischen zu suchen, da dadurch die fatale Ökonomisierung der Medizin und der Gesellschaft vorangetrieben wird.

Welche Lösungen schlägt die Ökonomie vor?

Auf der *Einnahmenseite* scheinen die Möglichkeiten weitgehend ausgeschöpft. Steuerquoten mag niemand weiter erhöhen. Vielmehr wird gerade überall eine Senkung der Staatsquote angestrebt. In Deutschland wird diskutiert, ob nicht in der gesetzlichen Krankenversicherung (GKV) der Kreis der Beitragszahler erweitert werden sollte, indem man die Beitragsbemessungsgrenzen anhebt.[11] Gegen diesen Vorschlag wenden sich energisch die privaten Krankenversicherungen, die um ihre Kunden bangen. Hier kann man nicht auf Lösung hoffen.

Auf der *Ausgabenseite* hingegen wird eine Vielzahl von Lösungsvorschlägen erwogen. Dabei sind grundsätzlich zwei Ebenen zu unterscheiden: Lösungen auf der *volkswirtschaftlichen* (Makro-) von Lösungen auf der *betriebswirtschaftlichen* (Mikro-) Ebene.

Auf der Makroebene ist als erstes eine durch den Staat festgesetzte Begrenzung der Ausgabenhöhe zu nennen, die nicht überschritten werden darf. In Deutschland wurden im Rahmen einer sogenannten „Gesundheitsreform" etliche neue gesetzliche Bestimmungen erlassen, die die Beitragssätze der GKV ebenso fixierten wie die Budgets von niedergelassenen Ärzten und Krankenhäusern.[12] Derartige Maßnahmen, Beispiele aus dem britischen NHS belegen dies, führen zu Rationierungen.

Eine zweite Maßnahme ist die Liberalisierung des Gesundheitssektors. Das bedeutet zum einen, daß der Staat sich aus der Steuerung des Sektors zurückzieht, zum andern, daß in dem nun als „Markt" verstandenen Sektor verstärkt Wettbewerbselemente eingeführt werden. Ob sich eine solche Maßnahme allerdings positiv auswirkt, darf bezweifelt werden. Die USA, die ihren Gesundheitssektor weitgehend liberalisierten, geben mit Abstand am meisten für ihn aus, nämlich ca. 14% des BIP. Ferner haben sie mit 23% die höchste Verwaltungskostenquote. In Großbritannien mit seinem kostengünstigen NHS

(ca. 8% des BIP) verdoppelten sich nach Einführung des gesteuerten Wettbewerbs 1991 die Verwaltungskosten auf 11-16% des NHS-Budgets. In Deutschland belaufen sie sich auf 13%. Die Befürchtung, daß mehr Wettbewerb nur die Verwaltungs- und Werbungskosten in die Höhe triebe, ist also nicht unberechtigt und bestätigt sich bei deutschen privaten Krankenversicherungen.

Während ein steuerfinanziertes System wie der NHS zwar unter makroökonomischen Aspekten durchaus kostengünstig ist, aber immer zur Rationierung tendiert, zeigen sich beim vorwiegend privatwirtschaftlich organisierten US-amerikanischen System einige Schwächen. Es ist erstens nicht in der Lage, makroökonomisch kostengünstig zu wirtschaften, es tendiert zweitens zur Selektionierung bezüglich Risiko oder Einkommen und führt so drittens zu starken Versorgungsdifferenzen zwischen Reichen und Armen.

Auf der Mikroebene wird Krankheit bzw. Gesundheit als etwas verstanden, das „gemanagt" werden muß. Es wird also ein ökonomisierter Krankheits- bzw. Gesundheitsbegriff eingeführt, der die oben genannten Dimensionen von Krankheit zugunsten eines Teilaspektes ausblendet. *Managed-care*-Systeme, die in den USA weit verbreitet sind und in Deutschland gefordert werden, sollen zum einen auf die Leistungserbringer (Ärzte, Krankenhäuser u.a.), zum andern auf die (gesunden) Versicherten und die (kranken) Patienten steuernd einwirken.[13] Dabei findet bezüglich der Leistungserbringer die Tatsache Berücksichtigung, daß ca. 80% des Ausgabenvolumens durch Arztentscheidungen bestimmt sind. Hingegen sind die Leistungsempfänger, ganz im Sinne des Marktgedankens, Kunden, die souverän für sich ein ihren Wünschen entsprechendes Versicherungsangebot auswählen können. Sie sollen sich für oder gegen bestimmte Leistungen im Krankheitsfall entscheiden, bevor dieser eintritt. Das Individuum soll für sich privat Risikovorsorge treffen, zwangsläufig bemessen am Einkommen und Vermögen. In den USA hat das zur Folge, daß nach Risiken und Einkommen selektiert wird. Die freie Wahl des „Kunden" Patient wird gelobt als Stärkung der Selbstbestimmung. Dieses Argument ist auch in der deutschen Debatte zu vernehmen. Es scheint hier allerdings eine Verwechslung von *„Kundensouveränität"* mit einer *Partizipation der Betroffenen* vorzuliegen.

Außer acht gelassen wird erstens, daß Gesundheit ein besonderes Gut ist. In der ökonomischen Güterlehre wird es als „öffentliches Gut" bezeichnet (d.h. die Kriterien der Nichtausschließbarkeit, der Nichtrivalität und der Unteilbarkeit sind erfüllt). Zweitens gibt es im Gesundheitssektor kein echtes Marktgeschehen: Zum einen wählt kein Mensch die Krankheit, zum anderen existiert eine große Informationsasymmetrie zwischen Arzt und Patient.

Alle diese Lösungsvorschläge bergen, besonders für das deutsche Versorgungssystem, eine Gefahr in sich. Daß nämlich die große Errungenschaft des modernen Sozialstaats, die Vergesellschaftung von Krankheit (und anderen sozialen Risiken), dem Marktgedanken geopfert wird. Eine *Privatisierung von Krankheit,* wie sie in vielen westlichen Industriestaaten gefordert wird, schlösse den alten Kreislauf, der doch unterbrochen schien. Krankheit verbände sich wieder mit Armut.

[1] Das Bismarcksche „Sozialistengesetz" (1878) ist die „Peitsche", seine Sozialgesetzgebung (1883-1889) das „Zuckerbrot" für die Arbeiter.

[2] Es handelt sich um die Pflichtversicherungen gegen Krankheit (1883), industrielle Unfälle (1884) sowie Invalidität und Alter (1889).

[3] Diese und die folgenden Daten zu den Gesundheitssystemen: OECD Health Data, Comparative Analysis of Health Systems 1995.

[4] Als ein Beitrag unter vielen sei hier genannt: R. Dworkin, Will Clinton's plan be fair?, New York Review of Books 1994, Jan. 13th, pp. 20-25.

[5] Ökonomisierung meint die unkritische Übernahme ökonomischer Imperative in andere Handlungskontexte. Es geht dabei nicht um eine *Dichotomie* zwischen ökonomischem und sozialem Kontext, sondern um die *Dominanz* ökonomischer Imperative.

[6] Constitution of the World Health Organization (1948).

[7] So argumentiert auch eine schwedische Parlamentskommission, s. Swedish Parliamentary Priorities Commssion, Priorities in Health Care - Ethics, Economy, Implementation, Stockholm 1995, 5.

[8] Im US-Bundesstaat Oregon, aber z.B. auch daran anknüpfend in den Niederlanden und in Schweden, wurde die Bevölkerung an den Diskussionen über Reformen des Versorgungssystems intensiv beteiligt. Diese Beteiligung ist, ungeachtet aller berechtigten Kritik am Oregon-Plan, zu begrüßen.

[9] Diese Ansicht vertritt u.a.: W. Rössler, Die psychiatrische Versorgung chronisch psychisch Kranker - Daten, Fakten, Analysen, Baden-Baden 1996.

[10] Swedish Parliamentary Priorities Commission (1995); E. Nord/J. Richardson/ A. Street/H. Kuhse/P. Singer, Who cares about costs? Does economic analysis impose or reflect social values?, in: Health Policy 34 (1995) 79-94.

[11] Beitragsbemessungsgrenze meint die Einkommenshöhe, bis zu der man in der GKV pflichtversichert ist.

[12] Budgetierungen in dieser Form wurden erst mit den Reformgesetzen eingeführt.

[13] Zu *Managed care* siehe z.B.: M. Arnold/K.W. Lauterbach/K.-J. Preuß (Hg.), Managed Care - Ursachen, Prinzipien, Formen und Effekte, Stuttgart/New York 1997.

Die Religion angesichts von Unglück und Krankheit im einstigen Abendland

Jean Delumeau

Wer verstehen will, wie man sich im vorindustriellen Abendland bemühte, Krankheiten zu heilen und Unglück fernzuhalten, muß sich zunächst durch eine wahre intellektuelle Bekehrung eine Welt erschließen, die nicht mehr die unsrige ist. Das werde ich versuchen. Ich will zu diesem Zweck eine gewisse Anzahl von Dokumenten aus erster Hand vorlegen; einige von ihnen werden vermutlich Verwunderung erregen.

P. Michel Le Nobletz, der ab 1610 in der westlichen Bretagne predigte, entdeckte dort „Verstöße" und „Aberglauben", die ihm „die Tränen in die Augen trieben"; er schreibt:

„Es gab dort Frauen in großer Zahl, die damit beschäftigt waren, die ihrem Dorf nächstliegende Kapelle sorgfältig auszukehren, den Staub zusammenzuhäufen und in die Luft zu werfen, um einen günstigen Wind für die Heimkehr ihrer auf See arbeitenden Ehemänner oder Söhne herbeizuflehen. Andere Frauen nahmen die Heiligenbilder aus eben solchen Kapellen und drohten ihnen mit allen möglichen Strafen, wenn sie nicht für eine schnelle und glückliche Heimkehr ihrer Lieben sorgten. Und sie führten ihre Drohungen auch aus; sie peitschten auf diese Heiligenbilder ein oder schleuderten sie ins Wasser, wenn sie ihre Bitten nicht erfüllten. (...) Wieder andere Frauen schafften sehr sorgsam alles Wasser aus dem Haus, wenn jemand darin gestorben war, aus Furcht, die Seele des Verstorbenen könne im Wasser ertrinken; oder sie legten Steine neben das Feuer, das jede Familie üblicherweise am Vorabend des Festes Johannes' des Täufers anzündete, damit ihre Väter und ihre Ahnen kommen, sich setzen und bequem wärmen könnten. (...) In denselben Gegenden herrschte auch der Brauch, sich vor dem Neumond hinzuknien und zu seiner Ehre das Vaterunser zu sprechen. Ein anderer Brauch bestand darin, an Neujahr den öffentlichen Brunnen eine Art Opfer darzubringen: Jeder opferte dem Brunnen des eigenen Dorfes ein Stück Butterbrot. Anderswo brachten sie am selben Tag diesen Brunnen soviel Stücke Brot dar, als Personen in ihrer Familie lebten; dabei glaubten sie erkennen zu können, auf welche Weise die in diesem Jahr Sterbenden verscheiden würden, je nachdem, wie das Brot, das sie in deren Namen ins Wasser geworfen hatten, herumschwamm. Doch sehr viel abscheulicher waren die Opfer, die nicht wenige Frauen dem bösen Geist darbrachten. Diese armen Leute dachten genauso wie die Manichäer, daß es für das Gute und für das Böse je ein eigenes Prinzip gebe; sie

glaubten, der Teufel habe das schwarze Getreide bzw. den Buchweizen geschaffen. Nachdem sie daher diese Sorte Körner abgeerntet hatten, von denen sich die Ärmsten in einigen Provinzen des Königreiches ernährten, warfen sie mehrere Handvoll davon in die Gräben am Rand der Felder, von denen sie sie aufgesammelt hatten, um dadurch dem ein Geschenk zu machen, dem sie sich verpflichtet fühlten."

Wie hätte die übergroße Mehrheit der Europäer vor allem auf dem Land, aber in einem gewissen Ausmaß auch in der Stadt die übrigens meistens widerspruchslos angenommene offizielle Religion nicht mit einem ganzen Wust von religiösen Meinungen und aus einer äußerst fernen Vergangenheit überkommenen magischen Praktiken vermischt, wenn man sich diese Unkenntnis des Christentums vor Augen hält? Seitdem sich die Historiker und Ethnologen der europäischen Vergangenheit mit dieser Frage befassen, haben sie eine Menge Fakten freigelegt, die unsere humanistische Bücherkultur lange Zeit nicht hatte sehen wollen, deren sich aber die protestantischen Reformatoren und ihre Mitstreiter im katholischen Lager sehr wohl bewußt waren. Thomas More legt in seinem *Dialogue concerning Heresies* (1529) seinem „Messager" folgenden Bericht in den Mund:

„Was ich Ihnen jetzt erzählen werde, das wage ich so kühn zu versichern, als hätte ich es mit eigenen Augen gesehen. In Saint-Valéry, hier in der Picardie, steht eine Abtei, in der der Heilige Valéry Mönch war. In dem Wäldchen einige Schritte oberhalb des Klosters befindet sich eine Kapelle, in welcher der Heilige besonders gegen Nieren- und Gallensteine angerufen wird. Man kommt hierher nicht nur aus der Umgebung selbst, sondern auch aus England. Nun war da ein junger Edelmann, der die Tochter eines Kaufmanns geheiratet hatte. Da er etwas zuviel Geld besaß und es anscheinend unter allen Umständen los werden wollte, nahm er im ersten Ehejahr seine Frau mit auf eine Seereise mit dem einzigen Ziel, Flandern und Frankreich zu besichtigen und im Sommer durch das Land zu reiten. Einer seiner Gefährten hatte ihm unterwegs viele seltsame Dinge über jene Wallfahrt erzählt, so daß ihn die Lust überkam, etwas vom Weg abzuweichen und nachzusehen, ob das alles wahr sei, oder um kräftig zu lachen, wenn er feststellen sollte, daß es erlogen war. Und dies letztere erschien ihm wirklich als das einzig Mögliche. Als sie aber die Kapelle erreichten, stellten sie

Der Autor

Jean Delumeau, 1923 in Nantes, Frankreich, geboren; Agrégé in Geschichte, Docteur ès Lettres; Lehrtätigkeit (1974–1994) an den Universitäten Rennes II, Panthéon-Sorbonne und Collège de France; Mitglied des Instituts. Veröffentlichungen: Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle, Paris 1957–1959; Naissance et affirmation de la Réforme, Paris 1965, neu durchges. Ausgabe zus. mit Th. Waneggelen, Paris 1997; La Civilisation de la Renaissance, Paris ²1984; Le Catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris 1971, neu durchges. Ausgabe zus. mit M. Cottret, Paris 1996; Le Christianisme va-t-il mourir, Paris 1977; La Peur en Occident, Paris 1978; Un Chemin d'Histoire, Paris 1981; Le Péché et la peur, Paris 1983; Ce que je crois, Paris 1995; Rassurer et protéger, Paris 1989; L'Aveu et le Pardon, Paris 1991; Une Histoire du Paradis I, Jardin des Délices, Paris 1992; II, Mille ans de bonheur, Paris 1995; Les Religions et les Hommes, Paris 1997. Anschrift : 29, rue des Lauriers, 35510 Cesson-Sévigné, Frankreich.

fest, daß alles stimmte. Und sie entdeckten de visu noch viel mehr Torheiten, als der Gefährte erzählt hatte. Er hatte zwar an anderen Wallfahrtsorten Wachsbeine oder Wachsarme oder andere Körperteile aufgehängt gesehen; hier jedoch, in dieser Kapelle, bestanden alle Votivgaben aus männlichen und weiblichen Geschlechtsteilen in Wachs. Außer diesen Objekten lagen da auf einer Altarecke zwei Silberringe von unterschiedlicher Größe. In einen dieser Ringe steckte jeder Mann sein Glied, die einen in den einen Ring, die anderen in den anderen, da ja die beiden Ringe verschiedene Durchmesser hatten. Es stand auch ein Mönch am Altar, der venezianische Goldfäden segnete. Er verteilte sie an die Pilger, wobei er ihnen beibrachte, auf welche Weise sie selbst oder ihre Freunde diese Fäden gegen die Nierensteine anwenden sollten: Sie mußten sie um ihr Geschlechtsteil knüpfen und dabei irgendwelche Gebete sprechen ... Unser Edelmann hatte einen verheirateten Hausdiener, einen lustigen Kerl. Er dankte dem Mönch für den Faden und bat ihn dann noch, er solle ihm beibringen, wie er ihn um das Geschlechtsteil seiner Frau knüpfen könne, ein Unterfangen, das ihm schwierig erschien, da ihr Geschlechtsteil ziemlich kurz sei, außer der Mönch wäre ein Fachmann im Knüpfen. Natürlich brach die ganze Gesellschaft in helles Gelächter aus. Nur der Mönch nicht. Er schleuderte seine Ringe und seine Schnüre in hellem Zorn in die Luft und ging weg. Ist das nicht ...? Doch halt! Ich hätte bei Gott eine Kleinigkeit fast vergessen; sie darf auf keinen Fall unterschlagen werden. Während nämlich der Edelmann in der Kapelle kniete, sah er eine brave Frau in gesetztem Alter herbeikommen; sie wies ihn auf einen besonderen Ritus bei dieser Wallfahrt hin, und zwar den sichersten bei der betreffenden Krankheit, sie wisse gar nicht, ob er darüber unterrichtet sei. Sie wolle mit ihrem Leben dafür garantieren, sagte sie, daß er lebenslang von dieser Krankheit frei bleibe, wenn er sich dem Ritus unterwerfe; es gehe um Folgendes: Sie würde die Länge seines Glieds als Maß für eine Wachskerze nehmen, diese in der Kapelle abbrennen und dabei bestimmte Gebete sprechen. Nachdem er sie angehört hatte - er fürchtete allen Ernstes, an Nierensteinen zu erkranken -, holte er sich Rat bei seiner Frau. Doch diese liebte als treue Christin solchen Aberglauben keineswegs. Zwar konnte sie das Vorausgehende noch ziemlich gelassen hinnehmen; sobald sie jedoch vom Abbrennen der Kerze hörte, zog sie die Augenbrauen hoch und bekreuzigte sich ernsthaft: ‚Um Himmelswillen!' sagte sie, ‚hüte dich, das zu tun. Eine Kerze abbrennen? Gott verhüte es! Das würde dein Glied zuschande machen. Bei meinem Leben, ich bitte dich, hab acht vor dieser Zauberei!'"

Der Abbé Germain Le Marc'hadour, der mich auf diesen Text aufmerksam gemacht hat, erklärte, der „Messager" des Dialogs Thomas Mores sei „ein junger, durch das Luthertum beeinflußter Antiklerikaler", „jeder Heiligenverehrung und Wallfahrt, davon er verschiedene Verirrungen berichtete, feindlich gesinnt." Thomas More stellte sich keineswegs hinter diese Aussagen in seinem „Messager", doch wollte er darauf hinweisen, daß die katholische Kirche dem Protestantismus in die Hände spielt, wenn sie nicht vor ihrer eigenen Tür kehrt.
In seinem lesenswerten Buch *Religion and the Decline of Magic* hat Keith Thomas

eine außergewöhnlich reichhaltige Liste von volkstümlichen englischen Glaubensmeinungen und Verhaltensweisen am Vorabend der Reformation dargestellt. Im Mittelalter war die englische Kirche - doch gilt das für die ganze Christenheit - nach Keith ein „umfangreiches Reservoir magischer Macht". Eine über ihren Gatten unzufriedene Frau konnte hoffen, ihn loszuwerden, wenn sie dem heiligen Wilgerforte Hafermetze opferte. Man trug Agnus Dei (kleine Wachsbrote mit dem Bild des Osterlammes) bei sich, vielleicht aus Frömmigkeit, aber auch, um sich gegen Blitz und Feuer zu schützen, um ein Ertrinken zu vermeiden oder den Tod im Kindsbett. Andere Talismane waren der Rosenkranz oder auch ein Zettel mit Versen aus dem Johannesevangelium, um gegen Sturm, Fieber oder böse Geister gefeit zu sein. Im Jahre 1589 herrschte im nördlichen Wales der Brauch, sich zu bekreuzigen, wenn man das Fenster schloß, von seinem Vieh wegging oder am Morgen das Haus verließ. Und wenn einem Menschen oder seinem Vieh ein Unglück geschah, sagte man zu ihm: „Du hast dich heute nicht bekreuzigt", oder: „Du hast über dein Vieh kein Kreuzzeichen gemacht." Bei Gewitter läutete man die Glocken der Dorfkirche, denn man dachte, wie übrigens überall in Europa, sie würden den Donner, die Blitze und die bösen Geister vertreiben.

Auch die Sakramente wurden in diesen magischen Kreis einer erdgebundenen Religion herabgezogen. Man sagte, die Messe wirke „wie ein Schlangenzauber". Wer kommunizierte und die Hostie nicht hinunterschluckte, sondern sie mit nach Hause nahm, glaubte sich mit einer außerordentlichen Kraft ausgestattet, solange er sie bei sich trug; sie konnte heilen, wenn er krank war, und sie schützte ihn vor Unglück. Streute er die Hostie in Form von Pulver auf seinen Garten, so wurden die Raupen vernichtet. Daher die Vorschriften des ersten *Prayer Book* Eduards VI.: Es wies die Pastoren an, die Hostie den Gläubigen in den Mund zu legen. Ein Verbrecher, der kommunizierte, konnte sich einbilden, ungestraft zu bleiben. Die Taufe öffnete nicht nur den Zugang zur Gnade, sie schien auch für das irdische Leben des Kindes notwendig. Man sagte, gewisse blinde Kinder hätten nach der Taufe sehen können. Man taufte auch das Häubchen des Neugeborenen; es wurde dadurch zu einer Art Talisman. Aufgrund der volkstümlichen Bedeutung, die man manchmal diesem Sakrament zuschrieb, kam es vor, daß die Leute Hunde, Pferde und Schafe tauften. Daß man auch der Firmung eine magische Kraft zuschrieb, beweist die Tatsache, daß Elisabeth I. schon drei Tage nach ihrer Geburt gefirmt wurde. Nach Keith Thomas entstand auf diese Weise zwischen Christentum und Magie ein unentwirrbares Geflecht. Das wird wiederum bewiesen durch die im England des XV. Jahrhunderts verbreitete Sitte, daß man den plötzlichen Tod zu vermeiden glaubte, wenn man das ganze Jahr hindurch an dem Tag der Woche fastete, auf den das Fest Mariae Verkündigung fiel.

Für uns verweisen diese Tatsachen auf Mentalitätsstrukturen der vorindustriellen Epoche. Es war damals sehr schwierig und oft unmöglich, auf die Naturphänomene nicht mit solchen Mitteln einwirken zu wollen, die uns heute ohne jeden Bezug zu den Gesetzen der Natur zu sein scheinen. Daher die Feststellung Ph. Joutards hinsichtlich der reformierten Gegenden der französischen Cevennen im Gefolge einer vor nicht allzulanger Zeit geschehenen Umfrage: „Die magischen

Glaubensmeinungen scheinen in protestantischen Ländern ebenso vielfältig zu sein wie in katholischen, angefangen von den mehr oder weniger diabolischen phantastischen Wesen bis zu den Phänomenen des ‚bösen Blicks' und der Beschwörung." Warum wären - so fragt daher der Soziologe R. Luneau - Offenbarungsreligionen und Volkstraditionen unvereinbar? Im Geist vieler Schwarzer, so bemerkt dieser Afrika-Spezialist, besteht zwischen christlichem Glauben und fetischistischer Praxis keine Unverträglichkeit. Für diese Afrikaner sind mehrere geweihte Dinge mehr wert als ein einzelnes, und ein spontanes Einheitsgefühl erlaubt ihnen, das, was unserem cartesianischen Geist unversöhnbar erscheint, doch zu versöhnen.

R. Luneau hat das Bild, das sich die Christen Afrikas oft noch heute vom Priester machen, mit der Vorstellung zusammengebracht, die sich die französischen Bauern lange Zeit und bis in eine ziemlich junge Epoche von ihrem Pfarrer machten. Der Vergleich ist erhellend. In beiden Fällen ist der Priester von der Menge abgehoben als der Heiler, der Wahrsager, der Magier, als einer, der die geheimen Dinge kennt, der die zurückkehrenden Geister der Verstorbenen beschwört und entzaubert. Er trägt die Eucharistie voran, um den Brand zu löschen oder das Unwetter abzuwehren. Er ist ein Mittler zwischen dem Volk und den geheimnisvollen Kräften, die die Volksgemeinschaft bedrohen. Er ist ein Wesen, das einer in den Fängen der Unsicherheit liegenden Gesellschaft Sicherheit verleiht. Sobald es also einer menschlichen Gruppe nicht mehr gelingt, die sie verunsichernden Phänomene dauerhaft zu beherrschen, und weil ihr auch aufgrund des niedrigen Bildungsniveaus die eigentlich wissenschaftlichen Ursachen entgehen, wird jeder äußere religiöse Beitrag notwendig nach dem Modell der Magie umgedeutet.

Geschichtlich kann man immerhin feststellen, daß sich die beiden religiösen Reformen des 16. Jahrhunderts, die sich übrigens Konkurrenz machten, eine wie die andere bemühten, diesen „Aberglauben" zu bekämpfen; und sie stellten Priester (Pastoren) und Magier gewissermaßen zueinander in Gegensatz. Letztere wurden zunehmend Gegenstand wachsenden Verdachts von seiten der Theologen und der Richter. Dieser Verdacht kam in Lothringen vom ausgehenden 16. bis ins beginnende 17. Jh. hinein deutlich an den Tag:

„Alle Christen bekennen einmütig", schrieb Nicolas Rémy, „man dürfe in der Kirche die Anwesenheit von Wahrsagern nicht dulden; und die Prediger wettern Sonntag für Sonntag gegen sie und verdammen sie." Die lothringischen Richter erklärten den Angeklagten, „diese Art Wahrsagerei stamme einzig und allein vom bösen Geist", und „dieser ganze Aberglaube sei nichts anderes als eine in der Teufelsschmiede fabrizierte richtige Zauberei". Wenn eine Angeklagte versucht hatte, einen Stier zu heilen, indem sie mit der linken Hand Kreuzzeichen über ihn schlug, wenn eine andere (aus Saint-Dié) therapeutische Waschungen mit nachts aus dem Bach geschöpftem Wasser verabreicht hatte, dann war man der Auffassung, daß diese „Rezepte" nicht von „einer sterblichen Person, sondern sehr wohl von einem bösen Geist" eingeflößt worden waren, denn nur der Satan, der „nichts mehr haßt als das Licht und deswegen Fürst der Finsternis heißt", hatte solche Heilmittel vorflunkern können.

Andererseits war die Kirche vor allem im 17. Jahrhundert ganz besonders wachsam anläßlich der zahlreichen abergläubischen Kundgebungen während dem Täufer-Festkreis. Sie wurden in mehreren Diözesen als „abergläubisches Getue" grundsätzlich verboten. In anderen Diözesen bemühte man sich, die volkstümlichen Tendenzen einzudämmen; man verchristlichte sie. Diesbezüglich ist der *Catéchisme de Meaux* zur Zeit Bossuets aufschlußreich:

Frage: Warum bezeugt die Kirche bei der Geburt des hl. Johannes des Täufers so große Freude?

Antwort: Sie tut das nur, um die Freude, die der Engel vorhergesagt hatte, zu verewigen.

Frage: Zündet man deswegen Freudenfeuer an?

Antwort: Ja, deswegen.

Frage: Nimmt die Kirche an diesen Feuern teil?

Antwort: Ja, denn in mehreren Diözesen, besonders in der unsrigen, macht man in mehreren Pfarreien ein Feuer, das sie kirchliches Feuer nennen.

Frage: Aus welchem Grund macht man dieses Feuer auf kirchliche Weise?

Antwort: Um den Aberglauben, den man beim Johannisfeuer treibt, daraus zu verbannen.

Frage: Was ist das für ein Aberglaube?

Antwort: Um das Feuer tanzen, spielen, Feste feiern, unehrbare Lieder singen, Kräuter über das Feuer werfen, solche Kräuter vor Mittag oder noch nüchtern einsammeln, sie auf seinem Körper tragen, sie das ganze Jahr hindurch aufbewahren, Glut oder Kohle vom Feuer oder anderes mit nach Hause nehmen.

Die Einstellung Bossuets hinsichtlich der heiklen Frage der Johannisfeuer scheint die im französischen Klerus am meisten verbreitete gewesen zu sein. Das bezeugt eine „Instruktion des Volkes" von 1665; sie betrifft den Ursprung und die Art und Weise, am Geburtstag Johannes' des Täufers ein Feuer zu machen; es sollen die Mißbräuche und aller Aberglaube daraus entfernt werden. Fragen und Antworten wechseln wie in einem Katechismus ab:

F. Welches sind die Mißbräuche, die sich im Lauf der Zeit in diese Zeremonie eingeschlichen haben?

A. (...) Abergläubische Praktiken wie: in Reigen um das Feuer tanzen und Tiere zum selben Reigen antreiben; kleine Glutstücke, Kohlen oder Asche vom Feuer mitnehmen, Gürtel aus Kräutern tragen, Kräuterbüschel über das Feuer werfen ...

F. Was das Material dieser Zeremonie betrifft: Welche dekorative Vorbereitung wird getroffen?

A. (...) In der Mitte (des Platzes) errichtet man einen kleinen Haufen aus acht oder neun Reisigbündeln, aber keine Scheiter, damit das Feuer nicht länger dauert als die Gebete, die man dabei singt, und damit keine Glut übrigbleibt, die man zu abergläubischen Zwecken mit nach Hause nehmen könnte ...

F. Wie verläuft die Zeremonie?

A. Während das Feuer brennt, schürt ein damit beauftragter Laie den brennenden Haufen, damit er schön auflodert und rascher verbrennt; ein Mann aus dem Klerus bleibt beim Feuer stehen, um das Volk in angemessener Distanz zu halten und die Leute daran zu hindern, Holz oder Kohle mitzunehmen - und sei es auch noch so wenig -, um damit Aberglauben oder andere unordentliche Dinge zu treiben. Wenn dann alles vorbei ist, schüttet man einige Eimer Wasser auf die letzten Flammen, damit sie ausgehen; man kehrt die leicht verwehende Asche zusammen, macht den Platz sauber und packt den Teppich mit dem Bild des heiligen Johannes weg. Alles das geschieht unter der Aufsicht des für das Feuer Verantwortlichen.

Kontrollierte, geheiligte, wenn möglich zahlenmäßig begrenzte Johannisfeuer - die Instruktion von 1665 bat die Grundherren, „keine gesonderten Feuer" zu dulden -: Der Verdacht auf Heidentum bei dieser Folklore ist deutlich erkennbar, ebenso auch das vom 17. Jh. an konkrete Bemühen, sie zu verchristlichen. Es handelt sich hier um einen doch sehr aufschlußreichen Sonderfall des vielgestaltigen Kampfes der Religion jener Zeit gegen eine hartnäckige „abergläubische" Mentalität.

Noch ein letzter Fall unter Tausenden soll diesen unablässigen Kampf veranschaulichen; Th.-J. Schmitt hat ihn in seinem Werk über die Diözese Autun bekannt gemacht. Er schreibt: „Die Einwohner von Reclesne kamen jedesmal während einer Niederkunft herbei, um eine Statue aus Karton der Jungfrau Maria anzuflehen, die sich in einer Seitenkapelle ihrer Kirche befand. Nach einigen Gebeten und einer Opfergabe öffnete man den Bauch der Statue, um das kleine Jesuskind darin zu betrachten. Sodann schloß man ihn andächtig wieder mit der Hoffnung einer glücklichen Geburt. Dem Pfarrer war beschieden worden, diesen Aberglauben nicht mehr zu dulden (1689); er umschloß also den Bauch der Jungfrau mit einem eisernen Band und versicherte, vielleicht allzu vorschnell, die Andacht finde nicht mehr statt."

Doch an wen anders konnte man sich wenden als an die Religion zu einer Zeit, da Technik und Medizin den Gefahren und Krankheiten gegenüber meistens wehrlos waren? Daher bemühten sich die verschiedenen christlichen Bekenntnisse, auf das Verlangen des Volkes einzugehen und von den kirchlichen Obrigkeiten überwachte Heilmittel und Riten anzubieten.

Als Beispiel sei die Pferdeprozession erwähnt, die unter dem Ancien Régime einmal jährlich in der Abtei Saint-Eloi in Noyon stattfand:

„Jedes Jahr, am 25. Juni, dem Jahrestag der Übertragung der Reliquien des hl. Eloi gemäß dem Martyrologium von Noyon, fand der Pferdeumzug statt: kranke oder sieche Pferde, denen die Fürbitte des Heiligen Heilung oder Besserung verschaffen sollte, auch gesunde Pferde, die durch seinen Segen von Unfall oder Krankheit verschont bleiben sollten. Zahlreiche Bauern und andere Leute führten zu Fuß und unter Gebet ihre Tiere herbei. Am Ort begann noch vor dem Hochamt, dem alle beiwohnten, der Umzug der am Halfter geführten Pferde unter dem Abgesang der Hymne der Bekennerbischöfe. Man führte die Tiere um die Kapelle

herum, und jedesmal, wenn einer mit seinem Pferd vor der offenen Tür des Gotteshauses vorbeikam, hielt er an und machte auf den Altar zu eine tiefe, doppelte Kniebeuge. Die Prozession hielt hinter dem Chor, und der Zelebrant mit seiner Assistenz, dem Diakon und dem Subdiakon, schritt zur Segnung einer kleinen Menge Wasser in einem kleinen Becken. Die Pilger nahmen dann von diesem geweihten Wasser mit und mischten es unter die Tränke der Pferde, vor allem der kranken. Wenn einer sein krankes Pferd nicht hatte mitnehmen können, nahm er eine Handvoll Pferdehaar vom Schwanz des kranken Pferdes mit sich auf die Prozession, bei der er diese Opfergabe in der Hand trug; er legte sie hernach auf die Altarstufen. Auch die anderen legten Pferdehaar oder ein paar Münzen auf die Stufen."

Ein anderes Beispiel ist ebenfalls bezeichnend, nämlich der Exorzismus über die vorrückenden Gletscher. Die Leute von Chamonix erlebten im 17. Jh., wie die Gletscher gegen das Tal vorrückten und ihre Häuser und Felder zerstörten oder zu zerstören drohten. Sie flehten daher mehrfach die aufeinander folgenden Bischöfe von Genf-Annecy an, sie mögen doch kommen und die „Berge aus Eis" beschwören. Ein Bericht zeugt davon:

„Die Einwohner einer Pfarrei mit Namen Chamonix bewiesen auf ganz einzigartige Weise ihr Vertrauen in den Segen ihres Bischofs. Es gibt in Chamonix gewaltige, eisbedeckte Berge; das Eis bedroht ständig die umliegenden Ortschaften. Und sooft der Bischof diese Gebiete besuchte, baten ihn die Leute, diese Berge aus Eis zu beschwören und zu segnen. Ungefähr fünf Jahre vor dem Tod unseres Bischofs sandte diese Bergbevölkerung eine Abordnung zu ihm mit der Bitte, doch noch einmal zu ihnen zu kommen, weil sie fürchteten, er würde sie möglicherweise wegen seines zunehmenden Alters bald dieses Glückes berauben müssen. Sie versicherten ihm, die Gletscher hätten sich seit seinem letzten Besuch mehr als achtzig Schritt zurückgezogen. Der Prälat antwortete in seiner Freude über ihren Glauben: ‚Ja, meine guten Freunde, ich werde kommen, auch wenn man mich hintragen muß!' Er ging hin und tat dort, was sie gewünscht hatten. Ich habe ein Zeugnis unter Eid von den maßgebenden Männern dieser Ortschaft; sie schwören, daß sich diese Gletscher seit der Segnung durch Jean d'Arenthon so sehr zurückgezogen haben, daß sie gegenwärtig eine halbe Meile von dem Ort entfernt sind, wo sie vor dem Segen waren, und daß sie nicht mehr solche Verwüstungen anrichten wie früher."

Viermal im Jahr, nämlich am 25. April und an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt, zogen Klerus und Gläubige in Prozession durch die Felder, um den Schutz des Himmels gegen die Unbilden des Wetters zu erflehen. Außerdem fanden besondere Gebete und Prozessionen um die Beendigung der Trockenheit oder den Einhalt des Regens statt. In Paris trug man im 17. Jh. nach Erlaubnis des Parlaments die Schreine der hl. Genoveva und des hl. Marcellus in Prozession herum: viermal bat man dabei um Regen (1603, 1611, 1615 und 1694), zweimal

um Einhalt des Regens (1625 und 1675). In vielen Weinbaugebieten - zum Beispiel um Paris herum - bestand der Brauch, das Allerheiligste in die Weinberge zu tragen, um sie vor Würmern und schädlichen Insekten zu schützen. Der Exorzismus wurde damals allgemein angewandt: Er jagte das Böse und das Unglück davon. G. le Bras hat in den Archiven des Doubs 120 Schriftstücke aus den Jahren 1729-1762 ausfindig gemacht, die Bitten an das Erzbistum um Exorzismusformulare gegen die Insekten und die Nager enthalten.
Unsere Vorfahren standen den Bedrohungen, die wir für Naturereignisse halten, die sie jedoch nicht als solche identifizierten, wehrlos gegenüber; sie empfanden daher das unabweisbare Bedürfnis, auf die Waffe des Exorzismus zurückzugreifen. Das „(römische) Rituale für die Diözese Agen" von 1688 liefert gute Beispiele von Gebeten, um die schädlichen Tiere von den Feldern zu verjagen, Bitten um Regen und schönes Wetter, um Beendigung der Pest oder der Hungersnot, zur Besänftigung von Gewitter und Sturm. In diesem letzteren Fall enthielt die Zeremonie einen Exorzismus. Die Anweisungen des Rituale bestimmen zunächst, der Pfarrer oder sein Vikar solle die Glocken läuten lassen, am Altar Kerzen anzünden, eine violette Stola und ein „Pluviale" von derselben Farbe anlegen. Klerus und Volk sollen dann die Allerheiligenlitanei beten und in Prozession um die Kirche ziehen, wenn das Wetter es erlaubt, andernfalls die Prozession in der Kirche selbst abhalten: „Wenn sie an das Eingangstor der Kirche zurückgekommen sind, soll der Pfarrer mit dem Kreuz in der Hand und gegen den Sturm gewandt" sprechen:

„Herr Jesus Christus, du hast Himmel, Erde und Meer geschaffen und alles in ihnen. Du hast den Jordan gesegnet und hast in ihm getauft werden wollen. Du hast deine sehr heiligen Hände und deine sehr heiligen Arme am Kreuz ausgestreckt und durch sie die Luft gesegnet. Wir flehen um die Fülle deines Erbarmens ohne Maß und deiner Güte. Diese Wolken, die da vor mir, hinter mir, über mir, rechts und links die Luft durchwühlen, löse sie bitte auf und mache sie zunichte, damit der gottlosen und dämonischen Macht, die sie manipuliert, das Handwerk gelegt werde und sie nicht mehr schaden kann.
Du Wolke, Gott der Vater umzingle dich, Gott der Sohn umzingle dich, Gott der Heilige Geist umzingle dich; Gott der Vater zerstöre dich, Gott der Sohn zerstöre dich, Gott der Heilige Geist zerstöre dich; Gott der Vater erwürge dich, Gott der Sohn erwürge dich, Gott der Heilige Geist erwürge dich."

Neun Kreuzzeichen begleiteten dieses abschließende Gebet; es folgte der eigentliche Exorzismus :

„Ich unwürdiger Sünder, Priester und Diener Christi, befehle kraft der Autorität und Macht desselben Gottes, unseres Herrn Jesus Christus, des höchsten Herrschers, nicht auf mich selbst gestützt oder auf meine eigene Kraft, euch, abscheulichen Geistern, die ihr diese Wolken und Schwaden erreget, in der Kraft desselben Gottes, unseres Herrn Jesus Christus, durch seine hochheilige Menschwer-

dung, durch seine Taufe, durch sein Fasten, durch sein hochheiliges Kreuz und sein Leiden, durch seine heilige Auferstehung, durch seine wunderbare Himmelfahrt, durch seine furchterregende Rückkehr zum Endgericht, durch die Verdienste der sehr reinen und allzeit jungfräulichen Maria, durch die des Heiligen (des Patrons der Pfarrei) und durch die aller Heiligen: Verlaßt diese Wolken und breitet sie über die Wälder und wüsten Gegenden, damit sie den Menschen, den Tieren, den Früchten, dem Gras und allem, was den menschlichen Bedürfnissen dient, nicht schaden können. Durch unseren Herrn Jesus Christus, der kommen wird, um zu richten die Lebenden und die Toten und die Welt durch das Feuer.
Er selbst befehle euch, Dämonen, die ihr diese Wolken herantreibt, er, dessen Stimme aus der leuchtenden Wolke erklärte: „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe." Er selbst befehle euch, er, der die Luft durch seinen am Kreuz ausgestreckten Körper gereinigt hat. Er selbst befehle euch, er, der durch seinen Tod euch besiegt und in Ketten gelegt hat, euch, euren Fürsten und den Tod, und der euch den Flammen der ewigen Hölle übergeben wird. Er selbst befehle euch, er, der dem Reich der Hölle entkam und am dritten Tag von den Toten auferstand. Er selbst befehle euch, er, der nach vierzig Tagen von einer Wolke aufgenommen und dem Blick entzogen aus eigener Kraft zum Himmel stieg. Er selbst befehle euch, er, der kommen wird, um zu richten die Lebenden und die Toten und die Welt durch das Feuer."

In allen oben angeführten Exorzismen und Segnungen bedeutet vor allem das Besprengen mit Wasser den göttlichen Schutz und bewirkt ihn auch. Es war daher für den Klerus und die Gläubigen immer notwendig, Weihwasser zur Verfügung zu haben, nicht nur für die gewöhnlichen liturgischen Funktionen, sondern auch für den Fall drohender Gefahr. Im Jahre 819 schrieb Rabanus Maurus in seinem Werk *De Institutione clericorum:*

„Man weiht Salz und Wasser für verschiedene Verwendungen durch die Gläubigen: gegen die vom bösen Feind erregten Visionen, für die Gesundheit des Viehs, um Krankheiten zu vertreiben (...). Denn kein anderes Element in der Welt reinigt und belebt alles so sehr wie das Wasser, da wir ja als Getaufte in Christo durch das Wasser wiedergeboren wurden, um gereinigt wieder aufzuleben. Das Wasser ist mit dem Blut aus der Seite Christi geflossen, um uns einzuladen, es als das Sakrament aller Heiligung und Reinigung zu benutzen. Und warum wird das geweihte Salz in das Wasser gemischt? Weil die göttliche Autorität dem Elischa den Befehl gab, Salz in eine Quelle zu werfen, um das Wasser für Jericho trinkbar zu machen. So ist also die Natur des Salzes der des Wassers nahe und ihm verbunden: Sie gehören zum selben Element, haben dieselbe Aufgabe und dieselbe Bedeutung, denn das Wasser reinigt von Schmutz, und das Salz schützt vor Fäulnis; das Wasser verschafft Sauberkeit und das Salz Lauterkeit; das Wasser bedeutet Weisheitstrank und das Salz Klugheitsgeschmack."

Dieser pädagogische Text beleuchtet die Art und Weise, wie die katholische Kirche ihre Sakramentalien verwendete. Gestützt auf Beispiele oder Aussagen der Heiligen Schrift, galten sie als wirksam für Körper und Seele zugleich; sie brachten, wie man glaubte, Heilung, Gesundung oder Schutz für beide. Das 1500 in Lausanne gedruckte Rituale enthält einen sehr aufschlußreichen „Exorzismus und Segnung des Wassers", wenn auch die grammatikalische Schwäche des Textes seine Übersetzung schwierig gestaltet:

„Gebet. Verleihe (Herr,) diesen Geschöpfen Salz und Wasser deine Heilkraft, damit sie überall, wo man sie anwendet, der Gesundheit der Seele und des Leibes dienen und auch zur Vernichtung von Würmern und Raupen und aller für die Früchte der Erde schädlichen Tiere führen. Der du lebst und regierst von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.
(...) Du Geschöpf des Salzes und des Wassers, ich beschwöre dich durch den lebendigen Gott, durch den wahren Gott, durch den heiligen Gott. Ich beschwöre dich durch Gott, der dich am Anbeginn vom trockenen Element getrennt hat. Ich beschwöre dich durch den wahren Gott, der dir befohlen hat, aus dem Brunnen des Paradieses hervorzuquellen. Ich beschwöre dich durch die Macht dessen, der dich in Kana in Galiläa in Wein verwandelt hat, der trockenen Fußes über den See wandelte und der dir den Namen Siloe gab. Ich beschwöre dich durch den, der dank dir den Aussatz des Syrers Naaman geheilt und der dich mit folgenden Worten gereinigt hat, nachdem dir der Prophet Elischa Salz beigemischt hatte: ‚Heiliges Wasser, reines Wasser, Wasser, das jeden Schmutz abwäscht und die Sünden hinwegnimmt'. Ich beschwöre dich durch den lebendigen Gott, damit du rein seist und kein Phantom in dir bleibe, sondern damit du wirkest als eine beschworene Quelle und als Gesundbrunnen für die Gläubigen. Überall, wo du hingesprengt wirst - auf die Ernten, auf die Bäume, auf die Scheunen und Häuser, auf die Türangeln der Schlafzimmer, auf die Felder, auf das Gemüse und die Rüben, auf die Gärten, auf die Männer und Frauen, auf die Herden, auf die Pferde und auf alle Haus- und Nutztiere - und jedem Wesen und jedem Ding, die dich kosten und deinen Geschmack erfahren, mögest du dienen als Schutz gegen die Würmer, die Raupen, die Ratten, die Schlangen und alles Getier, das die Früchte der Erde verwüstet, und als Heilmittel und Schutz für Leben und Gesundheit. Daß der Teufel selbst, die Würmer, die Raupen und alle den Früchten der Erde schädlichen Tiere vertrieben seien und in weite Ferne fliehen mögen. So weit der Himmel von der Erde entfernt ist, das Licht von der Finsternis, der Gerechte vom Ungerechten, das Süße vom Bitteren, so weit seien der unreine Geist, die Raupen, die Würmer, die Ratten, die Schlangen und alles schädliche Getier von den Früchten der Erde entfernt. Schütze alle, die dich gekostet haben oder mit dir besprengt worden sind, vor jedem Schaden, der die Männer, die Frauen, die Orte, die Herden und die Tiere treffen kann: Durch das Wort und die Kraft unseres Herrn Jesus Christus, der mit dem Vater und dem Heiligen Geist lebt und herrscht ..."

Die Länge dieser Liturgie und der Inhalt dieser Gebete sind überaus charakteristisch. Sie enthüllen beispielhaft, was kürzere "Segnungen" oft nur in schlichterer Form zum Ausdruck brachten: ein unüberwindbares Bedürfnis nach Schutz, auf das die katholische Kirche in diesem Fall durch ein ganzes Heerlager von Sicherheit verheißenden Riten antwortete.

Ich habe mir beim Anblick all dieser Segnungen, Beschwörungen und Exorzismen die Frage gestellt: Wie wurden in den protestantischen Ländern diese „Beruhigungsriten" ersetzt? Oder haben sie sich vielleicht mehr oder weniger untergründig erhalten?

Ich möchte, was diesen Punkt betrifft, eine Antwort versuchen. Ich gehe dabei von einem kleinen, 1925 veröffentlichten Buch eines lutherischen Pastors aus. Er hatte zu dieser Zeit in seinem eigenen Gebiet - es war Magdeburg - eine Umfrage durchgeführt und dabei den Gebrauch von „Segnungen" entdeckt, die natürlich nicht die Zustimmung der kirchlichen Obrigkeiten besaßen. Ich will zwei davon zitieren:

1. Haussegen:

"Hochheiliger Herr Jesus Christus, der du gekreuzigt wurdest, ich flehe dich an, beschütze dieses Haus und alle, die darin wohnen und die du mit deinem Blut erkauft hast. Herr Jesus Christus, du hast am Kreuz deinen Geist aus Liebe zu uns hingeopfert. Breite über dieses Haus den Segen des Allerhöchsten! Die Heilige Dreifaltigkeit segne dieses Haus! Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, erfülle dieses Haus - Menschen und Vieh - mit reichem Segen! Der sehr erhabene Name Jesus segne alle Menschen, die dieses Haus betreten oder verlassen, und behüte sie fortan vor jedem Unheil: vor Krankheit, Pestilenz und anderen Gefahren! Jesus, schütze dieses Haus vor den Gefahren des Feuers und des Wassers, des Kriegs und der anderen Heimsuchungen, vor dem Unglück der Hungersnot und der schrecklichen Armut! Der heilige Name Jesus sei gebenedeit mit den neun Schutzengeln! Die vier heiligen Erzengel mögen an den vier Ecken dieses Hauses stehen und es bewachen und verteidigen, damit ihm fortan gar kein Unheil von der Hexerei, den dämonischen Geistern und den anderen schlimmen Geißeln zustößt! Das Kreuz Jesu Christi sei das Dach dieses Hauses! Die drei Balken (dieses Kreuzes) seien die Riegel seiner Tür! Die Dornenkrone Jesu Christi sei sein Schild, und seine fünf Wunden mögen ihm als Schloß und Mauer dienen! So sei dieses Haus ringsum gesegnet! O du, hochgeehrter König des Himmels, schütze mit den Flügeln deines Wohlwollens die Früchte der Felder, die Gärten und die Bäume gegen die Rückkehr jedes Unglücks! O daß wir gesund und als Christen glücklich leben können! Amen! Gott stehe uns bei, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist! Amen!"

2. Feuersegen:

„‚Sei willkommen, Gast Feuer. Erfasse nicht mehr, als du schon erfaßt hast. Ich befehle es dir, Feuer, unter Strafe im Namen Gottes des Vaters, der uns geschaffen hat (+), im Namen des Sohnes, der uns losgekauft hat (+), im Namen des Heiligen Geistes, der uns geheiligt hat (+). Ich befehle dir, Feuer, durch die Kraft

Gottes, der alles wirkt und schafft, halte dich ruhig und greife nicht weiter, so wie Christus ruhig im Jordan stand, als Johannes ihn taufte. Ich sage dir das, Feuer, unter Androhung von Strafe, im Namen Gottes des Vaters (+), Gottes des Sohnes (+) und Gottes des Heiligen Geistes (+). Dir befehle ich es, Feuer, durch die Kraft Gottes. Senke deine Flamme, wie Maria, auserwählt vor allen Frauen, ihre Jungfräulichkeit schamhaft und rein bewahrte. So sollst auch du, Feuer, dein wildes Lodern bezähmen. Ich befehle es dir unter Strafe im Namen Gottes des Vaters (+), des Sohnes (+) und des Heiligen Geistes (+). Ich befehle dir, Feuer, besänftige deine Glut, durch das kostbare Blut Jesu Christi, das er für uns, für unsere Sünden und Missetaten vergossen hat. Ich befehle es dir, Feuer, unter Strafe, im Namen Gottes des Vaters (+), des Sohnes (+) und des Heiligen Geistes (+). Jesus von Nazaret, König der Juden, rette uns aus dieser Feuersnot. Er segne das Feuer und seine Flammen, damit es keinen Schaden mehr anrichtet, sich ruhig verhält und nicht weiter ausgreift.' Das Feuer werde gezähmt; sonst verursacht es großen Schaden auf der Erde. Viele fürchten, daß es nicht mehr erlischt. Jeder soll also diese Anweisung sorgsam beachten und sich daran halten! Mein Gott und Richter (den ich inständig bitte), deine bitteren Leiden und dein Tod seien mir zum Segen! - Dazu sprich drei Vaterunser, wende dich um, fülle deine Hand mit Erde und wirf sie ins Feuer. Es wird sich allsogleich beruhigen und nicht mehr weiter ausgreifen, falls kein lauter Schrei ertönt. Übrigens soll jeder, der an Fallsucht leidet, diesen Brief acht Tage lang bei sich zu Hause aufhängen. Dann wird die Krankheit weichen und nicht mehr zurückkommen."

Ein fast gleichlautender Exorzismus des Feuers findet sich aber auch auf einem losen, 1715 in Königsberg gedruckten Blatt, was einen langwährenden und weitverbreiteten Umlauf beweist. Andererseits sammelte der Pastor von Magdeburg 1925 in der ländlichen Umgebung insgesamt 90 „Segnungen" von der Art jener, die ich oben zitiert habe; der Pastor war verwundert, daß sie noch nach vier Jahrhunderten des Protestantismus verwendet wurden.

Eine Untersuchung der verschiedenen Ausdrücke des Verlangens nach Sicherheit im vorindustriellen Westen (und sogar mitten in der modernen Zeit) lädt also ein, über den Bruch der Reformationszeit hinweg das Geschick und die Weiterdauer beruhigender religiöser Praktiken der vorhergehenden Epoche zu verfolgen. Außerdem stellt uns diese Untersuchung vor eine sehr schwere Frage: Besteht eine der Hauptfunktionen der Religion - jeder Religion - nicht darin, zu beruhigen, Mut zu machen? Daher übernahmen auch zahlreiche (sehr amtliche) Lieder der lutherischen Kirche die Aufgabe, dieses Bedürfnis nach Sicherheit, nach Ermutigung zu befriedigen.

Ich gebe davon einige Kostproben. Zunächst ein lutherisches Kirchenlied aus dem 17. Jahrhundert, „Bei einem großen Sturm" :

1. O Gott, wie schrecklich ist dein Zorn,
   Wenn du die Wolken mit Gewalt herniederzwingst
   Und deine starke Donnerstimme
   Mit Gebrüll herunterheult.

Wir armen Menschenkinder
Anerkennen deine große Macht.
Wir sind voll Furcht und Schrecken,
Denn der Himmel ist voll Blitz und Donner.
(...)

6. Laß nicht geschehen, daß dein Blitz entzündet,
Was du uns zur Nahrung überlassen hast.
Bewahre uns vor Donnerschlag
Und unseren Leib gesund und heil.
Steh uns in dieser Not zur Seite,
Du, auf den sich alle Hoffnung richtet.
Bewahre uns vor einem raschen, bösen Tod
Und laß uns nicht allein, ohn deine Hilfe!
7. O halte deine Hand
Über den Leib, das Leben, Haus und Vieh und Gut.
Erhalte uns die Früchte dieser Erde
Und alle deine überreichen Gaben.
Schütz uns, o Gott
Vor Hagel und vor Überschwemmung,
Vor Feuer, vor Unwetter und Gefahr.
Wir wollen deine Gnade preisen.

Ein anderes interessantes Stück aus diesem Bestand: das Lied, das eine Frau Gott singt, während sie gebiert (tschechischer protestantischer Text aus dem 18. Jahrhundert):

2. O weh! ich leide
So große Qual!
Ich leide an Seele und Leib
Und weiß keine Hilfe mehr
Außer dir, o Herr!
So hab' Erbarmen mit mir,
Und sende von deinem Thron
Deinen heiligen Beistand.
3. Die Wehen haben begonnen,
Vorboten der Niederkunft.
Alle Poren geh'n auf vor Angst
Und Schweiß bricht aus ihnen hervor.
Ich friere, schwitze und friere wieder,
Und alles Entsetzen stürmt auf mich ein.
Mein Herzschlag stockt vor innerer Not.
Und die Angst zu sterben faßt mich an.
5. O wollest mich stärken
In meiner Ohnmacht.

Nimm dich meiner an
In Treue, wie jetzt, so immer.
Öffne du selbst meinen Leib,
Wenn die Zeit zu gebären gekommen.
Daß die Frucht meines Leibes doch
Heil und gesund das Licht dieser Welt erblicke!

Aus diesen beiden Liedern und den anderen Texten ähnlicher Art sollte sich ein wichtiger Schluß ergeben: Offensichtlich haben die Gläubigen der protestantischen Konfessionen ihre entsprechenden Kirchen gedrängt, den Himmel in ihren sehr konkreten irdischen Sorgen anzuflehen. Eine allzu abstrakte Religion wäre über ihre Köpfe hinweggegangen.

Immerhin ist eine Zeit gekommen, da die abendländische Menschheit sich weniger als zuvor an die Religion wandte, um sich gegen die irdischen Gefahren zu schützen. Vom 18. Jahrhundert an begann - um sich dann zu beschleunigen - eine Laisierung des Gefühls der Sicherheit. Hierzu ein schlagender Beweis: Lange Zeit hindurch läutete man in katholischen Gegenden die Kirchenglocken, um die Gewitter abzuwehren. Aber im 18. Jh. entdeckte Franklin die Elektrizität und erfand den Blitzableiter. Und wie man weiß, sind die Glöckner die ausgesuchten Opfer der Blitze. 1787 verbot das Parlament von Paris in seinem Regierungsbereich jedes Glockenläuten bei Gewitter.

Die Beziehung zwischen Religion und Unheil begann sich entscheidend zu verändern. Heißt das jedoch - und ich wiederhole die schon gestellte Frage -, daß die Religion auch außerhalb unmittelbar drohender oder doch naheliegender Gefahren nicht auch die hervorragende Aufgabe hat und immer haben wird, dem Menschen Sicherheit zu bieten? P. de Lubac schrieb einmal - und ich stimme ihm zu:

„Man kann der Auffassung sein, die Religion - und vor allem der Glaube an Gott - sei ein von der Natur erfundenes System zur Beruhigung des Menschen, der ohne sie vor dem feindlichen Geheimnis der Welt aus Verwirrung und Schrecken jeden Mut verlöre. Es gibt noch eine andere Art zu beruhigen und zu ermutigen: die des Rationalisten, des kurzsichtigen Optimisten, der nicht einmal ein Gefühl für das Geheimnis besitzt und hochtrabend erklärt, es gäbe überhaupt keines zu erkennen. Der Glaube an Gott beruhigt uns. Das ist unbestreitbar. Man braucht darüber nicht zu erröten, als wäre es intelligenter, die Angst nicht gefühlt zu haben, oder edler, nicht von ihr befreit werden zu wollen. Der Glaube beruhigt uns, nicht um uns eine lähmende Illusion oder eine kindische Befriedigung zu verschaffen, sondern um uns das Handeln zu ermöglichen. Der Glaube verleiht Vertrauen in den Menschen, damit er seiner selbst würdig werde und nicht der schweren Wachstumskrise erliege, die das Erwachen des Bewußtsein aus dem rein Animalischen mit sich bringt. Der Glaube beruhigt den Menschen, aber um ihm eine heilsame Unruhe mitzuteilen: die schöpferische Unruhe."

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Krankheit, Leiden und Tod in ihrem Bezug zur Ursünde[1]

Jean Claude Larchet

Nach Meinung der Kirchenväter haben Krankheit, Leiden und Tod ihren Ursprung in der Ursünde. In diesem Urteil stimmen sie alle überein. Die Quelle der Krankheiten, der Gebrechen, der Leiden, des Zerfalls und des Todes, aber auch die aller Übel, welche gegenwärtig die menschliche Natur befallen, liegt nach ihrer Ansicht einzig und allein im persönlichen Willen des ersten Menschen, im schlechten Gebrauch, den er von seiner Willensfreiheit machte, und in der Sünde, die er im Paradies beging.

Obwohl Gott der „Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge" ist, kann er doch nicht als Verursacher von Krankheit, Leiden und Tod betrachtet werden. Die Kirchenväter waren in ihrer Treue zur Lehre der Genesis, nach welcher die Schöpfung Gottes im Anfang sehr gut war (vgl. Gen 1,31), ausnahmslos der Auffassung, daß der Mensch selbst im Urstand seiner Natur, das heißt im paradiesischen Zustand, von Krankheit, Gebrechen, Schmerzen und Zerfall nichts wußte und ihm folglich auch der Tod etwas Fremdes war.

Etliche Kirchenväter (Athanasios von Alexandrien, Basileios von Cäsarea, Augustinus, Maximus Confessor, Gregorios Palamas) vertieften diese Auffassung allerdings durch den Hinweis, daß die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit des ersten Menschen allein der göttlichen Gnade zu verdanken waren.

Ob der Mensch diese Gnade behielt oder nicht, ob er also in dieser ihm gnadenhaft verliehenen Unverweslichkeit und Unsterblichkeit verharrte oder sie im Gegenteil einbüßte, das hing, so merkten die Väter an, vom Willen des Menschen in seiner geschaffenen Freiheit ab. Damit ihm diese beiden Gaben endgültig zu eigen seien, mußte der Mensch also mit Gott verbunden bleiben, wozu das Gebot dienen sollte, das ihm zu diesem Zweck auferlegt worden war (vgl. Gen 2,16f).

Indem sich nun Adam und Eva dafür entschieden, der Einflüsterung des Bösen zu folgen - „Ihr werdet wie Götter" (Gen 3,5), das heißt Götter außerhalb Gottes -, haben sie sich selbst dieser Gnade beraubt und von nun an die Eigenschaften verloren, die sie dieser Gnade verdankten. Sie trennten sich von höchsten Gut und öffneten somit die menschliche Natur allen Übeln. Durch Adams Schuld hörte die menschliche Natur auf, Gott gleichgestaltet zu sein und an dessen Leidensunfähigkeit, Unverweslichkeit und Unsterblichkeit teilzuhaben; die ganze menschliche Natur „erkrankte an Verderbnis"[2]. Der Mensch verlor diese außergewöhnliche Seinshabe, die ihm anfänglich aus Gnade geschenkt worden war, und stürzte in ein seinshaft tieferes Da-Sein, wie Athanasios von Alexandrien und

Gregorios von Nyssa bemerkten. Die ursprüngliche Existenzweise der menschlichen Natur hatte den Menschen dem Engelsein angenähert; die jetzige nähert ihn dem Tier. Sein Körper erlangt eine Materialität, eine Dichte und Undurchdringlichkeit, die ihm anfangs unbekannt waren - so denken Gregorios von Nyssa, Maximus Confessor und Johannes von Damaskus. Der Mensch tritt nun in den tierischen und sinnenhaften Lebensablauf ein und unterliegt fortan demselben Evolutionsgeschehen, derselben Wandelbarkeit und Geteiltheit, wie sie den anderen Naturwesen zukommen. Diese neue Existenzweise wird in der Genesis durch die „Röcke aus Fellen" (Gen 3,21) symbolisiert; nach Gregorios von Nyssa bedeuten sie in einem das Materielle und Animalische des Menschen, den Tod, die dieser neuen Existenz aufgelastet wird, sowie auch die Tatsache, daß diese Daseinsweise der wahren Natur des Menschen gleichsam anhängt.

Adam war der Urtyp, der Anfang und die Wurzel der menschlichen Natur; er stellte sie ursprünglich für sich allein dar und schloß sie gewissermaßen grundlegend ganz in sich. Nun überträgt er auf alle seine Nachkommen unausweichlich alle die Übel, mit denen seine Natur behaftet ist, und diese Übel vererben sich weiter von Geschlecht zu Geschlecht, wesentlich auf biologischem Weg.

Die den Menschen behaftende „sehr schwere Krankheit" erfaßte durch ihn den gesamten Kosmos. Denn der Mensch war von Gott zum Mittler zwischen ihm und der Welt aufgestellt worden, wie Maximus Confessor und Johannes von Damaskus betonen; er war zum König der Schöpfung bestellt (vgl. Gen 1,28-30), hatte Gewalt über alle Wesen in ihr und war beauftragt, sie in sich zusammenzufassen und mit Gott zu einen, indem er ihnen an der Ordnung, der Harmonie und dem Frieden, deren sich seine eigene Natur durch ihre Einheit mit Gott erfreute, aber auch an der gnadenhaft verliehenen Unverweslichkeit und Unsterblichkeit Anteil verschaffte. Als sich Adam aber von Gott wegwandte, unterwarf sich ihm die Natur nicht mehr. Infolge der Sünde brach zwischen die Geschöpfe und in den Menschen selbst Unordnung ein. „So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen" (Gen 3,17), spricht Gott zum Menschen und verkündet damit die durch dessen Sünde heraufbeschworene kosmische Katastrophe. Unterschied und Trennung der Wesen verderben nach Maximus Confessor nunmehr zu Gegensatz und Spaltung. Der Mensch ist jetzt der ihn schützenden Gnade entkleidet (vgl. Gen 3,7); er hat die Macht zur Beherrschung der Natur verloren, ist ihr gegenüber schwach geworden und ihren Angriffen nun schutzlos preisgegeben.

Das Übel breitete sich um so schneller und wirksamer aus, als der Teufel, dem Adam gehorcht hatte, Macht über den Menschen gewann und sich der Privilegien bemächtigte, die Gott dem Menschen zugebilligt hatte, da er ihn zum Herrn über die anderen Geschöpfe erhob. Der „Fürst dieser Welt" tritt fortan in der Beherrschung der Natur an die Stelle des „Königs der Schöpfung". Als Auswirkung der Schuld Adams, als Folge und Form des Übels, das durch diese Schuld entstanden war, hatte sich die Krankheit ergeben und weitergezeugt, ausgebreitet, entwickelt, vervielfältigt und verstärkt und manchmal sogar verkörpert durch „die Mächte der Finsternis und der Bosheit", den Teufel und die Dämonen, die nun, wie viele Kirchenväter feststellen, eine der Hauptursachen der Krankheiten wer-

den, sich durch diese meistens indirekt kundtun, manchmal aber auch unmittelbar, ohne Zwischenglieder, wie im Fall der Besessenheit.

Diese traditionelle Auffassung stellt heute gewisse christliche Theologen vor ein doppeltes Problem, denn sie fügt sich nicht in die modernen wissenschaftlichen Theorien. Diese behaupten nämlich folgendes: Es ist einerseits unwahrscheinlich (darüber wird immerhin noch diskutiert), daß die Menschheit aus einer einzigen Wurzel stammt und man von einem ersten Menschen sprechen kann; andererseits haben - immer nach diesen Theorien - Krankheit, Leiden, Vergänglichkeit und Tod klar identifizierbare Ursachen und scheinen zum Leben selbst zu gehören.

Ich vermute, daß die Kritik der traditionellen Auffassung im Namen der modernen wissenschaftlichen Gegebenheiten oft einer Verwechslung der Gesichtspunkte entspringt und eine gewisse Unkenntnis der Sicht der Kirchenväter verrät. Versteht man nämlich diese traditionelle Auffassung aus ihrem Kontext heraus und entsprechend ihren eigentümlichen Zielen, so läßt sie sich anders denn als eine naive und vorwissenschaftliche Theorie interpretieren. Sie behält dann ihr Interesse, ohne daß man sie als buchstäblich geschichtlich oder im Sinne einer wirklichkeitsfremden Symbolik zu verstehen hat.

Es muß zuerst daran erinnert werden, daß schon in der Väterzeit zahlreiche naturalistische Erklärungen der Krankheit im Umlauf waren und einige davon aufgrund einer ererbten, dem modernen wissenschaftlichen Geist nahestehenden Rationalität (wie der der hippokratisch-galenischen Tradition) von der römischen und byzantinischen Medizin ausgiebig übernommen wurden; die Kirchenväter selbst zeigten sich mit den Grundsätzen dieser Medizin weitgehend und ohne Zögern einverstanden.[3]

Dennoch urteilten die Väter, es sei in mehrfacher Hinsicht vorteilhaft, auch auf die Ursünde zurückzublicken, um daraus eine grundsätzliche Erklärung der Krankheit, des Leidens und des Todes zu erschließen.

1. Sie konnten von ihrem Standpunkt aus die Kapitel 1 und 3 der Genesis, das 5. Kapitel des Römerbriefs und verschiedene andere Aussagen des Alten und Neuen Testaments voll übernehmen. Verwirft man dieses patristische Verständnis, so verwirft man eben damit auch die geradezu einmütige Auslegung dieser Schriftstellen durch die bis heute gültige christliche Tradition und ist gezwungen, die Stellen auf eine Weise neu auszulegen, die auch nicht zufriedenstellender ausfällt, entweder weil sie wechselhaften wissenschaftlichen Theorien folgt oder der Ansicht huldigt, die Sünde Adams bedeute die aktuelle Sünde eines jeden Menschen.[4]

Der Autor

Jean-Claude Larchet, geb. 1949 in Badonviller (Frankreich). Patrologe und orthodoxer Theologe, Dr. theol. (Straßburg) und Dr. phil. Veröffentlichungen: Théologie de la maladie, Paris ²1994; Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles, Paris 1992; Thérapeutique des maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe, Paris ³1997; La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur, Paris 1996; Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Eglise, Genf 1996; Pour une éthique de la procréation. Eléments d'anthropologie patristique, Paris 1998. Anschrift: 14 rue des Alouettes, 57350 Spicheren, Frankreich.

2. Die Hauptsorge der Kirchenväter bestand in dem Aufweis, daß Gott unter keinen Umständen als Ursache der Übel angesehen werden könne, die seine Schöpfung belasten; es kommt ihm bei diesen Übeln keinerlei Verantwortung zu.[5] Von daher halten es die Kirchenväter für ausgeschlossen, daß Krankheit, Leiden und Tod von Anfang an der materiellen Existenz oder dem Leben inhärent gewesen seien. Diese Vorstellung wucherte unter verschiedenen Formen in antiken Philosophien (z.B. im Platonismus und im Neuplatonismus), aber auch in mannigfachen religiösen Strömungen wie Gnosis, Manichäismus, Origenismus, auch im Pelagianismus[6] und einer diesem nahestehenden orientalischen Randbewegung, die gegen den Augustinismus gerichtet war und von Theodor von Mopsuestia vertreten wurde. Den Vätern erschien diese Idee für unannehmbar; sie war nach ihrer Ansicht mit der Vorstellung, die man sich von Gott zu machen hatte, unvereinbar und bedeutete entweder, daß die Schöpfung das Werk einer schlechten, unvollkommenen oder zweitrangigen Gottheit sei oder daß andererseits Gott seiner Schöpfung gleichgültig gegenüberstehe.

3. Die Auffassung, daß der Ursprung der Übel in der Schuld (und also dem Willen) Adams liege, bedeutet einen radikalen Bruch mit jenen Auffassungen, die das Böse (und seine Auswirkungen) aus ontologischer Ursache erklären und es dementsprechend zu den Wesensbestandteilen der Welt zählen, ganz gleich, ob es nun einem bösen göttlichen Prinzip zugeschrieben wird oder als der Materie bzw. dem Leben inhärent gilt. Das Böse bzw. das Übel scheint daher natürlich und notwendig, ja sogar ewig und also gewissermaßen normal, unheilbar und endgültig zu sein. Die Kirchenväter hingegen weigern sich, im Bösen bzw. Übel nur eine Fatalität oder Banalität zu sehen. Wenn das Übel (im Willen des ersten Adam) seinen Anfang hat, dann kann es (im Willen des zweiten Adam) auch ein Ende haben. Im Gegensatz zum Fatalismus und zur Indifferenz und also zur Passivität, die alle aus anderen religiösen oder philosophischen Auffassungen quellen, erinnert die Auffassung der Väter den Menschen an seine Verantwortung und entwickelt eine kämpferische Dynamik gegen das Übel und seine vielfältigen Erscheinungen sowohl auf physischer[7] als auch auf spiritueller Ebene.

4. Während nach Augustinus die Schuldhaftigkeit - und also die Verantwortlichkeit - der Ursünde (als naturhafte Sünde verstanden) sich auf die Nachkommen Adams überträgt, werden nach den orientalischen Kirchenvätern lediglich die Auswirkungen der Ursünde vererbt: Leidensfähigkeit (zu der das Leiden gehört), Hinfälligkeit und Sterblichkeit; außerdem eine gewisse Neigung zum Sündigen. Jeder Mensch ist daher von Geburt an nicht a priori verantwortlich für die auf der Schöpfung lastenden Übel, nur für die aus seinen eigenen Sünden stammenden trägt er Verantwortung und Schuld. Folglich ist die orientalische Tradition nicht geneigt, zwischen der Krankheit oder dem Leiden eines Menschen und dessen persönlicher Sünde eine unmittelbare Verbindung anzunehmen. Sie stellt fest, daß Unschuldige und Heilige womöglich schwere Kranheiten und große Leiden erdulden, während sich Sünder fast ihr ganzes Leben lang in guter Gesundheit befinden und von Leiden verschont bleiben können - ein Paradox, das schon im Alten Testament und ganz besonders scharf im Buch Ijob angemerkt wurde.

Das moderne Verständnis legt die sich auf die Sünde Adams beziehenden Stellen der Genesis so aus, als bezeichneten sie die persönliche Sünde eines jeden Menschen. Ein solches Verständnis führt zu einer verallgemeinerten Schuldverhaftung; es überträgt die Kollektivverantwortung, wie sie die augustinische Theologie (freilich weniger kohärent) der Natur zuschrieb, auf die persönliche Ebene. Zwar stimmt es, daß in bestimmten Fällen zwischen der Sünde, die jeder Mensch begeht, und den Übeln, die daraus für ihn selbst, seine Mitwelt oder seine Nachkommen entspringen können, eine Verbindung besteht; es ist auch richtig, daß jeder Mensch durch seine eigenen Sünden nicht nur zum Weiterbestehen des Übels, sondern auch zu seiner Verbreitung beitragen kann (die orientalischen Väter erkennen dies gerne an); aber das Übel besitzt im Universum sowohl im mikroskopischen als auch im makroskopischen Bereich eine Seinshabe und ein Ausmaß, die über Macht und Tragweite aller personalen menschlichen Willensakte hinausreichen.

5. Man könnte dem patristischen Verständnis vorwerfen, es mache Adam zum Sündenbock, der alle Übel der Welt zu verantworten habe. Indessen wird in den Augen der Kirchenväter die Verantwortlichkeit Adams durch verschiedene Erwägungen gemildert:

a) Der eigentliche Verursacher des Übels in der Welt ist der Teufel. Dadurch, daß Adam seinen Einflüsterungen folgte, hat er die Welt der Macht des Bösen geöffnet; und dieser hat dann das Böse und die daraus entspringenden Übel tatsächlich über die ganze Welt verbreitet, da der gefallene Mensch von diesem Augenblick an seine Herrschaft über den Kosmos verloren hatte.

b) Adam ist in einem Stand des Kindseins erschaffen worden; er war anfechtbar und den Schlichen des Bösen leicht zugänglich.

c) Eine reiche patristische Literatur zeigt Adam, wie er gleich nach seiner Sünde bereute und die Verzeihung Gottes erlangte; und auf der im christlichen Orient traditionellen Ikone vom Abstieg Christi ins Reich der Toten werden Adam und Eva als die Menschen dargestellt, die Christus als erste gerettet hat.

d) Die Verantwortung Adams betrifft zunächst seine eigene Schuld und die für ihn daraus sich ergebenden Folgen; die Folgen für seine Nachkommen gründen auf seiner Stellung als Prototyp der Menschheit. Außerdem war die Menschheit selbst aufgrund der Weiterzeugung in seine Schuld mit einbezogen. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Übertragung seiner Übel auf seine Nachkommenschaft zu einem Naturgeschehen und entspringt nicht mehr seinem persönlichen Willen.

e) An der Schuld Adams haben jene Anteil, die durch ihre eigene Sünde seine Nachahmer werden (vgl. Röm 5,14) und so zum Weiterbestand, ja sogar zur Ausbreitung des Bösen und damit des Übels in der Welt beitragen.

6. Die patristische Erklärung beansprucht nicht, die von der Medizin vorgetragene naturalistische Erklärung der Krankheit, des Leidens und des Todes zu ersetzen; sie versteht sich nicht als Rivalin der wissenschaftlichen Erklärungen. Die Wissenschaft bietet eine Erklärung durch die physischen Ursachen; die Kirchenväter geben eine spirituelle Begründung. Diese gibt zwar die Wirklichkeit

dieser physischen Ursachen durchaus zu und beläßt dabei der Wissenschaft volle Freiheit, sie zu definieren[8], erachtet sie aber in bezug auf die Erstursache als sekundär; denn der eigentliche Grund ist metaphysischer Art. Die metaphysische oder spirituelle Ursächlichkeit schließt die physische (biologische, organische oder funktionelle) nicht nur nicht aus, sondern hält sie zu ihrem eigenen Sichtbarwerden sogar für notwendig.

Das Interesse der patristischen Auffassung liegt darin, daß sie es dem Menschen ermöglicht, seinen Krankheiten, seinen Leiden und seinem Tod einen geistlichen Sinn abzugewinnen; er vermag auf diese Weise „guten Gebrauch von der Krankheit", dem Leiden und der Aussicht des Todes zu machen und sie zum eigenen geistlichen Nutzen einzuholen, anstatt sie als absurde Phänomene mit rein negativen und zerstörerischen Auswirkungen ansehen zu müssen.[9]

7. Die Existenz von ersten Menschen, die in einem Zustand relativer Vollkommenheit lebten, frei von Krankheit, Leiden und Tod, erscheint nach Ansicht unserer gegenwärtigen Kenntnis der Naturgesetze unbegreiflich und also unannehmbar. Dieser Gedanke bereitete schon den Menschen der Antike Schwierigkeiten. Der heilige Gregor von Nyssa hielt es daher für notwendig festzustellen: „Die Anormalität der gegenwärtigen Lebensverhältnisse des Menschen genügt nicht als Beweis dafür, daß der Mensch nie im Besitz jener Güter gewesen sei"[10], die man seinem Urzustand zuschreibt. Gregor ist der Ansicht (und Maximus Confessor ist ähnlicher Meinung), daß die menschliche Natur ursprünglich eine von der heutigen verschiedene Daseinsweise besaß und daher Gesetzen unterstand, die sich von denen, die wir heute kennen, unterschieden, dies so sehr, daß wir unfähig geworden sind, uns andere auszumalen. Die Auffassung der Väter vom Ursprung des Menschen entspricht einem anderen Gesichtspunkt als dem der modernen Geschichte und Wissenschaft; sie kann deswegen auch nicht mit diesem konfrontiert werden noch mit ihm eigentlich in Widerspruch geraten. Vom Standpunkt der Kirchenväter aus ist die Geschichte des Menschen, wie sie uns die Humanpaläontologie vorstellt, nur die Geschichte jener Menschheit, die aus dem paradiesischen Zustand bereits herausgetreten war. Die Kirchenväter hätten im *homo habilis* einen Vertreter nicht jener Menschheit gesehen, wie sie aus den Händen Gottes hervorgegangen ist, sondern einer schon vom Urstand abgefallenen Menschheit, auf der tiefsten Stufe ihrer „Involution" und schon auf dem Weg, sich dieser neuen Existenzweise entsprechend zu entwickeln. Das ursprüngliche Dasein des Menschen, so wie es uns die Schrift und die Väter darlegen, gehört in eine andere Zeitlichkeit als jener der geschichtlichen Kenntnis; es gehört nicht in die Zeit der sinnenhaften Wirklichkeiten *(chrónos)*, sondern in die Dauer der geistlichen Wirklichkeiten *(aiōn)*, die sich der Geschichtswissenschaft entzieht und in die spirituelle Geschichte gehört. Die Existenz Adams in seinem Urzustand war nicht zeitlos (sie hatte ja einen Anfang in der Zeit und war berufen, in der Dauer, die sie übrigens eingeleitet hatte, sich zu entfalten), sie war vorgeschichtlich, genauso wie die menschliche Existenz, die auf die Parusie folgen wird, nachgeschichtlich sein wird. Die spirituelle Geschichte kann folglich von der wissenschaftlichen Geschichte nicht „überholt" werden. Die Unterweisung

der patristischen Tradition über den Ursprung des Menschen ist demnach nicht mehr und nicht weniger unvereinbar mit den aktuellen Gegebenheiten der paläontologischen Anthropologie wie der Glaube der Kirche an die eucharistische Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi mit den Gegebenheiten der Chemie oder wie der Glaube an die jungfräuliche Geburt Christi oder die Auferstehung der Toten mit den Gegebenheiten der Biologie und der Physiologie oder auch wie der Glaube an die Himmelfahrt Christi mit den physikalischen und astronomischen Gesetzen. In allen diesen Fällen handelt es sich um zwei ganz verschiedene und nicht aufeinander zurückführbare Verständnisweisen; sie haben unterschiedliche Seins- oder Werdeweisen im Auge. Glaube und geistliche Erkenntnis entsprechen einem Bereich, in dem „die Gesetze der Natur transzendiert sind", einer im eigentlichen Sinn übernatürlichen Daseinsweise.

8. Nach patristischem Verständnis werden also Krankheit und Leiden auf die Sünde rückbezogen. Das hat den Vorteil, beides als etwas zu verstehen, gegen das es schon in seinem ersten Auftreten anzukämpfen gilt. Ein solches Verständnis ist auch geeignet, eine Dynamik zur Entwicklung von Therapien und Schmerzlinderungsmitteln wachzurufen. Wir haben anderswo gezeigt[11], wie das Christentum im Geist des Verhaltens Christi den Kranken gegenüber von Anfang an eifrig bemüht war, Körper und Seele zugleich zu umsorgen; es bot zu diesem Zweck nicht nur eigentlich geistliche Therapien an, sondern integrierte auch ohne Schwierigkeiten die theoretischen und praktischen Beiträge der profanen Medizin, ja, es trug sogar weithin zu deren Entwicklung bei, wobei der Therapie und der Heilung doch auch ein geistlicher Sinn verliehen wurde, indem man sie auf Gott bezog und zugleich zu Symbolen des Heils erhob.

9. Die Auffassung der Väter hängt darüber hinaus eng mit der gleichzeitig damit entwickelten Erlösungslehre zusammen.

Hier wird Christus im paulinischen Sinn (vgl. 1 Kor 15,45) als der neue Adam dargestellt, sein Heilswirken oft eng in Bezug zum Sündenfall des alten Adam gebracht und zuweilen sogar, wie etwa bei Maximus Confessor[12], Wort für Wort mit ihm verglichen.

Da Christus ohne männlichen Samen empfangen und von einer Jungfrau geboren wurde, ist er nach Maximus Confessor auf eine von allen anderen Menschen verschiedene Weise ins Dasein gelangt, jedoch analog zu jener der Erschaffung Adams. Deshalb mußte Christus die Auswirkungen der Ursünde, die sich aufgrund ihrer geschlechtlichen Zeugung auf alle Menschen übertragen hatten, keineswegs aus Notwendigkeit auf sich nehmen; er hat dies vielmehr freiwillig getan und sich die Leidensfähigkeit, die Vergänglichkeit und die Sterblichkeit (nicht freilich die Neigung zur Sünde) aufgeladen, die auf Adam nach seinem Fall und dann auf allen seinen Nachkommen gelastet hatten.

Aus diesem Grund und dank der Macht seines in seiner Person der Menschheit geeinten Gottseins hat Christus die menschliche Natur von ihren Übeln und von der Macht erlösen können, die die bösen Mächte durch diese Übel über die menschliche Natur errungen hatten.

So wie Adam als Haupt die ganze Menschheit, die von ihm abstammen sollte, in sich trug, so hat Christus in der von ihm angenommenen menschlichen Natur die gesamte vergangene, gegenwärtige und zukünftige Menschheit zusammengefaßt (ein besonders durch Irenäus von Lyon entwickelter paulinischer Gedanke). Wie also die Auswirkungen der Sünde Adams in seiner Natur alle Menschen betroffen haben, so kommen auch die Auswirkungen der Heilsökonomie Christi in seiner angenommenen menschlichen Natur allen Menschen zugute, die dann in dem Maße, wie sie sich ihm in der Kirche, die sein Leib ist, einen, dieser Auswirkungen tatsächlich teilhaft werden.

Die in Adam gefallene menschliche Natur findet sich folglich durch Christus in ihrem Urzustand wiederhergestellt und empfängt aufs neue die Vorzüge der paradiesischen Existenz. Kyrill von Alexandrien bemerkt: „Wie die Natur des Menschen in Adam an Verderbnis erkrankte [...], so ist sie nun in Christus wieder gesundet."[13]

Christus hat aber noch mehr als dies vollbracht. Er hat in seiner Person die menschliche Natur nicht bloß geheilt, sondern auch vergöttlicht. Doch selbst bei Erwähnung dieses zweiten Aspekts der Inkarnationsökonomie des Logos verlieren die Väter Adam nicht aus den Augen, denn sie fügen hinzu: Christus hat den Schöpferplan hinsichtlich des ersten Menschen vollendet, jenen Plan, von dem sich Adam durch seine Schuld abgewandt hatte.

Maximus Confessor und Johannes von Damaskus heben überdies noch hervor, daß Christus seine Sendung als Mittler zwischen Schöpfung und Gott - eine Sendung, die der Schöpfer Adam anvertraut hatte - erfüllte und so allen Geschöpfen die Möglichkeit eröffnet, mit dem Menschen und mit Gott wiedervereint zu werden und nach ihrem Fassungsvermögen die Wohltaten des Heils und der den Menschen zugebilligten Vergöttlichung zu empfangen.

Allerdings werden diese Wohltaten erst am Ende der Zeiten voll zu eigen sein, wenn „alles neu geworden ist"; in diesem irdischen Leben können die Menschen nur ein Angeld bekommen.[14]

Sie müssen also weiterhin Krankheit, Leiden und Tod solange auf sich nehmen, bis diese im Reich Gottes endgültig überwunden sein werden. Dank der Heilsökonomie Christi haben sie für den Menschen jedoch einen anderen Sinn erlangt. Das Leid ist zu einer Waffe gegen die Sünde geworden, und der Tod hat sich in den Tod der Verderbnis und in die Zerstörung des Todes selbst verwandelt.[15] Krankheit, Leiden und Tod waren zuvor Frucht und Werkzeug der Sünde[16]; sie waren Formen des Fluchs über die Natur; nun können sie paradoxerweise zu Heilswegen und „Erwerbsmitteln" des göttlichen Lebens und der göttlichen Seligkeit werden, wenn man sie in Christus durchlebt, in Christus auf sie zugeht.

[1] Eine weitere Entfaltung aller folgenden Betrachtungen findet sich zusammen mit Hinweisen und Zitaten in J.-Cl. Larchet, Théologie de la maladie, Paris [2]1994, 15-32.

[2] Kyrill von Alexandrien, In Rom. PG 74, 789B.

[3] Vgl. Larchet, Théologie, aaO. 101-109; ders., Thérapeutique des maladies mentales, Paris 1992, 43-52.

[4] S. unten 3. Abschnitt.

[5] Vgl. etwa den Traktat des Basileios von Cäsarea, Gott ist nicht der Urheber der Übel.

[6] Im Blick auf diese Häresie hat der Kanon 2 des Konzils von Karthago (419) die These verurteilt, nach welcher Adam aufgrund seiner Natur und nicht seiner Sünde sterblich geworden wäre.

[7] S. unten Abschnitt 8.

[8] Vgl. Gregor Palamas, Triades, II,2,30.

[9] Vgl. Larchet, Théologie, aaO. 53-75; ders., Du bon usage de la maladie selon les Pères, in: Communio 22 (1997) 17-28.

[10] Gregorios von Nyssa, Katechese, PG XLV,2.

[11] Larchet, Théologie, aaO. 77-132; ders., Thérapeutique, aaO. 43-132.

[12] Vgl. Maximus Confessor, Quaestiones ad Thalassium 21 u. 61; ders., Ambigua 42.

[13] Kyrill von Alexandrien, aaO.

[14] Ich habe in Théologie de la maladie, aaO. 40-48, zu erklären versucht, warum die physischen Auswirkungen des Heils, die in der menschlichen Natur Christi unmittelbar zum Tragen kommen, für alle anderen Menschen auf später verschoben werden.

[15] Der zuletzt genannte Punkt wird von Johannes Chrysostomos, Hom. in Mt., XXXIV, 4, unterstrichen. Die tieferen theologischen Gründe für den Sinnwandel, den Leiden und Tod in Christus erfahren, werden von Maximus Confessor, Quaestiones XXI, LI, dargelegt. Vgl. hierzu Larchet, Ancestral sin according to St Maximus the Confessor: a bridge between the eastern and western conceptions, in: Sobornost/ECR (1998/1), und die Entfaltung der Gedanken in ders., Maxime le Confesseur, médiateur entre L'Orient et l'Occident, Paris 1998, 2. Kapitel.

[16] Viele böse Leidenschaften und folglich Sünden entstehen nicht nur aus dem Lustverlangen, sondern auch aus der Neigung, dem Schmerz zu entfliehen, und aus der Furcht vor dem Tod.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Die Praxis des Exorzismus in der Kirche

Patrick Dondelinger

„Exorcizare (...) est, per divina eum [spiritum immundum] adjurando expellere."[1] Diese klassische Exorzismus-Definition des hl. Augustinus bringt Ziel und Mittel des christlichen Exorzismus deutlich zum Ausdruck: Ein unreiner Geist, mit anderen Worten ein Dämon[2], wird durch die beschwörende *(adjurando)* Macht Gottes *(per divina)* ausgetrieben *(expellere)*.

Die Existenz des Exorzismus selbst wird also auf eine dreifache Glaubensüberzeugung gegründet: auf die Überzeugung von der Existenz der Dämonen, von der Existenz einer göttlichen Macht, die stärker ist als die Dämonen, und von der Möglichkeit des Menschen, an diese göttliche Macht *ad fines demonofuges* zu appellieren, was mittels direkt an die Dämonen im Namen der Gottheit gerichteter Befehle geschieht.

I. Der Exorzismus bei den ersten Christen

Nach der Aussage der Evangelien hat Jesus niemals den geringsten Exorzismus angewandt. Er hat die Dämonen mit einem einfachen Wort in eigener Autorität verjagt, ohne jede Beschwörung im Namen einer göttlichen Macht. Nebenbei gesagt, ist in den Evangelien die Beschwörung im Namen Gottes vielmehr stets Sache dämonischer Mächte: Es ist der im Besessenen hausende Dämon (vgl. Mk 5,7), und es ist der Hohepriester im Prozeß Jesu (vgl. Mt 26,63), die sich in einem tragikomischen Paradox darin versuchen, Jesus zu beschwören *(orkízo, exorkízo).* Dagegen unterwerfen seine Jünger die Dämonen durch eine Beschwörung, und zwar im Namen Jesu (vgl. Lk 10,17)! Die erste christliche Exorzismusformel wird uns in der Apostelgeschichte mitgeteilt: Paulus treibt „im Namen Jesu Christi" (Apg 16,17) einen bösen Geist aus.

Die Teufelsaustreibungen durch Jesus stellen in der Religionsgeschichte eine Ausnahme dar, denn es fehlt die gerade für den Exorzismus wesentliche Beschwörung. Die Jünger Jesu übernehmen in ihrer Austreibungspraxis wieder das klassische Schema der rituellen Teufelsbeschwörung, wie sie sich sowohl im Judentum als auch in den anderen antiken Kulturen findet.[3]

Soweit sich die Praxis aufgrund von weit eher apologetischen als beschreibenden Texten aufzeigen läßt, trugen die Exorzismen der ersten Christen doch wohl gewisse unterscheidende Züge an sich: Sie waren schlicht und kostenlos und besaßen einen über das Geschehen an sich und auch die Person des Exorzisten hinausgreifenden eschatologischen Sinn; ihre Wirksamkeit war um so erstaunlicher, als sie mit den ins Werk gesetzten kümmerlichen technischen Mitteln kontrastierte. Das alles kennzeichnete nach den christlichen Autoren der damaligen Zeit den christlichen Exorzismus, den sie übrigens gegen die Konkurrenz der nichtchristlichen Exorzisten und gegen die Anklage geheimer Magie von seiten ihrer jüdischen und heidnischen Verleumder verteidigen mußten.

Die Beschwörung im Namen Jesu bedeutet schon an sich ein Glaubensbekenntnis an seine Gottheit; der Heilerfolg einer solchen Beschwörung lieferte sozusagen den konkreten Beweis. Daher war der Exorzismus für die Ausbreitung des Christentums in einer brennend nach Heil dürstenden Spätantike wichtig.

Ganz abgesehen vom hohen kirchengeschichtlichen Stellenwert der ersten Jahrhunderte des Christentums, lassen sich auch zahlreiche Parallelen zwischen dieser Periode und der gegenwärtigen Situation in den nicht-westlichen Kulturräumen ziehen. Es ist daher lehrreich, die Gründerepoche des christlichen Exorzismus genauer ins Auge zu fassen.[4]

II. Die Praxis des Exorzismus in der Frühkirche

Fast alle, wenn nicht überhaupt alle Kirchenväter sprechen vom Exorzismus. Sie verbleiben damit im Denkrahmen der antiken Welt, die überall Dämonen wirken sah.

In den ersten kanonischen Verordnungen erscheinen die Exorzisierten als eine Sondergruppe innerhalb der christlichen Gemeinde; man reserviert ihnen gegebenenfalls eigene Plätze in der Kirche, ja sogar eigens für sie vorgesehene Nebengebäude.

Das exorzistische Heilverfahren ist meistens Gemeinschaftssache; es umfaßt Gebete, Inkubationen (ein Ritus, der darin bestand, die Nacht in einem Heiligtum zu verbringen), Fasten, liturgische Handlungen und Beschwörungen.

Unter den Adressaten des frühchristlichen Exorzismus lassen sich drei Hauptgruppen ausfindig machen: die Kranken, die in Trance Besessenen und die Katechumenen. Doch ist diese Unterscheidung eher oberflächlich; sie entspringt einer modernen, zur Segmentierung neigenden Mentalität, während die Weltsicht der ersten Christen gerade durch ihren Holismus, ihre Ganzheitsauffassung gekennzeichnet ist, die Krankheit, Tod, Dämonen, Teufel, Sünde und Heiden zu ein und demselben Feindbild zusammenfaßt.

Entsprechend der antiken Weltanschauung mit ihrer engen Verflechtung von Krankheit und Dämonischem wurden die Christen gebeten, die *Kranken* zu exorzisieren; das galt in den Augen der Christen selbst als ein Beweis ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit, ja sogar Notwendigkeit. Anscheinend kombinierten sie dabei Gebete, eigentliche Exorzismen, bei denen der Krankheits-Dämon beschworen wurde, und medizinisch-hygienische Therapie[5] miteinander. Übrigens war ein solcherart kombiniertes Heilverfahren nichts Neues; es entsprach den Praktiken der damals üblichen Medizin. Wenn etwas eigentlich christlich war, so nicht im Bereich der Technik, sondern des Geistes, in welchem diese Therapie vollzogen wurde: Es war der Geist der Liebe Gottes und des Nächsten, der dabei herrschte.

Als *Besessene im eigentlichen Sinn* sind jene Personen zu bezeichnen, in denen ein Dämon haust, der sich dann in Augenblicken heftiger, tranceartiger Besessenheitskrisen durch den behausten Menschen kundgibt. Die verhältnismäßig große Häufigkeit von Besessenen in der Antike erklärt sich aus der allgemeinen Neigung der Menschen jener Zeit zur Verkörperung der individuellen und kollektiven Konflikte und Traumata, eine besonders virulent gewordene Tendenz in

Der Autor

Patrick Dondelinger, geb. 1966 in Luxemburg; Studium daselbst und in Paris; Doktorat in Religionsgeschichte und religiöser Anthropologie, Doktorat in Theologie, DEA (Diplôme d'Etudes approfondies) in politischen Wissenschaften; lehrt Anthropologie der Riten am Institut Supérieur de Liturgie de l'Institut Catholique (Paris) und ist Forschungsleiter am Institut für Grenzgebiete der Psychologie und der Psychohygiene in Freiburg im Breisgau. Seine Dissertation über „L'exorcisme des possédés selon le Rituel Romain et son interprétation ecclésiale dans l'Occidant contemporain" wird demnächst in den Editions du Cerf, Paris, in der Reihe Cogitatio Fidei *erscheinen. Anschrift: Institut Supérieur de Liturgie, Institut Catholique de Paris, 21, rue d'Assas, F-75270 Paris Cedex 06, Frankreich.*

einem Zeitalter, das anscheinend von Angst und tiefgehenden Veränderungen erschüttert wurde. Die mit dem Exorzismus behandelten Besessenen waren vermutlich in ihrer Mehrheit Christen; doch erwähnen die Autoren auch Nichtchristen. Unter Letzteren bekehrten sich Einige nach der Heilung durch den Exorzismus, andere nicht.

Der christliche Exorzismus übte auf diese Personen deshalb eine Anziehungskraft aus, weil er das in der Tiefe der Menschen und der Gruppe wuchernde Unheil zu Worte kommen ließ und es zugleich mittels dieser dämonologischen Sprache in jene Gegen-Logik verschloß, die vom Gott der Christen und seinen sichtbaren und unsichtbaren Kämpfern besiegt wird. Der Exorzismus ermöglicht das Psychodrama des Bösen und macht Sinn; zugleich läßt er die ganze Gemeinde die befreiende Güte Gottes erfahren, die triumphierend der Logik des Hasses, der Verlassenheit und der Ausgeschlossenheit entgegentritt.[6]

Innerhalb der Kategorie der Besessenen trifft man auch erst vor kurzem *bekehrte* Christen, die plötzlich von den Göttern ihrer ehemaligen Religion besessen zu sein scheinen, meistens nach einer vorübergehenden Rückkehr zu den Praktiken ihrer Vorfahren.

Im Verlauf der Besessenheitskrise kommen diese ehemaligen Götter als besitzergreifende Dämonen zum Vorschein; der christliche Exorzismus befreit die besessene Person von ihnen und hilft ihr, der neuen Religion mit Leib und Seele anzuhängen. Unter diesen Umständen erlangt der Exorzismus eine ganz unvergleichliche apologetische Dimension: Die heidnischen Götter müssen unter dem machtvollen Spruch der christlichen Beschwörung zugeben, daß sie nichts sind als böse Dämonen, um sodann den Befehlen des christlichen Exorzisten zu weichen und dadurch zugleich die Güte und Souveränität des neuen Gottes anzuerkennen. Unter der Feder der zeitgenössischen christlichen Autoren tritt dann die therapeutische Funktion des Exorzismus zugunsten seiner apologetischen Wirksamkeit in den Hintergrund.

Als dritte Gruppe unter den Adressaten der christlichen Exorzismen sind die *Katechumenen* zu nennen. Tatsächlich enthält das initiative Taufgeschehen zahlreiche Exorzismen; sie erreichen im feierlichen Schlußexorzismus durch den Bischof ihren Höhepunkt. Dieser abschließende Exorzismus beendet das *scrutinium,* bei dem es darum gegangen ist, zu prüfen, ob der Katechumene von allem durch Götzenkult und Lasterleben in sich aufgenommenem teuflischen Einfluß fortan frei sei. Der Taufexorzismus, der einzige übrigens, über den wir einigermaßen gut unterrichtet sind, geschieht deshalb im Stil des Exorzismus der Besessenen, weil einerseits eine religiöse Logik Heidentum und Sünde mit diabolischer Besessenheit zusammenbringt, andererseits aber auch deswegen, weil die bewußt dramatisierte Taufinitiation bei gewissen Katechumenen tatsächlich zu wahren Krisen von Besessenheit führte. Übrigens dient der Brauch, diese gleichen Taufexorzismen auch auf die neugeborenen Kinder anzuwenden, als Argument für die Lehre von der Erbsünde.[7]

Im Verlauf der auf das Zweite Vatikanische Konzil folgenden liturgischen Reformen wurden die Beschwörungen zur Austreibung des Teufels als vor der eigentli-

chen Taufe übliche Riten abgeschafft. Die neuen Taufrituale enthalten keinen Exorzismus im technischen Sinne mehr, d.h. den Exorzismus des *adjurando per divina expellere;* sie behalten jedoch, wenigstens im lateinischen Original, das Wort „Exorzismus" bei. Die für die Liturgiereform Verantwortlichen haben die Änderung mit dem Willen gerechtfertigt, die Gläubigen nicht mehr durch dramatische Beschwörungen zu traumatisieren. Tatsache ist, daß für diese Theologen selbst die Ungetauften nicht mehr vom Teufel besessen sind.[8]

Die Frühkirche kannte neben den auf Personen angewandten Exorzismen anscheinend auch solche für Tiere, Gegenstände und Orte; derartige Exorzismen finden sich in späteren Dokumenten bis hinein in das Rituale Romanum von 1952.[9] Hier spiegelt sich eine dämonistische, von einem gewissen christlichen Dualismus gefärbte Weltsicht wider: Alles, was nicht ausdrücklich exorzisiert worden ist, gilt implizit als besessen; der Übergang in den Bereich des Heiligen erfordert also eine vorherige exorzistische Reinigung.

III. Das Amt des Exorzisten

Der Exorzismus galt zunächst als ein Charisma, entwickelte sich dann aber zu einem institutionalisierten Amt. Das geschah großenteils in der Absicht, Mißbräuchen vorzubeugen, die um so näher lagen, als seine Ausübung Ansehen verschaffte.

Tertullian war aus einem gewissen apologetisch-polemischen Willen heraus der Ansicht, der Exorzismus könne Sache eines jeden Christen sein;[10] er wollte damit den gelehrten und bemühten heidnischen Zaubersprüchen die wirksame Schlichtheit der christlichen Exorzismen entgegensetzen. Origenes gab zwar die Tatsache unwürdiger christlicher Exorzisten zu, sagte aber dann auch, es seien meistens einfache Leute, die exorzisierten.[11] Das galt ihm als ein Argument zugunsten der Macht des christlichen Exorzismus. Unserer Meinung nach ist dies aber auch ein Hinweis darauf, daß der Exorzismus zu allen Zeiten hauptsächlich Sache der einfachen Volksschichten mit ihrer eigentümlichen Religiosität war.

Vom ausgehenden dritten Jahrhundert an zeigte sich das Bestreben, das Amt des Exorzisten in den Rahmen des kirchlichen *ordo* einzufügen, obwohl es wesentlich an das Charisma gebunden blieb und die *ordinatio* in Wirklichkeit dieses Charisma lediglich anerkennen wollte. Das Amt des Exorzisten wurde mit den niederen Weihen verbunden und wurde zunehmend zu einer regelrechten Stufe zum Presbyterat; gleichzeitig kam es aber zur Ordination von Personen, die kein eigentliches Charisma dafür besaßen, sondern denen die Weihe selbst die Befähigung zum Exorzismus verlieh. Der *Exorzistat,* der seit dem 5. Jahrhundert rein formell geworden war, wurde 1972 zugleich mit den anderen niederen Weihen durch Papst Paul VI. abgeschafft. In dem Bestreben, Mißbräuchen entgegenzuwirken, ist also die Praxis des Exorzismus der Besessenen in der katholischen Kirche seit langem jenen Priestern reserviert, die unter Voraussetzung gewisser persönlicher Eigenschaften einen ausdrücklichen Auftrag von seiten des Ortsbischofs besitzen.[12]

Nun scheint aber der Exorzismus schon vor seiner Institutionalisierung in der Hauptsache Männern vorbehalten gewesen zu sein; für Tertullian war das Auftreten einer Exorzistin bereits ein Beweis für den häretischen Charakter der Gruppe, der sie angehörte.[13]

IV. Die weitere Entwicklung der exorzistischen Praxis

In der ausgehenden Spätantike und im Mittelalter wurde der Exorzismus zum Vorrecht der Heiligen. Sie waren entweder persönlich oder in Form von Reliquien anwesend. Die Heilung geschah dank einer persönlichen Beziehung zwischen dem Besessenen und Gott. Vermittler dieser Beziehung war der Heilige; er brachte das befreiende Mitleid Gottes zum Ausdruck und konnte gegebenenfalls auch soziale Konflikte regeln.

Nicht zu vergessen sei folgender Umstand: Für eine ländliche Zivilisation von unsicheren Lebensbedingungen und begrenzten technischen Mitteln waren jene Exorzismen wichtig, die für die physische Gesundheit oder Heilung des Menschen, für den gesunden physischen Bestand seiner Nahrung und seines Viehs, für den Schutz vor elementaren kosmischen Gewalten wie Sturm und Trockenheit und für die Ausrottung von Ratten, Mäusen und anderen Schädlingen bestimmt waren.[14] Und es ist kein Zufall, wenn im Zuge der Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils die Abschaffung solcher noch im Rituale Romanum von 1952 vorhandener exorzistischer Beschwörungen in eine Zeit fiel, in der die technische Beherrschung des Universums durch den Menschen eine geradezu idyllische Sicht der Beziehungen zwischen dem Menschen und den anderen Geschöpfen erzeugte, wie es das Segensrituale von 1984 beweist, und daß die Riten der Kirche nur noch der Vermittlung eines spirituellen Heils durch den Lobpreis Gottes und die heiligmachende Gnade dienen sollen.

Andererseits schien der Exorzismus der Besessenen während der zweiten Hälfte des Mittelalters (13.-15. Jh.) auch vor der sich ausbreitenden Praxis der persönlichen Frömmigkeit etwas zurückzutreten. Nicht mehr die Austreibung eines von außen wirkenden Teufels stand im Vordergrund; vorherrschend wurde die innere Bekehrung.

Mit der Renaissance kehrte der Teufel wieder zurück. Es war eine Epoche der Angst und der Gewalt, deren innere Spannungen sich unter anderem in der Jagd nach Hexen entluden. Auf diese Entladung folgte als Verinnerlichung das verbreitete Auftreten von Besessenheitsfällen sowohl in katholischen Gebieten als übrigens auch in Ländern der Reformation.

Die Epoche verlieh der exorzistischen Praxis der Kirche einen doppelten Aspekt: eine normative Kodifizierung des Exorzismusritus und einen ins Extrem gesteigerten Gebrauch, was zum Verbot öffentlicher Exorzismen führen sollte.[15]

In seinem Bestreben, die religiösen Praktiken zu reinigen und sich den profanen Wissenschaften zu öffnen, verfaßte Rom ein Rituale für Besessenheits-Exorzismen, das in der gesamten lateinischen Kirche Geltung besitzen sollte; es handelt sich hier um den Exorzismus-Ritus des Rituale Romanum von 1614, der bis zur

letzten Ausgabe von 1952 praktisch derselbe blieb. Grundsätzlich ist er in der katholischen Kirche des lateinischen Ritus immer noch gültig, obwohl bereits 1990 den Bischofskonferenzen vertraulich und *ad interim* ein neuer Exorzismus-Ritus zugeschickt wurde.

Zwar übernahmen die Exorzismus-Formulare des Rituale Romanum von 1614 lediglich die alten Beschwörungsschemata; neu dagegen waren die *praenotanda*, vor allem deshalb, weil sie zwischen Krankheit und Besessenheit unterschieden. Um diesen Unterschied diagnostizieren zu können, sollte die betreffende Person mittels Exorzismen geprüft werden, wobei man versuchte, das Auftreten von drei empirischen Zeichen[16] zu provozieren, die als unmittelbar vom Teufel erzeugt galten, weil die Menschen der damaligen Zeit sie anders für unerklärlich hielten. Diese für die Neuzeit kennzeichnende Unterscheidung zwischen Krankheit und Besessenheit war sowohl der antiken Weltsicht als auch den zeitgenössischen Epistemologien fremd, scheint sich jedoch bis heute lebendig erhalten zu haben.[17]

In der Neuzeit kam es auch zu einem maßlos übersteigerten polemischen und manipulatorischen Interesse an öffentlichen, zuweilen auf richtigen Theaterbühnen durchgeführten Exorzismen.[18] Die therapeutische Funktion des Exorzismus wurde völlig ausgeblendet zugunsten seiner apologetischen Kraft im Hinblick auf die Protestanten und andere Skeptiker des nach katholischem Verständnis Übernatürlichen, ganz zu schweigen von der gelegentlichen Denunzierung von Hexen durch den Mund der Besessenen. Die Exorzismen führten dann zu derart schweren sozialen und politischen Spannungen, daß es im Interesse des Staates lag, eine als abergläubisch geltende und die öffentliche Ordnung bedrohende Praxis abzuschaffen.

Tatsächlich verweltlichte sich der Exorzismus. Das führte auf dem Weg über den Magnetismus des 18. und den Hypnotismus des 19. Jahrhunderts weiter zur Psychoanalyse und den davon abhängigen Psychotherapien des 20. Jahrhunderts.[19] Die Heilverfahren hatten sich geändert, weil sich der Mensch des Westens selbst geändert hatte. Der Ausdruck seiner Übel verwandelte sich von einer körperlichen Ganzheitsauffassung in eine rationale Verbalisierung mit ihrem Pendant einer wissenschaftlichen Therapie, einem Heilverfahren, das als Mittel zu physischer und psychischer Gesundheit den religiösen Ritus ablöste.[20] Wenn sich der heutige Mensch des Westens aus Enttäuschung über den Fortschritt der wissenschaftlichen Techniken manchmal mit einem gewissen Heimweh den rituellen Heilverfahren zuwendet - unter ihnen figuriert auch der Exorzismus -, so vergißt er freilich, daß deren Wirksamkeit eine Weltsicht voraussetzt, die sich von der westlichen Weltanschauung unterscheidet. Denn diese Weltanschauung ist durch die aus den wissenschaftlichen Entdeckungen und dem christlichen Glauben entstandenen Brüche gekennzeichnet. Zu ihnen zählt einerseits die Unterscheidung zwischen psychophysiologischer Gesundheit und geistlichem Heil, und andererseits die theo-anthropozentrische Ausrichtung mit ihrem Verlust der Furcht vor der Welt der Dämonen und dem Schwinden eines Interesses an einer solchen dämonischen Welt.

V. Die exorzistischen Praktiken im heutigen Westen

In der westlichen Zivilisation wird die Teufelsbeschwörung von da an zur Sache, ja sogar zum Kennzeichen von Randgruppen der Gesellschaft und der Kirche. Entsprechend der einer sektiererischen Praxis des Exorzismus innewohnenden Dynamik ist dieser nicht mehr Faktor von Heilung und gesellschaftlicher Integration wie in den traditionellen Gesellschaftsformen, sondern schafft vielmehr Ausschluß und zwingt in die Pathologie. Das Unverständnis und die Ablehnung, die in der Kirche und in der gegenwärtigen Gesellschaft durch die Beschwörung der Dämonen unausweichlich hervorgerufen werden, verstärken die kontestatäre Identität der Randgruppe. Die ursprüngliche therapeutische Funktion des Exorzismus wird in eine polemische Selbstdarstellung pervertiert. Angesichts der daraus folgenden Unfähigkeit des Exorzismus, eine wahre Heilung zu bewirken, werden die durch den Einsatz der Beschwörung verursachten absurden Leiden uminterpretiert zu einem Zeichen göttlicher Erwählung und sakralisiert als ein magisches Mittel, um sein Heil und das der anderen zu wirken.

Der Tod der jungen Studentin Anneliese Michel im Verlauf von offiziellen Exorzismen der katholischen Kirche brachte die tödliche Perversion, die nicht wenige Leute in der heutigen katholischen Kirche des Westens durch die Praxis der Teufelsbeschwörung verbreiten, ans Tageslicht.[21] Der Vorfall geschah 1976 in Klingenberg, einer süddeutschen Kleinstadt. Er machte auch die zwischen verschiedenen Ortskirchen herrschenden Unterschiede in den Mentalitäten deutlich.

Der Fall Klingenberg hat in den deutschsprachigen Ortskirchen das Amt des Exorzisten unmöglich gemacht. In Frankreich[22] ist das eine andere Sache. Hier besitzt jede Diözese ihren amtlichen Exorzisten, dessen Name zuweilen sogar im Telefonbuch steht. Was die Exorzisten der Diözese Rom betrifft, so kennen diese eine Praxis, die man als „barock" bezeichnen könnte; sie knüpft an die dämonologischen Traktate des 17. Jahrhunderts an.[23]

Nur eine verschwindende Minderheit der amtlichen Exorzisten in Frankreich praktiziert die rituelle Teufelsbeschwörung, auch wenn sie von Ansuchen um Exorzismen geradezu überschwemmt werden. Dagegen wird sie in den Kreisen der charismatischen Erneuerung kräftig ausgeübt, aber auch bei jenen, die eine Frömmigkeit traditionellen und volkstümlichen Typs pflegen; sie schreiben ja dem religiös Wunderbaren und den Schutzriten eine große Bedeutung zu.

Die innerkirchliche Polemik um den Exorzismus wird von einer militanten Minderheit angeheizt. Diese Leute fürchten, man gebe die einstige Teufelsbeschwörung auf zugunsten von Gebeten, die den Vorstellungen vom Bösen in der westlichen Kultur und in der gegenwärtigen Theologie besser angepaßt seien. Es scheint, daß diese Polemik etwas mit dem schleppenden Gang der Reform des Exorzismus-Ritus zu tun hat. Dieser Ritus bleibt einer der wenigen Riten, für die noch kein revidiertes Rituale veröffentlicht worden ist, das dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht.

Die damit gegebene Situation bezeugt schon an sich den geringen Stellenwert,

den man der Erlangung der psychischen und sozialen Gesundheit mittels eines religiösen Ritus im Leben der heutigen westlichen katholischen Kirche zuweist. Dadurch macht diese Situation auf die beherrschende Rolle des kulturellen und kirchlichen Umfeldes für die Existenz und die Wirksamkeit solcher ritueller therapeutischer Praktiken aufmerksam. Der Ritus des Exorzismus zählt als Sakramentale zu jenen Riten, die „gemäß den pastoralen Bestimmungen der Bischöfe (...) auf die dem christlichen Volk eines Gebietes oder einer Epoche eigenen Bedürfnisse, Kultur und Geschichte antworten können"[24], er stellt in der Tat auf ganz besonders dringliche Weise die Frage nach dem Wesen des christlichen Heils und seiner Verwirklichung für die Menschen in ihrem konkreten Alltag.

[1] Augustinus, De beata vita, 3,18,12-13.

[2] Über die verschiedenen dämonologischen Benennungen vgl. etwa P. Dondelinger, Satan dans la Bible, in: F. Lenoir/Ysé Tardan-Masquelier (Hg.), Encyclopédie des religions, Bd. 2, Paris 1997, 1463-1467; zu ergänzen mit P. Dondelinger, Quelques repères au sujet du diable et de ses démons, in: Prêtres diocésains, Februar 1998.

[3] Vgl. K. Thraede, Exorzismus, in: Reallexikon für Antike und Christentum VII (1969) 44-117; D. Trunk, Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium, Freiburg i. Br. 1994.

[4] Vgl. hierzu F.J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie, Paderborn 1909; zu ergänzen mit A.E. Leeper, Exorcism in Early Christianity, Dissertation, Duke University 1991.

[5] Vgl. die klassische Arbeit von A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte, Leipzig 1892.

[6] Vgl. P. Brown, The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago 1981; ders., Society and the Holy in Late Antiquity, Berkeley/Los Angeles 1982.

[7] Vgl. Dölger, Exorzismus, aaO.

[8] Vgl. B. Fischer, Baptismal Exorcism in the Catholic Baptismal Rites after Vatican II, in: Studia Liturgica 10 (1974) 48-55.

[9] Vgl. E. Bartsch, Die Sachbeschwörungen in der römischen Liturgie. Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie, Münster 1967.

[10] Vgl. Tertullian, Apologia 23,4.

[11] Vgl. Origenes, Contra Celsum 1,6.

[12] Vgl. Codex Iuris Canonici, can. 1172; Kongregation für die Glaubenslehre, Epistula Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur, die 29 m. Septembris a. 1985, in: AAS 1985, 1169f.

[13] Vgl. Tertullian, De praescriptione haereticorum 41,6.

[14] Vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1909.

[15] Vgl. P. Dondelinger, Le rituel des exorcismes dans le Rituale Romanum de 1614, in: La Maison-Dieu 183/184 (1990) 99-121.

[16] Unbekannte Sprachen sprechen oder verstehen; ferne oder verborgene Dinge offenbaren; Kräfte zeigen, die das persönliche Alter oder Naturell übersteigen.

[17] Vgl. Katechismus der katholischen Kirche Nr. 1673.

[18] Vgl. die mustergültige Studie von M. de Certeau, La possession de Loudun, Paris 1970.

[19] Vgl. H.F. Ellenberger, The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry, New York 1970.

[20] Vgl. A. Vergote, Religion, pathologie, guérison, in: Revue théologique de Louvain 26 (1995) 3-30.

[21] Vgl. J. Mischo / U.J. Niemann, Die Besessenheit der Anneliese Michel in interdisziplinärer Sicht, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 25 (1983) 129-193.

[22] Vgl. I. Froc (Hg.), Exorcistes, Paris 1992.

[23] Vgl. G. Amorth, Un esorcista raconta, Rom 1990.

[24] Katechismus der katholischen Kirche Nr. 1668.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Die Heilkraft des Glaubens

Entwurf einer therapeutischen Theologie

Eugen Biser

Das Konzept

Nach einer vieldiskutierten These steht die Zukunft der Welt nicht mehr im Zeichen politischer oder ökonomischer Konflikte, sondern in dem des „Zusammenpralls der Zivilisationen" (Huntington). Damit ist auch schon gesagt, daß die Weltreligionen in eine bisher ungeahnte „Gemengelage" geraten werden. Wenn diese nicht zu gefährlichen Konflikten führen soll, sind Initiativen im Sinn einer gegenseitigen Verständigung unerläßlich. Sie aber hat eine möglichst exakte Standortbestimmung der um diese Verständigung Bemühten zur Voraussetzung. Nach Ansicht Romano Guardinis droht ein Konflikt vor allem im Verhältnis von Christentum und Buddhismus, da deren Stifter jeweils Gleichsinniges, nur mit entgegengesetzter Zielsetzung anstrebten. Beide, Jesus wie Buddha, griffen in die Lebensvollzüge des Menschen ein, der eine, um ihn zum Stand der Gotteskindschaft zu erheben, der andere, um sie zum Ziel der Leidverminderung zum Erliegen zu bringen. Dadurch erweist sich der Buddhismus als Prototyp einer asketischen, auf die Dämpfung der Leidenschaften und die Auslöschung des Lebenswillens ausgehende Religion. Für die Standortbestimmung des Christentums gilt dann aber: Es ist, anders als der Buddhismus, *keine asketische, sondern eine therapeutische Religion.*

Während sich Buddha von der Unterdrückung des menschlichen Lebens und Selbstverhältnisses die Auslöschung der Leidenschaften und damit des Herdes allen Leids verspricht, das Menschen einander zufügen, weiß sich Jesus gesandt, die „gebrochenen Herzen" zu heilen und den mit der Todeswunde geschlagenen Menschen aus seiner Verfallenheit im zweifachen Sinn des Ausdrucks zu sich selbst zu erheben.

Den durchschlagenden Beweis für die Richtigkeit dieser These erbrachte die Diskussion im die Hoheitstitel Jesu, die nach *Ferdinand Hahn* zu dem Ergebnis führte, daß der historische Jesus keinen der ihm vom Neuen Testament zugelegten Titel in Anspruch nahm, so daß er sich weder als Messias noch als Menschen- und Gottessohn bezeichnete, die sich aber den Titel entgehen ließ, mit dem er sich tatsächlich einführte und mit dem er auch in der alten Kirche im Gebetswort „Hilf, Christus, du bist unser einziger Arzt!" angerufen wurde.[1] Das bestätigt sein Ausspruch: *Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder (Mk 2,27).*

Das Wort bedarf freilich einer zweifachen Erläuterung. Was den Vordersatz betrifft, so ist damit keineswegs eine Gruppe von Heilsbedürftigen, denen Jesus seine helfende Zuwendung zusichert, von denjenigen unterschieden, die als „Gesunde" seiner Hilfe nicht bedürfen; vielmehr unterscheidet Jesus damit unter den in seinen Augen allesamt Kranken die besonders schwierige Gruppe jener, die sich ihrer Krankheit nicht bewußt und deshalb seiner Zuwendung doppelt bedürftig sind, weil bei ihnen, zusätzlich zu ihren Leiden, eine Bewußtseinssperre überwunden werden muß. Was aber die „Sünder" anlangt, zu denen sich Jesus gesandt weiß, so geben die um seinen „Tisch der Sünder" Versammelten darüber Auskunft, daß es sich bei ihnen gerade nicht um Versager im moralischen Sinn, sondern um gesellschaftlich Geächtete und Ausgestoßene handelt.[2] Sie zieht Jesus in seine besondere Nähe, und dies mit der Folge, daß er in der Sicht der Etablierten als eine Bedrohung der eingespielten Gesellschaftsordnung erscheint: für die Gesellschaft ihrerseits Anlaß, ihn aus ihrem Herrschaftsbereich auszustoßen und „außerhalb des Lagers" (Hebr 13,13) umzubringen.

Für die theologische Auslegung dieser Botschaft aber heißt dies, daß die durch ihre lehrhafte Darstellung in den Hintergrund getretene therapeutische Dimension wiederentdeckt und im theologischen Selbstverständnis zur Geltung gebracht werden muß. Bei dem damit angezielten Entwurf einer therapeutischen Theologie handelt es sich aber nicht etwa um eine theologische Sonderform nach Art der Dialektischen oder Politi-

Der Autor

Eugen Biser, geb. 1918, Dr. theol., Dr. phil., von 1965–1973 Professor für Fundamentaltheologie in Passau und Würzburg, 1974–1986 Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München, seit 1987 Dekan der Klasse 8 der Europäischen Akademie, Salzburg. Letzte Publikationen: Die glaubensgeschichtliche Wende, Graz 1986; Glaubensprognose, Graz 1991; Paulus: Zeuge, Mystiker, Vordenker, München 1991; Der Mensch – das uneingelöste Versprechen, Düsseldorf 1995; Überwindung der Lebensangst, München 1996; Einweisung ins Christentum, Düsseldorf 1997. Anschrift: Seniorenstudium der LMU, Veterinärstrasse 1, D-80539 München, Deutschland.

schen Theologie, sondern darum, die Theologie auf ihre angestammte - und wahrhaft angemessene - Grundgestalt zurückzuführen und sie, ihrer elementaren Aufgabe gemäß, in den Dienst des beschädigten, an sich und seinem Dasein leidenden Menschen zu stellen.

Aber kann denn Glaube, so ist nun grundsätzlich zu fragen, tatsächlich heilen? Nicht minder grundsätzlich klingt die wiederholt im Evangelium gegebene Antwort: *„Dein Glaube hat dich gesund gemacht"*. Jesus nimmt also in diesen ältesten Wendungen die geglückte Heilung keineswegs für sich selbst in Anspruch. Vielmehr schreibt er sie dem wie eine selbständige Entität agierenden Glauben zu. Damit ist aber aufs deutlichste unterstrichen, daß dieser tatsächlich zu heilen vermag.[3]

Die Diastase

Wenn man von derart obskuren Praktiken wie dem „Gesundbeten" und der „Geistheilung" absieht, klingt das fast wie ein Märchen aus alter, längst vergangener Zeit. Was sich inzwischen ereignete, ist die Geschichte einer schon in neutestamentlicher Zeit einsetzenden Diastase, die den Verfall des priesterlichen Arztbildes nach sich zog und schließlich dazu führte, daß die Heilungskompetenz des Christentums völlig auf die wissenschaftliche Medizin überging. Das spiegelte sich nicht nur im Erscheinungsbild der Theologie, sondern hatte in dieser auch eine entscheidende Ursache. Die bestand in der Entwicklung der Theologie zu ihrer wissenschaftlichen Systemgestalt.

So war es ihr von innen, zumal aber von außen her auferlegt. Von innen her unterstand sie der Nötigung, den Glauben auf verstehbare Weise auszulegen, weil er von seiner - mit der Gottesoffenbarung gegebenen - Mitte her verstanden sein will. Von außen her wirkte der Zwang, sich gegenüber Einwänden und Angriffen rechtfertigen zu müssen, im gleichen Sinne auf sie ein. Als Markstein dieser Entwicklung erweist sich schon innerhalb des Evangeliums die - nach Ausweis der Kunstgeschichte von der alten Kirche besonders beachtete - Perikope von der Heilung der Gelähmten (Mk 2,1-12), die ursprünglich als eine bewegende Glaubensgeschichte erzählt wurde, in ihrer überlieferten Endgestalt jedoch argumentativ überarbeitet ist, so daß Jesus durch seine Wundertat die von der Urgemeinde praktizierte, von ihrer jüdischen Umwelt jedoch verworfene Sündenvergebung zu rechtfertigen scheint.[4]

Wurden bei der apologetischen Selbstrechtfertigung die philosophischen Kategorien nur defensiv eingesetzt, so schon bald, und das vor allem in der alexandrinischen Theologie, in konstruktivem Interesse. Im Rückblick darauf spricht Augustin davon, daß die Theologen in Erinnerung an die von den Juden beim Auszug aus Ägypten „entliehenen" silbernen und goldenen Gefäße die Denkformen der platonischen und aristotelischen Philosophie übernommen hätten, um mit ihrer Hilfe die Botschaft des Evangeliums in eine szientifische und damit in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringende Form zu fassen.

Im weiteren Verlauf entzweite sich die Kooperation dann freilich zur Konfrontati-

on, so besonders bei dem großangelegten Versuch, das in Spanien an den Islam verlorene Territorium für den Christenglauben zurückzugewinnen. Denn dabei stießen die Missionare auf einen averroistisch interpretierten Aristotelismus, dessen elaborierter Begrifflichkeit sie so lange nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hatten, bis ihnen *Thomas von Aquin* in seiner - auf die spanischen „Heiden" zielenden - *Summa contra gentiles* die umfassende Argumentationshilfe vorlegte.[5]
In dieser Konfrontation blieb die gegenseitige Angewiesenheit von Theologie und Philosophie unbestritten. Das änderte sich, als *René Descartes* das Tischtuch zwischen beiden Instanzen zerschnitt, indem er die Sache der Philosophie von den beiden Pflöcken Tradition und Autorität abkoppelte und mit dem Grundsatz „Cogito ergo sum" ausschließlich auf sich selbst stellte. Das führte bei *Kant,* durchaus konsequent, zur Anzweiflung der traditionellen Verhältnisbestimmung. Denn in seiner Schrift über den Streit der Fakultäten erhebt sich die Frage, ob die als *ancilla theologiae* geltende Philosophie tatsächlich ihrer Herrin die Schleppe nachträgt oder nicht vielmehr die Fackel voranträgt und damit die Spitzenposition übernimmt.[6]
Die Reaktion der durch die Glaubensspaltung entzweiten Theologien war ausgesprochen panisch. Während sich die protestantische in ihrer Verzweiflung in die Arme des Hegelschen Systems warf, zog sich die katholische auf die Position einer „philosophia perennis" neuscholastischen Zuschnitts zurück. Während diese ihren Rückzug mit dem Verlust der Gegenwartskontakte büßen mußte, entdeckte jene zu spät, daß sie, wie *Karl Löwith* in seiner scharfsinnigen Analyse zeigte, einem im Grunde atheistischen System aufgesessen war.[7]
Wenn man das bedenkt und mit *Horst Baier* hinzunimmt, daß inzwischen Platon und Aristoteles durch Epikur, den Kronzeugen einer postmodern-hedonistischen Mentalität, aus dem Feld geschlagen wurde, wird die Orientierungskrise deutlich, der die Gegenwartstheologie verfiel. Und diese belastet sie um so mehr, als ihr im Zug der Enthellenisierungsdebatte deutlich wurde, wie wenig die hellenistischen Denkformen, trotz der scheinbaren Übereinstimmung des heraklitischen mit dem johanneischen Logos, der Denkweise des Evangeliums entsprachen.[8]

Verlorene Dimensionen

Mit der Szientifizierung der Theologie ging aber nicht nur ihre therapeutische Dimension verloren, sondern ebenso auch die ästhetische und soziale. Was jene anbelangt, so dachte Jesus vorzugsweise in Bildern. Für die Vermittlung des für seine Botschaft zentralen Reich-Gottes-Gedankens schuf er, der nicht nur als eine Gestalt der Religions- und Glaubensgeschichte, sondern ebenso auch der Geistes- und Sprachgeschichte zu gelten hat, sogar eine eigene aus Bildmotiven gefügte Zeichenwelt in Gestalt seiner Gleichnisse. Dem folgte auf weite Strecken auch der theologische Gedanke. Das platonische Modell des Aufstiegs zur Ideenschau blieb ebenso für *Gregor von Nyssa* (Der Aufstieg des Mose) wie für *Augustin* in seiner Ostia-Vision und noch für *Bonaventuras* „Itinerarium mentis in Deum" bestimmend, zumal er diese Schrift gleichzeitig an der Kreuzesvision seines

Ordensvaters Franz von Assisi orientierte. Nicht umsonst umfängt der Schöpfer in Michelangelos Erschaffung des Adam mit seiner Linken eine Gruppe von puttenähnlichen Gestalten: Verkörperungen der Ideen, nach denen dieser Bildtradition zufolge die Kreaturen von Gott entworfen und verwirklicht wurden.

Dann aber, auf der Höhe des Mittelalters, setzte sich die These durch, daß mit Bildern nicht argumentiert werden könne und daß aus Bildern demgemäß auch keine Lehren abgeleitet werden können: Theologia symbolica non est argumentativa. Damit begann ein innertheologischer Ikonoklasmus, der zur systematischen Verdrängung der Bildmotive durch Begriffe führte. Und mit den Bildern wurde die ästhetische Dimension insgesamt abgestoßen. Doch der Gewinn gestaltete sich zum Verhängnis. Denn auch für die Theologie gilt: Begriffe ohne Anschauung sind blind. Die Systemtheologie erblindete; sie verlor an Zeitsichtigkeit - ein Verlust, der sich angesichts der mit mächtigen Lettern an die Wand der Epoche geschriebenen Zeichen der Zeit als besonders abträglich herausstellen sollte.

Als Hindernis auf dem Weg zur wissenschaftlichen Vollgestalt wurde schließlich auch die soziale Dimension empfunden, obwohl *Johann Adam Möhler* in seinem Jugendwerk „Die Einheit in der Kirche" darauf bestanden hatte, daß nicht schon der einzelne, sondern erst die schon im Epheserbrief (4,13) beschworene Glaubensgemeinschaft der Vielen als das vollgültige Subjekt der Gotteserkenntnis gelten könne.[9] Dennoch kam es zu einer subjektivistischen Verengung des theologischen Gedankens, die schließlich dazu führte, daß die theologischen Entwürfe nicht mehr so sehr nach den jeweiligen Richtungen - dialektisch, liberal, neuscholastisch, hermeneutisch - als vielmehr nach ihren Schöpfern - Barth, Bultmann, Guardini, Rahner - bezeichnet und damit auf individuelle Denkleistungen zurückgeführt wurden.[10]

Die Selbstkorrektur

Wie die Erwähnung Möhlers zeigt, regten sich aber auch Gegenkräfte, die auf eine Revision der aufgezeigten Entwicklung hinarbeiteten. Tatsächlich kam um die Jahrhundertwende ein Prozeß in Gang, der im Zug einer umfassenden Selbstkorrektur auf die Wiedereinholung der abgestoßenen Dimensionen hinarbeitet und der nun in rückläufiger Abfolge skizziert sei. Daß dabei mit der Rückgewinnung des Sozialbereichs der Anfang gemacht werden muß, ergibt sich nicht zuletzt auch daraus, daß ihr im Feld der wissenschaftlichen Medizin eine analoge Entwicklung entspricht. Während der Hauptstrang der Gegenwartstheologie noch immer von Entwürfen bestimmt ist, die ihr Gepräge dem unverwechselbaren Gesicht ihres Schöpfers verdanken und in dieser Herkunft aus einer individuellen Denkweise ihr „Gütesiegel" haben, setzte sich *Hans Schaefer* im Feld der wissenschaftlichen Medizin mit seinem Konzept einer Sozialmedizin für die Einbeziehung der Sozialfaktoren in den medizinischen Forschungs- und Aktionshorizont ein. Im Feld der Theologie war es die von *Jürgen Moltmann* und *Johann Baptist Metz* entwickelte Politische Theologie, die vor allem in ihrer Fortbildung zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf die Einbeziehung der Gemein-

schaft in den Begriff des Glaubenssubjekts ausging und dadurch auf die längst überfällig gewordene „Entprivatisierung" des theologischen Denkens hinarbeitete.[11]

Was die Wiedereinholung der ästhetischen Dimension betrifft, so ist zunächst auch hier ein retardierendes Moment zu verzeichnen, sofern *Odo Marquard* der These von der Wiedergeburt der Bilder mit der Gegenthese von der Anästhetisierung der heutigen Lebenswelt widersprach. Um so mehr ist im Hinblick darauf an den von einer anhaltenden Lebenstragik überschatteten *Martin Deutinger* zu erinnern, der als erster gegenüber einer zunehmend „abstrakt" gewordenen Theologie (Müller-Schwefe) auf den Wert der künstlerischen Glaubenszeugnisse abhob.[12] In seine Spur trat *Hans Urs von Balthasar* mit seiner unter dem Titel „Herrlichkeit" erschienenen mehrbändigen theologischen Ästhetik, wenngleich im Unterschied zu Deutingers umfassenderem Ansatz mit einer auf die Literatur eingeengten Perspektive.[13] Inzwischen sprechen deutliche Anzeichen dafür, daß der Eigenwert des künstlerischen Glaubenszeugnisses, der der alten Kirche noch klar vor Augen gestanden haben dürfte, wiederentdeckt und mit der Erkenntnis begründet werden muß, daß der große Künstler über einen eigenen intuitiv-invasiven Zugriff auf das religiöse Mysterium verfügt, so daß seinem Werk ein eigener, von Theologie und Verkündigung zu berücksichtigender Aussagewert zukommt. Nachdrücklicher hätte die These der Anästhetisierung schwerlich falsifiziert werden können.

Demgegenüber muß die Funktion der auf die Wiedergewinnung der Heilkraft ausgerichteten therapeutischen Theologie zunächst negativ bestimmt werden. Keinesfalls kann es ihr darum zu tun sein, das an die wissenschaftliche Medizin abgetretene Territorium zurückzugewinnen und sich auf die Seite der Gesundbeter und Geistheiler zu schlagen. Das bringt der zwischen Bedauern, Bewunderung und Ironie oszillierende Satz zum Ausdruck: *Die Wunder Jesu sind in die Hände der Ärzte gefallen.*

Bewunderndes Bedauern und bedauernde Bewunderung mischen sich in diesem Satz, weil der Theologie mit der großen Diastase etwas verlorenging, was zu den Prärogativen der Lebensleistung Jesu zählte. Daß im Blick auf derartig spektakuläre Leistungen wie der Transplantationstechnik von „Wundern" gesprochen werden kann, hängt nicht zuletzt mit der von Sigmund Freud in seinem Essay „Das Unbehagen in der Kultur" entwickelten These zusammen, daß sich die moderne Hochtechnik von der Seite des um Daseinserleichterung bemühten Menschen auf die des träumenden geschlagen und sich auf die Realisierung dessen konzentriert habe, wovon die Menschheit seit Jahrtausenden träumte: von dem in den Atomreaktoren gebändigten „himmlischen Feuer", von der in der Mondlandung gelungenen Sternenreise und von dem in der Transplantationstechnik verwirklichten „kalten Herzen" (Hauff); denn in all diesen Fällen wurden Utopien realisiert, ähnlich der in den Wundern Jesu vorweggenommenen Utopie des Gottesreiches.[14]

Demgegenüber bezieht sich der ironische Unterton des Satzes auf die für beide Teile fatalen Rückwirkungen der Diastase, die, physiologisch ausgedrückt, zu

einer jeweiligen „Verkrampfung" führten: im Fall der Theologie zu einer sich aus dem nachwirkenden Aristotelismus erklärenden vergegenständlichenden Denkweise, die die Mysterien zu satzhaft umschriebenen Objekten des Glaubens gerinnen ließ. Aber auch bei der Medizin, die auf durchaus vergleichbare Weise den Patienten zum „Fall" denaturieren mußte, um ihre diagnostischen und therapeutischen Instrumentarien erfolgreich auf ihn ansetzen zu können. So aber geriet der untersuchende und behandelnde Mediziner in die Position des „verwundeten" Arztes, der sich nach Paracelsus den Patienten „einbilden" und so in eine Leidensgemeinschaft mit ihm treten muß, um ihn heilen zu können. In der Selbstdarstellung Jesu als „Arzt" entspricht dem der Selbsteinwand, den er in der Kontroverse mit den Synagogenbesuchern von Nazaret in den Appell faßt: „Arzt, heile dich selbst!" (Lk 4,23)[15]

Wer dieser Verwundung auf den Grund geht, sieht den Arzt in einer komplizenhaften Konfrontation mit dem Tod, der ihm, wie in dem Grimmschen Märchen „Gevatter Tod", durchaus Erfolge einräumt, die ihn in einem Rückzugsgefecht mit dem Arzt erscheinen lassen, der sich dafür aber zu gegebener Zeit auch zu rächen weiß. Eben dies ist die exakte Beschreibung der gegenwärtigen Kampflage. Zwar gelang es der wissenschaftlichen Medizin nicht nur, die statistische Sterbemarke bis ins achte Lebensjahrzehnt hinauszuschieben, sondern, erstaunlicher noch, fast alle akuten Krankheiten, darunter so verheerende wie Aussatz, Cholera und Tuberkulose, fast vollständig zum Stillstand zu bringen. Indessen kam der aus der Lebenswelt verdrängte Tod durch die Hintertür wieder in diese hinein. Und dies zunächst in Form einer Krankheit, für die es nicht einmal einen Namen gab, so daß sie bis zur Stunde mit dem Kunstwort Aids angesprochen werden muß. Ungleich gravierender schlägt jedoch die Tatsache zu Buche, daß im selben Maß, wie die akuten Krankheiten beseitigt wurden, die Zahl der chronisch Kranken, denen mit den Mitteln der Wissenschaft nicht zu helfen ist, in beängstigendem Umfang wuchs. Denn die chronisch Kranken sind nach Einschätzung der gegenwärtigen Leistungs-, Konsum- und Genußgesellschaft die lebendig Toten, da sie weder als Leistungsträger noch als Konsumenten in Betracht kommen und zudem durch ihr Leiden genußunfähig geworden sind. Tote sind sie, schlimmer noch, auch infolge ihrer Selbsteinschätzung. Denn ihnen fehlt mit der gesellschaftlichen Beanspruchung der elementare Anstoß zur Sinnfindung: das Gefühl, gebraucht und in Anspruch genommen zu werden, und damit die Basis für ihr Selbst- und Selbstwertbewußtsein. Sich selbst in der wachsenden Einsamkeit ihrer Krankheit überlassen zu sein, vernichtet jedoch den Rest ihres Selbstwertgefühls, so daß sie sich als überflüssig, wenn nicht gar als Belastung für andere vorkommen, als Menschen also, die besser gar nicht mehr da wären.

Die Therapie

Hier setzt die positive Bestimmung dessen ein, was eine therapeutische Theologie vermag: Sinn in der Wüste der vermeintlichen Sinnlosigkeit zu vermitteln. Auch

für die Verdeutlichung dieser Aufgabe bietet sich - wie das Michelangelo-Fresko für die Verdeutlichung der schöpferischen Gottesideen - ein Kunstwerk an: das Kreuzigungsbild des Isenheimer Altars. Denn aus der auf den Gekreuzigten hinweisenden Geste des im blutroten Gewand seines Martyriums erscheinenden Täufers spricht eine Botschaft, die kaum sinnfälliger gemacht werden könnte und in ihrer einfachsten Fassung lautet: Leiden hat Sinn. Wenn der Sinnverlust, wie der Blick auf die Not des chronisch Kranken zeigt, letztlich von der Todesdrohung ausgeht, ist damit das Verhältnis des Christentums und seiner theologischen Interpretation zum Tod erfragt. Darauf aber lautet die Antwort: Das Christentum ist die einzige Religion, die es in seiner Auferstehungsbotschaft mit dem Tod aufgenommen hat. Dann aber liegt es nahe, daß sich das Prinzip dieser Todüberwindung dort zeigen muß, wo die Sinnhaftigkeit des Leidens dem Fingerzeig des Isenheimer Altars zufolge aufscheint: am Kreuz. Wie die Todesdrohung in die Wüste der Sinnlosigkeit vorstößt, so leuchtet in dem im höchsten Sinn des Wortes angenommenen Kreuzestod Jesu der Inbegriff der Sinnfülle auf: die todüberwindende göttliche Liebe. Doch darüber liegt eine zweifache Hülle. Eine erste in Gestalt der bis in die neutestamentlichen Schriften, jedoch nicht bis in die einschlägigen Äußerungen Jesu zurückzuverfolgende Ansicht, daß er als Sühneopfer für die Sündenschuld der Welt sterben mußte. Denn die scheinbar alle Fragen ausräumende Plausibilität dieser Satisfaktionsthese ist durch die Tatsache verschattet, daß sie eine Gottesvorstellung voraussetzt, die durch Jesus eindeutig überwunden worden war. In seiner zentralen Lebensleistung, die ihn als den größten Revolutionär der Religionsgeschichte, wenngleich im Sinn der sanftesten aller Revolutionen ausweist, hatte er den Schatten des Zornes und der Strafgerechtigkeit ersatzlos aus dem Gottesbild der religiösen Traditionen mit Einschluß der seines eigenen Volkes getilgt und darin statt dessen das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein gebracht. Und nicht nur dies! Durch die Opfer- und Sühnelehre wurde der Tod Jesu funktionalisiert und einem wenn auch noch so hohen Zweck unterworfen. Dabei hatte sich aber gerade die Philosophie dieses Jahrhunderts unter dem Eindruck der ungeheuren Ernte, die der Tod in dieser blutigsten Epoche der bisherigen Menschheitsgeschichte eingefahren hat, zu der Erkenntnis erhoben, daß der Tod des Menschen zweckfrei gedacht und behandelt werden müsse, weil sich in ihm definitiv klärt, was es mit dem Dasein des Sterbenden auf sich gehabt hatte, weil es also, anders ausgedrückt, im Tod um den Sinn des Menschseins geht.[16]

Wenn aber diese Hülle vom Kreuze Jesu weggenommen wird, leuchtet in ihm spontan das auf, worin der Sinn seines in lückenloser Treue an Gott, seine Sendung und die Menschen hingegebenen Lebens bestanden hat: Liebe. Deshalb ging, metaphorisch gesprochen, in der Nacht von Golgata eine unsichtbare Sonne auf: die Sonne der von Jesus gelebten und auf seinen Gott zurückweisenden Liebe. Wie auf die Frage der Identität des Menschen antwortet diese auf die nach dem Sinn seines Leidens, auch auf den - und insbesondere den - des chronisch Leidenden.

Die zweite Hülle liegt auf den Augen derer, die diese aufleuchtende Antwort

wahrnehmen sollten: auf den Augen der geängstigten Menschen. Denn die Angst ist der vorweggenommene, der täglich vorgefühlte Tod und darum wie dieser selbst die Finsternis, die keinen Sinn erscheinen und erkennen läßt.[17] Da sie aber, wie Karl Jaspers schon vor Jahrzehnten sagte, zum Schicksal gerade des heutigen Menschen geworden ist, dessen Weg eine „so noch nie gewesene Lebensangst" verdunkelt, muß nach einer Instanz der Angstüberwindung Ausschau gehalten werden.[18] Auch dafür bietet sich im weiten Feld der Therapien keine so unmittelbar an wie das Christentum, das sich im selben Sinn, wie es den Kampf mit dem Tod aufnimmt, als die große Religion der Angstüberwindung erweist. Auch das klingt angesichts der seit Jahrhunderten eingeübten Praxis aller christlichen Konfessionen, die ungeachtet aller Differenzen darin übereinkommen, daß der unbotmäßige Mensch mit der Peitsche der Sünden- und Höllenangst zur Akzeptanz ihres Heilsangebots getrieben werden müsse, wie ein Märchen. Zu den geheimen Hoffnungszeichen der Gegenwart gehört aber fraglos die Tatsache, daß dieser Mechanismus - wie die Hinrichtungsmaschine in Kafkas Parabel „In der Strafkolonie" - in sich zusammenbricht, so daß mit der Suggestion von Ängsten nicht länger religiöse Pädagogik getrieben werden kann. Unaufhaltsam, so scheint es, setzt sich die mit der Lebensleistung Jesu gegebene Mitte des Christentums gegen alle Verstörungen durch, auch gegen die das Himmelslicht abblendende Wirkung der Angst.

Wenn nun aber beide Hüllen entfernt werden, kann sich im Kreuz nur das zeigen, wofür Jesus mit dem Einsatz seiner ganzen Geistes- und Herzenskraft gelebt hat: bedingungslose Liebe. Dann ereignete sich in der Nacht von Golgata tatsächlich der Sonnenaufgang der alles durchglühenden göttlichen Liebe. Sie sagt den Einsamen, daß sie aufgenommen und beheimatet, den Verzweifelnden, daß sie anerkannt und verstanden, den Suchenden, daß sie angekommen, den Geängstigten, daß sie geborgen sind. Weil sich aber Sinn dort einstellt, wo ein Mensch in Anspruch genommen und gebraucht wird, heißt das für die chronisch Kranken, daß sie nicht vergeblich leiden, weil Leiden Sinn hat. Denn Gott wird, wie der unter dem Namen Dionysius Areopagita verborgene große Denker der alten Christenheit sagt, mehr noch durch Leiden als durch Forschen erkannt: non dicens, sed patiens divina.[19]

Die Praxis

Wenn man die Widerstände bedenkt, auf die Jesus bei der Verkündigung seiner Liebesbotschaft stieß, die ihm nicht nur (nach Joh 6,66) den Massenabfall, sondern letztlich sogar den Tod eintrug, wird die Frage nach der konkreten Vermittlung unabweislich. Sie wird sich, wie andere Aufgaben dieser Größenordnung, nur auf kooperativem Weg, also in einer Aktionsgemeinschaft von therapeutischer Theologie und medizinischer „Salutogenese" (Bock) bewerkstelligen lassen. Dabei wird sich die Theologie - in Erinnerung an die Bitte des um das Leben seines Untergebenen besorgten Hauptmanns, „sprich nur ein Wort, dann wird mein Diener gesund" (Mt 8,8) - in erster Linie auf die Wirkmacht des

Wortes und der von der heutigen Linguistik weithin übergangenen Sprachqualitäten besinnen müssen. Denn durch die Engführung einer auf Entstehung und Realisierung des Informationstransfers konzentrierten Sprachanalyse, die auch durch die Einbeziehung der performativen Sprachleistungen (Austin) nicht zum Vollbegriff ihres Gegenstands gelangte, geriet die Tatsache aus dem Blick, daß Worte ver- letzen und kränken, nicht weniger aber auch aufrichten und trösten können. Darauf müßte sich eine angewandte „Theotherapie" konzentrieren.[20]

Im einzelnen ginge es dabei um die Nutzung des „überführenden" (elenchischen) Redens, das den Patienten zum Bewußtsein seiner inneren Sperren und Blockaden zu bringen sucht; um die des teilnehmenden (partizipierenden) Redens, das den Bann seiner Einsamkeit zu brechen sucht, um die des bestätigenden (aufrichtenden) Redens, das sein angegriffenes Selbstwertgefühl zu festigen sucht, und zumal um die des tröstenden Zuspruchs, der freilich nur auf der Basis echter Einfühlung und Teilnahme wirksam wird.[21]

Dabei bedarf es vielfach medizinischer Unterstützung, weil sich gerade chronisch Kranke oft in einem solchen Stimmungstief befinden, daß ihnen mit „gutem Zureden" allein nicht zu helfen ist. Indessen verfügt die wissenschaftliche Medizin über eine Vielzahl von medikamentösen, bewegungstherapeutischen, psychologischen und gruppendynamischen Mitteln, die erfolgreich zu dem Ziel eingesetzt werden können, die depressive Barriere zu durchbrechen. Da das Wort als naturales Medium zu gelten hat, ist überdies der Einsatz anderer Medien wie Bild und Ton - und hier besonders der schon bei Davids Harfenspiel (1 Sam 16,23) zu therapeutischen Zwecken verwendete Musik - in Betracht zu ziehen.[22] Über den Heilungserfolg entscheidet aber letztlich die Frage, ob es auf dem Weg dieser Mittel gelingt, im Kranken den Glauben an seine Genesung zu wecken. Denn es sind nicht so sehr die eingesetzten Mittel als vielmehr die durch den Glauben freigesetzten Energien, die Linderung oder gar Heilung bewirken. Die entscheidende Weichenstellung aber besteht darin, daß dem Kranken zur Annahme seines Schicksals und damit seiner selbst verholfen wird. Deshalb läßt sich das Programm der therapeutischen Theologie in den Satz zusammenfassen: Leiden hat Sinn!

* Zum Ganzen vgl. E. Biser, Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension, Heidelberg 1985.

[1] F. Hahn, Chistologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1966, 347 ff; C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums I, München 1954, 724.

[2] Dazu J. Gnilka, Jesu von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg i. Br. 1990, 181 f; 270f.

[3] Gnilka, aaO. 118-139.

[4] Dazu I. Maisch, Die Heilung des Gelähmten. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1-12, Stuttgart 1971.

[5] Dazu R. Heinzmann, Thomas von Aquin, Heidelberg/Graz 1960, 325-335.

[6] I. Kant, Der Streit der Fakultäten (Ausgabe Reich), Hamburg 1959, 21.

[7] K. Löwith, Vorträge und Aufsätze: Zur Kritik der christlichen Überlieferung, Stuttgart 1966, 54-96.

[8] Dazu Cl. Tresmontant, Biblisches Denken und Hellenische Überlieferung, Düsseldorf 1956, 76 f.

[9] J.A. Möhler, Die Einheit in der Kirche, Tübingen 1843, 100.

[10] Dazu J.B. Bauer (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz 1985.

[11] Dazu Cl. Bussmann, Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, München 1980, 27.

[12] F. Wiedmann, Martin Deutinger (1815-1864), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert II, München 1975, 265-292.

[13] V. Spangenberg, Herrlichkeit des Neuen Bundes. Zur Bestimmung des biblischen Begriffs der „Herrlichkeit" bei Hans Urs von Balthasar, Tübingen 1993, 4-23.

[14] S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt 1974, 220 ff.

[15] Dazu U. Busse, Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16-30, Stuttgart 1977, 38 ff.

[16] Dazu der Abschnitt „Bindet ihn los! Vom Sinn des Todes Jesu" in meiner Schrift: Glaubensbewährung, Augsburg 1995, 9-28.

[17] Dazu der Abschnitt „Der tägliche Tod: Die Angst" in meiner Untersuchung: Der Mensch - das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie, Düsseldorf 1995, 122-136.

[18] K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (1931), Berlin 1971, 55.

[19] Pseudo-Dionysius Areopagita, Von dem göttlichen Namen, c. 2.

[20] J.L. Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words), Stuttgart 1972; dazu L. Bejerkolm/G. Hornig, Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie, Gütersloh 1966; ferner meine Schrift: Menschsein und Sprache, Salzburg 1989, 67-83.

[21] Theologie als Therapie, aaO. 158-163.

[22] Näheres dazu in meinem Entwurf einer Medien-Therapie in: Politische Studien 42 (1991) 61-73.

Die Krankensalbung zwischen physischer und spiritueller Heilung

Gisbert Greshake

Soweit wir die Geschichte des „fünften Sakraments" zurückverfolgen können, oszilliert es zwischen den beiden Polen „Krankensalbung" (mit dem Ziel der physischen Heilung oder wenigstens gesundheitlichen Besserung) *und* „Letzte

Ölung" (mit dem Ziel einer geistlichen Heilung, nämlich der Sündenvergebung und Bereitung für die Gottesbegegnung im Tod). Dabei beriefen und berufen sich beide Pole auf den biblischen Grundtext Jak 5,13ff - freilich in je unterschiedlicher Interpretation.

Der Pol „Krankensalbung"

Der erste Pol knüpft an das heilende Wirken Jesu und seiner Jünger an (vgl. Mk 6,13) und versteht von daher die Ölsalbung und das Gebet im Namen Jesu von Jak 5 als wirksames Zeichen für die heilende Kraft Gottes durch den Kyrios. Entsprechend ist mindestens seit dem 3. Jahrhundert die liturgische Tradition einer Ölweihe durch den Bischof bezeugt.[1] Die dabei verwendeten Gebete bringen zum Ausdruck, daß das Öl durch die Weihe die Kraft empfängt, Stärkung und Gesundheit zu bringen. Das so geweihte Öl selbst wurde als „Träger" der Gnade, d.h. als sakramentales Zeichen (im weiten Sinn) betrachtet, welches dann nicht nur durch kirchliche Amtsträger, sondern auch durch beliebige Spender (sogar Selbstsalbungen waren möglich) angewandt wurde. Anlaß und Gegenstand einer solchen Salbung konnte im Prinzip „alles" sein: Kopfschmerz, Hundebiß, selbst geringstes Unwohlsein, aber natürlich auch gewichtigere Krankheiten. Neben einer eigentlichen Salbung wandte man das gleiche geweihte Öl auch in Form von Waschungen und Trinken an. Mehr noch: Die Funktion, die das Öl in der Antike hatte (es war Allheil- und Nahrungsmittel, Lichtspender und apotropäisches Zeichen), wurde in der neuen Sinngebung, Segensträger von Christus her zu sein, beibehalten. So gebrauchte man das geweihte Öl auch für exorzistische Praktiken, gewissermaßen als Alternative zur heidnischen Magie. Gegen alle nur denkbaren Beeinträchtigungen guten Lebens sollte es Heilung, Hilfe und Schutz gewähren. So hatte das Öl im Grunde eine große Ähnlichkeit zu dem, was wir heute unter Weihwasser verstehen und damit praktizieren.[2]

Der Autor

Gisbert Greshake, geb. 1933 in Recklinghausen (Westf.), Dr. theol. (Münster), Priesterweihe 1960, langjährige Seelsorgstätigkeit, Habilitation 1972 (Tübingen). Von 1974–1985 Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte in Wien, seit 1985 Professor für Dogmatik und Ökumene in Freiburg i.Br. Mitherausgeber der „Fontes Christiani", Fachberater des „Lexikons für Theologie und Kirche". Veröffentlichte knapp 30 Monographien und 400 Beiträge, vor allem zu Fragen der Spirituellen Theologie, Eschatologie, Gnaden- und Trinitätslehre. Zuletzt erschien: Der dreieine Gott, Freiburg [3]1998. Anschrift: Albert-Ludwigs-Universität, Institut für Systematische Theologie, Postfach, D-79085 Freiburg i.Br., Deutschland.

Der Pol „Letzte Ölung"

Der zweite Pol beruft sich gleichfalls auf Jak 5, und er tut es mit um so mehr Gewicht, als der älteste Kommentar zu dieser Stelle[3] das Kranksein als Sündersein und das presbyterale Tun als sündenvergebendes Handeln versteht. Entsprechend war in den Kirchen des Ostens die kanonische Rekonziliation der Büßer nicht selten mit einem Salbungsritus verbunden. Davon ist das ostkirchliche Verständnis der Krankensalbung

(griech.: *euchélaion*, wörtl.: Gebetsölung) mitgeprägt. Bis heute ist die Salbung einerseits Heilmittel im Krankheitsfall, andererseits aber auch Vollendung der Buße, nicht nur bei Kranken, sondern auch bei körperlich gesunden Menschen.[4] Da man ab dem 4./5. Jahrhundert den kanonischen Bußvollzug meist bis zur Sterbestunde aufschob, weil dann ohne die äußerst schweren Bußauflagen Rekonziliation erteilt wurde, hatte die Bußsalbung ihren Ort vorwiegend *in extremis*.

Diese Praxis dürfte auch den Westen beeinflußt haben: Hier beobachten wir etwa seit der Karolingerzeit, daß die Salbung mehr und mehr unter dem Gedanken der Buße und Vorbereitung auf den Tod steht. Auch wegen der mancherorts geforderten Exorbitanz materieller Leistungen für die Spendung, die nunmehr dem Amtsträger vorbehalten war, und wegen der gravierenden Konsequenzen im Fall der Gesundung (wessen Sinne durch die Salbung „gottgeweiht" waren, mußte diese hinfort vielen irdischen Freuden entziehen), verschob man die Salbung auf den letzten Augenblick. So wurde sie mehr und mehr nur noch an Todkranken und Sterbenden praktiziert. Als nun im 11./12. Jahrhundert eine spezifische Sakramentstheologie (im Sinne der „sieben Sakramente") erarbeitet wurde, rechnete man eine solche Salbung problemlos dazu, ja sie erhielt sogar eine besondere Dignität. Mit den Worten des Thomas v. Aquin: „Dieses Sakrament ist das letzte und gleichsam alles einbegreifende Sakrament des ganzen geistlichen Heilsweges, wodurch der Mensch vorbereitet wird, an der göttlichen Herrlichkeit teilzuhaben. Deshalb wird es auch Letzte Ölung genannt." (ScG IV,73) „Es tilgt die Überreste der Sünde und macht den Menschen zur letzten Herrlichkeit bereit." (Sth III, 65, 1c)

Damit sind die beiden Pole dieses Sakraments, die sich geradezu als Alternativen vorstellen, benannt: Krankensalbung *oder* Letzte Ölung, physische Heilung *oder* geistliches Heil? Gibt es Argumente oder Kriterien für die eine oder andere Alternative?

Scholastische Fehlwege?

Ein beliebtes Argument, den Pol „Letzte Ölung" als überholt und unzutreffend hinzustellen, lautet, das mittelalterliche Verständnis, wonach das Sakrament *geistliche* Heilung und *geistliches* Heil bewirkt, sei nur eine Folge sowohl der damaligen faktischen („pervertierten") Praxis als auch mangelhafter historischer Kenntnis über die ursprüngliche medizinisch-therapeutische Krankensalbung.[5] Aber dieses Argument geht an der Wirklichkeit vorbei: Das scholastische Verständnis ist vielmehr Ergebnis (1) einer vertieften Sicht von Sakramentalität und (2) der inneren „theologischen Logik" einer durch die Siebenzahl der Sakramente markierten „sakramentalen Welt".

ad (1): Die Scholastiker gelangen zu einem vertieften Verständnis dessen, was ein Sakrament (im nunmehr reflektierten Gegensatz zum Sakramentale) ist: Zu den sieben Sakramenten gehört, daß in Wort und Zeichen die *unbedingte* Zusage Gottes, in einer bestimmten menschlichen Situation mit seiner Gnade präsent

und wirksam zu sein, ergeht. Zu Recht bemerkt W. Simonis: „Zwar kann selbstverständlich auch ein Genesen von Krankheit als Gnade bezeichnet werden, aber nicht *diese* Gnade ist ‚Inhalt' der Krankensalbung, sondern die ... streng übernatürliche Gnade des ‚ewigen Lebens' bei Gott ... Wäre die irdische Genesung der Sinn dieses Sakramentes, dann wäre es auch nicht ein ‚sichtbares Zeichen *unsichtbarer Gnade'*, sondern sichtbares Zeichen einer wiederum *sichtbaren* Wirklichkeit."[6] Und darüber hinaus wäre es nicht eine *unbedingte* Zusage, da die Krankensalbung ja in den allermeisten oder wenigstens in sehr vielen Fällen ein unwirksames Zeichen wäre, da ja die Gesundung oder Besserung sehr oft nicht eintritt.

ad (2): Die sieben Sakramente sind für die scholastische Theologie nicht „irgendwelche" heilige und heiligende Zeichen, sondern es sind Heilszusagen, die mit den entscheidenden Kristallisationspunkten individuellen und sozialen menschlichen Lebens strictissime verknüpft sind.[7] Ein solcher Kristallisationspunkt ist auch und sogar besonders die Situation des Menschen „angesichts des Todes", in der ein Sakrament zum Empfang der göttlichen Herrlichkeit vorbereitet. Gäbe es - könnte man geradezu sagen - ein solches Sakrament nicht, bliebe eine entscheidende Situation des Menschen sakramental „unbesetzt".[8] Doch stellt sich die Frage: Ist durch dieses scholastische Verständnis die vorangehende exegetische und liturgische Tradition - wie E. Lengeling bemerkt - nicht „zugunsten spekulativer Systemfreudigkeit in erstaunlichem Maß ignoriert oder auch vergewaltigt"?[9] Keineswegs!

Erstens waren die Scholastiker durchaus orientiert über eine in früheren Zeiten ausgeübte therapeutische Salbung. So schreibt z.B. Petrus Cantor in einer Erörterung von Mk 6,13: „Über welche Ölung spricht hier der Herr? Etwa über die Letzte Ölung? ... Nein, der Herr spricht von Salbungen, die mit Chrisam oder einem anderen hl. Öl durchgeführt und womit Kranke geheilt wurden ... Aber wegen des Mißbrauchs verlor sich bald die Gewohnheit, Kranke mit dem Ziel der Gesundung zu salben (ungendi infirmos causa salutis consequende)."[10] Und überdies hatten solche Salbungen für die Scholastiker nicht den Charakter eines Sakraments, sondern eines Sakramentals.

So geschah - bemerkt W. Simonis in drastischer, aber wohl nicht unzutreffender Weise - in der scholastischen Sakramententheologie „nichts geringeres als die Absage an die Vorstellung, die Krankensalbung diene der Wiederherstellung der *irdischen* Gesundheit. *Diese* Vorstellung als das ganzheitlichere, Irdisches und Jenseitiges ... umfassende Verständnis zu bezeichnen ... dürfte doch wohl nur ein krasses Mißverständnis sein. Sie war nicht Ausdruck eines ganzheitlichen Verständnisses, sondern antik-spätantiker Quacksalberei. Ganzheitliches Verständnis liegt vielmehr erst dort vor, wo das Phänomen des irdischen Sterbenmüssens in seiner ganzen Radikalität ernstgenommen wird, und eben dieses Phänomen der Nichtigkeit, endgültigen Bedrohtheit und Hinfälligkeit von Leib und Seele ‚im Diesseits' *dennoch* als Zeichen der Vollendung des ganzen Menschen ‚im Jenseits' geglaubt wird."[11]

Die scholastische Sinngebung setzte sich aber auch nicht - weder in damaliger

noch in heutiger Sicht - spekulativ über die Exegese hinweg. Nehmen wir nur den Grundtext von Jak 5. Zunächst einmal handelt es sich hier um einen bettlägerig, also *schwer* Erkrankten, da er die Presbyter zu sich rufen lassen muß; sie kommen, damit er durch ihr Tun „Rettung" *(sózein)* erlangt. Wichtig zur Interpretation dieses Begriffs ist nun, daß der Jakobusbrief von einer stark eschatologischen Grundstimmung getragen ist und daß sich darin wohl auch am besten die viermalige Verwendung des Begriffs *sózein* einfügt, d.h., es geht um Rettung in endgültig-eschatologischem Sinn. Damit stimmt auch die Zusage des „Aufrichtens" *(egeírein)* des Kranken überein. Auch wenn man die weite biblische Bedeutung von *egeírein* beachtet, darf doch nicht übersehen werden, daß darin für Christen ein Anklang an die Auferstehung „mitschwingt". Zu Recht fragt darum A. Grillmeier: „Hörten die Empfänger oder Leser der Jakobusschrift nicht zuerst diesen [neuen, eigentümlich christlichen Klang] heraus?"[13]

Von einer ganz anderen Richtung, nämlich vom ursprünglichen Sinn der Taufe her wird die exegetische „Stimmigkeit" der traditionellen Konzeption vom Exegeten Gerhard Lohfink aufgezeigt: Die Taufe ist „überhaupt nicht zu begreifen ohne ihre eschatologische Grundstruktur. Sie wird gespendet im Blick auf das nahe Ende"[14]. De facto trat nun aber im Rahmen der Umschichtung der urchristlichen Eschatologie diese Sinnrichtung zurück. Doch scheint - bemerkt Lohfink - „ein gutes Stück der eschatologischen Grundausrichtung der Taufe im Laufe der Zeit auf das Sakrament der Krankensalbung übergegangen zu sein ... Der Schwerkranke wird gesalbt und versiegelt auf das Ende hin". Von hier aus stellt Lohfink die Frage: „Wenn heute die Entwicklung der Krankensalbung zum ‚Sterbesakrament' als gravierende Fehlentwicklung perhorresziert wird und deshalb die Verbindungen zwischen Krankensalbung und Sterbesakrament wieder bewußt gelockert oder sogar gelöst werden - wo ist dann innerhalb der Ökonomie aller Sakramente der Ort, an dem die Versiegelung auf das Ende wirklich zum Zuge kommt?"[15] Solche Überlegungen treffen sich sehr präzise mit dem Problemstand der scholastischen Theologie, für welche der *anthropologische* „Ort" des „fünften Sakraments" der „Blick auf das Ende" ist. Fragt man dazu noch nach dem christologischen Ort dieses Sakraments, so entspricht gleichfalls die scholastische Lösung der neutestamentlichen Basis. Mit den Worten von Simonis: Der Kreuzestod Christi ist „das ursakramentale Vorbild christlichen Sterbens; und das Sakrament der Krankensalbung macht eigens bewußt, daß Krankheit und Sterben des Christen auch Nachfolge Jesu sind, daß er insofern ergänzt, was noch fehlt am Ganzen des Leibes Christi (s. Kol 1,24)... [Auf dieser Linie] ist die Krankensalbung das Bekenntnis der glaubenden Kirche, daß derselbe Geist, der Jesus auferweckte, auch Krankheit und Sterben des Christen, also sein irdisches ‚Enden', Zeichen der Vollendung sein läßt"[16].

Wo bleibt die Perspektive physischer Heilung?

Durch die scholastische Sakramententheologie - immerhin die historisch erste und grundlegende Theologie der sog. sieben Sakramente überhaupt - war das

fünfte Sakrament dezidiert in den Raum spiritueller Heilung und spirituellen Heils eingewiesen. Doch war damit keineswegs die medizinisch-therapeutische Funktion ganz übersehen. Im Gegenteil! Die Frage, ob auch physische Genesung zur Wirkung dieses Sakraments gehöre, beantwortet Thomas v. Aquin grundsätzlich positiv, ordnet diese Antwort aber in die *primär* spirituelle Sinngebung des Sakraments ein: Gott „führt niemals den Sekundäreffekt [leibliche Genesung] herbei, es sei denn, dieser fördere den Primäreffekt [geistliches Heil]. Deshalb ergibt sich aus dem Sakrament die leibliche Heilung nicht immer, sondern nur dann, wenn es der geistlichen Heilung förderlich ist. Dann freilich führt das Sakrament jene immer herbei, vorausgesetzt, der Empfänger setzt kein Hindernis" (Sth suppl. 30, 2c). Diese integrative Sicht ging dann auch in die Texte des Trienter Konzils ein: Das Sakrament richtet den Kranken auf, „so daß er die Lasten ... der Krankheit leichter trägt und manchmal, wenn es dem Heil der Seele nützt, leibliche Genesung erlangt" (DS 1694ff).

Der medizinisch-therapeutische Aspekt war somit sekundär in das Sakrament integriert. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Kirche den jesuanischen Auftrag zur Krankenheilung an die zweite Stelle geschoben hätte. Überpointiert könnte man geradezu sagen: Im gleichen Maß, als man das fünfte Sakrament als primär auf geistliche Heilung und geistliches Heil hin ausgerichtet verstanden hat, entwickelte sich ein zunehmend größeres Netz kirchlich-therapeutischen Tuns in den Spitälern, Behindertenheimen und Pflegeanstalten, wo in der Tagesgestaltung sowie in der Art und Weise der Pflege, ja bis in die Innenausstattung hinein (Beispiel: Hôtel de Dieu in Beaume) das physisch-heilende Tun im Raum des Glaubens stand.

Die weitere Entwicklung und ihre Problematik

Während die Aussagen der traditionellen Theologie wie auch die lehramtlichen Vorgaben physische und geistliche Therapie zu integrieren versuchten, gingen einzelne Theologen im 19. Jahrhundert einen Schritt weiter, da sie das fünfte Sakrament einpolig als „Sakrament des Todesweihe" verstanden[17] mit der faktischen Folge, daß es mindestens seither *nur noch* als Sterbesakrament verstanden und praktiziert wurde. Gelegentlich wurde von Kanonisten das Kriterium der Todesgefahr nicht nur zur Erlaubtheit, sondern sogar zur Gültigkeit des Sakraments erklärt. Gegen diese Extremposition setzte das Zweite Vatikanische Konzil (nicht ohne Bedenken einiger [vor allem deutscher] Bischöfe) einen deutlichen Gegenakzent: „Die ‚Letzte Ölung', die auch - und zwar besser - ‚Krankensalbung' genannt werden kann, ist nicht nur das Sakrament derer, die sich in äußerster Lebensgefahr befinden. Daher ist der rechte Augenblick für ihren Empfang sicher schon gegeben, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten" (*Sacrosanctum Concilium,* 73). Diese Tendenz wird in der nachkonziliären Apost. Konst. Pauls VI. (1972) noch verstärkt: Die Bezeichnung Letzte Ölung und der Hinweis auf die Lebensgefährlichkeit der Krankheit werden vermieden, wenngleich - zwiespältig genug - die entsprechen-

den Aussagen des Trienter Konzils wiederholt werden. Insgesamt gilt tatsächlich: „Die Umorientierung vom Sakrament der Letzten Ölung zum Sakrament der Krankensalbung wurde auf dem Zweiten Vatikanum zwar zunächst nur vorsichtig offiziell legitimiert, dafür aber in den nachkonziliaren Dokumenten um so konsequenter vollzogen."[18] Es kommt noch hinzu, daß das neue Rituale den Feiercharakter der Krankensalbung betont und deshalb gemeinsame Krankenfeiern auch für alle nur „irgendwie" älteren Leute vorsieht. Noch einen Schritt weiter geht in ihren praktischen Anweisungen eine Reihe von nationalen Ritualen, die - beeinflußt von etlichen Liturgiehistorikern mit ihrem äußerst einseitigen, oft hermeneutisch nicht reflektierten Blick auf die frühkirchliche Salbungspraxis - den „medizinalen" Charakter des Sakraments hervorheben, es auf jegliche Art von Krankheit beziehen[19] und somit ganz aus der Dimension „angesichts des Todes" (oder auch: „angesichts tödlicher Lebensgrenzen") herauszulösen suchen.[20] Damit ist der Pendelschlag gegenüber dem Verständnis des fünften Sakraments als „Sakrament der Todesweihe" perfekt und die vom Sakrament erhoffte Heilung mit Nachdruck als physische Gesundung oder wenigstens Besserung verstanden (ohne daß freilich das geistliche Heil ausgeschlossen wäre).[21] Was ist zum gegenwärtigen Trend zu sagen?

Zunächst einmal zeigt die Geschichte aller Sakramente, daß die Kirche die Kompetenz hat, in einem bestimmten Rahmen den „Spielraum" eines Sakraments genauer abzustecken. Dies ist gerade bei diesem Sakrament „zwischen" Krankensalbung und Letzter Ölung besonders deutlich zu sehen. Dennoch sind - wie mir scheint - an den gegenwärtigen „Pendelschlag" Fragen zu stellen: (1) Kann man, wie dies vor allem eine Reihe von Liturgikern tut, *eine* Periode der Kirchengeschichte, die der frühen Zeit, mit ihrer therapeutischen Praxis so ausschließlich zur Norm für dieses Sakrament erheben - unter gleichzeitiger Herausfilterung von dazu nicht passenden Elementen, wie z.B. dem Faktum einer „Bußsalbung am Ende" oder der Nichtbeachtung des sehr unspezifischen Gebrauchs geweihten Öls? (2) Welche hermeneutische Bedeutung hat es, daß beim Aufkommen einer spezifischen Sakramententheologie das fünfte Sakrament gerade nicht als Krankensalbung, sondern als Letzte Ölung zu den sieben Sakramenten gezählt wurde und *als solche* den sakramentalen „Kosmos" (d.h. die Zuordnung der Sakramente untereinander und ihre Hinordnung auf das menschliche Leben) konstituiert? (3) Besteht nicht die Gefahr, sowohl durch Absehung vom Bußcharakter (der doch ausdrücklich in Jak 5 thematisiert wird [Sündenvergebung!] und eine lange Tradition hat) wie vor allem durch Ausblendung der Todessituation gefährlichen Moden zu unterliegen? So fragen bereits Soziologen an, ob man sich in einer den Tod verdrängenden Gesellschaft durch die neue Akzentuierung nicht „einer unbeliebten Aufgabe entledigt hat, nämlich ein Todesbote zu sein"[22]. Ja, ist dieser Umstand nicht vielleicht sogar das - meist unbewußt - treibende „Vehikel" für den gegenwärtigen Pendelschlag? (5) Mehr noch: Ist überhaupt die - radikal verstandene - Alternative „physische oder spirituelle Heilung" (wie sie mir auch in der Themenformulierung dieses Artikels vorgegeben war) angemessen?

Versuch einer Synthese

Krankheit, Sünde und Tod bilden in der Hl. Schrift ein einziges Syndrom: In schwerer Krankheit bzw. im hohen Alter wirft der Tod seine Schatten voraus, und in beidem wird konkret und tiefinnerlich die letztlich durch die Sünde verursachte Desintegration der Schöpfung erfahren. Eine Erschütterung des gesamtmenschlichen Befindens ist die Folge. Der Mensch reagiert mit Angst, Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung oder auch mit Ungeduld und Aufruhr. In dieser Situation bedeutet der Empfang des fünften Sakraments (wie jedes anderen Sakraments auch) eine Verleiblichung der Heilszusage und Heilsgegenwart Christi. Das *Spezifikum* dieses Sakraments ist dabei die Begegnung mit dem „heilenden", aber auch mit dem „leidenden und verherrlichten Herrn", dem „die ganze Kirche die Kranken empfiehlt, daß er sie aufrichte und rette", sowie die Einladung und Befähigung, „sich bewußt dem Leiden und dem Tode Christi zu vereinigen ... und so zum Wohle des Gottesvolkes beizutragen" (*Lumen Gentium*, 11). So ist dieses Sakrament gewissermaßen die „Tauferneuerung" in einer Situation, die den Menschen mit dem von ihm selbst nicht zu bewältigenden Grenzen seines Lebens konfrontiert. In einer solchen Sicht aber ist die Alternative „Krankensalbung oder Letzte Ölung", „physisches oder spirituelles Heil (Heilung)" *grundsätzlich* überwunden. Denn in der die Taufwirklichkeit aktualisierenden Begegnung mit Christus geschieht eine Erneuerung von Glaube, Hoffnung und Liebe. Nun ist es aber gerade die gläubige und liebende *Hoffnung*, die sich nicht nur auf das „Letzte und Endgültige", sondern auch auf das „Vorletzte und Vorläufige" bezieht. Karl Barth formuliert sehr schön: „Verheißene Zukunft ist ja nicht nur die des Tages des Herrn am Ende aller Tage, sondern gerade weil dieser das Ende und Ziel aller Tage ist, auch die nächste des heutigen und morgigen Tages."[23] Gottes verheißenes Heil erreicht den Menschen nicht erst am Ende, sondern es wird jetzt schon in kleinen Fragmenten wirksam. Jetzt schon entwirft sich Gottes letzte Zukunft in Zeichen vorweg. Darum hat christliche Hoffnung nicht nur „die große Hoffnung" zum Inhalt, sondern auch die vielen kleinen „Hoffnungen" = Zeichen, in denen sich das Endgültige vorweg-zeigt und zur großen Hoffnung motiviert.[24] Eben dies war ja auch der Sinn der Zeichenhandlungen Jesu, besonders seiner Krankenheilungen: Er hat nicht jetzt schon die Welt zum Paradies gemacht, aber er hat Zeichen der Hoffnung gewirkt, damit die große Hoffnung auf das Reich entstehen kann. Wenn darum das fünfte Sakrament glaubende und liebende Hoffnung angesichts des Todes vermittelt, *so sind darin erfahrbare Zeichen der Hoffnung eingeschlossen.* Damit ist nicht nur gemeint, daß im Sakrament die Kirche für den Schwerkranken die Gesundung oder für den Hochbetagten - wenigstens für ein paar Jahre - die Überwindung der Krise des Alterns erbittet[25], sondern weit mehr, daß christliche Hoffnung den Kranken und Alten in seiner leiblich-seelischen Einheit erfaßt und spürbar aufhilft, so daß er mit Starkmut, Geduld und Vertrauen der Krise seiner Krankheit, dem Verfall des Lebens und dem Drohen des Todes standhält. „Letzte" Hoffnung (auf geistliches Heil) und Hoffnungen auf Hilfe in schwerer Krankheit (physisches Heil) stehen also nicht

beziehungslos nebeneinander, sondern sind strikt aufeinander bezogen: In *Zeichen* der Hoffnung kann der Mensch „angesichts des Todes" erfahren, daß er zur „letzten" Hoffnung berufen ist und zu solcher Hoffnung befähigt wird. Auf dieser Linie könnte eine neue Integration des physischen und spirituellen Aspektes gefunden werden, nicht sehr weit von der hochscholastischen Lösung entfernt, welche *die Priorität geistlicher Heilung hervorhebt und physische Heilung (die sich neuzeitlich ohnehin als medizinischer Eigenbereich „emanzipiert" hat) vermittelt über geistliches Heil und geistliche Heilung erhofft.*

[1] Vgl. z.B. Hippolyt, Trad. apost. 5.

[2] Demgegenüber diente geweihtes Wasser in der Frühen Kirche eher lustrativen Zwecken.

[3] Origenes, hom. in Lev. 2,4.

[4] Vgl. dazu E. Mélia, Le sacrement des malades. Un témoignage orthodoxe, in: Présences 90 (1965) 133-142; R. Hotz, Sakramente - im Wechselspiel zwischen Ost und West, Zürich u.a. 1979, 197, 254f.

[5] Das ist ein beliebter Gemeinplatz, den man etwa findet bei H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung (HDG IV, 3), Freiburg i.Br. 1978, 222. Besonders gegenwärtige Liturgiewissenschaftler können sich nicht genug daran tun, von der „Umfunktionierung", vom „Vergessen", von den „Verengungen" des ursprünglichen Sakraments der Krankensalbung mit dem Ziel therapeutischer Heilung zu sprechen. Siehe z.B. R. Kaczynski, Neubesinnung auf ein „vergessenes" Sakrament, in: ThPQ 121 (1973) 349; A. Knauber, Krankensalbung, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. IV, Freiburg i.Br. 1969, 147, 163; E.J. Lengeling, Todesweihe oder Krankensalbung?, in: Liturgisches Jahrbuch 21 (1971) 212f.

[6] W. Simonis, Glaube und Dogma der Kirche: Lobpreis seiner Herrlichkeit, St. Ottilien 1995, 540.

[7] Vgl. Sth III, qu. 65, a. 1.

[8] Das Viatikum kann diese Rolle nicht übernehmen. Vgl. dazu G. Greshake, Letzte Ölung - Krankensalbung - Tauferneuerung angesichts des Todes?, in: R. Schulte (Hg.), Leiturgia - Koinonia - Diakonia (FS Kard. Fr. König) Wien/Freiburg/Basel 1980, 121.

[9] Lengeling, aaO. 213.

[10] Zit. nach H. Weisweiler, Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastiker, in: Scholastik 7 (1932) 327f. - Auch der Schüler von Petrus, Robert v. Courçon, kennt differenzierte Salbungen. Ebenso weiß Thomas v. Aquin um Salbungen mit Krankenöl durch Laien, von denen er bemerkt, „quod illae functiones non erant sacramentales": Sth, suppl. 31, 1 ad 2.

[11] Simonis, aaO. 541.

[12] Darauf weist A. Grillmeier, Das Sakrament der Auferstehung, in: GuL 34 (1961) 329 hin.

[13] AaO. 330. Das aber würde ganz auf der Linie des ersten theologischen Kommentars zu Jak 5 bei Origenes liegen, wonach in der Salbung die eschatologische Rettung und Auferstehung zugesagt wird.

[14] G. Lohfink , Der Ursprung der christlichen Taufe, in: ThQ 156 (1976) 52.

[15] AaO. 53.

[16] Simonis, aaO. 540.

[17] So: M.J. Scheeben, Mysterien des Christentums, hg. v. J. Höfer, Freiburg 1941, 475; H. Schell, Katholische Dogmatik, Bd. III, 2, Paderborn 1893, 614-640.

[18] A. Moos, „Krankensalbung" oder „Letzte Ölung"?, in: H. Becker/B. Einig/ P.-O. Ullrich (Hg.), Im Angesicht des Todes, Bd. II, St. Ottilien 1987, 793. Daß damit aber die Kirche ihr „letztes Wort" gesprochen habe - wie Moos meint -, verkennt die grundsätzliche Geschichtlichkeit der sakramentalen Praxis und übersieht, daß die radikalen Schritte zur Ablösung des fünften Sakraments von jeder Beziehung zum Tod nicht durch das kirchliche Lehramt, sondern durch bestimmte Theologen geschehen ist.

[19] Vgl. z.B. G. Davanzo, L'unzione degli infermi, in: EphLit 89 (1975) 333, der als Prinzip setzt: „Soggetto è chi ci ritiene ammalato": „Empfänger (der Krankensalbung) ist der, der sich für krank hält."

[20] Typisch ist etwa R. Kaczynski, Die Feier der Krankensakramente. Für eine pastorale Praxis entsprechend der liturgischen Ordnung, in: IkaZ 12 (1983) 423-436.

[21] Dieser „neue Trend" bietet auch Vorteile für das ökumenische Gespräch. Siehe dazu K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen - kirchentrennend? Bd. I, Freiburg i.Br. 1986, 138f: „Auch die evangelischen Kirchen [sind] der festen Überzeugung, daß ... der unter Gebet vollzogene pastorale Zuspruch, der mit sichtbaren Segenszeichen verbunden werden kann ..., dem Kranken die vertrauensvolle Gewißheit des Glaubens wirksam zu vermitteln vermag, daß Gott ... in Jesus Christus uns einen Arzt gegeben hat, ... dessen ... Geist uns an Leib und Seele gesund machen kann."

[22] J. Schmied, Einstellung zu Tod und Unsterblichkeit, in: G. Gebhardt (Hg.), Stichwort Tod, Frankfurt a.M. 1979, 46.

[23] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV/1, Zollikon-Zürich, 1953, 131f.

[24] Zur Terminologie „große Hoffnung" - „kleine Hoffnungen" vgl. Barth, aaO. 72.

[25] Die Erhörung dieses Gebets kann jedoch nicht die eigentliche Intention des Sakraments sein. Man bedenke nur, wie sehr in der geistlichen Tradition der Kirche das Krank- oder Gesundsein im guten Sinn „relativiert" wird. Für das Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius v. Loyola ist es geradezu ein Kriterium für die „Indifferenz", „ut non velimus ex parte nostra magis sanitatem quam infirmitatem" (Nr. 23).

Neue Entwicklungen rund um die Krankensalbung

Kristiaan Depoortere

Der Kontext

Mehr noch als andere theologische Fachrichtungen spricht und schreibt die Praktische Theologie aus dem Blickwinkel eines bestimmten Kontextes. Wo die Theologie den Glaubensgemeinschaften in ihrer aktuellen Textur begegnet, kommen unterschiedliche Verhältnisse ans Tageslicht. Darum bietet dieser Artikel keine Lösungen an für jeden beliebigen Kontext. Die Wissenschaftlichkeit fordert wohl, daß wir die mit unserer Situation vorgegebenen Bedingungen erklären.

Dieser Beitrag ist situiert im flämischen Teil Belgiens, einer bis 1960 nahezu homogen katholischen Region, die aber heute genauso stark säkularisiert ist wie ganz Nordwesteuropa. Dennoch sind die katholischen Institutionen und Organisationen - u.a. aufgrund der Neudefinition ihrer grundlegenden Wertorientierung - außerordentlich stark erhalten geblieben: Jugend- und Erwachsenenbewegungen, eine christliche Versicherungsgesellschaft, eine Gewerkschaft, eine politische Partei usw. Dies bringt Paradoxe mit sich: 1955 studierten mehr als 75% der jungen Leute an katholischen Bildungseinrichtungen, 41% der allgemeinen Krankenhäuser und 88% der psychiatrischen Krankenhäuser waren einer übergreifenden christlichen Organisation zur Vertretung ihrer Interessen angeschlossen. Gleichzeitig aber ist die Teilnahme an der allwöchentlichen Eucharistiefeier von 1967 bis 1995 von 52% auf 15,2% gesunken, die Zahl der kirchlichen Eheschließungen von 91,8% auf 54,4%. Was die Gesundheitssorge betrifft, so gibt es in fast jedem Krankenhaus einen ständigen pastoralen Dienst durch bezahlte Kräfte. In christlichen Krankenhäusern strebt man die Einrichtung eines Vollzeitarbeitsplatzes pro 150 bis 200 Betten an. Praktisch aber besteht der pastorale Dienst zumeist aus einem Priester und theologisch ausgebildeten Laien. In den Pfarrgemeinden sind nur noch wenige Laien hauptberuflich eingesetzt. Die Krankenseelsorge wird von Priestern und Freiwilligen getragen. Außer bei gelegentlichen Gottesdienstfeiern haben die meisten in der Pfarrseelsorge tätigen Priester nur wenig Erfahrungen mit der Krankensalbung. Kranke werden ja schnell in die Krankenhäuser gebracht. Unser Beitrag geht daher hauptsächlich von der Krankenhauspastoral und nicht von den Pfarrgemeinden aus. Das Bild des Patienten, das uns vor Augen steht, ist das eines ernstlich Kranken, der einige Zeit im Krankenhaus verbleibt und zur Kommunikation imstande ist. Dies sind natürlich Optionen mit einer gewissen Einseitigkeit.

Ich hätte gern die Gelegenheit wahrgenommen, einen kurzen Blick auf die Zeit vom 7. bis zum 9. Jahrhundert zu werfen. Daraus würde erhellen, welch enge Verbindung besteht zwischen der Gestaltung der Salbung mit dem „Öl des Olivenbaums" und der Entwicklung der „sakramentalen" Versöhnung. In Verbindung damit wird der Priester zum ausschließlichen Spender der Krankensalbung, und diese verändert sich zu einer Salbung von Sterbenden mit sehr ausgeprägtem Interesse am geistlichen Heil und an der Sündenvergebung. Die *poenitentia ad mortem* verdrängt die Krankensalbung und läßt sie zu einer *unctio ad mortem* werden.

Zweitens hätte ich in diesem geschichtlichen Überblick aufzeigen wollen, wie gegen die Verengung der Krankensalbung zu einem Sakrament für die Sterbenden in allen folgenden Jahrhunderten protestiert wurde. Immer wieder haben Seelsorger, Theologen und Konzilsväter (z.B. beim Konzil von Trient) für Krankensalbung plädiert, mit einem ausdrücklichen Gebet um ganzheitliche - also auch leibliche - Genesung.

Wir gehen hier jedoch sogleich über zur heutigen Situation, also gut dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit diesem Konzil wird aus der „Letzten Ölung" - nicht ohne einige Kompromisse - wieder die Krankensalbung. Das

Konzil wollte eine ermutigende Geste für ernstlich kranke Menschen: daß sie gerettet und heilgemacht werden und aufstehen sollten in der vollen Bedeutung der hier verwendeten Worte *„salvare"* und *„allevare"*. In den vergangenen dreißig Jahren hat sich aber gezeigt, daß diese veränderte Bedeutung nur zu einer Minderheit durchgedrungen ist.[1] Woher kommt das? In den vergangenen Jahrzehnten hat es in der Gesundheitssorge sowohl auf medizinischer als auch auf pastoraler Ebene Veränderungen gegeben. Dies ist der Ausgangspunkt unserer Überlegungen. Zur gleichen Zeit hat sich das theologische Denken über die Sakramente weiterentwickelt. Nach einer Skizzierung dieser Entwicklung bringen wir die beiden Reihen von Veränderungen zusammen und fragen uns, was nun zu tun ist: weiter versuchen, diese Option des Zweiten Vatikanums den Gläubigen nahezubringen, oder einen anderen Weg einschlagen, weil die Krankensalbung vielleicht eine Anzahl anthropologischer Gegebenheiten übersehen hat? Wir stellen hier eine Anzahl von Ideen zur Diskussion.

Veränderungen in der Gesundheitssorge

In dem Maß, wie sich der Lebensstandard verbessert, leben Menschen länger. Nicht selten aber ist Lebensverlängerung auch Leidensverlängerung. Gewiß kann man die analgetische Wirkung der Anästhesie immer besser einsetzen. Aber das bedeutet ebensooft, daß Menschen schärfer mit Lebens- und Sterbensfragen und Angst konfrontiert werden. Darum ist eine fortwährende Überprüfung des Verhältnisses zwischen der kurativen und der versorgenden Dimension der Gesundheitssorge vonnöten. Das *caring* (d.h. die ganzheitliche Sorge um den Menschen) muß Schritt halten mit dem schnell vorgehenden *curing*, das auf die Wiederherstellung der körperlichen Gesundheit ausgerichtet ist.

In diesem Zusammenhang hat Dr. Cicely Saunders aus einem ausdrücklich christlich inspirierten Impuls die Initiative für palliative Pflegemaßnahmen ergriffen. Ausgehend von der Realität *„total pain"*, sucht palliative Pflege eine integrale Antwort auf medizinischer, psychischer, sozialer und religiöser Ebene zu geben. So ist palliative Pflege als Mentalität die begleitende Ergänzung der kurativen Medizin. In der Endphase, wenn die kurative Medizin aufhört, übernimmt sie die Totalversorgung. Es ist nicht verwunderlich, daß in einem palliativen Kontext im Prozeß des Akzeptierens und in der Verarbeitung der Trauer aufs neue Symbolhandlungen und Rituale entdeckt werden wie z.B. das bewußt vollzogene Zudrücken der Augen des Verstorbenen oder das Übergeben des Traurings an den überlebenden Partner. Weil Symbolhandlungen und Rituale unterschiedliche Seinslagen zusam-

Der Autor

Kristiaan Depoortere, 1946 geboren; Professor für Pastoraltheologie an der Katholischen Universität zu Leuven und Professor für Sakramententheologie am Theologicum des Erzbistums Mecheln-Brüssel. Neueste Veröffentlichungen: A Different God. A Christian view of Suffering (Louvain Theological and Pastoral Monographs 17), Leuven/Chicago 1995; Wie is die Jezus?, Tielt 1996; Qui es-tu Jésus?, Brüssel/Namur 1997. Anschrift: Katholieke Universiteit Leuven, Faculteit Godgeleerdheid, St. Michielsstraat 6, B-3000 Leuven, Belgien.

menbringen, sind sie hervorragend geeignet, um dem *„total pain"* Ausdruck zu verleihen. In manchen Palliativzentren sind übrigens Kunsttherapeuten beigezogen worden, die helfen sollen, das Unsagbare zur Sprache kommen zu lassen.[2]

Die ursprüngliche ausdrücklich christliche Inspiration von Cicely Saunders ist mit der immer größeren Verbreitung des Konzeptes einer palliativen Pflege erweitert worden zu einem umfassenden Interesse an „Spiritualität", einer Art von gemeinsamem Nenner aller Religionen. Das ist selbstverständlich auch sehr bedeutsam, aber es ist doch sehr fraglich, wem damit am meisten gedient ist. Erhalten die Patienten noch Begleitung in ihrer besonderen religiösen Not oder spiegelt das Wort „Spiritualität" nicht viel eher den A-la-carte-Glauben der Begleiter wider?[3]

Auch die pastorale Begleitung in der Gesundheitssorge ist tiefgreifend verändert worden. Die verminderte Priesterzahl hat dabei eine Rolle gespielt. Die Wiedereinführung des ständigen Diakonats hat dabei wenig Abhilfe geschaffen. Die ergänzende Tätigkeit der Diakone ist in erster Linie liturgischer Art. Wenn man die Sendung in den Caritas-Bereich stärker betont hätte, wären vielleicht mehr Diakone in die Gesundheitssorge gegangen. Dann hätte sich die Frage nach dem Spender der Krankensalbung unumgehbar aufgedrängt. Nun aber arbeiten meist Laien zusammen mit den Priestern in den pastoralen Diensten. Auch für sie bleibt nach der vatikanischen „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" vom 15. August 1997 (in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 129, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998) wenig amtliche „Beinfreiheit". Diese Laien tragen verschiedene Namen: Pastoralarbeiter oder -arbeiterinnen, Pastoralhelfer oder -helferinnnen, Pastoralanimateure oder -animateurinnen, Pastoralreferenten oder -referentinnen usw. Sie werden auf sehr verschiedene Weise vom Bischof beauftragt, mit einem liturgischen Auftrag oder ohne einen solchen, mit mehr oder weniger unbestimmten Vereinbarungen zwischen den Krankenhausleitungen und dem Bischofsvikar für die Caritas. Die Zusammenarbeit zwischen einem Mann (der meist älter und ordiniert ist) und einer Frau (die meist jünger ist und dem Laienstand angehört) eröffnet manchmal unverhofft komplementäre Möglichkeiten. Doch wird auch hier nicht selten „an der Kirche gelitten" wegen uneindeutig formulierter Verteilung von Befugnissen und sehr gegensätzlichen Weisen, wie Kirche, Sakramente und Seelsorgsauftrag gesehen werden.

Nicht selten haben die Pastoralarbeiter und -arbeiterinnen aus dem Hindernis ein Sprungbrett gemacht und neue Arbeitsfelder in der Glaubensbegleitung von Kranken erschlossen. Um es etwas antithetisch zu sagen: „Bei Priestern (mit einer klassischen theologischen Ausbildung) bietet ein Sakrament manchmal Anlaß zu einem Gespräch, bei (mehr in der Wahrnehmung zwischenmenschlicher Beziehungen geschulten) Pastoralarbeitern und -arbeiterinnen führt ein Gespräch manchmal zur Verdichtung in einem Sakrament." Diese lapidare Formulierung offenbart aber einen grundlegenden Unterschied im Ansatz. In unserem Exkurs über die Sakramententheologie kommen wir darauf noch zurück.

Es liegt auf der Hand, daß die Frage nach dem Spender der Krankensalbung hier

ausdrücklich zur Sprache kommen muß. Etliche Bischöfe und Bischofskonferenzen unternehmen kreative Anstrengungen, um sowohl dem kirchenrechtlichen Standpunkt als auch den konkreten Arbeitssituationen gerecht zu werden. Der Niederländische Nationale Rat für Liturgie hat 1993 einen bischöflich approbierten offiziellen „Ordo: Bidden met stervenden" veröffentlicht. Dies ist ein Gottesdienstbuch für die Segnung von Sterbenden entweder mit oder ohne Viatikum, wobei sowohl Priester als auch Pastoralarbeiter oder -arbeiterinnen der Liturgie vorstehen können.[4]

Es wird immer schwieriger zu erklären, warum Pastoralarbeiter oder -arbeiterinnen zwar die gesamte Glaubensbegleitung leisten können, nicht aber deren sakramentale Besiegelung. Diese Frage wird unter Priestern in aller Schärfe gestellt. Viele machen sich Sorgen betreffs der Gültigkeit des Sakramentes, wenn nichtordinierte Mitarbeiter oder Mitarbeiterinnen doch eine Art von Salbung praktizieren. „Mit einem ungültigen Sakrament betrügst du die Kranken..." Manche Priester aber sehen sich auch in ihrer Identität in Frage gestellt, selbst wenn ihre nichtordinierten Mitarbeiter nicht salben. Theologisch liegen die Dinge zwar eindeutig, existentiell aber finden sie, daß sie „zu Sakramentenspendern reduziert" sind; denn die Pastoralarbeiter und -arbeiterinnen sind mit der „schönsten" Arbeit befaßt, nämlich der Glaubensbegleitung. Neuerdings aber kommen auch direkte Fragen von den Gesundheitseinrichtungen. Manche finden, daß man der Anfrage von Patienten - und selbst dem Verlangen nach der Krankensalbung - auch dann gerecht werden müsse, wenn das Bistum keine ordinierten Krankenhausseelsorger mehr zur Verfügung stellen kann; und auch dann, wenn kein Priester aus einer benachbarten Pfarrgemeinde herbeigerufen werden kann ...

Wonach aber verlangt der gläubige Patient? Für die Mehrheit der Kranken ist die Krankensalbung „die Letzte Ölung" geblieben. Die abnehmende Kirchlichkeit und der Religionsunterricht in der Schule, der den Sakramenten und der Liturgie nicht allzuviel Aufmerksamkeit gewidmet hat, sind dabei wichtige Faktoren gewesen. Oder ist dabei doch noch mehr im Spiel? Hat die Entscheidung des Zweiten Vatikanums, die Krankensalbung auf einen früheren Termin zu verlegen, einer Reihe unterschiedlicher Anforderungen genügend Rechnung getragen? Sagt die hartnäckige Assoziation von Salbung und Sterben nicht, daß Kranke diese Geste dem letzten Augenblick vorbehalten möchten? Sowohl die Frage nach dem Spender der Krankensalbung als auch die Frage, ob das Zweite Vatikanum mit der Krankensalbung die richtige Option getroffen habe, verlangen nach einem theologischen Beitrag zur Klärung.

Schritte zu einer Entfaltung der Sakramentalität?

Es muß heute wohl einiges getan werden, um den Begriff „Sakramentalität" weiter fassen zu können. Der Begriff „Sakramentalität" wird aber in sehr verschiedenen Bedeutungen verwendet.[5] Es ist hier nicht der Ort, um diese Debatte zu vertiefen. Darum beziehen wir uns nur kurz auf drei Autoren, die uns in unseren Überlegungen weiterhelfen.

Leonardo Boff schreibt, wo er Symbole und Sakramente behandelt: „Nun ist aber die Welt nicht bloß in Im-manenz und Trans-zendenz aufgeteilt. Darüber hinaus gibt es noch eine inter-mediäre Kategorie, die der Trans-parenz, die sowohl den Bereich der Im-manenz als auch den der Trans-zendenz in sich birgt... Transparenz heißt, scharf formuliert, folgendes: Trans-zendenz wird gegenwärtig im Im-manenten, so daß letzteres durchsichtig wird für ersteres. Indem die Wirklichkeit des Trans-zendenten in den Bereich des Im-manenten eindringt, transfiguriert es diesen und macht ihn trans-parent."[6] Wir können dieses Zitat von Boff auch folgendermaßen paraphrasieren: Alles in dieser irdischen Wirklichkeit und gewiß alles, was Liebe ist, wie menschlich auch immer es sein mag, kann transparent werden, Ikone des Göttlichen.

Zu der Frage, wie dieser Prozeß des Transparentwerdens verläuft, finden wir Erhellendes bei François-Xavier Durwell: In seinem Büchlein über die eucharistische Gegenwart Christi sagt er, der entscheidende Faktor dabei sei die Epiklese.[7] Es geschieht unter der Anrufung des Heiligen Geistes, daß das Immanente transparent wird. Das Menschliche verliert dabei nichts an Reichtum. Im Gegenteil: Die Welt erreicht ihre höchste Ausdruckskraft durch die Einwohnung Gottes. In Verbindung mit der Eucharistie setzt der Geist alle Potentialitäten des Brotes frei. Dieses Brot stillt nicht nur den leiblichen Hunger, sondern ebensosehr den tiefsten Hunger nach Sinn und Leben. Brot wird Brot-er [also Brot im Komparativ] und zum Brot-esten [Brot im Superlativ], so ungehindert transparent, daß es zur Realpräsenz Christi wird. Wer sich mit diesem Brot-esten nährt, wird mehr und mehr Mensch, wird immer transparenter, begibt sich auf den Weg zur Vollendung seines Menschseins.

Der dritte Autor, Marie-Louis Chauvet, sagt dasselbe in einer einzigen Passage von drei Sätzen: „Der ‚Ort' des Theologalen ist das Anthropologale. Das Spirituellste gibt sich im Leiblichsten. Das ist es doch wohl, was Sakramente bestätigen?"[8]

Diese drei Autoren tragen wertvolle Elemente bei zu einer neuen Sakramententheologie. Damit meinen wir in erster Linie eine Sakramententheologie, die im Leben wurzelt und ausgeht von dem Wertvollen, das dort geschieht. Für einen Gläubigen ist Gott - seit er in Christus und im Heiligen Geist alle partikularistischen Grenzen von Volk, Rasse und Lebensanschauung durchbricht - incognito am Werk in der kleinen Alltagsgeschichte, die Menschen innerhalb der großen Menschheitsgeschichte leben. Gott kämpft mit ihnen gegen Sinnlosigkeit und Unheil.

Für die Gesundheitssorge bedeutet dies eine Aufwertung von allem, was für einen Kranken getan wird, von wem auch immer und aus welcher Inspiration auch immer. Gott gibt durch Menschen Lebenszeichen von sich, mögen sie auch ungesehen oder unbewußt geschehen: in Form des operativen Eingriffs, bei der Schmerzbekämpfung, während der Therapie, bei der Prüfung der Bedingungen für die Kostenerstattung durch die Versicherung, beim Auffangen der Familie, beim Horchen auf Sinnfragen.

In einem gläubigen Kontext wird diese diskrete Gegenwart Gottes manchmal

gerade *en passant* ans Licht gebracht: Durch das Flüstern des Namens Gottes, durch ein Kreuzzeichen, einen Krankenbesuch im Namen der Pfarrgemeinde, ein Abschiedswort („Ich werde heute Abend noch einmal an dich denken"), eine Handauflegung, eine Segensbitte. Für diese kleinen Ritualisierungen verwendete man früher das Wort „Sakramentalien". Wir können dieses Wort von neuem verwenden unter der Bedingung, daß es nicht die Bedeutung von „Überschuß" oder von „etwas, das eben nicht das Niveau eines Sakramentes erreicht", annimmt. Es ist ja genau umgekehrt: Sakramentalien sind der Humus, der Nährboden, aus dem Sakramente erwachsen. Sie sind auch mehr als bloße Vorbereitungen auf Sakramente. Sie sind in gewissem Sinne deren Wortgottesdienst. Sie helfen auch vermeiden, daß sakramentale Gesten zu magischen Zeichen verkommen, weil sie die Verbindung verlieren zum gewöhnlichen Leben und zu dem, was Menschen konkret beitragen können.

Sakramente *sensu stricto* - in gewissem Sinne eine dritte Ebene - sind keine Ritualisierungen „im Vorbeigehen" mehr. Bei Sakramenten halten Menschen inne. Sie wollen nichts anderes tun, als einander ihre Liebe bezeugen, Eucharistie, Versöhnung feiern. Sakramente sind eine offizielle Besiegelung eines langen Prozesses, der sich zunächst incognito vollzieht, dann *en passant* in Symbolen Ausdruck findet und nun ausdrücklich bestätigt wird. Bei einer solchen Besiegelung fungiert ein bevollmächtigter Repräsentant Gottes und der gläubigen Gemeinschaft. Die Funktion eines solchen Repräsentanten hat Wurzeln unmittelbar im Neuen Testament.

Die sakramentale Besiegelung, die so etwas wie ein Siegel auf einer Urkunde ist, hat drei Dimensionen. Sie bedeutet in erster Linie eine Bestätigung der Authentizität: Alle vorangegangene Sorge um den Kranken war ein authentisches Werk, durch das Gott incognito Lebenszeichen von sich gab.

Dieses Authentisieren geschieht dadurch, daß dies ausdrücklich beim Namen genannt wird. Dies ist die zweite Bedeutung von Besiegeln. Der incognito wirkende Gott kommt zur Sprache. Er spricht im Wort der Heiligen Schrift während der Krankensalbung und in der Geste des Salbens selbst. Das Nennen seines Namens wirkt sozialisierend: Gottes Name ist hörbar für alle, die anwesend sind. Gott anzurufen, wirkt auch personalisierend, da sein Name über diesen konkreten Kranken ausgesprochen wird: „Auch du und vor allem du wirst mit Gott verbunden in deiner Leidenssituation."

Die sakramentale Besiegelung ist schließlich eine Sendung, ein Auftrag. Das ist die dritte Bedeutung eines Siegels auf eine Urkunde. Diese Sendung ist ethisch, selbst jetzt noch: „Sei ein Zeichen der Hoffnung!" Es gibt Kranke, welche die Kunst verstehen, den Krankenbesucher zu ermutigen. Und so laufen Sakramente doch wieder hinaus auf Sakramentalien. Der tiefere Sinn dieser Sendung aber ist eschatologisch. Die sakramentale Salbung versetzt die beiden vorausgehenden Aspekte in eine „Schon-und-noch-nicht-Bewegung". Die authentisch ausgelegte Sorge für den Kranken ist ein erster Schritt auf den Punkt hin, wo „Gott alles in allem" ist. Die Vollendung, von der hier die Rede war, ist eine Vollendung als Keim, nicht als vollausgewachsene Wirklichkeit. *„Invocation implique vocation"*,

Anrufung schließt Berufung ein. Gott mit Namen anzurufen in einem Sakrament bedeutet, gerufen und gesendet zu werden. Auch der Kranke wird gesendet: Weiterzuleben auf dem Weg zur Vollendung, zur Rettung und zur Auferstehung; mit einer noch nicht erfüllten Zukunft.

Solch eine inhaltliche Entfaltung der Sakramentalität - vom Alltagsleben bis hin zu einem ausdrücklichen Ritus - schließt auch eine liturgische Entfaltung auf dem Weg über verschiedene Entfaltungsmomente mit ein, worauf wir bald noch einmal zurückkommen werden. Aber sie impliziert auch die „fließende" Zusammenarbeit verschiedener Seelsorger. Es geht hier nicht darum, die besondere Stellung, die dem durch Ordination bevollmächtigten Repräsentanten eignet, auszuhöhlen. Die besondere Stellung, die jemandem eignet, ist aber etwas anderes als eine Häufung von Aufgaben. Wenn eine Frau nach einer langen Reihe von Gesprächen mit einer Pastoralarbeiterin in der psychiatrischen Abteilung schließlich auf die Geschichte ihrer Abtreibung zu sprechen gekommen ist, muß man dann noch die Wiederholung dieses Bekenntnisses vor einem fremden Priester mit Nennung von „Zahl und näheren Umständen" als *conditio sine qua non* für die sakramentale Absolution fordern? Hier wird konkret, daß das Sakrament eine Besiegelung ist. Manchmal ist solch ein zweites Bekenntnis therapeutisch von Nutzen. Manchmal aber ist es nichts anderes als eine Erniedrigung. Sollte es nicht möglich sein, daß eine Pastoralarbeiterin und eine Pönitentin einen Bußgang zu einer benachbarten Kirche machen, wo der Priester sie auf Absprache hin erwartet und der Priester der Pönitentin in (beredter) Stille die Hände auflegt, ihr Vergebung zuspricht und ihr das eucharistische Brot reicht? Werden hier nicht zu gleicher Zeit die „Autorität" des Priesters als „Besiegler" und das Begleitungstalent der Pastoralarbeiterin honoriert ... und vor allem viel Verständnis für die reuige Sünderin bewiesen?

Was aber kann eine solche Entfaltung der sakramentalen Wirklichkeit für die Krankensalbung bedeuten?

Zwischen Tatsache und Traum: Liturgische Begleitung von Kranken heute

Auf den ersten Blick erscheint die Rahmenordnung des Zweiten Vatikanums für die Krankenseelsorge reichhaltig und kohärent: Zuerst das Sakrament der Versöhnung, dann die Krankensalbung für diejenigen, die ernstlich geschwächt oder ernstlich krank sind (Praenotanda der Gottesdienstordnung für die Krankenseelsorge, Nr. 8) und schließlich die Wegzehrung für Sterbende. Die neue „Segnung eines Sterbenden", von der oben die Rede war, paßt perfekt in diesen Rahmen. Von Notfällen abgesehen, stellt sich hier eigentlich kein Amtsproblem. Wenn man die Salbung rechtzeitig plant, ist Zeit genug, um einen Priester zu rufen.

Bei näherem Zusehen aber gibt es bei jedem Kettenglied dieses Schemas Probleme. Das Sakrament der Versöhnung macht im Westen eine schwere Krise durch. Auch viele praktizierende Katholiken gehen nicht mehr zur Einzelbeichte. Es ist

also nicht selbstverständlich, daß sie diese Praxis bei einer ernstlichen Erkrankung auf einmal wieder aufnehmen.

Was die zeitliche Vorverlegung der Salbung betrifft, kann man die kritische Anmerkung hören, daß diese perfekt in den Rahmen der Tabuisierung des Todes passe. Tatsächlich genügt ein bißchen Böswilligkeit, um zu bemerken, daß das Wort „Tod" in der Gottesdienstordnung für die Krankensalbung nicht vorkommt - außer in bezug auf Christus. Nach dieser Kritik gelingt es einer Salbung außer Lebensgefahr - die sich bisweilen zu einer „Feier des vierten Lebensalters" entwickelt -, eine persönliche Konfrontation mit der Sterblichkeit zu umschiffen und doch „alles gehabt zu haben". Auf theologischer Ebene verweisen manche Autoren auf die Tatsache, daß die eschatologische Dimension des christlichen Glaubens heutzutage nicht viel zählt. Ein solches Umschiffen des Todes-in-der-ersten-Person tut den Menschen nicht wirklich gut. Gerade deshalb mißglückt die Neuerung des Zweiten Vatikanums ebenso wie die von Trient in diesem Punkt, weil anthropologische Forderungen übersehen worden sind. Vital und emotional verlangen Menschen nach einem Übergangsritus, gewiß zumindest für ihren letzten Hinübergang. Eine zu frühe Salbung beraubt sie dessen. Menschen wollen nicht gesalbt werden, es sei denn, daß sie - oder ihre Familie - wirklich das Gefühl haben, daß dies jetzt oder nie geschieht.

Ist aber nach dem Zweiten Vatikanum nicht das Viatikum, die letzte Wegzehrung, das Sakrament der Sterbenden? Theologisch stimmt das: Das Beste wird für den Schluß aufbewahrt, nämlich die Stärkung für den Weg ins Jenseits. In unseren christlichen Krankenhäusern aber kommunizieren viele Gläubige mehrmals wöchentlich. Auf anthropologischer Ebene hat das höchste Sakrament also nicht die Funktion eines Übergangsritus. Ganz zu schweigen von den vielen medizinischen und praktischen Problemen rund um die Kommunion von Sterbenden.

Und die Segnung von Kranken? So gut sie auch gemeint und so reich an Bedeutung sie auch sein mag, so ist sie als *rite de passage* zu verbal und zu dünn: Es gibt bei ihr keine sakramentale „Materie". Und: Wäre dieser Ritus wohl erfunden worden, wenn Pastoralarbeiter und -arbeiterinnen die Krankensalbung spenden dürften?

Aber was dann? Wir plädieren nicht für die Wiedereinführung der „Letzten Ölung", wohl aber für eine Krankensalbung, die wirklich als Übergangsritus fungieren kann. Diese Option ordnen wir ein in eine umfassende pastorale Strategie einer entfalteten Sakramentalität. Was wir hier bieten: Ein Aufwerfen einiger Ideen; mehr Fragen als Antworten ...

1. Die fortdauernde (oder wachsende?) Dissoziation zwischen Glauben und Heilkunde bereitet uns Sorgen. Wir reden oft über die heilende Kraft des Glaubens, aber die Bücher, die es dazu gibt, sind entweder eine Blütenlese von völlig mirakulösen Begebenheiten oder reine Psychotherapeutisierung des Glaubens. Was ist denn die gesundmachende Kraft der sakramentalen Gnade? Ein Feld für die Untersuchung faszinierender und dringlicher Fragen!
2. Das tatsächliche Vakuum in der Sündenvergebung ist beunruhigend. Solange

Menschen gesund sind, gelingt es ihnen vielleicht, Schuldfragen zu verdrängen. Auf einem Krankenbett geht das nicht mehr. Wirkliche und vermeintliche Schuldfragen drängen sich Kranken massiv auf, gewiß dann, wenn sie begreifen, daß ihnen nicht mehr soviel Zeit bleibt für ein „Wachsen auf Vergebung hin". Auch hier ist eine kreative Zusammenarbeit vonnöten, und zwar zwischen Humanwissenschaften und Religion, zwischen Psychotherapie und Glaubensbegleitung. Es wäre gut, wenn dabei die befreiende Botschaft für den Pönitenten im Vordergrund stünde - auf der Linie des Beispiels, das wir oben angeführt haben - und nicht in erster Linie juridische Vorschriften. Eben im Zusammenhang mit der Sündenvergebung wollten wir zu Beginn dieses Beitrags das Augenmerk auf das 8. und 9. Jahrhundert lenken, als auch ein solches rituelles Vakuum tatsächlich bestand. Dies bedeutete damals - und es bedeutet jetzt abermals -, in der Sorge für Kranke im Endstadium Schuldfragen größte Aufmerksamkeit zu widmen. Sollte die Verbindung von Krankensalbung und Sündenvergebung in dem Augenblick, in dem Sterben eine Möglichkeit in der ersten Person wird, denn doch nicht etwas sein, auf das man es aufs Geratewohl ankommen lassen darf?

3. In der Gesundheitssorge, in der Kranke allzuoft nur unter den Teilaspekten ihrer Symptome gesehen und von ihrem Milieu isoliert werden, bedarf es einer integrierenden Zuwendung. Pastorale Sorge schafft hier Beziehungen und zeichnet immer weiter ausgreifende Spiralen: Zuerst innerhalb des Krankenhauses. Darum ist pastorale Sorge sehr verwandt mit palliativer Sorge und integrierender Pflege. Die Zeit eines frei herumlaufenden Krankenhausseelsorgers ist vorbei. Der Seelsorger ist Glied eines Teams, arbeitet eng zusammen mit dem sozialen und psychologischen Dienst, wohnt - wenn er dort zugelassen ist - den Besprechungen auf den Abteilungen bei und hat dort einen eigenen Beitrag zur Situation des „ganzen" kranken Menschen einzubringen. Eine zweite Spirale verbindet den kranken Menschen mit seiner Familie. Nicht selten kann der Seelsorger hier versöhnend wirken. Eine dritte Spirale bringt den kranken Menschen in Kontakt mit seiner Glaubensgemeinschaft oder Pfarrgemeinde. Eine vierte Verbindung betrifft die Beziehung des kranken Menschen mit Gott. Pastorales Handeln bedeutet in der jüdisch-christlichen Tradition, Beziehungen zu schaffen und Bünde zu stiften.

4. Die Herstellung der Verbindung zu Gott beginnt mit einfühlendem Zuhören - Nähe, Beistand -, aber sie schließt auch Sprechen mit ein. Es ist nicht so, daß alle Warum-Fragen von Kranken einzig und allein ein Schrei nach Nähe wären. Manche Kranke verlangen nach verständlicher Deutung und Erhellung ihrer Situation. Darum muß der theologischen Ausbildung von Krankenhausseelsorgern große Aufmerksamkeit geschenkt werden, um sie über das Niveau von Gesellschaftsdamen und -herren hinauszuheben. Von ebensogroßer Bedeutung aber ist ihre spirituelle Formung: Sie müssen Kranken vorangehen im Gebet und sie so in Verbindung bringen mit demjenigen, der auch dann bleibt, wenn sie selbst weggehen. Hier ist ein weites Feld für die Entfaltung von Kreativität, wobei Seelsorger gewiß von ihren Kollegen in der Palliativmedizin lernen können.

5. Heilungsgottesdienste, wie die Charismatiker sie kennen, und gemeinschaftli-

che Krankensalbungen (wie z.B. in Lourdes) sind sinnvoll und oft die Vermittlung einer hoffnungsvollen Botschaft. Man kann kann hier ungehemmt sowohl um körperliche als auch um spirituelle Heilung beten. Die größere Variationsbreite solcher Gottesdienste kann bloß gut tun. Sie brauchen also nicht bloß in einer Segnung von Sterbenden zu bestehen ...

6. Dennoch sind solche gemeinschaftlichen Gottesdienste keine Alternative zur persönlichen Krankensalbung. Ich teile die Meinung von Gisbert Greshake, daß ein Patient persönlich gesalbt werden sollte, wenn er objektiv und subjektiv mit der Möglichkeit des „Sterbens-in-der-ersten-Person" konfrontiert ist.[9] Meine Argumentation ist dabei sowohl anthropologisch als auch theologisch. Anthropologisch, weil für die Menschen ein wesentliches Übergangsritual vonnöten ist. Und ein Übergangsritual wirkt nur dann, wenn es eindeutig ist. Theologisch, weil ein solches Ritual ohne Bemäntelung mit den entscheidenden Fragen konfrontiert, ob ich (rückblickend) genug gestorben bin, um mit Christus auferstehen zu können, und ob ich (vorausblickend) bereit bin, mit Christus den letzten Schritt der Lebensübergabe zu vollziehen. So ist die Krankensalbung nach Greshake das Sakrament der Tauferneuerung in der Konfrontation mit dem Tod.

7. Im Rahmen der Entfaltung der Ämter in der Kirche scheint es mir selbstverständlich, daß der Priester die Pastoralarbeiter oder -arbeiterinnen zur Krankensalbung von Patienten, die von ihnen begleitet worden sind, beizieht. Wir plädieren aber keineswegs für eine Rückkehr zur „Letzten Ölung". Die Segnung von Sterbenden ist ein liturgischer Akt und sollte daher vornehmlich von einem Seelsorger vorgenommen werden. Wenn jedoch kein Krankenhausseelsorger oder kein Pastoralarbeiter bzw. keine Pastoralarbeiterin erreichbar ist, fordert die Situation alle Gläubigen heraus, im Augenblick des Sterbens eines Mitmenschen ihre Verantwortung wahrzunehmen.

In der heutigen Konstellation der Gesundheitssorge in Westeuropa mit ihrer hohen Technisierung erkennen wir nicht unmittelbar, daß immer die Gelegenheit für die eucharistische Wegzehrung als allerletzte liturgische Geste gegeben wäre. Nichts aber schließt aus, daß eine Art „Feierlicher Kommunion" stattfindet, z.B. nach der Feier des Sakraments der Versöhnung. Und warum sollten nicht z.B. die Partner von Kranken, die selber nicht mehr kommunzieren können, dies stellvertretend für sie tun? Dies könnte eine Art von Vollendung des Ehesakramentes sein.

Schlußbemerkung

Die vornehmste Sorge dieses Beitrags ist das Zusammenwirken von medizinischem und pflegerischem Personal, Familie, ehrenamtlichen Kräften, Pastoralarbeitern und -arbeiterinnen und Krankenhausseelsorgern bei der Begleitung von Kranken im Endstadium. Sakramente werden betrachtet als Besiegelung der unentbehrlichen Beiträge aller Beteiligten, wobei das Wirken aller einzelnen doch bereits sakramentalen Wert hat. Weil auf diesem Gebiet die Situationen weltweit sehr unterschiedlich sind, ist dieser Artikel zugleich ein Plädoyer für Plu-

riformität in der Gestaltung. Solch eine vielfältige Verschiedenheit ist vonnöten, um das Wesentliche in aller Treue weiterzugeben.

[1] J.-L. Angué berichtet über seine Untersuchung in: La mort et les funérailles en Europe, in: La Maison-Dieu 196 (1993/4) 19.

[2] Siehe z.B. K. Frogatt, Signposts on the Journey. The Place of Ritual in Spiritual Care, in: International Journal of Palliative Nursing 3 (1997) 42-46; S. Mayo, Symbol, Metaphor and Story. The Function of Group Art Therapy in Palliative Care, in: Palliative Medicine 19 (1996) 209-216.

[3] Katrien Cornette hat als Vorbereitung auf ihre Doktordissertation eine Untersuchung dazu unternommen: Spirituele zorg in palliatieve settings. Een bevraging van Vlaamse palliatieve zorgverleeners, Leuven 1997; Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse in: For Whenever I Am Weak, I Am Strong. A National Survey into Spiritual Needs and Spiritual Growth among Palliative Caregivers, in: International Journal of Palliative Nursing 3 (1997) 6-13.

[4] Ich habe diese Publikationen in einem weiteren Zusammenhang besprochen in: Prier avec les mourants. Un nouveau rituel aux Pays-Bas, in: La Maison-Dieu 205 (1996/1) 91-106; ebenfalls in: Naar een ontvouding van het sacrament van de zieken? Over de zegening van een stervende, in: Collationes 27 (1997) 53-67.

[5] Eine sehr gute Übersicht findet sich bei A. van Eijk, Het pleidooi voor een ruimer sacramentsbegrip, in: A. van Eijk/A. Rikhof, De lengte en de breedte, de hoogde en de diepte. Peilingen in de theologie van de sacramenten, Zoetermeer 1996, 106-131.

[6] L. Boff, Kleine Sakramentenlehre, Düsseldorf 1976, 39.

[7] F.-X. Durwell, L'Eucharistie, présence du Christ, Paris 1971.

[8] L.-M. Chauvet, Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps, Paris 1993, 81.

[9] G. Greshake, Letzte Ölung oder Krankensalbung? Plädoyer für eine differenzierte Theorie und Praxis, in: Geist und Leben 56 (1983) 119-136.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Gebetsheilung und Politik

Der Quietismus der Heilungskirchen im südlichen Afrika

Matthew Schoffeleers

Christliche Missionare betrachten es im großen und ganzen als unmöglich, ihren Gemeindemitgliedern so weit entgegenzukommen, daß sie deren Glauben an Zauberei und andere mystische Kräfte als Gründe für Krankheiten und ähnliche Mißgeschicke in einer synkretistischen Manier teilen können. Daran liegt es, daß die (ehemaligen) Missionskirchen nicht in der Lage waren, eine wirksame Form für ihren pastoralen Auftrag der Heilung zu finden. Dies ist insoweit ein Nachteil, als „Missionschristen" sich gedrängt fühlen, anderswo Hilfe zu suchen. Aber es gibt auch eine positive Konsequenz, insofern es diesen Kirchen möglich ist, sich für eine wirksame Form der Gesellschaftskritik in einem Maß zu engagieren, das das der Heilungskirchen weit übersteigt. Sollte nun auch von den ehemaligen Missionskirchen ein geistliches Heilungsamt eingeführt werden, so sollten geeignete Maßnahmen ergriffen werden, um dessen prophetisches Potential zu wahren.

1. Einleitung

In den Augen der Kritiker erscheinen alle Missionare als herzlose Barbaren. Und oft genug ist dieser Eindruck richtig: Es gibt in der Tat solche - in der Hauptsache zählen sie zum fundamentalistischen Typus -, die unbelastet von aller Vertrautheit mit dem Thema rundheraus erklären, afrikanische Religion sei unethisch, abergläubisch oder gar ein Werk des Teufels. Andererseits gab es von Beginn an auch Missionare, die alles in ihrer Kraft Stehende unternahmen, um eine oft beeindruckende Kenntnis der traditionellen Religionen zu erwerben und die vielen positiven Elemente solcher Religionen zu schätzen. Obwohl solche Missionare in der Minderzahl blieben, übten sie trotz ihrer geringen Zahl einen großen Einfluß über Publikationen aus. Außerdem wurden sie häufig in der Ausbildung neuangekommener Missionare eingesetzt. Hier ist besonders an Menschen wie Edwin Smith, Placide Tempels und John Taylor zu denken, aber es gab viele ihrer Art.[1] Ihr Verdienst besteht darin, daß sie unter den ersten waren, die überzeugend aufzeigen konnten - und dies in einer Sprache, die für die Menschen des Westens verständlich war -, daß die afrikanischen Religionen Gedanken und Werte enthielten, die potentiell eine Bereicherung für das Chri-

stentum bedeuteten. Dank solcher Studien ist es erst möglich, daß wir heute von einer blühenden afrikanischen Theologie reden können.

2. Das ätiologische System

Verständlicherweise stimmten nicht alle Kolleginnen und Kollegen diesen Erneuerern zu. Für eine große Zahl von ihnen war das Haupthindernis der afrikanische Glaube an Zauberinnen, böse Geister und *nganga,* also Heilkundige - kurz, das gesamte ätiologische und therapeutische System -, das sie für nichtakzeptabel erachteten.[2] In dieser Beziehung ist die Feststellung wichtig, daß Smith, Tempels und Taylor Zauberei und damit verwandte Gebiete allenfalls als Nebenthemen behandeln, so, als wären diese eher von nachrangiger Bedeutung. Ähnliches kann von der afrikanischen Theologie gesagt werden, die solche Themen kaum berührt. Tatsächlich ist viel von der Attraktivität der afrikanischen Theologie - insbesondere für den Westen - der Tatsache geschuldet, daß sie solchen Themen behutsam aus dem Weg geht. Dafür jedoch hat die afrikanische Theologie einen Preis gezahlt: Es ist ihr nicht möglich, eine aussagefähige Theologie von Sünde und Bösem zu entwickeln.[3] Es scheint daher berechtigt, aus dem Gesagten zu schließen, daß im Falle der großen Kirchen ein Dialog - im Sinne einer Bereitschaft, die Vernünftigkeit des anderen Standpunktes anzuerkennen - nur möglich ist unter der Bedingung, daß das afrikanische ätiologische und therapeutische System dabei unberücksichtigt bleibt.

3. Heilungskirchen

Diese Schlußfolgerung allerdings gilt nicht für die Leitung der Heilungskirchen, die auch unter der Bezeichnung „African Zionist Churches" bekannt sind.[4] Einer der Anziehungspunkte solcher Kirchen liegt gerade darin, daß sie die Form des ätiologischen Denkens mit denen teilen, die zu ihnen kommen und ihre Hilfe erbitten. Gleichzeitig haben sie eigene diagnostische und therapeutische Techniken entwickelt, die in ihren Augen und nach Meinung ihrer Anhänger „sicherer" wirken, weil sie weniger stark mit Zauberei in Zusammenhang gebracht werden. Die Arbeitsgruppe zum Thema „Christian Independency" der Konferenz der „International Association for Mission Studies (IAMS)" in Harare hat zu diesem Thema einen Bericht vorgelegt, in dem ausgeführt wird:

„Allgemein gesagt, kann eine authentische und bleibende Heilung im afrikanischen Kontext nur dann bewirkt werden, wenn die grundlegende Quelle des Übels [das heißt: die Zauberei] sehr ernst genommen und ihr mit geeigneten Mitteln begegnet wird. Die meisten Missionskirchen und einige unabhängige afrikanische Kirchen lehnen Zauberei einfachhin ab, weisen sie zurück oder ignorieren sie. Damit zwingen sie die Menschen, in einer schizophrenen Weise in zwei Welten zu leben. Es muß festgehalten werden, daß eine solche Haltung dem Phänomen der Zauberei gegenüber völlig unzureichend ist. Zauberei und Hexerei könnten ein wirkungsvolles Anschauungsbeispiel für die Rede vom Bösen sein, ein fruchtbarer Anknüpfungspunkt für die Entwicklung einer aussagekräftigen Lehre von

Sünde und dem Bösen."[5] Wie „schizophren" das Leben der Missionschristen sich gestaltet, vermag ich nicht zu sagen, allerdings legen Untersuchungen von Murphree, Kuper und anderen nahe, daß es den meisten Menschen nicht schwerfällt, Christentum und traditionelle Religion miteinander zu verknüpfen.[6] Wie die Wahrheit nun auch immer aussieht, wichtig ist hier festzuhalten, daß die etablierten Kirchen es offenbar vorziehen, diesen Teil ihrer pastoralen Pflicht, der das Böse betrifft, so wie es durch Hexen und böse Geister dargestellt wird, den *ngangas* und den heilenden Propheten zu überlassen, anstatt sich selbst zu engagieren. Dies scheint der Preis zu sein, den sie dafür zu zahlen bereit sind, daß sie sich vor dem Synkretismus bewahren.[7]

4. Bischof Milingos heilender Dienst

Aber schon seit Beginn der 60er Jahre, als der Unabhängigkeitskampf in Afrika seinen Höhepunkt erreicht hatte und die Missionskirchen dabei waren, ihre Leitungsgremien zu afrikanisieren, wurde die Forderung erhoben, auch in den Großkirchen einen pastoralen Dienst des Heilens einzurichten.[8] Einer der bekanntesten Repräsentanten dieser Bewegung ist zweifellos Emmanuel Milingo, der ehemalige katholische Erzbischof von Lusaka.[9] Die Lebensgeschichte dieses Mannes ist allgemein bekannt. Er trat sein Amt 1973 an und wurde 1983 gezwungen, nach einem langandauernden Konflikt mit seinem eigenen Klerus, den Bischofskollegen und dem Vatikan seine Demission als Erzbischof einzureichen. Er ging ins Exil nach Rom, wo ihm ein Posten in der Päpstlichen Kommission für die Seelsorge an Flüchtlingen und Touristen angeboten wurde. Trotzdem wurde es ihm gestattet, wenn auch nur halbherzig, seine Heilungen auf einer mehr oder weniger regelmäßigen Basis weiterzuführen. Es ist nicht klar, welcher Vergehen ihn der Vatikan beschuldigt, da ein formelles Verfahren gegen ihn nie angestrengt wurde. Mona MacMillan, die eine Sammlung von Schriften Milingos herausgegeben hat, erwähnt in ihrem Vorwort, daß Rom unter anderem ein Schisma befürchtet habe.[10] Außerdem wurde die Befürchtung laut, daß die Öffentlichkeit in Milingo schließlich einen *nganga* wie viele andere auch sehen würde, einen, der „vielleicht über mehr Kräfte verfügt, aber sicher nicht so teuer wie die anderen" ist. Aus einem seiner privaten Briefe geht klar hervor, daß er sich selbst jedenfalls in einer Rolle sah, die die traditionellen *ngangas* ablösen sollte: „Es gibt tausend und einen afrikanischen Arzt, der behauptet, er verfüge

Der Autor

Matthew Schoffeleers wurde 1928 in Beek, in der holländischen Provinz Limburg geboren. Er studierte Theologie am Seminar der Monfortianer in Oirschot, wo er auch zum Priester geweiht wurde. Er erwarb das Doktorat in Sozialanthropologie in Oxford und arbeitete fast zwanzig Jahre als Missionar und Universitätslehrer in Malawi. Anschließend lehrte er Religionsanthropologie an der Freien Universität Amsterdam und an der Universität Utrecht. Zu seinen Werken zählen: Guardians of the Land. Essays on Central African Territorial Cults, Gwelo, Zimbabwe 1978; River of Blood. The Genesis of a Martyr Cult in Southern Malawi. AD 1600, Madison, Wisconsin, 1992. Zahlreiche Zeitschriftenbeiträge. Anschrift: Apollolaan 634, 2324 CK Leiden, Niederlande.

über geheimnisvolle Kräfte. Sie verlangen dafür einen Haufen Geld und sie können es nicht ertragen, daß ich die Menschen behandle, die sonst zu ihnen gekommen wären."[11]

Der Missionar und Anthropologe Aylward Shorter, der viele Werke zum afrikanischen Christentum verfaßt hat, beschuldigt Milingo darüber hinaus, daß er „dem Phänomen der afrikanischen Geistmedien eine fundamentalistische Dämonologie, die mehr gemeinsam hat mit dem *Malleus maleficarum* aus dem Europa des 15. Jahrhunderts als mit irgendeiner in Afrika geltenden Tradition" aufgezwungen habe.[12] Es ist zu hoffen, daß Shorter nicht wirklich meint, was er sagt, wenn er behauptet, daß Milingos Gedanken wenig mit den afrikanischen religiösen Traditionen zu tun haben, denn es ist offensichtlich, daß genau diese Gedanken von buchstäblich tausenden von heilenden Propheten in den unabhängigen Kirchen geteilt werden. Es kann nicht bezweifelt werden, daß sie völlig in der Tradition Afrikas stehen.

Im Grunde geht es bei den Anklagen gegen Milingo also darum, daß sein pastoraler Dienst eine Bedrohung der christlichen Orthodoxie und der kirchlichen Einheit darstellt. Die erste Anklage kann nicht besonders ernst gemeint sein, da er seine Heilungen außerhalb Afrikas fortsetzen darf. Vermutlich ist also der zweite Vorwurf der eigentliche. Wahrscheinlich befürchtete der Vatikan, daß Milingos enormer Erfolg zu ähnlichen Erscheinungen in anderen Regionen Afrikas geführt und möglicherweise ein ernsthaftes Schisma heraufbeschworen hätte.[13]

Daraus ist zu schließen, daß der Dialog zwischen dem Christentum westlicher Prägung und der traditionellen Religion bei Menschen wie Milingo an einem kritischen Punkt angelangt ist. Und wiederum ist klar, daß der Dialog stockt, wenn es um das Thema der afrikanischen Ätiologie geht.

5. Gesellschaftskritik

Man könnte die Geschehnisse um Milingo als ein weiteres Beispiel dafür anführen, wie der Vatikan sich in Dinge einmischt, und es dabei bewenden lassen. Allerdings geht es hier um einen weiteren Punkt. Die meisten pastoralen Heilungspraktiken werfen ein Problem anderer Art auf, und zwar jenes, daß sie gesellschaftlich gesehen sehr konservativ sind. Immer wieder kann man feststellen, daß Kirchen, die rituelle Heilungen durchführen, ihre Fähigkeit zu verlieren scheinen, sich in Gesellschaftskritik und entsprechenden Aktionen zu engagieren. Damit ist die Fähigkeit einer Kirche gemeint, offen in Wort und Tat gegen unterdrückerische Strukturen und Institutionen zu protestieren. Es besteht ein Konsens unter den Experten, daß die heilenden Kirchen es vermeiden, sich oppositionell politisch zu betätigen.[14] Die Anthropologin Kaja Finkler kam in ihren Forschungsarbeiten zu einer volkstümlichen Heilungsbewegung in Mexiko zu dem Schluß, daß diese konservative Grundhaltung sogar bei Bewegungen zu finden ist, die bestimmten gesellschaftlichen Strukturen gegenüber, denen sie unterliegen, kritisch eingestellt sind. Nach Finkler zeigt die Praxis des rituellen Heilens überdeutlich die Widersprüchlichkeit des Heilungsprozesses, der das

Wohlergehen des Individuums anzielt, zur selben Zeit aber genau die gesellschaftlichen Strukturen stützt, die direkt oder indirekt für deren oder dessen Krankheit verantwortlich sind.[15] Ihre Schlußfolgerung lautet deshalb, daß zur Beförderung von gesellschaftlichen Veränderungen oder zur Durchsetzung von spürbaren sozialen Transformationen Menschen nötig sind, die außerhalb solcher heilenden Bewegungen stehen. Diese These wird überzeugend von der Tatsache gestützt, daß es in Südafrika im großen und ganzen diejenigen Kirchen waren, die gegen die Apartheid aufbegehrt haben, die nicht viel mit der traditionellen Heilungspastoral zu tun hatten.

6. Schlußfolgerungen

Trotz dieser Vorbehalte möchte ich dafür plädieren, daß die afrikanischen christlichen Gemeinschaften den pastoralen Heilungsdienst höher schätzen sollten. Meine Gründe dafür liegen darin, daß das religiöse Heilen unleugbar ein therapeutisches Potential besitzt, das andere Formen der Heilung nicht haben. Denkbar sind zwei Formen der Heilungspastoral.

(1) Die Großkirchen könnten den Wert der Heilungspastoral anerkennen, es aber vorziehen, sie in der Hand der traditionellen Heiler und heilender Propheten zu belassen. Dies ist nicht so illusorisch, wie es sich anhört, denn es ist genau dies, was heutzutage vom einen Ende des subsaharischen Afrika zum anderen geschieht. Es würde allerdings einschließen, daß die Großkirchen diese Heiler und Propheten anerkennen und mit ihnen zusammenarbeiten. Die Kirchen selbst hätten die Möglichkeit, ihren Kampf gegen soziale Ungleichheit zu führen. Dies genau geschah, als in Südafrika die Apartheid auf ihrem Höhepunkt war.

(2) Eine zweite Möglichkeit bestünde darin, daß die Großkirchen ein zweifaches Amt organisieren würden, das zum einen in dem gegenwärtigen Dienst des Wortes und des Sakraments, zum anderen einem Dienst des Heilens, an dem auch Laien partizipieren können, bestehen würde. Der erste pastorale Dienst könnte sich mit den Fragen beschäftigen, die soziale Gerechtigkeit betreffen, während der zweite sich um das leidende Individuum kümmern würde. Der Vorteil läge in diesem zweiten Fall darin, daß die Kirche in der Lage wäre, den Synkretismus - zumindest in der Theorie - zurückzudrängen und zu reduzieren.

[1] E.W. Smith (Hg.), African Ideas of God, London 1960; P. Tempels, La Philosophie Bantoue, Elisabethville 1945; J.V. Taylor, The Primal Vision, London 1963.

[2] Bucher 1980; Hammond Tooke 1986.

[3] M. Schoffeleers, Black Theology and African Theology in Southern Afrika: An old controversy re-examined, in: Journal of Religion in Afrika 18 (1988) 2, 99-124.

[4] B. Sundkler, Bantu Prophets in South Africa, London 1961; M. Schoffeleers, Ritual Healing and Political Acquiescence. The Case of the Zionist Churches in South Africa, in: Africa, Bd. 61, 1991, Nr.1, 1-25.

[5] International Organisation for Mission Studies, Christian mission and human transformation, in: Mission Studies 2 (1985) 1.

[6] M.W. Murphree, Christianity and the Shona, London 1969, 150f; A. Kuper, The magician and the missionary, in: P.L. van den Berge (Hg.), The Liberal Dilemma in South Africa, London 1979, 77-96.

[7] International Organisation for Mission Studies, aaO.

[8] Vgl. neben anderen L. Lagerwerf, Witchcraft, sorcery and spirit possession: Pastoral responses in Africa, in: Exchange 14 (1985) 41, 162, der einen chronologischen Überblick über Kolloquien und Dokumente bietet.

[9] Für eine Zusammenfassung der Gedanken Milingos vgl. E. Milingo, The World in Between: Christian Healing and the Struggle for Spiritual Survival, New York 1984.

[10] Mona MacMillan, Einleitung zu Milingo 1984, aaO.

[11] Milingo, aaO. 5.

[12] A. Shorter, Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness, New York 1985, 190.

[13] Vgl. Shorter, aaO. 191, wo der Fall eines tansanischen katholischen Priester-Heilers erwähnt wird.

[14] L. Kretschmar, The Voice of Black Theology in South Africa, Johannesburg, 1986, 52-55; H. Adam/K. Moodley, South Africa without Apartheid: Dismantling Racial Domination, Los Angeles/London, 1986, 201f.

[15] K. Finkler, The Social Consequence of Wellness: A View of Healing Outcomes from Micro and Macro Perspectives, in: International Journal of Health Services 16 (1986) 627-42.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Kirchliche Gesundheitsfürsorge in Indien

Eliza Kuppozhackel

Das indische Gesundheitssystem steht heute an einem Scheideweg. Übergroßes Vertrauen in die Hochtechnologie und der modische Hang zu übertriebener Spezialisierung, verbunden mit wachsenden Ausgaben für das Gesundheitswesen, machen eine öffentliche medizinische Versorgung für Abermillionen von Indern zu einem unerfüllbaren Traum. Der institutionalisierte Ansatz, der sich hauptsächlich an der Allopathie (schulmedizinische Behandlungsmethode im Gegensatz zur Homöopathie; Anm. d. Red.) mit Schwerpunkt auf Heilung und Vorbeugung orientierte, wird gegenwärtig von neu aufkommenden Trends in Frage gestellt, die ihren Schwerpunkt auf die ganzheitliche und integrative Betrachtungsweise von Gesundheit und Gesundheitsförderung legen.

Diese neuen Methoden richten ihr Augenmerk mehr auf das ganzheitliche Wohlbefinden der Person und weniger auf die Symptome einer Krankheit: Sie wenden traditionelle medizinische Systeme an, die wenig kosten, Therapien, die ohne Arzneimittel auskommen, und Techniken, denen es um ein Gleichgewicht der Energien geht. Die indische Kirche, die in der Nachfolge Jesu seinen Heilungsauftrag weiterführt und zu erfüllen sucht, sieht sich in das konsumorientierte System der modernen Medizin hinein verstrickt. Sie muß ihren Ansatz von Grund auf neu strukturieren und hat sich zum Wohl der Menschen dieses Landes für die ganzheitliche Betrachtungsweise von Gesundheit und Heilung zu entscheiden.

Gesundheitsfürsorge vor und nach der Unabhängigkeit

Die Kirche in Indien hat für das Gesundheits- und Erziehungswesen des Landes Großes geleistet. Die Sorge um die Gesundheit des einfachen Volkes war gleich vom 16. Jahrhundert an eines der Hauptanliegen aller Missionare. Dies erwies sich als um so dringlicher, als breite und verarmte Schichten der Bevölkerung nicht die geringste Möglichkeit hatten, die Dienste von Ärzten, die den oberen Kasten angehörten, in Anspruch zu nehmen. Den Armen blieb lediglich die Zuflucht zu den gewohnten rituellen Praktiken, zu heilenden Essenzen und zu schwarzer Magie. Die Allopathie, die im Gefolge von Handel und Kolonisation ihren Einzug hielt, wurde von den Briten weitgehend gefördert. Nach der Unabhängigkeit übernahm Indien unter Vernachlässigung aller anderen Systeme die Allopathie als das nationale Gesundheitssystem. Auch die Kirche schloß sich dem westlichen allopathischen Heilverfahren an, da sie meinte, es sei auf mehr Empirie und Systematik aufgebaut, folglich wirkungsvoller und wecke mehr Vertrauen.

Mit dem Dekret *Constans ac Sedula*, das den Ordensleuten die Tätigkeit als Hebammen und Chirurgen erlaubte (1936), erlebten die medizinischen Dienste der Missionare ihren Höhepunkt. Medizinische Ausbildungsinstitute wie das *Christian Medical College* in Vellone und Ludhiana und das *St. John's Medical College* in Bangalore entstanden zugleich mit verschiedenen Pflegeschulen und paramedizinischen Ausbildungszentren, die den großen Krankenhäusern angeschlossen waren. Durch die vielen kirchlichen Einrichtungen der Gesund-

Die Autorin

Eliza Kuppozhackel ist Mitglied der Missionsärztlichen Schwestern, hat den Magistergrad in Sozialarbeit und den Doktorgrad in Alternativer Medizin; sie hat eine Ausbildung in östlicher Medizin, Yoga und in verschiedenen nichtmedikamentösen Therapien. Sie ergriff die Initiative für den Start verschiedener innovativer Programme zur Förderung einer neuen Gesundheitskultur durch den ganzheitlichen und integrativen Ansatz. Als Kursleiterin von Ayushya, *einem Heilungs- und Integrationszentrum, hat sie in Zusammenarbeit mit nationalen Organisationen wie der „Voluntary and Catholic Health Association" von Indien in den letzten zehn Jahren Personal im Gesundheitsdienst auf nationaler Ebene ausgebildet. Sie ist auch Gründungsvorsitzende der „Pranic Healing Foundation" von Kerala und stellvertretende Präsidentin der „Voluntary Health Association" von Indien. Sie trug Material über Pflanzenmedizin und Hausmittel zusammen und gab es als Sammelwerk heraus. Von ihr erschienen viele Beiträge in nationalen und internationalen Publikationen. Anschrift: Medical Mission Sisters – USHUS, Collectorate P.O., Kottayam.686002, Kerala-state, Indien.*

heitsfürsorge, die sich hauptsächlich in den ländlichen und halbstädtischen Gebieten niedergelassen hatten, erhielten die Armen die Möglichkeit, sich medizinisch versorgen zu lassen. Diese kirchlichen Einrichtungen standen auf medizinisch hohem Niveau, waren effektiv und erschwinglich, bis eine extreme Technisierung einsetzte.

Das Gesundheitswesen erneut in der Krise

Im Laufe der Zeit hat sich das indische Gesundheitswesen immer mehr spezialisiert und all die hochgezüchteten technischen Entwicklungen durchgemacht wie der Westen auch, ohne zu fragen, ob sich das Land dies alles leisten könne oder es überhaupt brauche. Megatechnologien und Überspezialisierungen zusammen mit hohen Gesundheitskosten machten die medizinische Versorgung für die übergroße Mehrheit der Bevölkerung zu einer Mangelware. Zu wenig Eigenverantwortung führte zur Überabhängigkeit von Arzneien, Ärzten und Krankenhäusern. Medikamente waren über den Ladentisch leicht zu haben, auch ohne ärztliches Rezept. Offiziell verbotene und andere fragwürdige Arzneien, die man eigentlich verbieten sollte[1], überschwemmten zusammen mit nachgemachten Produkten den Markt. Die vorherrschende Methode war kurativ. Man behandelte den Körper, doch die psychischen, geistigen und sozialen Faktoren, die den gesundheitlichen Beschwerden zugrunde lagen, wurden nicht angegangen. Man könnte sagen, das Gesundheitssystem selbst wurde krank.

Die vorherrschende Medizintechnik orientiert sich am analytischen Ansatz, der mit der modernen, westlich ausgerichteten medizinischen Ausbildung seinen Einzug hielt. Das Meßbare und Objektive, wie es das westliche naturwissenschaftliche Modell vorsah, wurde zur Norm medizinischer Praxis. Das Arzt-Patient-Verhältnis fiel in ein Subjekt-Objekt-Verhältnis auseinander, wo das Subjekt, der Wissende, das Objekt erkennt und fest im Griff hat. Der Arzt erhebt den Anspruch, in allem Bescheid zu wissen, der Patient dagegen sieht sich in die Rolle des passiven Empfängers gedrängt. Entweder dominieren oder sich unterordnen - dieser alternative Prozeß ist sogar in die menschliche Beziehung und alles, was damit zu tun hat, eingedrungen. Trennen heißt die Devise: alles von allem. So kommt es, daß die Herrschenden die natürlichen Ressourcen auf Kosten derer, die weniger Macht besitzen, für ihr Wohlbefinden ausbeuten.

Krankenhäuser und Gesundheitseinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft begannen, um ihr Überleben zu kämpfen. Um einen Arzt zu halten, mußten sie hohe Gehälter zahlen, für die es keinen gerechten Grund gibt, da sie die Kluft zwischen Armen und Reichen nur vergrößern. Auch in christlichen Krankenhäusern klaffen die Einkünfte von Ärzten und untergeordneten Angestellten weit auseinander. Viele Ärzte verlangen, daß ihr Gehalt über illegale Kanäle läuft. In Kerala müssen viele Krankenhäuser diese Beträge vom Gehalt der Ordensschwestern oder des übrigen Personals, das dort arbeitet, abzweigen. Der modische Hang zu Spezialisten und Ärzten mit großem Namen, die Patienten anziehen, führte unter den Privatkrankenhäusern naturgemäß zu starker Konkurrenz. Dies zeigte sich

am deutlichsten in den kirchlich geführten Gesundheitseinrichtungen. In einer solchen Konkurrenzkultur erscheinen selbst kirchliche Institute wie profitorientierte Industriekonzerne. Für die Armen rücken sie zunehmend in unerreichbare Ferne. Als Patienten müssen diese für teure Tests eine Menge Geld ausgeben, noch bevor auch nur die geringste Behandlung beginnt. Eine schwere Krankheit in der Familie stürzt sie in den finanziellen Ruin. Die Gesundheit, die mit richtiger Kost und Ernährung erhalten werden sollte, verschlechtert sich nun aufgrund zunehmender Armut nur noch weiter. Sie werden chronisch krank, anstatt auf der Leiter der Gesundheit und des Wohlbefindens nach oben zu klettern.

Neu aufkommende Trends

Immer mehr Menschen, die die tieferen Ursachen zu ergründen suchten, begannen, die Zustände im Gesundheits- und Entwicklungssektor kritisch zu hinterfragen. Als Folge davon fanden die traditionellen indischen Heilmethoden, die den Ansturm westlicher Medizin überlebt hatten, wieder wachsenden Zulauf. Ayurveda, Sidha, Unani, Yoga, die Pflanzenheilkunde und Stammesmedizin, die pranische Heilkunst, Reiki, die Naturheilkunde und fernöstliche Medizin, Beratung und pastorale Sorge usw. fanden den Weg zum ganzheitlichen Heilungsansatz und wurden Mittel zur Selbsthilfe, die wenig kostete. Einige Krankenhäuser und Gesundheitszentren auf Gemeindeebene führten nun neben ihren modernen medizinischen Methoden auch diese Praktiken wieder ein. „... anders als moderne Systeme der Gesundheitsfürsorge, die reduktionistisch sind und auf der Newtonschen Logik beruhen, ist die traditionelle Heilkunst ganzheitlich und beruht auf einer Beziehung von Mensch und Natur, die die letztere nicht ausbeutet."[2] Die ganzheitlich orientierte Gesundheitsbewegung, die im Westen einsetzte, wirkte sich auch auf Indien aus, wo man Gesundheit neu zu definieren suchte. So gibt es heute in der Einstellung der Menschen zu Gesundheit und Krankheit einen allgemeinen Neuaufbruch.

Rückkehr zu den traditionellen Systemen: Wiederherstellung von Harmonie und Gleichgewicht

Die Philosophie hinter diesem Neuerwachen ist, aufs ganze gesehen, wiederum nichts völlig Neues; sie ist lediglich eine Rückkehr zu unseren jahrhundertealten Traditionen und zum kulturellen Erbe des Landes. Therapien, die ohne Medikamente auskommen, glauben an die Selbstregulierungsmechanismen des Organismus und an seine Kraft zur Selbstheilung, die von innen kommt. Medizin wird gesehen als Hilfe, das Heilungspotential des Körpers zu aktivieren, und nicht, es anzugreifen. Anstatt das Gewicht auf Chirurgie und das Entfernen kranker Organe zu legen, sehen diese Therapieformen Krankheit als ein Ungleichgewicht im regulativen System und Heilung als Wiederherstellung des Gleichgewichts. Die Person wird behandelt, nicht ihre Krankheitssymptome. Im Gegensatz zum analytischen Ansatz geht das indische System der Veden und Upanishaden (1200-500

v. Chr.) mit einer ontologischen Einstellung an die Dinge heran. Danach ist Wissen eine Weise zu sein und nicht mit Unterordnung und Beherrschung vereinbar: Als Wissender übernimmt man für Gesundheit und gesunde Lebensführung selbst die Verantwortung. Wissen ist keine rationale, sondern eine intuitive Haltung, in der man sich dessen bewußt wird, daß auf einer tieferen Ebene alle Dinge miteinander zusammenhängen. Es beruht nicht auf einer Subjekt-Objekt-Polarität, sondern auf dem Bewußtsein, mit seiner innersten Mitte und der kosmischen Realität eng verbunden zu sein. Heilen heißt, den durch eine verkehrte Wirklichkeitssicht verlorengegangenen Zusammenhang aller Dinge wiederherzustellen. In allen Dingen herrscht Einheit, alle stehen miteinander in Beziehung, und Wissen führt zur Selbstveränderung. Heilung ist eine persönliche Antwort, im Einklang mit dem Rhythmus der Wirklichkeit zu leben.

Nach indischem Verständnis besteht jedes menschliche Wesen aus fünf Hüllen bzw. Schichten von Wirklichkeiten, auf Sanskrit *Kosa* genannt.[3] Die existentielle Harmonie im Menschen wird vom harmonischen Gleichgewicht dieser Schichten getragen und aufrechterhalten. Die äußere Schicht ist als materieller Körper *(annamaya kosa)* allgemein bekannt, der durch die Nahrung (Materie), die wir einnehmen, am Leben erhalten wird. Die zweite besteht aus der vitalen Lebenskraft *(pranamaya kosa),* die wir gewinnen, wenn wir uns den Energiequellen wie Luft, Sonnenlicht und Erde aussetzen. Das emotionale Element im Menschen setzt sich aus der Schicht des *manomaya kosa* zusammen, während *vigjanamaya kosa* unser Erfahrungswissen hervorbringt. Die innerste Mitte menschlicher Existenz ist die Schicht des *anandamaya kosa;* sie ist die göttliche Seligkeit und die Wohnstätte des Höchsten; sie ist ein „Kern-Kraft"-Potential, das mit seinem Licht die vier anderen Schichten durchstrahlt und die Person zur Ganzheit eint. Die jeweils höhere hält die jeweils niedrigere Schicht mit der Mitte unseres Seins, der *anandamaya kosa,* in Verbindung. So gesehen, besteht die Gesundheit des Menschen in der Harmonie all dieser Existenzebenen: der stofflichen, vitalen, emotionalen, rationalen und spirituellen. Störungen der Einheit und der Integration dieser Schichten sind uns als Krankheit bekannt. Daraus ergibt sich, daß Heilen an *der* spezifischen Existenzebene ansetzen muß, von der die Disharmonie ausgeht.

Alle stofflichen Körper haben sich nach der Lehre des *Sankhya* und *Vedanta* aus dem dynamischen stofflichen Prinzip *(prakrti),* der Grundsubstanz des Weltalls, und dem Geist des universalen Bewußtseins herausentwickelt. Alle Elemente des Makrokosmos Welt wiederholen sich im Mikrokosmos Mensch. Die Materie des menschlichen Körpers *(annamaya kosa)* und die des Kosmos bestehen nach der Theorie des *Pancha-bhuta* aus fünf Elementen: aus Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther, der räumliche Eigenschaften aufweist. Beherrscht oder unterwirft irgendeines dieser Elemente das andere, so kommt es zum Ungleichgewicht, das krankhafte Beschwerden hervorruft. An diesem Prinzip orientieren sich die Behandlungsmethoden der Akupunktur, Akupressur und des Sujok. Das sogenannte Naturheilverfahren benützt auch Ernährung, körperliche Bewegung, Erde, Was-

ser und Sonnenlicht, um die Ganzheit wiederherzustellen. Nahrung ist die eigentliche Medizin: Eine kontrollierte Ernährung weckt Lebensenergien. Durch Fasten nimmt der Körper die assimilative Energie des ätherischen Raumes auf. Heilen im Sinne des *Atharva Veda* heißt, die verlorengegangene gegenseitige Verbundenheit durch das Absingen heiliger Verse und den Vollzug geheiligter Riten wiederzugewinnen.

Der *Ayurveda,* ein indisches medizinisches System, vertritt die gleiche Idee, wenn es vom Ungleichgewicht *(dosa)* der drei Körpersäfte Wind *(vata),* Galle *(pitta)* und Sekrete *(kapha)* - verstanden auch als energetische Prinzipien - als der Grundlage aller physischen Krankheiten spricht.[4] Die Person des Menschen ist als Mikrokosmos Teil des Makrokosmos. Die kosmische Symphonie drückt sich nicht nur im Universum, sondern auch im menschlichen Körper aus. Ein gesunder menschlicher Körper schwingt harmonisch gemäß seiner eigenen Natur. Ist diese Harmonie gestört, so entsteht ein Ungleichgewicht und somit Krankheit.[5] Diese musikalische Harmonie wird durch Körpermassage wiederhergestellt, bei der Öl, pflanzliche Heilmittel, Fingerdrucktherapie und verschiedene Arten von Wärmetherapie Verwendung finden. Die Yogahaltungen der *asanas* und *pranayamas* sind ebenfalls eine Hilfe, die körperlichen Rhythmen und Schwingungen zu harmonisieren und ins Gleichgewicht zu bringen.

Jenseits empirischer Analyse

Die indischen Systeme, zu heilen und Harmonie wiederherzustellen, lassen sich mit Analysegeräten nicht adäquat messen, da ihre Methoden die Grenzen empirischer Wissenschaften überschreiten. Im Gesundsein und im Heilungsprozeß mischen sich stets subjektive und objektive Elemente. So kann die Körpertemperatur zwar mit dem Thermometer gemessen, die subjektive Empfindung des Fiebers jedoch so nicht erfaßt werden. Ein erfahrener Praktiker fernöstlicher Medizin kann sie jedoch identifizieren und empfinden, indem er die Körperschwingungen wie das den Körper umgebende Energiefeld *(aura)* erspürt. Schauen wir uns einmal die Praxis der pranischen Heilmethode an. Nach ihrem Verständnis besteht die Person außer aus einem grobstofflichen *(sthula sarira)* aus einem feinstofflichen Körper *(sukhsma sarira).* Die Lebenskraft *(prana),* die den Körper durchströmt, hält ihn lebendig. Es gibt spezifische Energiezentren, sogenannte *chakras,* die die Lebensenergie direkt aus der Atmosphäre aufnehmen und sie an die verschiedenen Körperteile weiterleiten. Ein Pranik-Heiler bzw. eine solche Heilerin kann mit geübter Hand spüren, ob die Energien harmonisch fließen. Während der Behandlung öffnet sich der Heiler bzw. die Heilerin der kosmischen göttlichen Energie und wird zum Kanal, durch den das verlorene energetische Gleichgewicht wiederhergestellt wird.

Ganzheit als Heiligkeit

Harmonie, Gleichgewicht, Integration, Einheit und die gegenseitige Beziehung aller Dinge und Ereignisse sind charakteristische Merkmale der indischen Ein-

stellung zu Gesundheit, Heilung und Ganzheit. Alles ist Teil eines Ganzen, alles befindet sich grundlegend im Zustand rhythmischen Fließens, in einem sogenannten Fließgleichgewicht, das diese Einheit und das Einssein aller Dinge am Leben erhält. Die letzte Realität drückt sich in den verschiedenen Manifestationen des kosmischen Ganzen aus und wird in ihnen erfahren. In diesem Sinne sind Gesundheit und Spiritualität ein und dasselbe. Beide zielen auf Ganzheit, Fülle des Lebens, Einfachheit und Integration. Ganzheit ist Heiligkeit.

Jesus Christus wurde Mensch, um das gestörte und verlorengegangene Gleichgewicht zu heilen und wiederherzustellen. In Heilung und Ganzheit bestand die Aufrichtung des Reiches Gottes. Das Judentum verpflichtete die Menschen auf das Gesetz und dessen äußere Erfüllung, der Geist des Menschen kam dabei zu kurz. Wenn Jesus heilte, heilte er zwar den Körper, doch worauf es ihm ankam, war der Geist des Menschen. Stets fragte er den Kranken, der um Heilung bat, was er ihm tun solle. Auf diese Weise zog er den Heilungsuchenden in den heilenden Prozeß mit ein, da er in ihm Glauben und Eigenverantwortung weckte. Wenn Jesus einen Kranken heilte, so hatte er stets den ganzen Menschen im Blick, der ganze Mensch sollte neu werden. So konnte der geheilte Blinde mit den körperlichen Augen wieder sehen, zugleich aber hatten sich seine inneren Augen geöffnet, und er erkannte in Jesus den Messias.

Die Menschwerdung des Logos und die Auferstehung Christi können als göttliche Ratifizierung unserer leiblichen Existenzweise betrachtet werden. Wie Gott zu uns kam, indem er einen Leib annahm, so ist auch unsere Leiblichkeit der Weg, auf dem wir zu ihm gelangen. Sie ist der vorrangige Ort, Gott zu begegnen; Leib ist Ursakrament und Tempel des Heiligen Geistes. Leib ist ungeschuldetes Geschenk, aber auch Verantwortung. Sorge um die leibliche Gesundheit ist unsere Antwort auf die Selbstmitteilung Gottes in der leiblichen Existenz Jesu. Menschlicher Leib ist freilich keine rein biologische Realität; in ihm manifestiert sich Menschsein im umfassenden Sinn. Deshalb glauben wir an die „Auferweckung des Leibes". Gesundheit ist eine ganzheitliche Erfahrung, die von uns die Sorge um körperliches Wohlbefinden, psychische Ausgeglichenheit und geistig-geistliche Integration erfordert. Letztlich ist unsere Sorge um Gesundheit Anteilnahme am heilenden Wirken des göttlichen Geistes, der alles neu macht und alle Dinge im Auferstandenen wiederherstellt, bis Gott alles in allem sein wird.

Der Heilungsauftrag der Kirche beruht auf der Sendung Jesu, die er an die Apostel weitergab: Geht hinaus in alle Welt, verkündet die Frohbotschaft und heilt die Kranken. Die Grundhaltung der Kirche gegenüber dem kranken Menschen muß von Güte, Liebe und mitleidender Sorge getragen sein. Als die naturgemäße Sorge um Gesundheit sich zur hochkomplexen technischen Apparatemedizin wandelte, stellten sich verschiedene innerkirchliche Gruppen die bohrenden Fragen nach dem Verbleib der Seele. In Situationsanalysen entdeckte man alternative Ansätze in der Gesundheitsfürsorge, die den ganzheitlichen und integrativen Aspekt betonten. Als Beispiele seien genannt das Ayusha-Heilungs- und Integrationszentrum in Changanacherry, Kerala, und das *Holy Family Hospital* in Patna und Bihar; das gleiche trifft auch auf einige andere Zentren zu. Auch

die *Catholic Hospital Association* und die *Christian Medical Association* von Indien dehnten ihre Unterstützung auf den neuen Ansatz aus. Gesundheitserziehung hat heute einen weit größeren Stellenwert angenommen, da es gilt, sich wieder auf das zu besinnen, was Gesundheit ihrer inneren Natur nach ist: ein Wohlbefinden aufgrund gesunder Lebensführung im Licht der indischen Sicht, wonach der Mensch in den Rhythmus der Natur eingebunden ist.

Schlußbemerkung

Zu einer Zeit, als noch Krankenhäuser gebraucht wurden, um für die Gesundheit Sorge zu tragen, hat die Kirche die Initiative ergriffen und gehandelt. Heute steht ein neuer Ansatz in der Gesundheitsfürsorge im Vordergrund des Bewußtseins. In kleinen engagierten Gruppen haben Änderungen bereits eingesetzt, doch für die offizielle Kirche besteht noch Handlungsbedarf, sie hat ihren Standpunkt in dieser Frage noch zu klären. Heute ist sie herausgefordert, die hohen Werte des indischen und christlichen Erbes, nämlich einen Heilungsauftrag zu erfüllen, glaubwürdig zu bezeugen.

1 Vgl. Banned and Bannable Drugs (im öffentlichen Interesse hg. von der Voluntary Health Association von Indien), Delhi ^{3}1989.

2 K. Chattergee, In search of an alternative, in: A. Mukhopadhyay (Hg.), State of India's Health. Voluntary Health Association of India, Delhi 1992, 163.

3 Vgl. H. Bhattacharyya (Hg.), The Cultural Heritage of India III, The Ramakrishna Mission, Institute of Culture, Calcutta 1953, 589.

4 Vgl. P. Ray/S.N. Sen (Hg.), The Cultural Heritage of India VI, The Ramakrishna Mission, Institute of Culture, Calcutta 1986, 164-165.

5 Eine ausführliche Darstellung dieser Lehre findet sich in: S. Ranade, Ayurveda - Wesen und Methodik, Heidelberg 1994, besonders 38-53.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Krankheit und Heilung in der Uamsho-Bewegung

Anneth N. Munga

In jeder menschlichen Gesellschaft ist die Frage nach Heilung von großer Bedeutung. In Afrika, wo sich die medizinische Versorgung kaum gegen die Übermacht von Krankheiten und Infektionen, welche die Menschen dort bedrohen, behaup-

ten kann, ist die Suche nach Heilmitteln wichtiger Bestandteil des Kampfes um das Überleben. Damit bedeutet die theologische Auseinandersetzung mit Heilung in Afrika die Auseinandersetzung mit einem Thema, das die meisten AfrikanerInnen existentiell betrifft. Ich untersuche in diesem Artikel, wie Heilung in Erweckungsgruppen praktiziert und verstanden wird, die innerhalb der evangelisch-lutherischen Kirche Tansanias wirken. So werde ich zunächst beschreiben, wie diese Gruppen die Entstehung von Krankheit erklären. Sodann werde ich den Heilungsprozeß selbst beleuchten und die Argumente vorstellen, die gemeinhin von AnhängerInnen der Erweckungsbewegungen angeführt werden, um ihre Heilungspraktiken zu legitimieren. Zuletzt diskutiere ich, wie sich Heilung im Verständnis der Erweckungsgruppen und die Praktiken traditioneller HeilerInnen zueinander verhalten. Ich schließe mit einigen zusätzlichen kommentierenden Überlegungen. Ich spreche dabei stets von physischer Krankheit und physischer Heilung.

In Suaheli heißt Erweckung „Uamsho“[1]; die Erweckungsbewegung in Tansania wird deshalb Uamsho-Bewegung genannt. Die AnhängerInnen dieser Uamsho-Bewegung sind die *wanauamsho* (Einzahl: *mwanauamsho*).

Darstellung der Uamsho-Bewegung in Tansania [2]

Die Uamsho-Bewegung ist Teil der ostafrikanischen Erweckungsbewegung, die in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts begann. Sie findet sich in weiten Teilen Kenias, Ugandas, Tansanias, Ruandas, Burundis, Ost-Zaires und des südlichen Sudan. Die Uamsho-Bewegung besteht aus Ortsgruppen Einheimischer innerhalb der protestantischen Kirchen und wird von Laien, Frauen und Männern, geleitet, den *wanauamsho*[3]. Die Versammlung einer solchen Ortsgruppe nennt man *faragha* oder Gemeinschaft, und die TeilnehmerInnen verstehen sich als schon Erlöste - obwohl auch andere den Treffen beiwohnen dürfen.[4] In diesen *faragha* geschieht folgendes: Gemeinsames ein- und mehrstimmiges Singen, Gebet, Begrüßung neuer TeilnehmerInnen, Schuldbekenntnis, Zeugnis, Lesen der Bibel, Predigt, Predigtgespräch und Sammeln der Gaben. In ihrem Bekenntnis betonen die *wanauamsho* vornehmlich Erlösung und Leben in Heiligkeit. Teilweise beinhalten *faragha* auch Zungenrede, Gebet für die Kranken und Exorzismen. Über *faragha* hinaus gibt es noch zwei weitere Versammlungsformen: spirituelle Zusammenkünfte und Seminare. Aufgrund ihrer Kirchenzugehörigkeit praktizieren diese Gruppen den Sakramentenempfang in ihren jeweiligen Gemeinden. Sie kennen keinerlei Form von Hierarchie, obwohl einige *wanauamsho* als PredigerInnen in ganz Tansania bekannt sind. Uamsho-Gruppen sind ökumenisch, und die *wanauamsho* kooperieren unabhängig von Sozialstatus, Stammeszugehörigkeit, Nationalität und ethnischer Herkunft.

Das Krankheitsverständnis

Unabhängig davon, was wissenschaftliche Erkenntnisse besagen, nehmen die *wanauamsho* an, das Wirken des Teufels sei zumindest teilweise die Erklärung

von Übeln, welche die Menschen heimsuchen. Charakteristisch für ihre Erklärung der Existenz von Krankheit ist die Betonung der Existenz und des Wirkens von Dämonen.[5] In dieser Hinsicht können die *wanauamsho* in zwei Gruppen eingeteilt werden. Zum einen der pandämonistische Flügel; AnhängerInnen dieser Richtung glauben, daß jedes Übel, inklusive Krankheit, von Dämonen verursacht werde. Man kann von Dämonen besessen sein aufgrund von Kontakten mit Verwandten, die ihrerseits wieder von Dämonen besessen waren oder sind. Der zweite Flügel der *wanauamsho* hat eine moderatere Sichtweise, insofern er Dämonen als mögliche, jedoch nicht notwendige Ursache von Krankheit annimmt. Während man dort zwar auch den Teufel für den Verursacher von Krankheit hält, wird der fehlende Schutz Gottes ebenso als möglicher Grund dafür verstanden. Dies bedeutet, daß Gottes Beteiligung an einer erlittenen Krankheit sekundärer Art ist und in seinem Zulassen der Erkrankung besteht. Daher ist Krankheit sowohl als Wirklichkeit in sich selbst als auch als Abwesenheit des Guten definiert.

Einerseits glauben die *wanauamsho,* Gott lasse Krankheit als Strafe für Sünde zu. Die Heiligkeit und Allmacht Gottes machen ihn nicht nur fähig, den Teufel in Schach zu halten; diese Eigenschaften Gottes rechtfertigen auch Gottes Vergeltung dem Sünder, der Sünderin gegenüber. Gott ist mächtig und besitzt das Recht, SünderInnen zu strafen - so hielt er es ja auch bei den IsraelitInnen, wie uns das Alte Testament erzählt. Jedoch kann die Vorstellung vom strafenden Gott auch aus der Kultur Tansanias heraus erklärt werden, in der die Rolle des Vaters das Recht und die Pflicht beinhaltet, seine Kinder zu züchtigen.

Andererseits glauben die *wanauamsho,* Gott ließe Krankheiten um des größeren Guten willen zu. Hier wenden die *wanauamsho* das Prinzip des doppelten Effekts an; Krankheit kann einem Individuum zum höchsten Gut verhelfen: Erlösung im irdischen Leben und himmlisches Leben nach dem Tod.

Die Autorin

Anneth Nyagawa Munga ist Pfarrerin der evangelisch-lutherischen Kirche in Tansania. Im Mai 1998 wurde ihr die Doktorwürde in Systematischer Theologie von der Universität von Lund, Schweden, verliehen. Ihre Doktorarbeit trägt den Titel: „Uamsho. A Theological Study of the Proclamation of the Revival Movement within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania". Dr. Munga lebt derzeit in Schweden, plant aber die baldige Rückkehr nach Tansania. Anschrift: Lund University, Department of Theology and Religious Studies, Allhelgona Kyrkogata 8, S-223 62 Lund, Schweden.

Der Heilungsprozeß

Für die *wanauamsho* ist Jesus Christus der Heiler schlechthin. Daher legen sie besonderen Wert auf das Heilswerk Jesu Christi, das sie als Werk der Erlösung des Menschen von der Fessel Satans deuten. Eine wichtige Funktion des Kreuzestodes Jesu Christi besteht demzufolge in der Befreiung von den „Mächten der Dunkelheit". Das Blut Jesu Christi verstehen die *wanauamsho* als wichtiges Medium zur Heilung von Kranken.

Es gibt zwei Schlüsselbegriffe, die *wanauamsho* anführen, um die Praxis der Gabe der Heilung zu legitimieren: Fähigkeit *(uwezo)* und Macht *(mamlaka).* Neben

seiner Funktion als Mittler zwischen Gott und den Menschen gewährt der Heilige Geist den Erlösten die Fähigkeit, Geistesgaben wie Exorzismus und Heilung auszuüben. Die Tatsache, daß Menschen nicht nur von Krankheit und Dämonen befreit werden, sondern sich auch entscheiden, Jesus nachzufolgen, rechtfertigt die Gabe der Heilung als eine der vielen Geistesgaben. Wenn die Ausübung einer Geistesgabe die Umkehr einer Person bewirkt, ist dies schon Legitimation genug.

Macht geht zurück auf Jesus Christus selbst, mit dem die Erlösten erhöht sind und durch den sie als Könige herrschen. *Uamsho* gründet ihre Vorstellung von „Jesus als dem Heiler schlechthin" auf die Berichte von Exorzismen und Heilungen im Neuen Testament. Wenn Jesus fähig war, vor 2000 Jahren Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben, als er selbst auf Erden wandelte, gibt es keinen Grund dafür, warum das nicht auch heute noch möglich sein sollte. Die Erlösten sind ErbInnen mit Christus und haben Anteil am gleichen göttlichen Geist. Somit haben die Erlösten auch die Macht, den Namen Jesu zu gebrauchen, wenn sie die Gabe der Heilung vollziehen. ErbInnenstatus und Anteil an Gottes Geist bestehen, weil „alle alles teilen", denn alle Erlösten befinden sich auf einer Ebene mit Christus, an dessen Sohnschaft sie teilhaben, wodurch sie gleichermaßen zu ErbInnen geworden sind.

Nicht alle *wanauamsho* teilen die Überzeugung, alle Erlösten besäßen jede der Gaben. Konsequenterweise besitzt der Meinung einiger *wanauamsho* nach somit auch nicht jedes erlöste Individuum die Gabe zu heilen. Andere *wanauamsho* jedoch behaupten, es sei falsch, sich in bezug auf Heilung derart aus der Verantwortung stehlen zu wollen. Die Errettung aus der Hand des Teufels und von den Mächten der Dunkelheit ist zwar eine subjektive Erfahrung, sie ist aber auch gleichzeitig von der erlösten Person als Objekt empfangen. In dem Moment, in dem die Person erlöst ist, wird ihr automatisch die Fähigkeit übertragen, die Macht des Teufels zu bekämpfen, indem sie Fähigkeit und Macht erhält. Mit der Übertragung der Fähigkeit des Heiligen Geistes auf eine Person, die Jesus als den Retter ihres Lebens empfängt, und mit der Macht, die alle Erlösten in Christus, ihrem Bruder und Miterben, besitzen, sollte es jedem erlösten Menschen möglich sein, Aufgaben wie Dämonenaustreibungen durchführen zu können.

Wanauamsho praktizieren Heilung auf zwei Weisen. Eine ist das stille Beten um Heilung, zum Beispiel während einer spirituellen Zusammenkunft. Der/die *mwanauamsho,* der/die in dieser Versammlung predigt, behauptet dann etwa, er/sie sei vom Heiligen Geist über die gesundheitlichen Probleme einer bestimmten Person in Kenntnis gesetzt worden. Der/die Predigende betet dann für die ungenannte Person, wonach die Zusammenkunft wie geplant fortgeführt wird. Am nächsten Tag teilt der/die PredigerIn den TeilnehmerInnen der Zusammenkunft mit, er/sie sei vom Heiligen Geist unterrichtet worden, daß die Person, für die man am Vortag gebetet habe, anwesend und teilweise oder völlig geheilt sei. Ohne zu wissen, wer diese Person ist, wird er/sie gebeten, nach vorne zu kommen und Zeugnis über die Heilung abzulegen. Danach singen die TeilnehmerInnen, und der/die Predigende spricht ein Lobgebet zu Gott.

Die Alternative zu dieser Form ist Heilung als Exorzismus, die im Vergleich

dramatischer ausfällt. Exorzismus wird entweder während einer Uamsho-Versammlung ausgeführt oder als eigens einberufene Sitzung. Wenn Exorzismus als Fortsetzung einer spirituellen Zusammenkunft stattfindet, können Kranke, die in dieser Versammlung nicht anwesend sind, von Familienmitgliedern vertreten werden. Mit anderen Worten: Man glaubt, daß Erlösung von Dämonen in Stellvertretung geschehen kann.

Üblicherweise hat der Exorzismus fünf Phasen[6]:

1. Vorbereitung: Manchmal ist eine Ausführung des Exorzismus vorgesehen. Einige *wanauamsho* bereiten sich dann durch persönliche Meditation, Gebet und Fasten darauf vor.

2. Lob und Buße: Dies ist der erste Teil des Exorzismusgebetes. Wiederholt und mit lauter Stimme beten die, welche den Exorzismus durchführen, etwa wie folgt: „Im Namen Jesu Christi von Nazaret loben und preisen wir dich, unser Gott ... Du bist der Heilige, du der Einzige, unser Gott. Es gibt keinen wie dich, Gott ... Vergib uns, denn wir haben gesündigt, gesündigt vor dir, erbarme dich, erbarme dich, Gott ...

3. Diagnose: Es schließt sich nun ein „Disput" zwischen Dämonen und Exorzisten *(wanauamsho)* an. Die Dämonen, so glaubt man, sprechen durch die/den Besessene(n).

Dämonen (D), Exorzisten (E)

E: „Wer bist du?"
D: „Und wer bist du?"
E: „Wir sind der Diener des Herrn Jesus."
D: „Und wir sind viele."
E: „Wie viele seid ihr?"
D: „Zwei."
E: „Wie lange wart ihr in diesem Menschen?"
D. „Drei Jahre lang."
E: „Aber nun will Jesus Christus von Nazaret, daß ihr diese Person verlaßt, die ihr in all dieser Zeit gequält habt."
D: „Wir wollen nicht gehen."
E: „Im Namen Jesu Christi befehlen wir euch, diese Person zu verlassen."
D: „Wir gehen nicht. Wo sollen wir denn hin?"
E: „Geht zu dem zurück, der euch gesandt hat, etc."

4. Therapie: In dieser Phase wird ein Gebet gesprochen, um die Dämonen aus dem/der Besessenen auszutreiben. Die Formel „im Namen Jesu und des Blutes Jesu" wird wiederholt, bis man glaubt, der/die Besessene sei befreit. Durch Berührung wird der Exorzismus zu jenen Körperteilen gelenkt, von denen man annimmt, die Dämonen säßen darin.

5. Prophylaxe: Abschließend werden Hauswände und Haushaltsgegenstände der/des ehemaligen Besessenen durch Handauflegung gesegnet.

Das Verhältnis von der Heilungsvorstellung in der Uamsho-Bewegung zu den Praktiken traditioneller HeilerInnen

Es gibt WissenschaftlerInnen, die behaupten, in Afrika südlich der Sahara sei ein christologisches Paradigma auszumachen; so wird die Rolle Jesu Christi analog aufgefaßt zu der eines/r afrikanischen traditionellen Heilers/in - in Suaheli als *nganga* bekannt.[7] Die *wanauamsho* sind traditionellen HeilerInnen gegenüber ausgesprochen skeptisch. Allerdings unterscheidet sich die Einstellung der *wanauamsho* diesen HeilerInnen gegenüber beträchtlich von der der frühen westlichen Missionare. Die Missionare lehnten die traditionellen afrikanischen Praktiken ab, also auch die der traditionellen HeilerInnen, weil sie diese als Aberglaube und Heidentum ansahen. Die *wanauamsho* dagegen nehmen die Praktiken traditioneller HeilerInnen ernst. So werden die Amulette, die Kranke zuvor von traditionellen HeilerInnen als Schutz gegen böse Mächte erhalten haben, in den Exorzismen der Uamsho-Gruppen von den *wanauamsho* als potentielle Träger von Dämonen behandelt. Um die in ihnen vermuteten Dämonen zu zerstören, werden die Amulette verbrannt. Natürlich ist dies paradox, denn dieselben Amulette, die ja *prophylaktisch* wirken sollen - so werden sie von den traditionellen HeilerInnen ja eingesetzt -, werden Objekte *therapeutischer* Aktivität, wenn *wanauamsho* die Gabe der Heilung praktizieren. In den Augen der *wanauamsho verhindern* die Amulette nicht die Krankheit, sondern *verursachen* sie vielmehr. Dennoch weisen die Praktiken der traditionellen HeilerInnen an sich dieselben diagnostischen, therapeutischen und prophylaktischen Phasen auf wie die der *wanauamsho*.

Man kann daher beobachten, daß der Inhalt des Bildes Jesu als des Heilers schlechthin, das die Uamsho-Bewegung rezipiert, in beträchtlichem Maße von den Praktiken traditioneller HeilerInnen beeinflußt ist. Das Verhältnis zwischen der Vorstellung von Heilung in der Uamsho-Bewegung und den Praktiken traditioneller HeilerInnen ist ein antagonistisches, obwohl erstes eindeutig von letztem geprägt ist.

Schlußbemerkung

Das Augenmerk, das die *wanauamsho* auf Heilung richten, rührt her von einer aufrichtigen Besorgnis der Menschen in und außerhalb der Uamsho-Bewegung. Die *wanauamsho* sprechen damit ein existentielles Thema an, welches tief im Leben der AfrikanerInnen verwurzelt ist. Basierend auf den neutestamentlichen Heilungsberichten und der Überzeugung, eine Person erhalte im Moment der Bekehrung Fähigkeit und Macht, legitimieren die *wanauamsho* die Ausübung ihrer Heilungspraktiken. Trotz der Spannung zwischen dem Jesus der *wanauamsho*, dem Heiler schlechthin, und den Praktiken traditioneller HeilerInnen sind die *wanauamsho* eindeutig von diesen beeinflußt. Deshalb unterscheidet sich das Heilungsverständnis der Uamsho-Bewegung auch sowohl von der Ablehnung traditioneller HeilerInnen, wie sie die westlichen Missionare praktizierten, als

auch von der Wertschätzung vieler unabhängiger Kirchen gegenüber der Rolle, die traditionelle HeilerInnen spielen.

Abschließend möchte ich gerne folgendes bemerken:

Erstens habe ich oben gezeigt, daß die *wanauamsho* die Tatsache, daß Gott Krankheit zuläßt, erklären, indem sie sich auf das Prinzip des doppelten Effekts berufen. Auch habe ich gezeigt, daß ein derartiges Gottesbild sich herleiten kann vom Einfluß des Rollenverständnisses des Vaters in der tansanischen Familienstruktur. Und doch halten die meisten ChristInnen heute das Bild von Gott als einem, der Leid - wie Krankheit - zuläßt, für unvereinbar mit der Vorstellung von einem wohlwollenden und fürsorglichen Gott. Außerdem ist es kaum mehr möglich, den Zusammenhang zwischen weitverbreiteter Armut und der unzureichenden medizinischen Versorgung zu leugnen, die in den meisten afrikanischen Ländern besteht. Auf der anderen Seite steht weniger als ein Viertel der Weltbevölkerung, das von der ungerechten wirtschaftlichen Ordnung profitiert. Ich halte es für sehr bedauerlich, daß die *wanauamsho,* die sonst die Sünde äußerst konsequent verurteilen, die sündigen globalen Systeme nicht ansprechen, die immer weiter die Möglichkeit für AfrikanerInnen reduzieren, sich eine gute Gesundheit zu bewahren.

Zweitens vermißt man in der Beschäftigung mit Krankheit und Heilung die Erfahrung derer, welche die größte Rolle spielen in der Pflege kranker Menschen, nämlich der Frauen. Es sind die Frauen, die Tag für Tag unermüdlich ihrer Arbeit nachgehen und dabei noch zu Hause oder in Krankenhäusern Kranke pflegen und umsorgen. Irgendwie gelingt es ihnen, die unmögliche Verbindung aus zeitintensiver Hausarbeit zur Aufrechterhaltung ihrer Großfamilien zu vereinbaren mit der praktischen und emotionalen Pflege ihrer kranken Verwandten, NachbarInnen und FreundInnen. Obwohl Frauen in der Uamsho-Bewegung ebenso wie Männer an der aktiven Verkündigung partizipieren und in diesem Sinne gleichberechtigt sind, finden sich doch keine Attribute wie Hingabe, Geduld, Mitleiden, wenn *wanauamsho* die Weise beschreiben, auf die Gott in die Situation der Kranken hinein wirksam wird. Derartige „mütterliche" Züge würden ein gesundes Gegengewicht zum Bild Gottes als strengen und strafenden Vaters darstellen.

Drittens hat der extreme Standpunkt der *wanauamsho,* die an einem pandämonistischen Weltbild festhalten, in einigen Gemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche in Tansania pastorale Probleme geschaffen. Auch hat die Frage, wer Dämonen austreiben darf, zu erhitzten Debatten innerhalb des Klerus und der Kirchenmitglieder geführt; und dies, obwohl die Vorstellung, jeder erlöste Mensch besäße Fähigkeit und Macht, den Namen Jesu gegen die Mächte der Dunkelheit zu gebrauchen, doch die Möglichkeit in sich birgt, zu einer egalitären Ekklesiologie zu finden. M.E. müssen solche Probleme nicht nur auf der pastoralen Ebene behandelt werden; sie sollten vielmehr auch in die akademische theologische Diskussion Eingang finden.

Alles in allem bringen *wanauamsho* eine grundlegende Lebensfrage der meisten Menschen Afrikas zur Sprache. Dank ihrer eindeutigen Betonung der Frage nach Krankheit und Heilung liefert die Uamsho-Bewegung einen wichtigen Beitrag

sowohl zum afrikanischen Christentum als auch zur theologischen Reflexion in Afrika.

[1] Suaheli - eine Mischung aus Bantu und arabischen Sprachen - ist die Landessprache Tansanias und wird ebenfalls in anderen Ländern Ostafrikas gesprochen.

[2] Für eine umfassende systematische Untersuchung der Uamsho-Bewegung und ihrer Theologie s. A.N. Munga, Uamsho: A Theological Study of the Proclamation of the Revival Movement within the Evangelical Lutheran Church in Tanzania (Studia Theologica Ludensia 54), Lund 1998.

[3] Vgl. W. Niwagila, From the Catacomb to a Self-Governing Church: A Case Study of the African Initiative and the Participation of the Foreign Missions in the Mission History of the North-Western Diocese of the Evangelical Lutheran Church in Tanzania, 1890-1965, Hamburg 1988, 248.

[4] Vgl. B. Sundkler, Bara Bukoba: Church and Community in Tanzania, London 1980, 132, 125.

[5] Wanauamsho beschreiben Dämonen als gefährliche Geister, die sich anthropomorph verhalten.

[6] Abgesehen von geringfügigen Veränderungen, habe ich diesen Ablauf eines Exorzismus beschrieben in A. Munga, Uamsho, aaO. 287f.

[7] S.M. Schoffeleers, Folk Christology: The dialectics of the Nganga Paradigm, in: Journal of Religion in Africa 19 (2/1989) 158. Nach Schoffeleers wird das Nganga-Paradigma auf der Ebene des „Volksglaubens" in der Sub-Sahara verwendet, während die „intellektuelle Elite" es nie ernst genommen hat.

Aus dem Englischen übersetzt von Holger Schlageter

Theologie mit dem Gesicht zur Welt

Zur Aktualität der neuen Politischen Theologie

Als „Theologie mit dem Gesicht zur Welt" bezeichnet Johann Baptist Metz die von ihm begründete Politische Theologie im Vorwort zu seinem neuesten Buch *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997.*[1] In diesem Band sind Aufsätze seiner Politischen Theologie aus den letzten dreißig Jahren zusammengestellt, die einen Überblick über ihre Entwicklung geben. Der Band enthält neben bislang unveröffentlichten Texten verschiedene zentrale Aufsätze und Lexikonartikel, die nicht mehr so einfach zugänglich sind.

Was bringt ein Rückblick auf dreißig Jahre neue Politische Theologie? Ich denke, es geht um mehr als eine gutgemeinte Reminiszenz an eine bewegte Phase der neueren Theologiegeschichte. Denn gerade die neuere Politische Theologie („neu" in Abgrenzung von jener „politischen Theologie" der dreißiger Jahre, mit der Carl Schmitt den politischen Irrationalismus der Nationalsozialisten religiös verklärte), für die im katholischen Raum nun einmal Johann Baptist Metz steht, hat ihre theologische Begriffsbildung in ständiger kritischer Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen ihrer Zeit geleistet. Und so ist es durchaus angebracht zu fragen, was aus dieser neuen Politischen Theologie geworden ist. Und: Ist sie noch den jetzt aktuellen Herausforderungen gewachsen?

Fast zeitgleich mit der erwähnten Aufsatzsammlung hat nun *Tiemo Rainer Peters,* langjähriger Mitarbeiter von Johann Baptist Metz in Münster, eine Biographie über Johann Baptist Metz, der in diesem Jahr seinen siebzigsten Geburtstag gefeiert hat, veröffentlicht.[2] Sie ist besonders interessant für diejenigen, die das gesellschaftliche und kirchliche Umfeld, in dem Metz' Politische Theologie entstanden ist, näher kennenlernen wollen. Zudem erlaubt diese Biographie einen Einblick in die persönlichen Hintergründe seiner Theologie und in verschiedene theologische Problematiken, die in den Schriften von Metz häufig nur indirekt oder implizit angesprochen sind. Hierzu zählt Peters vor allem die Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie von Carl Schmitt, aber auch den Einfluß der Philosophie Friedrich Nietzsches.

Dreißig Jahre Metzsche Politische Theologie, aber auch die Biographie von T.R. Peters machen vor allem eines deutlich: Metz hat seine Politische Theologie in beharrlicher kritischer theologischer Reflexion der jeweils aktuellen gesellschaftlichen Probleme entwickelt, seien es die gesellschaftlichen und im Gefolge des

Zweiten Vatikanischen Konzils auch in der katholischen Kirche sich abzeichnenden Aufbrüche Ende der sechziger Jahre aus einer konservativ verkrusteten Bundesrepublik der Adenauer-Ära oder die Auseinandersetzung mit der jüngsten deutschen Vergangenheit, die für Metz mit dem Namen „Auschwitz" verbunden ist, seien es die Probleme einer inzwischen weltweit ruinösen kapitalistischen Marktwirtschaft oder die ideologische Herausforderung der Postmoderne. Metz hat diese gesellschaftlichen Prozesse kritisch begleitet, ohne sie religiös zu verklären oder die Theologie ihnen vorschnell anzupassen. Dafür ist die Politische Theologie zu sehr den biblischen und kirchlich-dogmatischen Traditionen verpflichtet, ohne jemals traditionalistisch zu werden.

In diesem Zusammenhang erhält Metz' „Memoria-These" eine Schlüsselfunktion für seine Theologie. Sie durchzieht sein Denken wie ein roter Faden; sie ist nach seinen eigenen Worten der Dreh- und Angelpunkt seiner verschiedenen theologischen und politischen Einmischungen.[3] Die Erinnerung an die biblischen Verheißungen und Befreiungstraditionen, vor allem an die in den biblischen Erzählungen enthaltenen Leidenserfahrungen, bewahren nach Metz das Christentum davor, sich unmittelbar mit bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen oder einem bestimmten politischen Programm zu identifizieren. Letztlich steht alles politische Engagement, jede gesellschaftliche (Un-)Ordnung unter dem „eschatologischen Vorbehalt" Gottes. Politische Theologie bei Metz ist somit schöpferische Aneignung der biblischen und kirchlichen Traditionen, wenn in ihrem Licht die jeweils aktuellen gesellschaftlichen Probleme analysiert und gedeutet werden.

Der Leser des Querschnitts durch dreißig Jahre „neue Politische Theologie" wird die Erfahrung machen, daß die neue Politische Theologie sich nicht beliebig und willkürlich an die jeweils aktuellen politischen und philosophischen Tagesprobleme angehängt hat, sondern immer wieder aufs neue die biblischen und dogmatischen Ressourcen mobilisiert, wo Politik provinziell wird, indem sie vor dem Elend der regional Fernen (z.B. in der Dritten Welt) die Augen verschließt. Das gesellschaftskritische Erinnern an die biblischen Befreiungstraditionen wird immer wieder dann wirksam, wo die Herrschaft der (ökonomisch) Stärksten sanktioniert oder Glaube privatisiert wird und Christentum zur Sekte zu depravieren droht. Metz macht darauf aufmerksam, daß gerade im Zuge der Aufklärung und im Anschluß an I. Kant Vernunft universal praktisch werden will. Ein solch universeller Begriff von Vernunft und, politisch gewendet, von Freiheit und Gerechtigkeit hat nicht nur die Menschen der Gegenwart in den Blick zu nehmen, sondern auch den Leiden und Hoffnungen vergangener Generationen Rechnung zu tragen. Damit erteilt Metz jeder einseitigen Fortschrittsutopie eine Absage, die meint, das Glück gegenwärtiger oder künftiger Generationen rechtfertige die Leidensgeschichten der Vergangenheit. Für den Glauben und seine Reflexion, Theologie, gilt, daß sie sich niemals auf einen vermeintlichen Neutralitätszustand berufen oder zurückziehen können, weil seit dem Ende des Staatskirchentums Glaube und Religion Privatsache jedes einzelnen seien. Denn die Aufklärung und der in ihrem Gefolge unter anderem auch religionskritisch profilierte Vernunftbe-

griff fordern den christlichen Glauben dazu heraus, sich vor solcher Vernunft zu bewähren oder eben nichts mehr zur neuzeitlichen Welt und ihrer Geschichte beitragen zu können.[4] Metz hat mit seiner Politischen Theologie diese Herausforderung angenommen und umgekehrt, vom Standpunkt christlichen Glaubens daran erinnert, daß eine Politik, die ein Interesse an universaler Gerechtigkeit behauptet, die Geschichte und das Leiden sowie die unabgegoltenen Hoffnungen vergangener Generationen nicht vergessen und ausblenden darf. Die beständige Vergewisserung vergangener Leidensgeschichten begründet nach Metz die notwendig mystische Dimension von Politik, die im Dienst universeller Gerechtigkeit steht.

Damit wird auch deutlich, daß das von Metz seiner Theologie zugrundegelegte Politikverständnis, in dem das Erbe der Aufklärung nicht aufgekündigt wird, immer das Ganze von Geschichte und Gesellschaft ins Zentrum rückt. Es geht für Metz in der Politik um den Gesamtzusammenhang von Geschichte und Gesellschaft. Diese Option, Theorie des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs zu sein, teilt die Theologie, und dies sah Metz bereits frühzeitig, mit dem Marxismus. Für Metz liegt jedoch der wesentliche und unverzichtbare Beitrag des christlichen Glaubens darin, daß dieser in jenem Gesamtzusammenhang von Geschichte und Gesellschaft die Infrastruktur universaler menschlicher Schuldgeschichte wirksam sieht. Sie darf auch im Kampf um eine gerechtere Gesellschaft und im Blick auf die zukünftige Geschichte nicht vergessen oder ignoriert werden. Es ist gerade die Frage nach dem Sinn(-zusammenhang) der Menschheitsgeschichte, die Metz beständig unter den eschatologischen Vorbehalt Gottes rückt. Das hat Konsequenzen zum einen für die theologische Reflexion selber, insofern sie sich hüten muß, vorschnell und mit dem Rücken zum menschlichen Leid und seinen Opfern solche totalen Sinnzusammenhänge theoretisch konstruieren zu wollen. Aber auch eine bestimmte Politik darf nicht für sich in Anspruch nehmen, dieses Ganze und damit das Ende der Geschichte bereits herbeiführen zu können. Wo dies geschieht und zudem ein bestimmtes Subjekt in der Geschichte für sich reklamiert, Vollstrecker solcher Politik zu sein, wird diese zwangsläufig totalitär. Jede konkrete Politik, der es zwar um den Gesamtzusammenhang von Geschichte und Gesellschaft gehen muß, weil sie niemanden im Kampf um mehr Freiheit und Gerechtigkeit ausschließen darf, steht daher nach Metz unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes, dem es vorbehalten bleibt, das Ende der Welt und die Vollendung der Zeit zu bestimmen.[5]

Die Aktualität der neuen Politischen Theologie hat Metz zu Beginn der neunziger Jahre vor allem in seiner Kritik der Postmoderne und ihrer politischen Optionen herausstellen können. Metz sieht im Postmodernismus vor allem eine Absage an universalistische Kategorien, ein Denken, das alle Differenzen offenläßt. Politisch hat dies einen „taktischen Provinzialismus“[6], in Europa eine Strategie der Immunisierung zur Folge, bei der die Not und das Elend der sogenannten Dritten Welt in eine immer größere Ferne rücken. Der neuzeitliche Vernunftbegriff hat nach Metz - und hier folgt er den Analysen der Frankfurter Schule - eine ambivalente Geschichte hinter sich. Denn Universalität wurde - dies verdeutlicht die

europäische Kolonialisierungsgeschichte und die mit ihr einhergehende Geschichte der Unterdrückung fremder Völker und Kulturen - politisch nicht als Anerkennung gleichberechtigter Menschen verstanden, sondern als Unterwerfung unter eine eurozentrische „Vernunft" der Beherrschung von Mensch und Natur im Zuge der Industrialisierung und Zerstörung vormoderner Lebensverhältnisse und Kulturen.[7] Für postmodernes Denken ist aus der Kritik einer solchen eurozentrischen, herrschaftlichen universalen Vernunft vielfach eine grundsätzliche Ablehnung universeller Kategorien oder Theorien eines gesellschaftlichen und geschichtlichen Gesamtzusammenhangs geworden.[8]

Die politische Konsequenz eines solchen politischen und kulturellen Relativismus, der alles so sein läßt, wie es ist, ist nach Metz die Gleichgültigkeit gegenüber aller Not und allem Elend, das sich dahinter verstecken mag. Dagegen hält er seine Option für eine Politik der universalen Gerechtigkeit und Freiheit für alle Menschen aufrecht, wenn er fragt: Gibt es ein Leid auf der Welt, das uns nichts anginge? Hier wird deutlich, daß die bei Metz an allen Ecken und Enden seiner Theologie sichtbar werdende Sensibilität für die Leidensgeschichte der Menschen auch heute geeignet ist, die momentan herrschenden Politikkonzepte daraufhin zu hinterfragen, ob sie Gerechtigkeit und Freiheit wirklich für alle Menschen wollen, oder ob sie sich mit einem „voyeurhaften Umgang mit den großen Krisen- und Leidenssituationen in der Welt"[9] zufriedengeben. Gegenüber dem „alltäglichen Postmodernismus unserer Herzen"[10], der Immunisierung Europas, dem Hang zum mentalen Isolationismus, der bei uns einen Kult neuer Unschuld gegenüber den Ländern und Völkern der armen und abhängig gehaltenen Welt insinuiert hat, weist Metz auf den biblischen Bundesgedanken hin. Denn die Bundesschlüsse zwischen Gott und seinem auserwählten Volk beruhen gerade auf der gegenseitigen Anerkennung von Ungleichen. In diesem Sinne sei christliches Sendungsbewußtsein als Kultur der Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein zu verstehen. Drei biblische Impulse sieht Metz für eine christliche Fremdenethik als maßgebend an[11]:

1. Glaube ist die Gabe der wachen Augen, des genauen Hinsehens.
2. Das alttestamentliche Bilderverbot ist eine Warnung vor Vorurteilen und Projektionen auf alle Fremden.
3. Beim Bundesschluß am Sinai erinnert Gott die Israeliten an die eigene Fremdheit in Ägypten und verbindet damit die Pflicht zur Gastfreundschaft.

Nach Metz macht die Erinnerung an vergangene Leiden eine Kultur empfindlich und zugänglich für andere Kulturen und Lebensentwürfe. Gegenüber einem bloßen Relativismus der Kulturen reklamiert Metz die Tradition der Aufklärung, soweit diese, wie etwa im Kontext der Menschenrechte, auf die Anerkennung und Würde aller Menschen zielt.

Für Metz ist damit klar, daß Christentum und Weltkirche im Sinne des Respekts vor anderen Kulturen polyzentrisch sein müssen. Aber er blendet den christlichen Traditionszusammenhang nicht aus, um das Christentum auf diese Weise kulturell anpassungsfähiger zu machen. Für Metz steht fest, daß das Christentum seine jüdischen und griechisch-hellenistischen Wurzeln nicht einfach abstreifen

kann. Eine schöpferische Anerkennung kultureller Vielfalt und die Inkulturation des christlichen Glaubens können nur gelingen, wenn das Christentum seine europäisch-abendländische Geschichte nicht verleugnet, sondern vielmehr jene grundlegenden Optionen seiner universalen Sendung herausstellt, die die Anerkennung fremder Kulturen begründen, nämlich a) die Suche nach Freiheit und Gerechtigkeit für alle Menschen und b) die Option für die Anerkennung des Anderssein.[12]

Die aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen weisen leider in eine andere Richtung. Der ökonomische Prozeß der Globalisierung des weltweit ruinösen Kapitalismus dient zwar der Verflechtung der internationalen Kapitalmärkte, zerstört allerdings die Lebensgrundlagen vieler Menschen. Politik, bisher im nationalen Maßstab betrieben, ist vorgeblich nicht mehr in der Lage, hier regulierend einzugreifen, und sucht pragmatische Lösungen im regionalen Maßstab. Ideologisch werden die ökonomischen und politischen Fragmentierungen der menschlichen Lebensbereiche und die weltweiten Gewaltverhältnisse durch einen postmodernen Relativismus vernebelt, der jede Frage nach Gesamtzusammenhängen, die traditionell noch mit den universellen Kategorien von Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit verbunden war, verdächtigt, totalitär und damit latent gewalttätig zu sein. Demgegenüber ruft die neue Politische Theologie von Metz immer wieder den Gott der Bibel in Erinnerung, und zwar:

1. als Subjekt, Herr und Vollender der Geschichte (eschatologischer Vorbehalt);
2. als denjenigen, der konsequent Partei ergreift für die Armen und Zukurzgekommenen, weil sich die Gerechtigkeit Gottes nicht teilen läßt (Option für die Armen; Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein; Bundestheologie);
3. als denjenigen, der die sinnlosen Leiden und Ungerechtigkeiten, aber auch die Hoffnungen und Sehnsüchte vergangener Generationen nicht dem Vergessen der Zeit überläßt (memoria passionis, mortis et resurrectionis mortuorum).

Für Metz, der an diesem Gottesglauben radikal festhalten will, dem es jedoch zwischen Auschwitz und postmoderner Zeit- und Selbstvergessenheit zunehmend schwerer fällt, die Spur des „vermißten Gottes" zu identifizieren, wird die Theodizeefrage zum Brennpunkt heutigen Nachdenkens über Gott. Theodizee bedeutet für Metz nun gerade nicht, sich in das Geheimnis Gottes hineinzuspekulieren, um so auch noch dem Leiden einen Platz in Gott und in der Welt zuzuweisen, sondern, wie Peters es markant formuliert, „Befragung Gottes angesichts der Leidens- und Unheilsgeschichte der Welt"[13]. Dabei spielt wiederum das eschatologisch-apokalyptische Zeitverständnis eine wichtige Rolle. Denn das biblisch vermittelte Erinnern der menschlichen Leidensgeschichte läßt Metz nicht fragen, wer oder was Gott ist, sondern: „Wo bleibt Gott?" Diese fundamentale, jeder systematischen Glättung widersprechende Zuspitzung der Gottesfrage ist damit ein radikaler Einspruch gegen die herrschenden zeitvergessenen Eigengesetzlichkeiten in Ökonomie und Technik, in denen der Mensch ohne (Leidens-) Gedächtnis nur noch als reines Experimentierfeld, Objekt der selbstreferentiellen Systeme der Ökonomie-, Kultur- und Kommunikationsindustrie, vorkommt - für Metz ein drohendes Horrorszenario.[14]

Diese zur Zeit herrschende „Gotteskrise“[15] wird verstärkt durch den konstitutionellen Pluralismus der Kulturen und Weltanschauungen, insofern die Begründung eines „alle verpflichtenden und in diesem Sinne wahrheitsfähigen Kriteriums der Verständigung“[16] schwerfällt. Metz sieht die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen bestimmter Universalität und authentischer Pluralität in dem „Gottesgedächtnis der biblischen Überlieferungen, soweit es sich als Leidensgedächtnis der Menschen zur Sprache bringt“[17]. Jesus hatte durch sein Leben und auch verschiedene Erzählungen und Gleichnisse herausgestellt, wie sich Verantwortung nicht von vornherein eingrenzen läßt, sondern primär von der Empfindlichkeit für das fremde Leid her, bis hin zum Leid der Feinde, bestimmt wird. Deutlich wird dies für Metz etwa an der Parabel vom „Barmherzigen Samariter“, dessen Verantwortungs- und Zuständigkeitsbereich als prinzipiell offen und daher unbegrenzt vorgestellt wird. Metz sieht in der Autorität der Leidenden, in der Erinnerung an die menschliche Leidensgeschichte jenes geforderte universale Sinnkriterium, das sich selber zwar nicht mehr diskursiv absichern läßt, welches jedoch den für jegliches ethische und politische Handeln gültigen Orientierungsrahmen liefern kann.[18]

Die Frage nach dem Gesamtzusammenhang von Natur, Welt und Geschichte ist damit nicht allein ein erkenntnistheoretisches Problem, sondern vor allem ein geschichtlich-praktisches. Hier könnte die neue Politische Theologie durchaus die entsprechenden Diskussionen der Problematik und Begründung eines Gesamtzusammenhangs der Menschheitsgeschichte, das Konzept der Dialektik als transempirische Theorie bzw. Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs, im Kontext der marxistischen Philosophie aufgreifen. Zweifelsohne hat die Entwicklung dieses bei F. Engels grundgelegten Gedankens etwa durch H.H. Holz zunächst einmal die erkenntnisphilosophische Seite der Problematik im Auge.[19] Allerdings verweist die transempirische Erkenntnis dieses Gesamtzusammenhangs auf das System der realen materiellen Verhältnisse. Und so ist auch das menschliche Leiden „sinnvoll nur in der Dialektik von Subjektbildung und Gesamtzusammenhang zu denken“[20], weil es sich einer einzelwisschenschaftlichen Differenzierung, zum Beispiel innerhalb von Psychologie oder Soziologie, nicht fügt.

Das gesellschaftlich-geschichtliche Profil einer materialistischen Dialektik des Gesamtzusammenhangs beschreibt H. H. Holz so:

„Vergangenes ist im jeweils Gegenwärtigen lebendig (Erbe), der Mensch ist zu jeder Zeit das Resultat seiner Gattungsgeschichte und die intentionale Einheit der in ihr wirksam gewordenen materiellen und geistigen Kräfte der Menschen. Die ganze Vergangenheit ist Bedingung und Moment der Gegenwart; die Einheit von Gewordensein und Veränderung, von Tradition und Traditionsbruch in ihrer geschichtlichen Besonderheit macht eine Kultur aus.“[21]

Der neuen Politischen Theologie fällt gerade heute in der Diskussion um die anstehenden Menschheitsprobleme, wie der Globalisierung der Märkte und Kapitalströme, der zunehmenden Fragmentierung der Lebenswelten der einzelnen Menschen und der verschiedenen Kulturen, die Aufgabe zu, der Erinnerung

an die Leiden vergangener Generationen sowie einer ethischen Orientierung am Leid des Anderen verstärkt Geltung zu verschaffen und zwar, durchaus materialistisch verstanden, als „Bedingung und Moment der Gegenwart". Dabei wäre aber auch zu überlegen, wer auf dieser Basis die Bündnispartner nicht nur bei der Entwicklung einer „Vision der Verantwortung der Einen für die Anderen vor jedem Tausch- und Konkurrenzverhältnis"[22], sondern auch bei deren ökonomisch-politischer Umsetzung sein könnten.
In diesem Sinne wird uns die neue Politische Theologie hoffentlich noch weiter beim Übergang ins nächste Jahrtausend beschäftigen.

[1] J. B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997, Mainz 1997.

[2] T. R. Peters, Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes, Mainz 1998.

[3] Vgl. Metz, aaO. 210.

[4] Vgl. aaO. 28 f.

[5] Vgl. aaO. 77 f.

[6] AaO. 130.

[7] Vgl. aaO. 135.

[8] Vgl. aaO. 198.

[9] AaO. 130.

[10] Ebd.

[11] Vgl. aaO. 136 ff.

[12] Vgl. aaO. 169.

[13] Peters, aaO. 148.

[14] Vgl. Metz, aaO. 203.

[15] AaO. 197.

[16] AaO. 198.

[17] AaO. 199.

[18] Vgl. aaO. 202 f.

[19] Vgl. H.H. Holz, Die Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs. Zu Friedrich Engels' Begründung der Dialektik der Natur, in: Dialektik 12. Die Dialektik und die Wissenschaften, Köln 1986, 50-65.

[20] Vgl. B. Rompeltien, Art.: Leiden, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Band 3, Hamburg 1990, 39-43, hier: 41.

[21] H.H. Holz, Art.: Dialektik, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Band 1, aaO., 547-568, hier: 567.

[22] Metz, aaO. 206.

Bernd Ruhe

Theologie und Literatur im Gespräch





Die lateinamerikanischen Dichter und Romanciers erfreuen sich bei uns großer Beliebtheit, nicht zuletzt durch populäre Verfilmungen ihrer Werke. Welche Rolle spielt der Gott der Europäer in ihrem Werk? Die Autorin hat Schrifsteller wie Carlos Fuentes, Ernesto Cardenal, Pablo Neruda u.a. aufgesucht, um eine Antwort auf diese Frage zu finden.

Annegret Langenhorst
Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen
Die Christianisierung Amerikas in der hispanoamerikanischen Literatur der Gegenwart
1998. 464 Seiten. kt.
DM 56,– / ÖS 409,– / SFr 53,20
ISBN 3-7867-2135-1

Die Auseinandersetzung des Autors mit dem Werk Heinrich Bölls ist ein Weg, die Frage „Für wen haltet ihr mich"?, die Jesus seinen Jüngern stellte, theologisch zu vertiefen. Sichtbar wird bei Böll jener Jesus, der in der deutschen Nachkriegsgeschichte bis heute in den Schicksalen der Zukurzgekommenen, der Entrechteten, der Gedemütigten aufleuchtet.

Volker Garske
Christus als Ärgernis
Jesus von Nazareth in den Romanen Heinrich Bölls
1998. 304 Seiten. kt.
DM 58,– / ÖS 423,– / SFr 55,10
ISBN 3-7867-2068-1

Matthias-Grünewald-Verlag · Postfach 3080 · 55020 Mainz
http://www.gruenewaldverlag.de