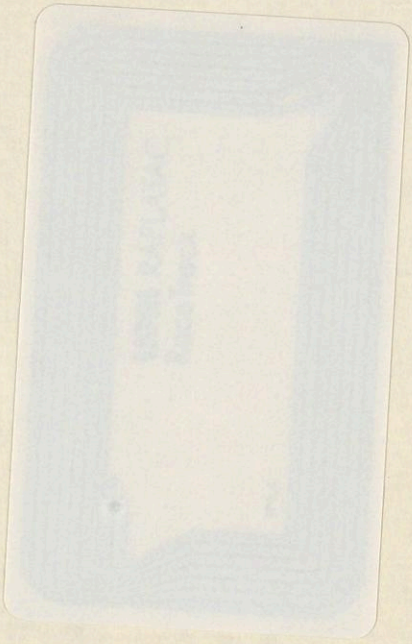


N12<515351545 021

UBTÜBINGEN

Februar 2000
36. Jahrgang
Y 23000
1

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Evolution und Glaube

P. BLOEMERS	Ein moderner Blick auf das Leben
H. HÄRING	Evolutionstheorie als Megatheorie westlichen Denkens
G. DE SCHRIJVER	Die Evolution des Kosmos und des Lebens
W. B. DREES	Kreatianismus und Evolution
M. H. SUCHOCKI	Prozesstheologie und Evolution
CH. THEOBALD	„Der Herr und Lebensspender"
B. MICHOLLET	Die Evolution und der Begriff Mensch
A. CAMPBELL	Evolutionstheorie und biblische Schöpfungslehre
B. VAN IERSEL	Evolution und Bibel
L. GALLENI	Die Botschaft Teilhard de Chardins
TH. AYKARA	Sri Aurobindo: eine ost-westliche Begegnung
Dokumentation	
P. M. F. OOMEN	Theologie und Naturwissenschaften im Dialog
REZENSIONEN	Theologie und Naturwissenschaften

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 36. Jahrgang / Februar 2000 · Heft 1

EINLEITUNG
HERMANN HÄRING/CHRISTOPH THEOBALD
Evolution und Glaube 1

I. DER EINFLUSS DER EVOLUTIONSTHEORIE
PETER BLOEMERS
Ein moderner Blick auf das Leben 4
HERMANN HÄRING
Evolutionstheorie als Megatheorie des westlichen Denkens 15

II. DIE BEDEUTUNG DER EVOLUTIONSTHEORIE IN DER GEGENWART
GEORGES DE SCHRIJVER
Die Evolution des Kosmos und des Lebens 26
WILLEM B. DREES
Kreatianismus und Evolution 36
MARJORIE H. SUCHOCKI
Prozesstheologie und Evolution 43
CHRISTOPH THEOBALD
„Der Herr und Lebensspender". Zum Ansatz einer Theologie des „Lebens" 53

III. DAS GESPRÄCH ZWISCHEN GLAUBE UND THEOLOGIE
BERNARD MICHOLLET
Die Evolution und der Begriff Mensch. Interpretationsversuch der „Imago Dei" 70
ANTONY CAMPBELL
Evolutionstheorie und biblische Schöpfungslehre 81
BAS VAN IERSEL
Evolution und Bibel. Zwei Codes – zwei Botschaften 91
LUDOVICO GALLENI
Die Botschaft Teilhard de Chardins 100
THOMAS AYKARA
Sri Aurobindo: eine ost-westliche Begegnung 110

DOKUMENTATION
PALMYRE M.F. OOMEN
Theologie und Naturwissenschaften im Dialog 119

REZENSIONEN
Theologie und Naturwissenschaften 126

Redaktion: Hermann Häring, Nijmegen. Christoph Theobald, Paris.

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

36. Jahrgang 2000

DIREKTIONSKOMITEE
Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. María Pilar Aquino Vargas, San Diego (USA). Christophe Boureux, Lille. Sean Freyne, Dublin. Hermann Häring, Nijmegen. Werner Jeanrond, Lund. Maureen Junker-Kenny, Dublin. Karl-Josef Kuschel, Tübingen. Alberto Melloni, Reggio Emilia. Dietmar Mieth, Tübingen. Teresa Okure, Port Harcourt (Nigeria). Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge (USA). Jon Sobrino SJ, San Salvador. Janet Martin Soskice, Cambridge (Großbritannien). Luiz Carlos Susin, Porto Alegre. Elsa Tamez, San José de Costa Rica. Christoph Theobald, Paris. Miklós Tomka, Budapest. Felix Wilfred, Madras. Ellen van Wolde, Tilburg.

GENERALSEKRETARIAT
Erasmusplein 1
NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande
E-Mail: Concilium@theo.kun.nl
Internet: http://www.concilium.org

THEMEN UND BEITRÄGE

Heft 1: Evolution und Glaube (Seiten 1-130)
Hermann Häring/Christoph Theobald, Einleitung 1
Peter Bloemers, Ein moderner Blick auf das Leben 4
Hermann Häring, Evolutionstheorie als Megatheorie des westlichen Denkens 15
Georges De Schrijver, Die Evolution des Kosmos und des Lebens 26
Willem B. Drees, Kreatianismus und Evolution 36
Marjorie H. Suchocki, Prozesstheologie und Evolution 43
Christoph Theobald, ?Der Herr und Lebensspender". Zum Ansatz einer Theologie des „Lebens" 53
Bernard Michollet, Die Evolution und der Begriff Mensch. Interpretationsversuch der „Imago Dei" 70
Antony Campbell, Evolutionstheorie und biblische Schöpfungslehre 81
Bas van Iersel, Evolution und Bibel. Zwei Codes - zwei Botschaften 91
Ludovico Galleni, Die Botschaft Teilhard de Chardins 100
Thomas Aykara, Sri Aurobindo: eine ost-westliche Begegnung 110
Palmyre M.F. Oomen, Theologie und Naturwissenschaften im Dialog (Dokumentation) 119
Bruno Kern, Theologie und Naturwissenschaften (Rezensionen) 126

Heft 2: Identität (Seiten 131-258)
Dietmar Mieth/Hermann Häring/Maureen Junker Kenny, Vorwort: Identität: biographisch - moralisch - religiös 131
Dietmar Mieth, Identität - wie wird sie erzählt? 134
Albert W. Musschenga, Persönliche Identität in einer individualisierten Gesellschaft 144
Felix Wilfred, Identitäten: unterdrückt, entfremdet und verloren 151
Annette Kleinfeld, Unternehmensidentität durch ethische Orientierung 159
Thomas Gil, Die hermeneutische Anthropologie Charles Taylors 170
Hille Haker, Narrative und moralische Identität bei Paul Ric?ur 179
James F. Keenan, Tugend und Identität 188
Luis Carlos Susin, Identität als Aneignung und Narzissmus. Eine Kritik am Identitätsparadigma 197
Augustin del Agua, Narrative Identität der Christen nach dem Neuen Testament 211
Hermann Häring, Die Geschichte Jesu als Grund und Ursprung religöser Identität 219
Christine Firer Hinze, Identität in der feministisch-theologischen Diskussion 231
Hans G. Ulrich, Selbst-Sein - Selbst-Werden in ethischer Perspektive 239
Paul Brand, 35 Jahre CONCILIUM (Dokumentation) 249
Christiane Rösener/Annette Merz/ Silke Christiane Köser/Beate Wehn, Feministische Theologie (Rezensionen) 255

Heft 3: Religion im Kommunismus (Seiten 259_374)
Miklós Tomka/Paul M. Zulehner, Einleitung: Religion während und nach dem Kommunismus - in Ost-Mitteleuropa 259
Jan Sokol, Widerstand: Zeugnis und Abkapselung 265
Oto Mádr, Untergrundkirche: Partizipation der Laien oder Sektiererei? 272
András Máté-Tóth, Eine Theologie der Zweiten Welt? Beobachtungen und Herausforderungen 278
Albert Franz, Anwachsen des Atheismus? 286
Miroslav Kardinal Vlk, Gesellschaftlicher Umbruch und das Phänomen des Atheismus 294

Janusz Mariański, Pastoral vor dem Modernisierungsschock 302
Miklós Tomka, Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteleuropa 311
Marko Kersevan, Die Ambivalenz des Postsozialismus. Die religiöse Situation in den Augen von Nichtglaubenden 322
Stanko Gerjolj, Wege der religiösen Erziehung in Slowenien 329
Vinko Potocnik, Priester und Ordensgemeinschaften 336
László Lukács, Religion und Medien 343
Jonathan Luxmoore, Noch immer sind Brücken zu schlagen. Die osteuropäischen Kirchen in der Weltkirche 351
Paul M. Zulehner, Begegnungen von Ost und West in der Erneuerung der Pastoral 361
Zur geplanten Seligsprechung von Papst Pius IX. Stellungnahme von CONCILIUM (Dokumentation) 369
Bruno Kern, Kapitalismus in der Sackgasse (Rezension) 371

Heft 4: Ein Glaube, der froh macht (Seiten 375-482)
Ellen van Wolde, Einleitung 375
Timothy Radcliffe OP, Theologie - eine Aufgabe, die mit Freude erfüllt 380
Ellen van Wolde, Schöpfung als Gnade 385
Norman C. Habel, Ijobs Umkehrung der Kosmologie - eine feiernswerte Option? 394
Antoon Schoors, Kohelet: Die Doppeldeutigkeit des Genießens 403
Rosemary Radford Ruether, Der Gott der Möglichkeiten. Neue Überlegungen zu Immanenz und Transzendenz 410
Isabel Gómez Acebo, Der Tanz der Schöpfung 419
Marcella Maria Althaus-Reid, Gnade und Anderssein. Eine postkoloniale Reflexion über Ideologie und Lehrsysteme 426
Mercy Amba Oduyoye, Identität, die von den Vorfahren geleitet ist. Beispiele aus den Volkserzählungen der Akan in Ghana 434
Gabriele Dietrich, Subversion, Überschreitung und Transzendenz. Der Kampf der Dalits und Adivasis als Ausdruck „asiatischer Spiritualität" 444
Mary E. Hunt, „Gott lacht laut heraus" 457
Frei Betto, Gnade inmitten einer Müllhalde von Elend: unerwartete Gaben. Eine Meditation 458
Elsa Tamez, Der Gott der Gnade gegen den „Gott" des Marktes 465
Karl-Josef Kuschel, Über die destruktive und befreiende Kraft des Lachens. Anthropologische und theologische Aspekte 472
Bruno Kern, Geschichte des Christentums von der Rückseite her 480

Heft 5: Die Macht der Weisheit. Feministische Spiritualität (Seiten 483-607)
Elisabeth Schüssler Fiorenza, Einleitung: Dem Weg der Weisheit folgen 483
Nami Kim, Von Ba-ram erfüllte Frauen. Asiatische Ausprägungen feministischer Spiritualität 487
Mary E. Hunt, Sophias Schwestern im Kampfe. Kyriarchale Gegenwehr - feministische Vision 496
Ivone Gebara, Feministische Spiritualität: Wagnis und Widerstand 506
Diann L. Neu, Eine Stimme der Weisheit-Sophia: Feministische Therapie und spirituelle Führung 517
Mercedes Navarro Puerto, Wir wissen, wir können. Weisheit und Schöpfung in der spirituellen Erfahrung der Frauen 529
Silvia Schroer, Die Gerechtigkeit der Sophia. Biblische Weisheitstraditionen und feministische Diskurse 539
Susan Starr Sered, Jüdische Frauen und die Schechina 548
Carol P. Christ, „Wenn wir das Leben nicht lieben". Spiritualität und Ethik im neuen Millennium 561
Clara Luz Ajo Lázaro, Die Spiritualität unserer Vorfahren 568
Mary T. Condren, Brigitta, Seelenschmiedin für das neue Millennium 575
Silvia Regina de Lima Silva, Im Strom der Weisheit. Weisheitliche Rituale und Liturgien als spirituelle Quellen im Kampf um Gerechtigkeit 587
María Pilar Aquino, Auf dem Weg zu einer neuen Welt in der Macht der Weisheit 597
Norbert Reck, Reiche Ernte (Rezension) 605

AUTORINNEN UND AUTOREN

Agua A.d. 211 - Ajo Lázaro C.L. 568 - Althaus-Reid M.M. 426 - Aquino M.P. 597 - Aykara Th. 110 - **B**etto F. 458 - Bloemers P. 4 - Brand P. 249 - **C**ampbell A. 81 - Christ C.P. 561 - Condren M.T. 575 - **D**e Schrijver G. 26 - Dietrich G. 444 - Drees W.B. 36 - **F**irer Hinze Ch. 231 - Franz A. 286 - **G**alleni L. 100 - Gebara I. 506 - Gerjolj S. 329 - Gil Th. 170 - Gómez Acebo I. 419 - **H**abel N.C. 394 - Häring H. 1, 15, 131, 219 - Haker H. 179 - Hunt M.E. 457, 496 - **I**ersel B.v. 91 - **J**unker Kenny M. 131 - **K**eenan J.F. 188 - Kern, B. 126, 371, 480 - Kersevan M. 322 - Kim N. 487 - Kleinfeld A. 159 - Köser S.C. 257 - Kuschel K.-J. 472 - **L**ima Silva S.R.d. 587 - Lukács L. 343 - Luxmoore J. 351 - **M**ádr O. 272 - Mariański J. 302 - Máté-Tóth A. 278 - Merz A. 256 - Michollet B. 70 - Mieth D. 131, 134 - Musschenga A.W. 144 - **N**avarro Puerto M. 529 - Neu D.L. 517 - **O**duyoye M.A. 434 - Oomen, P.M.F. 119 - **P**otocnik V. 336 - **R**adcliffe T. 380 - Reck N. 605 - Rösener Ch. 255 - Ruether R.R. 410 - **S**choors A. 403 - Schroer S. 539 - Schüssler Fiorenza E. 483 - Sokol J. 265 - Starr Sered S. 548 - Suchocki M.H. 43 - Susin L.C. 197 - **T**amez E. 465 - Theobald Ch. 1, 53 - Tomka M. 259, 311 - **U**lrich H.G. 239 - **V**lk M. Kard. 294 - **W**ilfred F. 151 - Wolde E.v. 375, 385 - **Z**ulehner P.M. 259, 361

DOKUMENTATIONEN

Palmyre M.F. Oomen, Theologie und Naturwissenschaften im Dialog 119
Paul Brand, 35 Jahre CONCILIUM 249
Zur geplanten Seligsprechung von Papst Pius IX. Stellungnahme von CONCILIUM 369

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

BESPROCHENE BÜCHER

Bail U. Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars *(Beate Wehn)* 258
Barbour I.G., Religion and Science. Historical and Contemporary Issues *(Bruno Kern)* 128
Clévenot M., Geschichte des Christentums *(Bruno Kern)* 480
Dinter A. Vom Glauben eines Physikers. John Polkingthornes Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften *(Bruno Kern)* 127
Ewald, G., Die Physik und das Jenseits. Spurensuche zwischen Philosophie und Naturwissenschaft *(Bruno Kern)* 130
Faber R., Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung *(Bruno Kern)* 128
Feld G./Henze D./Janssen C. (Hg.), Wie wir wurden, was wir sind. Gespräche mit feministischen Theologinnen der ersten Generation *(Christiane Rösener)* 255
Kurz R., Schwarzbuch des Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft *(Bruno Kern)* 371
Meyer D. u.a., Dem Himmel so nah - dem Pfarramt so fern. Erste evangelische Theologinnen im geistlichen Amt *(Silke Christiane Köser)* 257
Peacocke A., Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften *(Bruno Kern)* 127
Schmitz-Moormann K., Materie - Leben - Geist. Evolution als Schöpfung Gottes *(Bruno Kern)* 126
Schottroff L./Wacker M.-T. (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung *(Annette Merz)* 256
Sölle D., Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei" *(Norbert Reck)* 605

NAMENINDEX

(ohne biblische Namen)

Ackah C.A. 437, 441, 443f
Ahrned A.K. 53
Akiva (Rabbi) 559
Allen P. 460
Ambedkar B. 447f, 455f
Ambrosius 193
Ammicht Quinn R. 370
Amoah E. 437, 443
Andolan N.B. 456
Andrade C.D.d. 462
Aquino Vargas M.P. 370
Aristoteles 113, 167, 169, 173-175, 188, 190, 192, 196-198, 205, 472
Arnould J. 81
Assmann H. 472
Assmann J. 548
Atlan H. 69
Augustinus 193
Aurobindo S. 110-118
Austin J.L. 25

Baacke D. 334
Baca Zinn M. 238
Baker Miller J. 238
Balmary M. 81
Balthasar H.U.v. 245, 247, 250, 252
Bangemann M. 351
Barbour I.G. 34, 36
Barr J. 394
Barrow J. 36
Barth K. 482, 540
Barthes R. 141
Baudelaire C. 421
Baumann G. 547
Baviskar A. 456
Beauvoir S.d. 561
Beethoven L.v. 43
Benjamin W. 482
Beozzo O. 254, 370
Berger P.L. 478
Bergerac C.d 134, 138
Bergson H. 113, 472, 478
Bernhard T. 141
Bickmann R. 169
Biemer G. 335
Birch C. 45, 51, 52, 53
Bloch E. 142, 227, 230
Bloemers P. 15, 92
Boff C. 189, 196
Boff L. 254
Bolívar N. 571, 574
Boogaard T.v.d. 249, 251f, 254
Bosch H. 481
Boule M. 101
Brand, P. 370
Breton P. 351
Brown P. 425
Bryan W.J. 38
Bubiuch J. 360
Buffet W. 460
Bulányi G. 260, 275_278
Buser P. 81

Câmara, H. 254, 516
Campbell A.F. 91
Camus A. 137
Capra F. 58
Cardenal E. 431, 433
Cardijn J. 273
Carr A.E. 238
Carter B. 32, 36
Casanova J. 322
Casas B.d.l. 543
Cass V. 528
Certeau M.d. 482
Chalier C. 208
Changeux J.-P. 81
Chaplin C. 482
Chatelion Counet P. 230
Chavez C. 606
Chenu M.-D. 250
Christ C. 411, 419, 560
Christafler J.G. 444
Chun S. 492
Cicero 193
Clark Wire A. 548
Clastres P. 209
Claverie P. 382

Clines D. 396, 402
Cobb J.B. 51, 52, 53
Colombo C. 252
Columbus Ch. 207
Congar Y. 250f, 252, 380
Conzemius V. 285
Copeland M.S. 232, 236f, 238, 603f
Cox H. 81

Dalferth I.U. 230
Daniélou J. 252
Darwin Ch. 1, 9, 12, 16, 18f, 21, 25, 37, 39, 42, 47, 55, 70, 75, 84, 92, 102
Davidek F. 274f
Davidson D. 173
Davies P. 57
Dawkins R. 21f, 25, 74, 81, 91f
Day D. 606
Dean, J. 234, 236, 238
Demmer K. 191, 196
Denton D. 80
Dennett D.C. 25, 74, 81
Descartes R. 94, 200, 481
Devasahayam V. 455
Djilas M. 264
Donkor C.E. 443
Douglas M. 455
Drees W.B. 119
Duchrow U. 472
Duffy S. 433
Dumas A. 140
Dussel E. 131
Dutschke R. 373
Dworkin R. 178

Early J. 53
Ebeling W. 53
Eccles J. 80
Edenmann G.M. 81
Eigen M. 116
Einstein A. 27, 29, 35
Eisler R. 582
Elizondo V. 254
Erhart H. 255
Erman A. 540

Falk M. 557
Fanon F. 426, 433
Feiereis K. 285
Feistel R. 53
Fetz R.L. 52
Fischer A.A. 403, 408
Folador D. 514
Foucault M. 182, 187
Fowler J.W. 230
Fox M.V. 407, 409
Frankfurt H.G. 172, 178
Freire P. 428, 433
Freud S. 75, 200, 476, 478
Freyne S. 229, 370
Frick E. 69
Friedmann A. 35
Fuchs J. 190, 196

Gabriel K. 293, 308
Gagarin J. 39, 207
Gál F. 286
Galeano E. 416
Galilei G. 5, 42
Galler M. 478
Gallien C.-L. 80
Gamov G. 29
Ganoczy A. 69
Garrido J. 218
Gates B. 460
Gauchet M. 81
Gebara I. 417, 419, 596
Geneva Cannon K. 237
Gesché A. 516
Gilkey L. 81
Gilligan C. 195, 197, 238, 565
Gimbutas M. 582
Girard R. 209, 230, 582, 586
Gnanadason A. 455, 494-496
Gönner H. 286
Gössmann E. 255f
González Faus J.I. 470, 472
Gordis R. 402
Goretti M. 189, 191
Gossard-Binon G. 575
Gosse P.H. 42
Gottlieb L. 552
Gould S.J. 53, 55, 75, 76, 81
Gray A. 37
Gregor von Nyssa 54f, 62, 69, 193
Greiner B. 478
Griffin D. 45, 47, 52f
Grimm J. u. W. 167
Gross R. 414f, 419
Guardini R. 250
Guglielmi W. 479
Gunkel H. 540
Guru G. 455
Gutiérrez G. 254
Gyekye K. 434-436, 443

Habermas J. 16, 24, 235, 247
Häring H. 370
Halík T. 282, 286
Hankiss E. 285, 321
Hartmann N. 168f
Haug W. 479
Hawking S.W. 25, 32, 35, 36
Hearder H. 91
Hegel G.W.F. 176f, 200, 208
Heidegger M. 175
Heim, K. 119
Heimbach-Steins M. 197
Heisenberg W. 6, 33
Heipke K. 52
Hengel v. 251
Henry G.C. 53
Heraklit 197, 205
Herder J.G. 149, 177f
Herman J.L. 522, 528
Hetherington K. 159
Hinkelammert F. 210, 472, 599, 603

Hitler A. 474
Hobbes T. 481
Homer 205
Houtepen A.W.J. 293
Hromadka J. 260, 266, 286
Hubble E. 19, 27
Hublin J.-J. 80
Hume D. 185
Hunt M.E. 505
Huntington S.P. 321
Husserl E. 200
Huxley A. 605

Iersel B.v. 254
Isasi-Diaz A.M. 231, 237
Iser W. 141

Jacob F. 56, 69
Jayaharan J. 455
Jeanrond W.G. 370
Jesenská M. 481
Jörns K.-P. 293
Johannes XXIII. 250, 295, 353
Johannes Paul II./Karol Wojtyla 80, 232, 238, 271, 286, 354f, 358, 360, 369, 460
Johnson E. 232f 238
Jong J.M.d. 119
Joseph II. Ks. 339
Joyce J. 583
Jung P.B. 191, 196
Junker Kenny M. 370

Kafka F. 481
Kant I. 163, 169, 185
Kasack W. 360
Kasper W. 250, 293
Keel O. 548
Kierkegaard S. 204
Kiss E. 285
Klass M. 455
Kluyver, A.J. 10
Ko J. 489, 492-494, 496
Koch K. 548
Kohlberg L. 195
Kolakovic T. 273, 275
Kondrusiewicz T. 357
Kopernikus N. 4
Kopfensteiner T. 191, 196
Korec J. 278
Korsmeyer J. 53
Krindac A. 360
Krötke W. 293
Kübler-Ross E. 528
Küng H. 116f, 229f, 250f, 252, 370
Kundera M. 134-143
Kuschel K.-J. 370
Kymlicka W. 178

Lacoste J.-Y. 69
Lamarck C.d. 70, 104
Laotse 426
Law B. 498
Le Maître G. 26f, 35
Lebaqcz K. 191, 196
Lecourt D. 80
Lee S. 489, 491, 494f, 548
Leisinger K.M. 169
Leistner H. 255, 528
Lêkai Kard. 260, 276f
Lenin W.I. 322
Leslie J. 34, 36
Lessing G.E. 219
Levinas E. 131, 202, 208f, 248
Lewis C.S. 48
Linde A. 34
Linke D, 25
Linné C. 18
Lorde A. 232, 237, 565
Lorenz K. 21
Lubac H.d. 252
Luhmann N. 290f, 293
Lukács L. 351
Lundy M.A. 501
Luxemburg R. 373

Macemon S. 191, 196
Machiavelli 481
MacIntyre A. 182, 187
Mádr O. 278, 286
Maier C. 539, 547
Mair J. 560
Maldonado L. 254
Mananzan M.J. 495, 528, 603
Mannheim K. 190-192
Marie Antoinette 480
Marx A. 455
Marx K. 327, 371, 373, 428, 480
Máté-Tóth A. 363, 368
Mazarov I. 586
Mazur J. 357
McCready Price G. 38, 39
McFague S. 426
Mead G.H. 180f, 235
Mechthild von Magdeburg 606
Mellars P.A. 25
Messner M. 238
Merleau-Ponty M. 175
Merton T. 606
Metz J.B. 209, 250, 370
Miklusczak P. 363
Miles J. 25
Miles M. 587
Mieth D. 189, 196, 247, 370
Migliorino Miller M. 238
Miller J.B. 528
Minh-ha T.T. 237f
Mitchell J.J. 335
Mivart S.G. 102
Moller Okin S. 238
Moltmann J. 57, 81, 119, 209
Moltmann-Wendel E. 254
Monod J. 116
Moody L. 237
Moore-Gilbert B. 433
Morris M. 38
Müller I. 255

Murdoch I. 116, 230
Murphy M. 118
Musil R. 142

Nagel T. 91
Nelson D.M. 197
Neu D.L. 505
Newman J.H. 100
Nikolaus von Kues 128
Norden E. 478
Nunner-Winkler G. 197
Nussbaum M. 192, 197
Nyíri T. 286

O'Brien M.A. 91
O'Hear A. 91
Odum H. 278
Oomen P.M.F. 25, 121
Osei Tutu II. 439
Otoo S.K. 440, 443
Ottaviani Kard. 250
Overhage P. 25

p'Bitek O. 442
Pahk J.Y.-S 408
Palach J. 270
Pannenberg W. 119
Parmenides 205
Pascal B. 79, 203, 209, 481
Pasteur L. 12
Patkar M. 452, 454
Patrick A. 189, 191, 196
Paul VI. 300, 353
Peacocke A. 25, 43, 129
Pelikan J. 229
Perdue L. 402
Perry T.A. 393
Peterson E. 209
Peterson G.R. 81
Peukert H. 129
Pieper A. 197
Pigeaud R. 80
Pinochet A. 253
Pius IX. 369
Pius XI. 353
Pius XII. 26, 353, 369
Plaskow J. 560
Plato 21, 54, 167, 419
Plotin 54, 113, 205
Polanyi M. 176
Polkingthorne J. 31, 34-36, 127, 128
Polo M. 207
Pope S. 197
Popper K. 9, 103
Portugal A.M. 603
Ptahhotep 544
Puntel L.B. 25
Quine W.v.O. 173

Rad G.v. 248
Rahner, K. 19, 25, 78, 119, 250-252, 380, 482
Ram R. 456
Rancière J. 177f
Raphael G.R. 553-557
Ratzinger J. 250, 252, 380
Rawls J. 152, 159, 185
Reinhartz A. 247
Reitz H. 52
Rendtorff R. 393
Révay E. 342
Ric?ur P. 61, 69, 132, 179-187, 193f, 197, 227, 247
Ritschl D. 247
Roche H. 80
Rousseau J.J. 149, 177
Roy A. 452, 456
Ruether R.R. 426, 505

Sagi-Bunic T.J. 286
Sarpong P. 434, 437, 443f
Sartre J.P. 149, 179, 204
Saussy C. 528
Savonarola G. 481
Schapp W. 187
Scheler M. 168f
Schellenbaum P. 335
Schillebeeckx E. 224, 229f, 250-252, 370, 380, 382
Schmid H.H. 548
Schmitt C. 209
Schneider H.J. 247
Schönherr A. 255
Schöpflin G. 285
Scholl S. 482
Schottroff L. 255, 539, 541, 547
Schröder W. 293
Schrödinger E. 6
Schüngel-Straumann H. 255
Schüssler Fiorenza E. 255, 495, 497, 505f, 528, 546-548, 599, 601, 603f
Schulkin J. 53
Schweitzer A. 230
Scopes J.T. 38, 39
Seel M. 182, 187
Segundo J.L. 35, 36
Seuse H. 606
Shaftesbury 185
Shaw T.M. 425
Shneiderman N.H. 552
Shorter A. 435, 443
Siedlarz J. 360
Siegele-Wenschkewitz L. 255
Silk J. 35, 36
Simos-Starhawk M. 559
Skinner B.F. 173
Smith A. 371
Sobrino J. 472
Sölle D. 255, 413, 539, 547f
Sokrates 192, 198
Sowle Cahill L. 238
Spaemann R. 169
Sparn W. 247
Spencer H. 84
Spieker M. 360
Spinoza B. 200
Spoerer S. 472
Stalin J. 265f, 268
Staute J. 169

Stehle H. 360
Steinbuch K. 351
Stres A. 334f
Stringer C.B. 25
Strotmann A. 539, 546f
Suu Kyi A.S. 445
Sweeney J. 91

Tagore R. 110
Tamez E. 370
Taylor C. 132, 170-178, 187, 247
Teilhard de Chardin P. 19f, 57f, 70, 76-78, 100-110, 114, 119, 269, 275
Tharoor S. 455
Theobald C. 370
Thomas von Aquin 24, 193-195, 382-384
Thornton Dill B. 238
Tillich P. 412
Tipler F. 36, 130
Tischner J. 285
Tomasek Kard. 269, 271
Tomka M. 278, 286, 301, 322, 328, 342, 361, 370
Torres C. 603
Tracy D. 254
Trimiew D.M. 238
Tromp S. 250
Tsmura D. 393
Tufuo J.W. 443
Turner L.A. 393

Ulrich H.G. 248
Urbach E.E. 550, 560

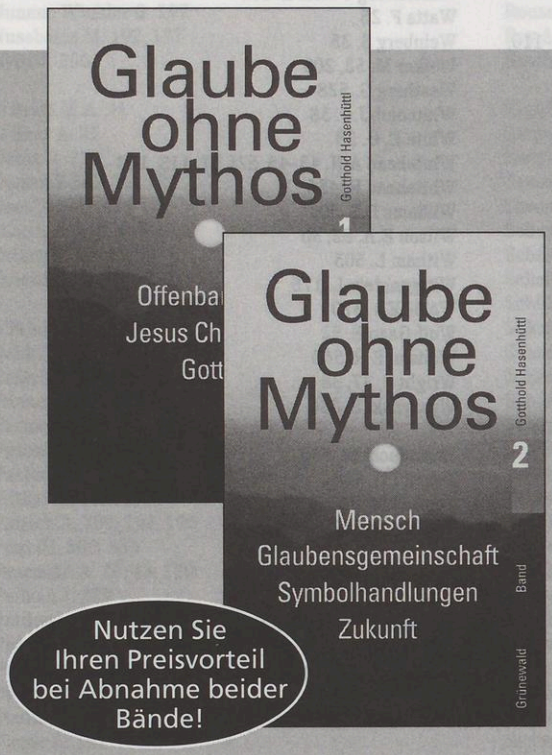
Valcárcel A. 537
Valenza R.J. 53
Verger P. 574
Vergil 476
Vinzenz von Paul 481
Vlk M. 264, 280, 355
Volf M. 238
Voltaire 56

Waldenfels H. 247
Walf K. 254
Walker A. 449, 455
Walter T. 360
Walzer M. 185
Wartenberg-Potter B. 255
Watts F. 25
Weinberg S. 35
Welker M. 52, 209
Westberg G. 528
Whitcomb J.C. 38
White E. G. 38
Whitehead A.N. 43-45, 52f, 57, 113, 128
Whitehead H. 456
Williams D.S. 501
Wilson E.A. 22, 30
Witham L. 505
Wittgenstein L. 175
Wolde E.v. 370
Wolf-Gazo E. 52
Wolfson E.R. 560
Wright F. 37, 38
Wyszyñski S. 286

Yamaguchi M. 586
Yolom I.D. 528
Young I.M. 238
Ywahoo D. 567

Zoroaster 477
Zukav, G. 6
Zulehner P.M. 301, 322, 328, 342, 361
Zverina J. 268, 271, 286
Zyzinski J.M. 25, 120

Das neue Standardwerk: „Entmythologisierung der Dogmatik“



Gotthold Hasenhüttl
Glaube ohne Mythos
Band 1: Offenbarung, Jesus Christus, Gott
Schriften der Internationalen Paulusgesellschaft
2001. 804 S. Pp.
ISBN 3-7867-2310-9
Band 2: Mensch, Glaubensgemeinschaft, Symbolhandlungen, Zukunft
Schriften der Internationalen Paulusgesellschaft
2001. 808 S. Pp.
ISBN 3-7867-2311-7

Einzeln je DM 77,80
Bei Abnahme beider Bände zusammen: DM 136,–

Gotthold Hasenhüttls grundlegendes Werk versteht sich als Anstoß zum Neubeginn. Es will verkrustete Dogmen, Verbiegungen, Missbrauch und Herrschaftsansprüche im christlichen Glauben aufzeigen und die Sicht auf ein befreites Dasein erschließen. Ohne Denkverbote entwirft der Autor eine neue theologische Perspektive, die dogmatischen Ballast abwirft und so das entscheidende Anliegen der christlichen Botschaft wieder neu hervortreten lässt. 60 Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierung der Bibel legt Gotthold Hasenhüttl eine Entmythologisierung der Dogmatik vor – ein neues Standardwerk!

Matthias-Grünewald-Verlag · Postfach 3080 · D – 55020 Mainz
mail@gruenewaldverlag.de · www.engagementbuch.de

Evolution und Glaube

Hermann Häring / Christoph Theobald

Neben der Relativitätstheorie und der Psychoanalyse gehört die Evolutionslehre zu den westlichen Mega-Theorien unserer Zeit. Im 19. Jahrhundert verursachte sie in Biologie und Anthropologie eine erkenntnistheoretische Revolution. Im 20. Jahrhundert folgten ihr Kosmologie und Verhaltenswissenschaften. Die Philosophie hat sich schon lange mit ihr versöhnt. Schwieriger liegt es bei Glaube und Theologie. Zwar ist das westliche Denken durch und durch vom Evolutionsgedanken geprägt, aber die Vorstellungen der Bibel werden noch oft als Konkurrenz erfahren. Der Kreatianismus verteidigt noch immer die überlieferte Vorstellung eines Gottes, der den Menschen unmittelbar geschaffen und dann zur Herrschaft über die Welt eingesetzt hat. Im Gegenzug dazu meinen manche Religionskritiker noch immer, sie könnten mit der Evolutionslehre beweisen, dass der Schöpfungsgedanke absurd ist. Für eine dritte Gruppe von Theologen und Naturwissenschaftlern ist die Frage im Grunde uninteressant. Für sie haben Naturwissenschaften und Glaube einander nichts zu sagen; sie leben in zwei Welten. Um diese Gruppe soll es in diesem Heft in erster Linie gehen:

Haben Glaube und Evolutionstheorie einander wirklich nichts zu sagen? Zweifel sind erlaubt, denn die Vorstellungen von Leben und Kosmos wurden durch die Evolutionstheorie tiefgreifend verändert. Wir streiten uns heute nicht mehr um die Frage, ob Darwin Recht oder Unrecht hat. Vielmehr möchten wir wissen, was die Evolutionstheorie für Glaube und Theologie heute bedeutet. Was bedeutet die se neue Sichtweise für ein gläubiges Verstehen von Kosmos, Leben und Mensch? Wie können wir die früheren und überholten Gegensätze zwischen Glaube und Naturwissenschaft differenzieren? Wenn die Theologie aber bereit ist, von dieser neuen Weltsicht zu lernen, kann sie auch ihre kritischen Rückfragen glaubwürdiger formulieren: Wie gelingt es, den instrumentalen Biologismus einer technisierten Welt wirksam durch eine reale Ehrfurcht vor dem Leben zu ersetzen? Wie kann die Evolutionstheorie davor geschützt werden, dass sie für ein naives und überhebliches Fortschrittsdenken mißbraucht wird? Muss das unbarmherzige *Survival of the fittest* nicht mit der zentralen biblischen Botschaft von der Barmherzigkeit gegenüber dem Schwachen konfrontiert werden?

Schon bei der Vorbereitung war uns bewusst, dass das Heft zu einer schwierigen Gratwanderung zwischen Fachwissen und allgemein verständlicher Darstellung wird. Dabei bereitet der Begriff der „Evolution" noch die wenigsten Probleme. Mit

„Evolution" wird heute die Gesamtentwicklung des Lebens - sozusagen von der ersten Zelle bis zur gegenwärtigen Vielfalt - verstanden. Dabei liegt der Akzent auf der Überzeugung, dass wirklich von einem einzigen Entwicklungsprozess geredet werden kann. Zwar kann es in dieser Evolution langsamere und schnellere Entwicklungen, auch „Sprünge" und qualitative Veränderungen geben; über deren genaue Analyse und Erklärung mögen sich die Theoretiker streiten. Doch immer wird die Evolutionstheorie daran festhalten, dass die Gesamtheit des Lebens als ein einziger Prozess zu begreifen ist. Zwar werden viele Theoretiker der Evolution nicht ausschließen, dass in dieser Entwicklung auch vom Handeln Gottes die Rede sein kann, aber nie werden sie akzeptieren, dass Gott an bestimmten Stellen interveniert, sozusagen als Kausalursache auftritt und dadurch den Gang der Evolution von außen bestimmt. Umstritten wird vielleicht sein, wann und wie dieser Evolutionsprozess beginnt, denn die Analysen des Beginns, der ersten Formen und der Vorformen des Lebens wird sich immer weiter differenzieren. Aber auch an diesem Punkt setzt sich immer mehr die Überzeugung durch, dass auch die ersten Schritte materieller Selbstorganisation aus sich heraus zu erklären sind.

Wird Gott also immer mehr an den Rand gedrängt? Oder wird er immer mehr als ein immanentes, immer anwesendes Prinzip begriffen? Besteht das Wunder des Lebens also darin, dass Gott in die Materie eingegriffen hat? Oder ist es nicht ein noch größeres Wunder, wenn die Materie von Anfang an in sich die Kraft zum Leben trägt? Darauf hat die Theologie zu antworten. Sie steht in der Spannung zwischen biblischer Tradition und wissenschaftlichem Weltbild. Gleichzeitig wird sie nicht vergessen dürfen, dass sie neu über den Begriff des Lebens selbst nachdenken kann. Denn Gott wurde schon immer als Leben verstanden, und die große Menschheitsutopie wird in Bibel und Tradition immer wieder Leben genannt.

Deshalb ist es wichtig, dass wir uns im *ersten Teil* den Einfluss und die gegenwärtige kulturelle Bedeutung der Evolutionstheorie vergegenwärtigen (Bloemers, Häring). Im *zweiten Teil* werden verschiedene Aspekte der Evolutionstheorie vertieft. Der Evolutionsgedanke lässt nicht nur das irdische Leben, sondern den ganzen Kosmos in einer großen umfassenden Einheit erblicken. Wie lässt sich diese Einheit näher beschreiben (De Schrijver)? Welche Kritik hat der Kreatianismus gegen die Evolutionstheorie einzubringen (Drees)? Wie lässt sich die Evolution von der Prozessphilosophie Whiteheads her denken (Suchocki)? Schließlich stellt Ch. Theobald den Begriff des Lebens in einen weiten religiösen und theologischen Bezugsrahmen. Im *dritten Teil* wird das Gespräch mit Glaube und Theologie konkretisiert. Es geht um das christliche Menschenbild (Michollet), um das Verhältnis von Naturwissenschaft und biblischem Reden allgemein (Campbell) sowie sehr konkret um zwei verschiedene und entgegengesetzte Botschaften, die van Iersel in der Evolutionslehre und in der Bibel entdeckt. Vergleiche mit Teilhard de Chardin (Galleni) und mit Sri Aurobindo (Aykara) schließen die Thematik ab.

Die Evolutionstheorie wird oft mit dem harten Kampf ums Überleben verbunden;

die biblische Botschaft von der Sorge für die Benachteiligten steht diesem Prinzip diametral entgegen. Dieser Gedanke war vor allem für unseren Kollegen und Freund Bas van Iersel wichtig, der am 7. Juli 1999 verstorben ist. Er hat für die Thematik dieses Heftes entscheidende Anstöße gegeben und die Gestaltung der Nummer stark inspiriert; sie trägt stark seine Handschrift. So haben wir neben seinem eigenen Beitrag zwei weitere Beiträge aufgenommen, die noch vor seinem Tod entstanden und - in Zusammenarbeit mit ihm - zunächst in der niederländischen Zeitschrift *Schrift* erschienen sind. Es sind die Beiträge von P. Bloemers und von W.B. Drees. Wir danken van Iersel für seine Arbeit. Im An- schluss an seinen Beitrag wird seiner selbst und seiner großen Verdienste für CONCILIUM kurz gedacht.

Ein moderner Blick auf das Leben

Peter Bloemers

Denn es geht dem Menschen wie dem Vieh: Wie dies stirbt, so stirbt auch er, und sie haben alle einen Odem, und der Mensch hat nichts voraus dem Vieh, denn es ist alles eitel. Es fährt alles an einen Ort. Es ist alles aus Staub geworden und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Odem des Menschen aufwärts fahre und der Odem des Viehs hinab unter die Erde fahre? (Koh 3,19-21)

Durch den schnellen Fortschritt der Naturwissenschaften in den letzten hundertfünfzig Jahren hat sich unser Weltbild gründlich verändert. Wichtige Elemente des modernen Weltbildes sind allmählich Bestandteil des geistigen Gepäcks von Völkern geworden, deren Einsichten früher vor allem durch eine ziemlich buchstäbliche Auslegung der Bibel bestimmt waren. Eigentlich scheint dieser ganze Prozess verhältnismäßig ruhig abgelaufen zu sein. Aber dieser Schein trügt. Vielleicht müssen wir feststellen, dass Naturwissenschaften und (rechtgläubige) Christen komfortabel nebeneinander her leben. Naturwissenschaftler leisten sich, sofern sie keine Atheisten sind, einen ziemlich abstrakten Glauben. Sie sind sich dessen bewusst, dass das, was wir mit unseren Sinneswerkzeugen wahrnehmen, nur ein unvollständiges Bild der Wirklichkeit ist, und sie nehmen an, dass diejenigen, welche die biblischen Schriften verfasst haben, dabei ein ganz anderes Bild derselben Wirklichkeit vor Augen hatten als wir. Es wäre sinnlos, wenn man diese beiden Bilder der Wirklichkeit zu einer Übereinstimmung bringen wollte.
Andererseits stehen Fundamentalisten jedweden Glaubens den Naturwissenschaften fern. Sie haben sich bewusst oder unbewusst verschlossen gegenüber den spektakulären Entdeckungen in der Astronomie, der Physik, der Chemie, der Geologie und der Biologie. Bisweilen aber ist eine harte Konfrontation nicht zu vermeiden, und dann gibt es auf beiden Seiten heftige Emotionen.

Astronomie

Wir wollen hier die bestehende oder nicht bestehende Wechselwirkung zwischen den einzelnen Naturwissenschaften und der Kirche einmal näher betrachten. Zunächst zur Astronomie: Diese Wissenschaft genießt die zweifelhafte Ehre, den ersten Zusammenstoß mit dem kirchlichen Lehramt gehabt zu haben. Es ging dabei um die Auffassung des Kopernikus, dass die Sonne und nicht die Erde der

Mittelpunkt unseres Planetensystems sei. Dessen Werk, das 1543 erschienen war, stand von 1611 bis 1759 auf dem Index. 1633 wurde der betagte Galileo Galilei, ein Anhänger des Kopernikus, deswegen von der Inquisition verfolgt. Obwohl der Vatikan erst vor kurzem eine offizielle Ehrenerklärung für Galilei veröffentlichte, hatten sowohl die katholische Kirche als auch die meisten protestantischen Kirchen seit der Aufklärung nur noch wenig Probleme mit der Tatsache, dass die Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist.

Die heutige Astronomie versetzt uns in Erstaunen mit Theorien, die völlig über unser Vorstellungsvermögen hinausgehen: Da ist die Rede von Photonen (Lichtteilchen) aus den entferntesten Winkeln des Weltalls, die bereits 15 Milliarden Jahre unterwegs sind, bevor sie unsere Netzhaut erreichen, so dass wir noch heutzutage Zeugen des „Urknalls", der Erschaffung des Weltalls, sind. Für solch ein Photon ist gleichwohl - weil es sich mit Lichtgeschwindigkeit fortbewegt - nach der Relativitätstheorie noch keine Zeit verstrichen, so dass wir feststellen müssen, dass der Urknall zwar bereits vor 15 Milliarden Jahren geschah, aber auch jetzt noch stattfindet.

Astronomen sind auch zu der Schlussfolgerung gekommen, dass das Weltall nicht bloß unbegrenzt, sondern auch endlich ist. Es hat ein eindeutiges Volumen, gerade so wie eine Kugel zwar unbegrenzt ist, aber doch eine endliche Oberfläche hat. Der Raum ist also gerade so wie eine Kugel gekrümmt und hat in der vierten Dimension einen Krümmungsradius, dessen Länge messbar ist. Im Weltall spielen sich die Dinge offensichtlich nicht im dreidimensionalen Raum unserer Erfahrungswelt ab, sondern in einem mehrdimensionalen Raum. In wieviel Dimensionen wohl? Das ist keine gute Frage. Dimensionen sind nur ein Hilfsmittel, mit dem der Naturwissenschaftler die Wirklichkeit zu beschreiben versucht.

Es besteht eine starke Vermutung, dass es im Weltall „schwarze Löcher" gibt, die so genannt werden, weil dort die Schwerkraft so stark ist, dass selbst das Licht ihnen nicht entgehen kann. Manche Astronomen meinen, dass dies höherdimensionale Tunnels zu anderen Welten außerhalb unserer Welt seien. Es hat keinen Sinn zu versuchen, sich das vorzustellen, was ich hier mit unzulänglichen Worten wiedergegeben habe. Aber diese undeutlichen Bilder können doch zu einer Bewunderung für die Schöpfung inspirieren. Die Zeitskala von 15 Milliarden Jahren ist für manche Christen nicht akzeptabel. Andere Probleme ergeben sich durch die unter Astronomen gängige Auffassung, dass an vielen Orten im Weltall mit seinen Milliarden Milchstraßensystemen mit

Der Autor

Peter Bloemers, geboren 1936 in Roden, Niederlande; studierte Chemie an der Universität Utrecht; ebendort Promotion; 1967–1968 Mitarbeit beim Massachusetts General Hospital (Harvard Medical School) in Boston; 1969 Ernennung zum Lektor für biophysische Chemie an der Universität Utrecht, 1972 zum Lektor und später zum Professor für Biochemie an der Katholischen Universität Nijmegen. Seitdem betreibt er Forschungsarbeit zum Thema Krebs. Er war Vorsitzender der Niederländischen Vereinigung für Biochemie und molekulare Biologie sowie der Kommission für Biochemie und Biophysik der Königlich-Niederländischen Akademie der Wissenschaften. Anschrift: Weezenhof 26-66, NL-6536 JC Nijmegen, Niederlande.

ihren wiederum Milliarden von Himmelskörpern intelligentes Leben entstanden sein müsse.
Viele dieser Ideen und Einsichten sind jedoch unbewiesen und der breiten Öffentlichkeit großenteils unbekannt. In den Schulen wird fast nichts darüber gesagt, und so ist eine neue Konfrontation mit Fundamentalisten bisher ausgeblieben.

Physik

Unsere Sinneswerkzeuge haben sich während der Evolution - um hier unserem Bericht vorzugreifen - zu Organen entwickelt, die auf die Dinge in unserer Umwelt abgestimmt sind. Innerhalb eines Bereichs von einigen Kilometern bis zu ungefähr einem Millimeter können wir sehen, hören und fühlen. Unser Abstraktionsvermögen ist mittlerweile so groß geworden, dass wir auch begreifen, was wir in einem Mikroskop oder auf einem Globus sehen. Das Weltall ist aber viel zu groß, um es mit unserem Geist umfassen zu können, wie oben schon angedeutet wurde. Die Welt der modernen Physik ist ebenso viel zu klein. Für Elementarteilchen, Moleküle, Atome und ihre vielen Bausteine gilt die Quantenmechanik, die lehrt, dass Materie und Energie (zwei Formen ein und derselben Wirklichkeit) Wellencharakter haben. Je genauer der Ort eines Teilchens festgestellt wird, umso ungewisser ist die Geschwindigkeit eben dieses Teilchens und umgekehrt (Heisenbergs Unschärferelation).
Ferner können sich Teilchen und selbst ganze Systeme in widersprüchlichen Zuständen befinden. Erwin Schrödinger, ein Pionier auf diesem Gebiet, hat dies interpretiert mit Hilfe einer Geschichte von einer Katze in bedrängter Lage: Diese Katze wird in eine verschlossene Schachtel verbracht. In dieser Schachtel befindet sich ein Apparat, der mittels Zufallssteuerung entweder ein Gift absondert oder nicht, ein Gift, durch das die Katze getötet werden kann. Von außen ist nicht wahrzunehmen, ob dies geschehen ist. Mit unserem Hausverstand wissen wir, dass die Katze entweder tot oder lebendig sein muss. Wenn wir die Schachtel öffnen, können wir sehen, welcher von beiden Fällen zutrifft. Die Quantenmechanik lehrt aber, dass die Katze sowohl lebendig als auch tot ist. Wenn wir die Schachtel öffnen, um nachzusehen, dann bleibt die Katze nicht in diesem eigenartigen Zustand, sondern fällt zurück in einen der beiden Zustände, die wir mit „lebendig" und „tot" bezeichnen. Durch Wahrnehmung ändert sich also der Zustand eines Objektes. Dies könnte als abgeschmacktes Spiel mit Worten erscheinen, aber wenn es um das Verhalten von Elementarteilchen geht, erklärt die Quantenmechanik die „unlogischen" Eigenschaften der Teilchen. Dadurch hat sie ihren Platz an der Basis der modernen Physik, Astronomie und Chemie.
Die scheinbar übernatürlichen Schlussfolgerungen, zu denen die Quantenmechanik führt, sprechen ein Gefühl für Mystik an, wie man es bei Anhängern von New-Age-Ideen antreffen kann. So ist ein Buch von G. Zukav erschienen mit dem Titel „The Dancing Wu Li Masters", das aus sechs Teilen besteht, deren jeder den Titel trägt „Part One". Und jeder dieser Teile besteht aus einer Anzahl von

Kapiteln, die auch alle als „Chapter 1" bezeichnet sind. Auf fesselnde Weise wird in diesem Buch eine Verbindung hergestellt zwischen der Physik und dem Taoismus. Aber sowohl ernst zu nehmende Physiker als auch ein ernst zu nehmender Taoist aus meinem Bekanntenkreis nennen dies Unsinn. Die Quantenmechanik ist für Uneingeweihte unzugänglich, und dies gilt übrigens ebenso für den Taoismus. Von Bemühungen, biblische Erzählungen mit der Quantenmechanik zu erklären, habe ich glücklicherweise noch nichts gehört. Dies schiene mir auch ein unbegehbarer Weg zu sein.

Chemie

Die Bibel lässt sich nicht aus über die Beschaffenheit von Materie. Wahrscheinlich ist den Chemikern aufgrund dieses glücklichen, aber nicht selbstverständlichen Umstandes ein Zusammenstoß mit der Kirche erspart geblieben. Griechische Philosophen haben sich zwar mit der Materie befasst, namentlich mit der Frage, ob man Materie bis ins Unendliche in immer kleinere Bruchstücke aufteilen könne oder ob man unterstellen müsse, dass es kleinste Teilchen gibt, die nicht weiter geteilt werden können. Diese letztere Auffassung, die von Demokrit (ca. 480-370 v. Chr.) verfochten wurde, lässt sich gut mit der modernen Chemie verbinden. Im vorigen Jahrhundert häuften sich die Hinweise auf das Bestehen von Atomen und Molekülen, aber noch bis zum Beginn dieses Jahrhunderts gab es Chemiker, die zwar erkannten, dass es praktisch ist, Stoffe mit chemischen Formeln zu bezeichnen, die sich aber weigerten, anzuerkennen, dass Zucker, $C_{12}H_{22}O_{11}$, aus Molekülen besteht, die alle aufgebaut sind aus zwölf Atomen Kohlenstoff, 22 Atomen Wasserstoff und elf Atomen Sauerstoff.
Heute gibt es diesbezüglich keinerlei Zweifel mehr. Die Quantenmechanik lehrt, wie die Verbindung zwischen den Atomen zustande kommt und aufgrund chemischer Reaktionen aufgebrochen wird. Auf der Basis dieser Erkenntnis ist eine Chemie entwickelt worden, die in hohem Maße unser tägliches Leben beeinflusst. „Chemie ist überall", lautet die Losung der Königlich-Niederländischen Chemischen Vereinigung, und tatsächlich wäre die Erde ohne Chemie nicht fähig, sechs Milliarden Menschen zu ernähren. Ohne Chemie würden wir nicht so alt und wären nicht so gesund (selbst in der Dritten Welt nicht), und unsere fortgeschrittene technische Entwicklung wäre nicht zustande gekommen. Diese Medaille hat aber auch noch eine Kehrseite, aber ein Konflikt mit biblischen Einsichten gehört nicht dazu.

Geologie

Mit der Zuwendung zur Geologie begeben wir uns unvermittelt auf Glatteis. Es steht fest, dass die Erde vor ungefähr 4,6 Milliarden Jahren entstanden ist. Wahrscheinlich gab es schon 800 Millionen Jahre später einzelliges Leben. Die Datierung von Gesteinen und damit der Fossilien, die sich darin befinden, ist mit ziemlicher Genauigkeit zu bestimmen, vor allem in Schichten, die jünger sind als

eine Milliarde Jahre, die Periode, in der sich mehrzellige Pflanzen und Tiere entwickelt haben. Die geologischen Zeitalter (Quartär, Tertiär, Kreide, Jura usw.) fügen sich zu einer eindeutigen Zeitskala, wodurch ein ziemlich vollständiges Bild von der Entwicklung des Lebens auf Erden während der letzten 600 Millionen Jahre entstanden ist. Es steht fest, dass die Dinosaurier, welche die Phantasie der Öffentlichkeit gewaltig ansprechen, vor sechzig Millionen Jahren ausgestorben sind. Im Gegensatz zu dem, was viele Kinderbücher suggerieren, haben Menschen und Dinosaurier niemals Abenteuer miteinander erlebt, denn wir haben erst zwei bis vier Millionen Jahre später die Bühne der Weltgeschichte betreten. „Zwei bis vier Millionen" heißt es hier, weil die Datierung davon abhängt, welche affenartigen Lebewesen man bereits „Menschen" nennen will. Es hat hier keinen scharf definierbaren Übergang gegeben.

In der Schule habe ich noch gelernt, dass Europa und Afrika durch Zufall auf Nord- und Südamerika „passen". Auch die anderen Kontinente gleichen wohl den Bruchstückchen eines Puzzles, eines Legespiels. Inspiriert durch diese markanten Formen, stellte der deutsche Geologe Alfred Wegener 1912 die Theorie auf, dass früher einmal alle Kontinente zusammengehangen und einen Urkontinent, Pangaea, gebildet hätten. Er fand damals nur wenige Anhänger dieser gewagten Idee, aber heute hat die Annahme, dass Kontinente sich gespalten haben und die Bruchstücke zusammengestoßen sind (ein Phänomen, das als Kontinentalverschiebung bekannt wurde), wieder Hochkonjunktur. Mehr noch: Die Hinweise darauf sind so zahlreich und stehen so sehr in Übereinstimmung miteinander, dass man meint, die Schollenverschiebung in den letzten 300 Millionen Jahren halbwegs genau kartographisch darstellen zu können. So sind das Himalaja-Gebirge und die Alpen das Ergebnis jüngerer (vor 45 Millionen Jahren geschehener) Zusammenstöße Eurasiens mit dem indischen Subkontinent bzw. mit Afrika. Auch die Regionen, in denen Erdbeben vorkommen, fallen zusammen mit Bruchflächen, die auf die Kontinentalverschiebung zurückgehen. Die Spaltung von Kontinenten erkennt man auch an einer verwandten Fauna und Flora, wie z.B. am Vorkommen von Beuteltieren in Australien und Südamerika.

Geologen befassen sich im Allgemeinen damit, fern von zu Hause nach Erdöl zu suchen. Ihr Fach wird in den Schulen nicht gelehrt. Der Zorn, den ihre Heterodoxie bei einigen Dienern Gottes erregt, kommt fast völlig auf die Häupter der Biologen herab, auf deren Befunde und Auffassungen wir uns im Folgenden beschränken wollen.

Biologie

Unter allen Naturwissenschaften ist die Biologie die am wenigsten abstrakte. Man muss nicht mathematisch geschult sein, um Biologie begreifen zu können. Sie hat nicht das unvorstellbar Große oder das unvorstellbar Kleine zum Studienobjekt, sondern eben jenes, mit dem wir von Geburt an am vertrautesten sind: unsere Mitgeschöpfe, die Pflanzen und Tiere um uns her und natürlich den Menschen selbst. Ebenso wie andere Naturwissenschaften hat die Biologie eine starke

theoretische Grundlage, in diesem Fall die Evolutionslehre. Ohne die Evolutionslehre würde die Biologie zurückfallen auf den Rang einer Art Philatelie, einer Sammlung von Briefmarken, die Tierchen und Pflänzchen darstellen.
Die Ehrlichkeit gebietet es zu sagen, dass die Evolutionslehre einige schwache Seiten hat, die von Kreatianisten immer wieder dankbar aufgegriffen werden, um diese Lehre an den Pranger zu stellen. Aber ist die Richtigkeit der Evolutionslehre wohl wirklich schon bewiesen? Nein; aber derart bewiesen ist keine einzige naturwissenschaftliche Theorie. Nur ergibt sich mit der Evolutionslehre eine besondere Schwierigkeit. Von einer naturwissenschaftlichen Theorie können wir (u.a. nach Popper) fordern, dass sie die einfachste Erklärung für unsere Wahrnehmungen liefert und dass sie falsifizierbar ist. Wenn eine Theorie voraussagt, dass sich ein bestimmtes Phänomen unter bestimmten Bedingungen ergeben wird, dann wird der Naturwissenschaftler sich ein Experiment überlegen, bei dem die Bedingungen so gut wie möglich nachgeahmt werden, um so zu sehen, ob das Phänomen sich dann tatsächlich ergibt. Wenn dies dann offensichtlich nicht der Fall ist, muss die Theorie entsprechend angepasst oder durch eine ganz andere ersetzt werden. Leider funktioniert das nicht für einmalige Ereignisse. Die Entstehung der Arten (von Pflanzen und Tieren) ist nicht nachzuahmen, und eine Theorie über ihre Entstehung ist deshalb auch nicht falsifizierbar.
Eine zweite Schwäche ist der Zirkelschluss, in den man sich verstrickt, wenn man die Evolutionslehre zu stützen sucht mit Beispielen, die man Erscheinungen entlehnt, die sich nach dem Grundsatz vom *Survival of the fittest* (Überleben der am besten Angepassten) verhalten (Eisbären in Polarregionen, Giraffen in einer Landschaft mit hohen Bäumen). *Survival of the fittest* ist ja wie eine offene Tür: Wer ist denn der am besten Angepasste? Natürlich derjenige, der überlebt! Es geht denn auch nicht darum, ob die am besten angepasste Art überlebt. Das würde auch so sein, wenn Darwin Unrecht hätte. Es geht doch darum, ob die Arten tatsächlich so, wie Darwin behauptet hat, eine aus der anderen entstanden sind.
Was dies Letztere betrifft, so sind die Hinweise darauf, dass alles Leben auf Erden aus einer einzigen Urzelle entstanden ist, so deutlich, dass unter Biologen - von einigen beinahe ausgestorbenen Sonderlingen abgesehen - keinerlei Zweifel mehr daran besteht. Man achte auch auf die hier angebotene Formulierung: „Die Entstehung allen Lebens aus einer einzigen Urzelle“ und nicht „die Lehre, dass der Mensch vom Affen abstammt“. Dies Letztere trifft zwar so zu, aber dies ist nur einer der dutzende Millionen von Fällen, in denen eine neue Art entstanden ist; das will sagen, dass eine neue Population sich so lange in Absonderung von ihren nächsten Verwandten entwickelt, bis eine Kreuzung zwischen zwei Arten nicht mehr möglich ist. Der Widerstand, auf den Darwin traf, ist bestimmt nicht bloß vom Buch Genesis inspiriert. Es war wirklich ein großer Schock für die arroganten Europäer, dass wir eigentlich eine Affenart sind. Ich hatte gedacht, dass diese fürchterliche Wahrheit nun langsam verarbeitet sei, aber während der neuesten Aufregung über die Evolutionslehre als Gegenstand der gymnasialen Reifeprüfung in den Niederlanden waren die in den Zeitungen veröffentlichten Leserbriefe

wieder voll von der „Theorie, dass der Mensch vom Affen abstamme", so, als ob damit schon alles gesagt wäre.

„Die Einheit in der Biochemie"

Die Biochemie ist die Wissenschaft, die untersucht, welche chemischen Reaktionen sich in lebenden Organismen, also in Tieren, Pflanzen und Mikroorganismen, abspielen. Weitaus die meisten Arten sind schon lange, ehe es noch Menschen gab, ausgestorben. Von einigen Dutzenden ist biochemisch viel bekannt. Ich schätze, dass von nicht viel mehr als tausend Arten biochemisch etwas bekannt ist. Was ergibt sich daraus? Tausend Arten von Biochemie? Glücklicherweise nicht, denn dann wäre die Biochemie ein hoffnungsloses Fach. Ein und dieselben Baustoffe und dieselben Reaktionen finden sich in Löwen und Löwenmäulchen. Es gibt zwar biochemische Unterschiede, aber diese sind viel weniger auffallend als die Übereinstimmungen. Diese Konzeption wurde von dem Delfter Mikrobiologen A.J. Kluyver erarbeitet und veröffentlicht unter dem Titel „Die Einheit in der Biochemie", und sie ist heute bekannt als *The Unity of Biochemistry.*

Seit den siebziger Jahren ist die Biochemie im Stande, mit großer Schnelligkeit und genau die Reihenfolge der Bausteine der Desoxyribonukleinsäure (DNS, engl. DNA) festzustellen, für welche die Abkürzungen A (für Adenin), Z oder engl. C (für Zytosin), G (für Guanin) und T (für Thymin) stehen. Ebenso ist es möglich, die Reihenfolge der Aminosäuren in einem Eiweißmolekül aufzuklären. Ein Eiweiß besteht zumeist aus einigen Hunderten von Aminosäuren; zwanzig verschiedene Aminosäuren werden benötigt, um Eiweiße zu bilden - für jede Lebensform dieselben zwanzig. Die DNS, die Trägerin der Erbanlagen, enthält die Information für die Reihenfolge der Aminosäuren jeder Art von Eiweiß in Form eines Codes, des genetischen Codes. Die DNS besteht aus einer Doppelspirale (Doppelhelyx) von zwei umeinander gewundenen komplementären Strängen; komplementär zu nennen, weil jeder Base A eine Base T gegenübersteht und jeder Base Z (engl. C) eine Base G. Die DNS einer Bakterie ist eine Doppelhelyx von ungefähr vier Millionen Basenpaarungen, in denen die Gene dicht aufeinander gepackt sind. Ein Gen ist ein Stück DNS, das die Information für ein Eiweiß enthält. Die Zellen im menschlichen Körper enthalten etliche tausend Mal so viel DNS wie eine Bakterie. Nicht, dass wir tausendmal so kompliziert wären wie eine Bakterie. Bei weitem nicht. Unsere Gene liegen alle in einem großen Abstand voneinander und werden unterbrochen durch Teile von DNS, die keinen Code darstellen für eine Reihenfolge von Aminosäuren. Gut 90% unserer DNS haben keine oder wenigstens keine erkennbare Funktion. Der Mensch und viele andere Tiere und Pflanzen sind zweckdienliche Mittel für die DNS, um sich selbst auf diesem Planeten auszubreiten: Wieder ein ganz anderer Gesichtswinkel, aus dem man die Evolution betrachten kann.

Computer-Stammbäume

Oben stehender Abschnitt über die Einheit in der Biochemie ist ein Intermezzo, das nötig war, um verdeutlichen zu können, woraus denn wohl die überwältigende Menge von Hinweisen für die Richtigkeit der Evolutionslehre besteht. Aus einem Vergleich der Anatomie von Pflanzen und Tieren und aus der Paläontologie (der Lehre von den Fossilien) wird eine Einteilung (Taxonomie) des Pflanzen- und Tierreiches abgeleitet, die den Anspruch erhebt, eine bestmögliche Wiedergabe der Verwandtschaft der Arten zu sein.

Durch die Reihenfolge der Basen verwandter Gene bei einer Anzahl von Arten kann man Aufschluss über artgleiche Information erhalten. Dies gilt ebenso, wenn Reihenfolgen von Aminosäuren übereinstimmender Eiweiße in verschiedenen Arten verglichen werden; denn die Reihenfolgen der Aminosäuren sind ja eine „Übersetzung" verwandter Gene. Da Kaninchen, Hase, Maus und Ratte ein bestimmtes Eiweiß in einer bestimmten Position in einem übereinstimmenden Eiweiß mit der Zusammensetzung val-ala-ser-glu-glu (= Dreibuchstaben-Abkürzungen für Aminosäuren) haben und wenn Hund, Katze und Bär in diesem Fragment val-ala-ser-asp-glu haben, dann ist dies ein Hinweis darauf, dass Hund, Katze und Bär einen gemeinsamen Ahnen hatten, der wohl mit Kaninchen, Hase, Maus und Ratte verwandt, aber nicht deren Ahne ist.

Natürlich ist eine solche Mutation (glu/asp) viel zu wenig, um irgendeine Schlussfolgerung daraus ziehen zu können. Aber hundert Mutationen in einem Eiweiß sind völlig ausreichend, um mit Hilfe eines Computerprogramms einen Stammbaum von Organismen zu machen. Für DNS-Elemente gilt selbstverständlich dasselbe.

Inzwischen sind für lange Lappen von DNS Sequenzanalysen gemacht worden, für insgesamt 800 Millionen Basepaarungen; für sehr viele beim Menschen, aber auch bei allerlei anderen Organismen. Von Zehntausenden von Eiweißen ist die Aminosäurereihenfolge festgestellt worden; von vielen Eiweißen bei Dutzenden von Organismen. Es sind mithin zahllose Stammbäume mit Hilfe von Computerprogrammen gemacht worden. Abgesehen von Unterschieden in Einzelheiten, passen diese Stammbäume hervorragend zu den paläontologischen Stammbäumen. Sie ergänzen diese obendrein, wo starke anatomische Gleichheit einiger Arten keinen Aufschluss gibt über ihre wechselseitige Verwandtschaft. Man kann noch weiter gehen: Da man aus der Paläontologie weiß, dass die Nagetiere seit ungefähr vierzig Millionen Jahren eine besondere Gruppe innerhalb der Säugetiere bilden, kann man nachvollziehen, wie schnell ein bestimmtes Eiweiß mutiert, z.B. eine von den hundert Aminosäuren in fünf Millionen Jahren. Dieses Wissen kann man verwenden, um zu schätzen, vor wie langer Zeit bestimmte andere Abspaltungen stattgefunden haben, wenn es dazu keine paläontologischen Daten gibt. Man kann die Schätzung präzisieren, indem man die Mutationsgeschwindigkeiten verschiedener Eiweiße oder DNS-Fragmente in die Berechnung mit einbezieht.

Kreatianisten pflegen das Argument anzuführen, dass die Homologie zwischen

Genen verschiedener Arten auch erklärt werden könne mit der Annahme, dass Gott sich bei seinem schöpferischen Handeln auf intelligente Weise jeweils von denselben Motiven habe leiten lassen. Wenn dies wahr wäre, würde dies bedeuten, dass Gott dies auf derart geniale Weise getan hätte, dass, ganz gleich, welches Eiweiß oder DNS-Fragment man auch immer analysiert, es immer scheinen würde, als stammten die Arten auf ein und dieselbe Weise voneinander ab, auf die Weise übrigens, wie sie auch aufgrund ihrer Anatomie und der Paläontologie voneinander abzustammen scheinen. Sollte es also vielleicht Gottes Absicht sein, dass wir an die Evolution glauben?

Evolution und schriftliche Reifeprüfung

Fundamentalisten und Naturwissenschaftler leben komfortabel aneinander vorbei, wie ich oben bereits festgestellt habe. Interessiert an der Geschichte unseres Faches, wie wir Biologen sind, wissen wir selbstverständlich, wie die Lehre Darwins im vorigen Jahrhundert die Geister in gegensätzliche Lager spaltete. Wir hatten aber gemeint, nun sei der Evolutionsgedanke Gemeingut geworden. Menschen sind vertraut geworden mit der Verwandtschaft der Arten untereinander, mit der Zeitskala unserer Erde und mit Fossilien. In den Buchhandlungen liegen Bücher über Tierpsychologie, aus denen hervorgeht, dass der Unterschied zwischen Mensch und Tier eher graduell als absolut ist. Wir hatten gemeint, Widerstand gegen die Evolutionslehre sei ein Nachhutgefecht, das sich in Staphorst und einigen US-amerikanischen Staaten wie z.B. Alabama abspielt. Ist nicht Alabama auch der Staat, in dem man die Zahl Pi auf genau 3,14 festsetzen wollte, so dass die Jugend nicht mehr lernen müsse, was irrationale Zahlen sind? Kein Wunder, dass Biologen meinten, verneinen zu können, dass es noch einen Kampf gegen die Evolutionslehre gebe.

Und was geschieht dann plötzlich in unseren aufgeklärten und unserer Meinung nach so nüchternen Niederlanden? Es entbrannte ein altmodischer Schulstreit zum Thema Darwin! Es ist zu beschämend, um es in Worte zu fassen. Zum Glück aber dringen Nachrichten aus den Niederlanden so schlecht ins Ausland. Wir schämen uns wirklich vor unseren dortigen Kollegen.

Das Entstehen von Leben

Das Festhalten an der Schöpfungserzählung geschah auch vor Darwin schon auf eine nicht ganz einheitliche Weise. Man war früher allgemein davon überzeugt, dass kleinere Tiere wie Insekten, deren Fortpflanzung sich oft der Wahrnehmung entzog, spontan entstünden. Ich habe in einem Buch aus dem 18. Jahrhundert selbst einmal ein Rezept für die Erzeugung von Mäusen gefunden: Man nehme Weizen, lege ihn in eine Kiste auf dem Dachboden ... usw. Erst ca. 1860 wies Louis Pasteur nach, dass das Wachsen von Mikroorganismen auf einem Nährboden nicht einer *generatio spontanea* zugeschrieben werden kann. Pasteurisieren wurde zu einem Begriff in der Nahrungsmitteltechnik, aber diese Entdeckung hat

auch eine große Auswirkung auf unsere kollektive biologische Einsicht gehabt. Und doch ist irgendwann einmal vor mehr als drei Milliarden Jahren auf der Erde Leben entstanden. Was wir darüber wissen oder zu wissen meinen, schließt zwar an die Evolutionslehre an, ist aber kein Teil von ihr. Ich möchte diesen Artikel schließen mit einer kurzen Beschreibung dessen, wie man sich nach dem heutigen Stand der Wissenschaft das Entstehen von Leben auf der Erde vorstellt.

Vor vier Milliarden Jahren hatte die Atmosphäre eine andere Zusammensetzung als derzeit. Sie enthielt vermutlich neben den uns bekannten Bestandteilen Wasserdampf, Stickstoff und Kohlendioxyd auch Kohlenmonoxyde, Ammoniak, Methan und sogar Blausäure; Sauerstoff aber fehlte. 1953 haben Miller und Urey in Laboratoriumsexperimenten nachgewiesen, dass elektrische Entladungen (als Nachahmung von Gewittern) und ultraviolettes Licht (das, bevor es Sauerstoff in der Atmosphäre gab, noch nicht durch eine Ozonschicht abgehalten wurde) in einem derartigen Gasgemisch zur Bildung von Aminosäuren, Zuckerarten und anderen Stoffen, die auch jetzt noch die chemischen Baustoffe des Lebens sind, führen. Wahrscheinlich wurden Tümpel, Seen und Meere auf diese Weise zu Nährböden, zu der sog. Oparinschen Suppe (die so benannt ist nach Alexander Oparin, einem Pionier auf diesem Wissenschaftsgebiet). Durch Kondensation dieser Nährstoffe, wahrscheinlich nach Adsorption an Mineralien, müssen dann DNS-artige Polymere entstanden sein, vermutlich ein der Ribonukleinsäure verwandter Stoff (RNS, engl. RNA), den wir hier bequemlichkeitshalber nur die Ur-RNS nennen wollen.

Diese Ur-RNS kann ebenso wie die heutige RNS enzymatische Aktivität entfalten, d.h. eine biologische katalytische Aktivität, wie man sie derzeit vor allem bei Eiweißen (Enzymen) antrifft. Man muss annehmen, dass bei derartigen Prozessen im Lauf von Millionen Jahren auch Ur-RNS-Moleküle entstanden, die im Stande waren, sich selbst zu replizieren. Nun tritt das Gesetz des *Survival of the fittest,* des Überlebens der Tüchtigsten, in Kraft: Die Moleküle, die dies am besten und am schnellsten konnten, begannen in der Population zu dominieren. Mit der vermehrten Kompliziertheit dieser Polymere aber nahm auch ihre Verletzlichkeit zu. Dies führte auf dem Weg über weitere Selektion zum Entstehen der Ur-RNS, welche die Möglichkeit wahrnahm, sich mit einer fettähnlichen Membran zu umhüllen: Das Entstehen der ersten primitiven Zellen.

In den ersten Hunderten von Millionen Jahren dürften wohl an vielen Orten auf der Erde derartige primitive Zellen entstanden und wieder verloren gegangen sein. Schließlich und endlich hat ein starker Stamm den Kampf gewonnen, eine Ur-Bakterie, die gelernt hatte, neben RNS auch Eiweiße zu erzeugen, die ihre Ur-Gene zu speichern vermochte in Form der chemisch stabileren DNS und die ihren Energiebedarf dadurch deckte, dass sie Nährstoffe aus der Oparinschen Suppe aufnahm und diese mittels eines primitiven Stoffwechsels in Milchsäure und Ammoniak umsetzte. Diese Ur-Bakterie hat für die Erzeugung von Eiweißen einen genetischen Code entwickelt, um die Reihenfolge der Basen in einer Nukleinsäure zu übersetzen in eine Reihenfolge von Aminosäuren in einem Eiweiß. In Anbetracht dessen, dass alle Pflanzen, Tiere und Mikroorganismen heutzutage

mit demselben genetischen Code arbeiten, nehmen wir an, dass wir mit ihnen allen von dieser Ur-Bakterie abstammen.

Die Segnungen einer ökologischen Krise

Die Ur-Bakterie und viele andere davon abgeleitete Bakterien breiteten sich unaufhörlich aus, bis die Oparinsche Suppe aufgebraucht war. Dadurch kam zwar das Wachstum zum Stillstand, aber nicht die Evolution! Es kamen Bakterien, welche die Fähigkeit besaßen, die Energie des Sonnenlichtes zu verwenden, um Nährstoffe aus einfacheren chemischen Verbindungen zu erzeugen (Photosynthese). Auf die Dauer machten sie sogar Wasserstoff aus Wasser, womit eine unerschöpfliche Energiequelle angebohrt war. Dies ist genau das, was unsere heutigen Pflanzen auch tun, und unser gesamter Energiehaushalt beruht darauf: Wir verzehren Pflanzen oder Tiere, die von pflanzlicher Nahrung leben. Diese Entwicklungen haben schon sehr früh in der Evolution stattgefunden; denn in mehr als 3,8 Milliarden alten geologischen Formationen wurden bereits Spuren von Photosyntheseprodukten gefunden.

Die Photosynthese hat auch einen Nachteil. Bei der photosynthetischen Spaltung von Wasser wird Sauerstoff freigesetzt, ein reaktives und für das Leben auf Erden damals tödliches Gas, tödlich zumindest in höheren Konzentrationen. Aber es dauerte noch einige Zeit, bis von hohen Konzentrationen die Rede sein konnte; wie lange genau, darüber gibt es große Meinungsverschiedenheiten. Schätzungen des Sauerstoffgehaltes in der Atmosphäre vor einer Milliarde Jahren variieren von einem bis zu zehn Prozent. Auch wenn wir uns an die Schätzung zu Gunsten der längeren Zeit halten, war dies eine direkte Bedrohung allen damaligen Lebens, eine ökologische Krise, gegenüber der alle durch den Menschen verursachten Umweltprobleme soviel wie nichts zählen.

Es war in dieser Zeit, vor 700 Millionen oder einer Milliarde Jahren, als die Natur/die Evolution/der Schöpfer die größte Erfindung seit dem Entstehen von Leben machte: die Atmung. Es kamen Bakterien, die aus der Not eine Tugend machten: Sie begannen, Sauerstoff zu verwenden zum Zweck einer vollständigeren Umwandlung von Nährstoffen. Milchsäure wurde weiter gespalten zu Kohlendioxyd und Wasser. Auf diese Weise lieferte Zucker 18mal mehr Energie als früher. Gleichzeitg wurden Eiweiße und Vitamine entwickelt, um die kostbare DNS so gut wie möglich gegen Sauerstoff abzuschirmen.

Ohne diesen Durchbruch wären niemals so viele mehrzellige Organismen, die Pflanzen und die Tiere, entstanden. Diese würden sonst so viel Nahrung benötigen, 18mal mehr als wir, dass ihre Beschaffung und Verarbeitung - selbst auch energiefordernde Prozesse - auf unlösbare logistische Probleme gestoßen wären. Dank der Atmung konnten wir entwickelte Tiere werden mit Muskeln, Organen und Hirnen.

Eine wahre Explosion neuer Lebensformen lösten diese ersten atmenden Lebewesen aus. Die Erde verwandelte sich aus einer kahlen Fläche in ein üppiges Paradies, in dem vor ein paar Millionen Jahren die ersten Menschen wohnten, die

eine Luft mit vorzugsweise 21% Sauerstoff atmeten. Wohl aber haben wir einen Preis zahlen müssen für unsere Mehrzelligkeit und den Gebrauch des gefährlichen Sauerstoffes: Wir sind nicht mehr potentiell unsterblich wie unsere immer wieder sich teilenden einzelligen Voreltern. Die Abschirmung unserer DNS gegen Sauerstoff ist unvolllkommen. Einst kommt der Tag, an dem in den hunderttausend Milliarden Zellen unseres Körpers so viel Abnutzung angewachsen ist, dass wir einen unheilbaren Krebs, einen Herzanfall oder eine Hirnblutung bekommen oder dass wir an der allgemeinen Schwächung sterben, die wir Altern nennen.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Evolutionstheorie als Megatheorie des westlichen Denkens

Hermann Häring

Die traditionelle Metaphysik ging von einer stolzen Grundthese aus: Es gibt die eine und unveränderliche göttliche Wahrheit; sie ist unabhängig von Werden und Vergehen, Leben und Tod. Prinzipiell kann der menschliche Geist diese Wahrheit erkennen. Unter diesen Vorzeichen hat die westliche Kultur bis weit in die Neuzeit hinein das Leben verstanden. Es ist unmittelbar von Gott geformt und gegeben. Die vielfältigen Arten von Pflanzen und Tieren bestehen nach göttlichem Plan. Deshalb haben sie einen Bestand, der Zeit und Geschichte einzelner Lebewesen übersteht.[1] Für die menschliche Person gilt das in einem überragenden Sinn, denn jede menschliche Seele ist unmittelbar von Gott geschaffen. Sie ist Geist, unsterblich und letztlich den Gesetzen des biologischen Lebens nicht unterworfen.[2] Im Gegenteil, durch die Seele wird jeder Mensch auf ein höheres, geistiges Ziel hingeordnet. Alles, was wir über das biologische Leben wissen, konnte letztlich nur als hinführende Metapher für dieses eigentliche Leben, als Illustration seiner Uridee dienen. Jahrhundertelang war dies allgemeine Überzeugung, der Bezugsrahmen allen weiteren Denkens und aller Kultur.

Dagegen brachte die Evolutionstheorie einen radikalen Bruch. Wie der Artikel von Bloemers zeigt, bringt sie im umfassenden Sinn Physik und Kosmologie, Biologie und Biochemie, Anthropologie und Erkenntnistheorie in einen Gesamtzusammenhang. Sie, nicht philosophische Gegentheorien, hat schließlich zum Ende der Metaphysik und einer Geist-Anthropologie geführt. Früher bildete der Geist den großen Bezugsrahmen der Wirklichkeit. Jetzt hält der Entwicklungs-

gang von Kosmos und Leben das All von seinen Ursprüngen bis zu dessen Ende zusammen. Es geht um ein irdisch-materielles Leben, das sich aus sich selbst heraus entwickelt, trägt und - vielleicht nach einem unerkannten Plan - immer weiter entfaltet. Das Leben (jetzt im Singular verwendet) wird zur entscheidenden, immer wirkenden, geradezu wunderbaren Grunddynamik unserer Wirklichkeit. Diese Evolutionstheorie im umfassenden Sinn des Wortes trägt quasi mythische, geradezu religiöse Züge. Ich nenne die Evolutionslehre in diesem Essay, der den vorhergehenden Artikel nur kommentieren will, die Megatheorie der westlichen Kultur. Was ist damit gemeint?

1. Die Weltsicht der Zeitgemäßen: objektiv, richtig, authentisch

Vor vielen Jahren wies J. Habermas darauf hin, dass sich die Wahrheit einer Aussage auf viele Dimensionen erstreckt.[3] Der Kern einer Wahrheit ruht sicher in dem, was wir - schlicht und ohne weitere Überlegungen oder Einschränkungen - „ontologisch" oder „objektiv" wahr, „der Wirklichkeit entsprechend" nennen. Solche Aussagen sagen, „was der Fall ist". Es sind Aussagen, die sich sozusagen aus der Sache erklären, die sie bezeichnen. Ihr Informationsgehalt entspricht, wie alle Korrespondenztheorien voraussetzen, der Wirklichkeit selbst.[4] Solche Wahrheit lässt sich objektiv überprüfen und als Information weitergeben. So lässt sich etwa die Behauptung, jedes Kind empfange sein Leben von seinen Eltern, an der Wirklichkeit selbst kontrollieren und möglicherweise widerlegen. Ähnliches gilt für die Behauptung, alles Leben habe sich aus einem ersten Lebewesen, aus einer „Urzelle" entwickelt.[5] Mit dieser Informationswahrheit, in der die Sache selbst dargelegt wird, gehen wir täglich um. Von ihrem Wahrheitsideal her versuchen die Naturwissenschaften, sich der Sache anzunähern. Es ist keine Frage, dass auch die Theoretiker der Evolutionslehre mit ihrem Handwerkszeug nach bestem wissenschaftlichem Gewissen versuchen, der so verstandenen Wahrheit auf die Spur zu kommen. Die Evolutionslehre muss begründbar sein, sonst muss sie aus den Lehrbüchern verschwinden.

Aber von Darwin bis heute verweisen der Siegeszug der Evolutionstheorie sowie die vielen Auseinandersetzungen um sie auf eine zweite Wahrheitsdimension. Dieser Siegeszug vollzog sich nämlich nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch in den westlichen Gesellschaften.[6] Es geht also zugleich um die Frage, wie sich eine Gruppe, eine Gesellschaft oder eine Kultur zu bestimmten Aussagen verhält. Wahrheit erzielt Wirkungen. Sie entfaltet soziale Kraft oder soziale Hemmnisse; sie gilt als „richtig" oder als „falsch" und wird in einer Gruppe zum bindenden, zu einem freundlichen oder zu einem feindlichen Element. Zur objektiven Wahrheit kommt also eine soziale „Richtigkeit", die Wirklichkeit und Gesellschaft zugleich interpretiert und Kommunikation über sie ermöglicht; jetzt kann gesellschaftliches Geschehen z.B. als „Kampf ums Überleben" begriffen werden. Diese gesellschaftliche Dimension einer Aussage steht in der Nähe des sozialen Symbols, das Gemeinschaft stiftet, gemeinschaftliche Überzeugungen und Werte

miteinander koppelt. Man denke an Halbmond und Kreuz, an die Trikolore, an das Bekenntnis zur Würde des Menschen oder an die Rechtfertigungslehre in der lutherischen Tradition. Die Evolutionstheorie hat in den vergangenen Jahrzehnten eine solche Wirkung entfaltet. Sie wurde zum Symbolträger und Zeichen eines lebensbejahenden Denkens, das den Menschen in den Strom allen Lebens einfügt und alles Leben in den Zusammenhang der umfassenden kosmischen Wirklichkeit stellt.

Evolutionstheorie als Megatheorie des westlichen Denkens

Es sind vermutlich diese umfassenden Bezüge, die die Lehre von der Evolution zu einem allseits akzeptierten Baustein westlicher Welt- und Lebensanschauung werden ließen. Nun braucht sich eine wissenschaftliche Theorie dessen nicht zu schämen, dass sie umfassende Interpretationen steuert, gesellschaftliche Kräfte bindet und mobilisiert. Doch macht sie ein solcher kultureller und gesellschaftlicher Rückenwind auch dafür anfällig, dass sie ihre Grenzen - bis hin zu philosophischen und religiösen Ersatzansprüchen - überschreitet. Darauf komme ich später zurück.

Dennoch beginnt eine jede Erkenntnis, bevor sie zur Aussage wird, mit individuellen Entdeckungen. Wahrheit beginnt mit der Behauptung von Einzelnen; das Ich ist die unverzichtbare Voraussetzung einer jeden (neuen) Aussage. Die Analyse eines Satzes etwa befriedigt erst dann, wenn das redende Subjekt mit einbezogen wird: Ich sage oder behaupte, zweifle, hoffe oder vermute, dass etwas so und nicht anders ist. Eine jede Person aber, die sich diese Aussage dann aneignet, hat sich der Frage zu stellen: „Was halte ich persönlich davon?" Deshalb ist eine jede Aussage entweder ehrlich oder gelogen, Ausdruck der Überzeugung bis hin zum Unbedingtheitsanspruch oder gleichgültige Repetition, eine Warnung oder ein Versprechen. Behauptungssätze beinhalten immer ein solches Element persönlichen Engagements. Ich stelle mich mitten in den behaupteten Zusammenhang hinein, insofern bedeutet alles Sprechen - mehr oder weniger - auch Handeln.[7] Die rein beschreibende, absolut objektive Weitergabe von Sachverhalten ist immer ein gefährlicher Grenzfall, hin zum nichtssagenden Gerede.

Dass die Evolutionslehre die Menschen intensiv in Anspruch nimmt, bedarf hier keiner weiteren Begründung. Wer sich zu ihr bekennt, stellt sich selbst in einen Zusammenhang biologischen Lebens. Die alte und banale Frage, ob der Mensch vom Affen abstammt, hat deshalb immer noch eine deutliche Signalwirkung. Die Evolutionstheorie betrifft die gesamte Menschheit in ihrem Selbstverständnis. Sie trifft vor allem eine Kultur, die der Rationalität - etwas, das uns vom Tier qualitativ unterscheidet - höchste Bedeutung zuerkannt hat. Wer die Evolutionslehre entschieden als Aussage über sich selbst akzeptiert, wird unmittelbar auf die Authentizität eigener Überzeugung angesprochen.

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. Buchveröffentlichung u.a.: Hans Küng. Grenzen durchbrechen, Mainz 1998. Anschrift: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, NL 6525 HT Nijmegen, Niederlande.

Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, soziale Akzeptanz und Authentizität, diese drei Dimensionen sind in der Evolutionslehre also stark und gleichermaßen ausgeprägt. Es geht um drei Faktoren, nämlich um die Sache, um die Gemeinschaft und um das betroffene Individuum, die hier zusammenkommen. Der Anspruch wissenschaftlicher Objektivität, die Bindung durch soziale Plausibilität sowie die Herausforderung an das je individuelle Selbstverständnis ergänzen und verstärken einander in hohem Maße. Das ist gewiss ein erster Grund dafür, dass die Evolutionslehre in der westlichen Kultur so selbstverständlich, so gegenwärtig und so interessant ist. Wer sich mit ihr beschäftigt, erlebt Wissenschaft hautnah, reiht sich unter die Zeitgemäßen ein und erfährt vieles, vielleicht sogar das Entscheidende über sich selbst. Ein Narr, wer sich mit dieser umfassenden und aktuellen Weltsicht nicht beschäftigt.

2. Eine expansive Weltinterpretation: Leben, Kosmos und Geist

Allerdings war und ist die Evolutionstheorie keine neue Errungenschaft; der Gedanke war schon vor Darwin gegenwärtig. In jedem Lexikon lässt sich die lange Vorgeschichte nachlesen. Zunächst steht die Frage der Abstammung (Deszendenz), also unserer Herkunft, und nicht das Problem des Lebens im Mittelpunkt. Schon in der Aufklärung tauchen die ersten Deszendenztheorien auf. Sogar C. Linné (1707-1778), der für die Konstanz der Arten bekannte Forscher, der diese in ein mustergültiges System der Gattungen, Familien, Ordnungen und Klassen brachte, spielt mit dem Gedanken, dass die vielen Arten zu Beginn eine einzige Art gewesen sind. Weitere Theoretiker (unter ihnen Ch. Darwins Großvater) folgten und sollten immer wieder folgen. Ch. Darwin konnte seine Theorien über Jahre hin mit ähnlich denkenden Kollegen diskutieren und in vielen Schriften präsentieren. Sein klassisches Werk „Über den Ursprung der Arten" (1859) setzte sich aus zwei Gründen durch. Als Besucher der Galápagos-Inseln konnte er eindrucksvolles und überwältigend viel Belegmaterial anführen, und gemäß einem naturwissenschaftlichen Grundprinzip interpretierte er die Stammesgeschichte nicht teleologisch, sondern kausal. Entscheidend wird für ihn das Prinzip der Selektion.

Es ist keine Frage, dass die Theorie von Abstammung und „Entwicklung" aller Lebewesen aus einem einzigen Ursprung heute als wissenschaftlich gesicherte Theorie angenommen werden kann; das belegen auch einige Beiträge dieses Heftes. Der Theorie als solcher kann sich niemand entziehen. Angesichts der heutigen Diskussionslage sind anderslautende Theorien, so etwa der geradezu absurd wirkende Kreatianismus, auf die Konstruktion von komplizierten Hilfstheorien angewiesen; auch gibt es keine ähnlich gut unterbaute Gegentheorie. Doch der Grund für die Durchschlagskraft dieser Theorie liegt neben ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz in ihrer Fähigkeit, weitere Theorien zu absorbieren oder als Ergänzungen des eigenen Konzepts zu übernehmen.

Einige Hinweise mögen dies beleuchten: Darwin hatte den Menschen nur zögernd

in das Evolutionsgeschehen eingebaut. Die Konsequenz der Theorie erwies sich jedoch als stärker. Ein Jahrhundert später (nach einem gewiss mühsamen Weg der Anfeindungen) wurde sie in der Regel nicht mehr als Beleidigung der Menschheit erfahren. Frühe Theoretiker der Evolution glaubten zudem, sie könnten damit das christliche Glaubensgebäude zerstören. Spätestens seit P. Teilhard de Chardin und K. Rahner waren die entscheidenden Widerstände jedoch ausgeräumt, zumal sich auch die Frage des „Monogenismus" lösen ließ; die Menschheit musste nicht unbedingt von einem einzigen Menschenpaar abstammen.[8] Hinzu kam die Frage nach dem Beginn des Lebens im strengen Sinn, worüber sich Darwin noch nicht geäußert hatte, worüber im 20. Jahrhundert aber deutliche Theorien entwickelt wurden. Im kollektiven Bewusstsein hat sich inzwischen die Erinnerung an jenes Experiment mit der „Oparinsuppe", durchgesetzt, wie es im ersten Beitrag beschrieben wird. Schließlich hat die Biochemie, wie ebenfalls ausgeführt, zu deutlichen, sehr differenzierten, aber auch höchst faszinierenden Vorstellungen über den chemisch höchst komplizierten Beginn des Lebens geführt. Seit den fünfziger Jahren, in denen man begann, die DNS genauer zu analysieren, musste die Deszendenztheorie nicht korrigiert werden. Im Gegenteil, im öffentlichen Bewusstsein wurde sie jetzt endgültig zur Evolutionstheorie vertieft.

Evolutionstheorie als Megatheorie des westlichen Denkens

Zugleich wurde eine wichtige Ergänzung der Evolutionstheorie entwickelt. Es waren die Entwicklungsmodelle des Kosmos, zu deren Konstruktion E. Hubble (1929) Entscheidendes beitrug. Nach ihm hat der Kosmos eine Dynamik steter Ausdehnung, die zur - nicht unumstrittenen - Vorstellung eines Urknalls (vor 10 bis 20 Milliarden Jahren), eines pulsierenden bzw. eines endgültig auseinanderstiebenden Weltalls führte. Innerhalb dieser umfassenden „Geschichte" des Kosmos spielen sich die ungeheuren Ereignisse von entstehenden Spiralnebeln und Milchstraßen, von explodierenden und in sich wieder zusammenfallenden Sternen, von Sonnen und Planetensystemen ab. Zu ihnen gehört schließlich - an einem zufälligen Ort in endloser Leere und an einem eng umgrenzten Zeitpunkt innerhalb gigantischer Zeiträume - die Erde. Lebens- und Weltgeschichte wird so noch einmal eingerahmt, die klassische Evolutionstheorie wird in ein viel umfassenderes Evolutionsgeschehen aufgenommen.[9] Wir interpretieren unser Leben hier und jetzt und hören das Hintergrundrauschen von den Anfängen immer noch mit. Dra- matischer hätte sich die Evolutionstheorie nicht nach außen erweitern und die Phantasie der Menschen beflügeln können.

Doch ist die Integrationskraft der Evolutionstheorie damit noch nicht erschöpft. Die größte Faszination wird augenblicklich zweifellos von der Biogenetik ausgeübt. Sie ist, wie wir schon sahen, immer noch in einer explosionsartigen Entwicklung begriffen. Sie begann mit der Entdeckung der DNA, mit der Entschlüsselung der Zellstruktur und dem Zugriff auf das, was man das Geheimnis des Lebens, jedenfalls das Geheimnis der Reduplikation und Vererbung nennen könnte. Neues Leben entsteht immer durch unvorhersehbare Verbindung zweier Erbgänge; genetisches Erbe konstituiert sich jeweils neu. Man ist den Rahmenbedingungen möglicher Vererbung und Mutation auf der Spur, hat selbst Zeitspan-

nen bestimmter Mutationssprünge errechnet. Viele Wissenschaftler sehen in dieser Entwicklung die entscheidende Verdichtung und Bestätigung der Evolutionstheorie. Was bislang „nur" phänomenologisch und - sehr schwach - auf Grund archäologischer Funde untermauert war, erhielt jetzt eine unwiderlegbare, sozusagen innere, mathematisch interpretierbare Bestätigung. Hier zeigen sich von innen her Lebensvorgänge, die in jedem neu beginnenden Leben sozusagen den Ursprung des großen Beginns zeigen. Was hier geschieht, ist - endgültig - unwiderlegbares, empirisch analysierbares, immer wieder sich wiederholendes Geschehen.[10]

Es ist, als habe die Evolutionstheorie endlich den Boden der aufweisbaren Faktizität erreicht. Hier werden Kontinuität und Diskontinuität erreichbar, lassen sich Nähe und Entfernung von Arten geradezu verrechnen. Während die klassische Abstammungstheorie mit ihren Argumenten aus Phänomenologie und Archäologie immer auf großflächige Interpretationen angewiesen war, nach immer neuen „Links" suchen und die geographischen Informationen wiederholt ändern musste, scheint sich hier fester Boden zu zeigen. Hier endlich entwickelt sich die Evolution von der Hypothese zur gesicherten Theorie. Erstaunlich bleibt es dennoch, dass die betagte Theorie nach 150 Jahren nicht abgelöst, sondern jetzt endlich durch die inneren Botschaften von Zellstruktur und Doppelhelix glänzend bestätigt wird. Die Evolutionstheorie hat sich als Leitthema der Biogenetik bewährt; sie ist dabei, mit der Biogenetik zu einer umfassenden Bio-Theorie zu verschmelzen.

Dabei setzt die Hirnforschung dazu an, sich die letzte Domäne genetischer Theoriebildung zu erobern.[11] Wenn wir Menschen uns nämlich dem großen Gang des Lebens und seiner stetigen Höherentwicklung verdanken, dann - so die konsequente Theorie - müssen auch Bewusstsein und Geist aus der steten Höherentwicklung materieller Strukturen, letztlich also, wie wir weiter unten sehen werden, als materielle Phänomene erklärbar sein. Nun scheinen diese Theoriebildungen zum Bewusstsein auf dem Boden der Evolutionstheorie noch nicht ausgereift zu sein. Ich meine damit: Hier wird noch mit groben Antithesen, mit vereinfachten Geistmodellen und mit dem Pathos endlicher Entdeckung gearbeitet, sodass zur Entdeckung der Nuancen erst noch der Rauch verfliegen muss. Manchmal wird erneut und zu simpel gerufen, der Mensch stamme doch vom Affen, der Geist doch vom Elektron ab. Ich sage ausdrücklich nicht, dass solche Theorien auf dem Holzweg sind, denn die ausgereiften Modelle werden wohl erst noch zu entwickeln sein. Aber unter diesem Vorbehalt ist der Tag vorauszusehen, an dem auch hier das Modell der Evolution seine Kraft erweisen wird. Wir werden dann nicht den Geist demütigen, sondern Materie und Energie endlich die ihnen zustehende Würde zuerkennen. Vielleicht wird dann erst Teilhard de Chardins Hymne an die Materie in ihrem wahren Sinn erkannt.

3. Von der Weltanschauung zur Ideologie

Evolutionstheorie als Megatheorie des westlichen Denkens

Doch zeigen die gegenwärtigen Diskussionen um Geist und Bewusstsein, dass mit dem epochalen Erfolg und der ständigen Expansion der Evolutionstheorie mehr auf dem Spiele steht als der Erfolg einer wissenschaftlichen Hypothese. Es geht um den noch stets fortschreitenden Umbruch im Verständnis von Welt, Gesellschaft und Mensch, der im 19. Jahrhundert begann und noch immer nicht abgeschlossen ist. Dazu dürfen die beschriebenen Dimensionen sozialer Akzeptanz und individueller Authentizität nicht außer Acht bleiben. Die Evolutionstheorie hat schon lange begonnen, Welt, Gesellschaft und Individuum neu zu interpretieren. Auf Menschen übt sie zudem eine Faszination von religiöser Qualität aus.[12] Sie hat die Macht einer Weltanschauung und ist in Gefahr, als Ideologie missbraucht zu werden. Mit Weltanschauung meine ich die genannte Kraft, mit der sie Welt, Gesellschaft und Individuum umfassend und quasi rational, aber zugleich bildkräftig und mit innerer Tiefenwirkung interpretiert, so wie das einst Plato, die Stoa oder das thomistische System getan haben.

Das zeigt sich daran, dass sie grundlegend anthropologische und deshalb höchst bedeutsame Fragen beantwortet oder zu beantworten scheint: Wie hat die Welt begonnen und wie ist die kosmische Wirklichkeit im Letzten zu verstehen? Wie unterscheidet sich „tote" von „lebender" Materie, wie Materie von Geist? Können wir uns die Funktionen des Hirns nicht von ihrem materiellen Unterbau her erklären? Was ist der Unterschied zwischen Mensch und Tier und wie sollen wir uns die Würde des Menschen unter den Voraussetzungen der Evolution denken? Hier werden grundlegende philosophische Fragen aufgerufen und in modellhafte Zusammenhänge gestellt, nie jedoch direkt beantwortet. Viele Naturwissenschaftler sind sich dessen bewusst: Der absolute Beginn des Kosmos ist ebenso wenig geklärt wie der faktische Übergang zum Leben. Ebenso wenig wissen wir vom faktischen Entstehen (der „Fulguration", K. Lorenz) des Geistes. Zurückhaltung ist aber nicht immer die Stärke der Naturwissenschaft. Reduktionistische Antworten werden gerne gegeben: Leben ist dann „nichts anderes als" höher organisierte Materie, Geist „nichts anderes als" zur Perfektion entwickelte Mechanismen der Selbststeuerung, der Mensch „nichts anderes als" ein hochgezüchtetes Tier. „Nichts anderes als"? Das Wunder besteht ja gerade darin, dass Materie zu leben beginnt, dass Systeme digitaler Steuerung eine Erfahrung und Nähe zu sich selbst entwickeln, dass höhere Tiere plötzlich erkennen, fühlen und lieben können. In Wirklichkeit geben die Naturwissenschaften keine Antworten, aber sie umschreiben in neuer Weise das Geheimnis des Beginns, des Lebens und dessen, was wir Seele nennen.

Fragen von gesellschaftlicher Bedeutung schließen sich an und sind nie zur Ruhe gekommen: Was genau bedeutet - im Blick auf das natürliche Geschehen - Darwins Selektionsprinzip, was der „Kampf ums Überleben" *(Survival of the fittest)?* Welche Bedeutung hat der Streit um Abwesenheit oder Wirksamkeit eines teleologischen Prinzips und was ist eine erfolgreiche Wirkursache? Was ist vom Egoismus der Gene zu halten (Dawkins), und wie weit überzeugen die

ethischen Ansätze der Soziobiologie (Wilson)? Die Bedeutung dieser Theorieelemente wird immer wieder diskutiert, aber ethische Folgerungen sind keineswegs zwingend. Dennoch setzt sich die Suggestionskraft der großen Formeln immer wieder durch. Man legitimiert mit ihnen gesellschaftliche Verhältnisse: den Egoismus der Einzelnen, die Streitbarkeit des Kapitalismus, die Durchsetzungskraft vitaler Triebe. An diesem Punkt wird Weltanschauung zur Ideologie, d.h. zur Legitimation dessen, was uns nützt. Deshalb brechen an dieser Schnittstelle zugleich Fragen von religiöser Bedeutung auf. Widerspricht die Evolutionstheorie vielleicht doch einer religiösen, zumal einer monotheistischen Weltdeutung? Natürlich hat die Theologie Antworten ersonnen, die diesen Widerspruch auflösen und als Schein entlarven. Dennoch fällt auf, wie sehr der Gedanke von Gottes Handeln für viele unvereinbar ist mit dem Gedanken der Selbstorganisation von Kosmos, Leben oder Geist.[13] Über den Unterschied zwischen dieser wissenschaftlich-empirischen und einer religiösen Sprachebene ist das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Wir brechen hier den Katalog der Fragen ab. Er kann hier nicht ausführlich diskutiert werden. Aber diese Fragen können eines zeigen: In der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie steht für Theologie und Glaube nichts und zugleich alles auf dem Spiel.[14] Nichts Entscheidendes steht auf dem Spiel, denn hier versuchen die Wissenschaften mit ihren Instrumenten (es sind die Methoden der Archäologie und der Astronomie, der Biogenetik und der Computersimulation, der Chemie und der Kernphysik) nur, unsere Wirklichkeit (Kosmos, Leben und Mensch) von ihrer Entstehung her wissenschaftlich zu erklären. Theologie und Glaube müssen dafür dankbar sein, denn jedes Detail, das wir in der Wirklichkeit ergründen, hilft uns, die Welt und uns selbst besser zu verstehen. Es hilft uns, dem Geheimnis der Welt auf die Spur zu kommen, Gott zu erfahren. Zwar ist Dawkins' Behauptung naiv, die biblische Schöpfungsgeschichte sei gegenüber einem biogenetischen Lehrbuch höchst langweilig. Aber der Reichtum dessen, was wir inzwischen empirisch von organischem und von menschlichem Leben wissen, ist ungeheuer groß geworden. Die Erfahrung Gottes, der Leben ist, hat sich damit erweitert; denn die Anschauung dieser Welt hat immer schon etwas mit der Anschauung Gottes zu tun. Und vergessen wir nicht, dass auch Christen und andere Gläubige Kinder dieser Zeit sind. Auch wir tragen diese neuen Modelle, Möglichkeiten und Erfahrungen mit. Gut besehen, wird der Glaube also weder gefährdet noch ersetzt.

Gleichzeitig steht Entscheidendes auf dem Spiel. Die Evolutionstheorie, Megatheorie der westlichen Kultur, bietet ja unaufhörlich Überschüsse von Erklärungs-, Deutungs- und Handlungsmodellen. Sie überrascht mit immer neuen Einsichten. Sie erweckt den Eindruck, als könne sie den Ursprung der Welt, also den „Sprung" vom Nichts ins Sein erklären, als ersetze sie das Erklärungsdefizit einer überholten und vorwissenschaftlichen Religion. Unsere Gesellschaften nehmen die Evolutionstheorie auch deshalb wahr als Begründungsarsenal einer neuen, vornehmlich kapitalistischen Ethik. Dabei wird übersehen, dass sich die Theoretiker der Evolution umgekehrt in soziale Metaphern flüchten: in Kampf, Konkur-

renz und in ein unbarmherziges: „Wer sich nicht durchsetzt, geht unter!" In gespielter Naivität wird der Geist auf die Rückkopplungsprozesse eines Computerspiels reduziert. Und wie man vor vierzig Jahren die Elite noch mit dem Menschen als „nackten Affen" erschreckte, so wird sie heute mit dem Roboter als Ebenbild geschockt, mit dem Horror einer sich selbst klonenden Rasse konfrontiert.

4. Was tun?

Die Frage lautet also: Wie können wir die Evolutionslehre als wissenschaftliche Theorie ernst nehmen und deren ideologische Grenzüberschreitungen zugleich entlarven? Gibt es einen Weg zwischen fundamentalistischer Gegnerschaft und unkritischer Akzeptanz? Die Antwort auf diese Fragen muss mit einer selbstkritischen Bemerkung beginnen. Es gehört zur Tragik der westlichen Geschichte, dass Kirchen und Theologie über Jahrhunderte hin die Naturwissenschaften in eine unnötige Gegnerschaft getrieben haben. Trotz päpstlicher Versöhnungsangebote[15] sind die Nachwirkungen noch nicht überwunden. So verwundert es nicht: Viele Naturwissenschaftler tun immer noch, was die Kirchen ihnen lange genug vorgemacht haben (und was die Kreatianisten erneut tun): Sie verstehen Gott als einen menschlichen Übervater, der über den Welten thront und bisweilen eingreift. Deshalb lesen sie biblische Texte als naturkundliche Mitteilungen, religiöse Aussagen als ontologische Information. Sie verstehen die biblische Schöpfungsgeschichte als einen naiven Erklärungsversuch und Wunderberichte als weltferne Fabeln. Hier ist Klarheit zu schaffen. Das erste Problem ist nicht das, was die Evolutionstheorie den Glaubenden zu sagen hat. Wir sollten zuerst klären, was religiöse Erfahrung und was biblische Tradition über Welt und Leben zu berichten wissen. Sie hat kein Wissen zu übermitteln, sondern sie hilft uns, Spuren des göttlichen Unaussprechlichen zu entdecken.

Die westliche Kultur hat zunächst die Aufgabe, einen neuen und elementaren Zugang zu ihren religiösen Erfahrungen zu gewinnen. Das Gottesbild der monotheistischen Religionen ist ungeheuer komplex.[16] So können wir z.B. für Gottes Handeln rational überzeugende Modelle entwickeln, die für Glaube und Naturwissenschaften akzeptabel sind. Zugleich ist jedoch zu zeigen, dass wir die Tiefe religiöser Erfahrung nie ausschöpfen werden. Theologisch gesehen sind Gottes Wort, Gottes Handeln oder Gottes Gegenwart Metaphern, denen die Rede von Gottes Schweigen, Abwesenheit oder Überlegenheit ebenbürtig ist. So anschaulich wir auch den Beginn der Schöpfung, den Beginn und die Entwicklung des Lebens rekonstruieren können, so wenig rühren wir damit an die elementare Erfahrung des Wunders selbst, das Schöpfung, Leben und dessen Evolution bedeuten. Umgekehrt gehört zur religiösen Erfahrung eine unstillbare Neugier, weil uns auch die Evolutionslehre mit ihren vielen Facetten dem Geheimnis Gottes näher bringt. Gott ist Leben. Gott ist aber auch Geist: Deshalb wird uns aus elementarer religiöser Neugier auch die zukünftige Bewusstseinsforschung ungeheuer interessieren. Schließlich rührt der Gedanke der Evolution überhaupt

an den Kern elementarer religiöser Erfahrung: Wir sind aufgenommen in die großen Linien kosmischer Entwicklung und stehen insbesondere in einem breiten Strom des Austauschs von Leben, des leibhaften Empfangens und Gebens sowie der Beziehungen, aus denen schließlich kein Lebewesen herausfällt. Wer einen neuen und elementaren Zugang zu religiösen Erfahrungen gewinnt, wird das Wissen um Leben und Evolution als Bereicherung erfahren.

Gleichzeitig kann uns die Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie in all ihren Zweigen dazu zwingen, die biblische Botschaft neu zu verstehen. In diesem Heft sind dafür einige Beispiele gegeben. Allgemein wird sich dabei zeigen: Natürlich sind die naturkundlichen Modelle von Schöpfung und Leben überholt, aber darin liegt nicht das Ziel der Texte. Wenn die Bibel etwa die Schöpfung als Kampf der lebensfreundlichen Ordnung gegen das tödliche Chaos sieht, dann ist die aktuelle Botschaft solchen Denkens einsichtig. Wenn die Bibel zugleich die Güte der Schöpfung über alle anderen Aussagen zu Welt und Geschichte stellt, dann kann auch heute noch die Herausforderung einer solchen Behauptung nachvollzogen werden. Und wer überhaupt die widersprüchliche Vielfalt biblischer Aussagen begreift - über Gottes Gegenwart und Ferne, über sein Handeln und seine Abwesenheit, über Güte und Grausamkeit der Wirklichkeit, über den Kampf der Stärkeren und die Kraft der Schwäche -, dem wird wohl bald klar: Die Bibel in ihrer Gesamtheit leitet uns dazu an, sich selbst mit dieser Wirklichkeit auseinanderzusetzen. Gemäß biblischem Ideal ist Religion offensichtlich kein Lehrbuch über den Zustand von Gott, Mensch und Welt, sondern eine Anleitung zur Auseinandersetzung mit Schwäche und Gewalt, mit Liebe und Hass, mit menschlicher Leiblichkeit und individueller Würde. Es kommt nicht auf die Antworten belehrender Art an, sondern auf unsere Bereitschaft, uns auf diese Welt und auf die Mitmenschen einzulassen.

Die biblische Tradition sieht Mensch und Welt als ein der Materie verhaftetes, als ein leibliches Geschehen. Gleichzeitig liegt ihr Interesse nicht in der Belehrung über Kosmos und Leben. Ihr Interesse liegt darin, dass wir lernen, im Angesicht Gottes unsere menschlichen Beziehungen zu regeln, die anderen wie uns selbst als Gottes Bild anzunehmen. Diese Perspektive macht deutlich, wie Christinnen und Christen das ungeheuer fruchtbare Modell der Evolution bejahend und kritisch begleiten können.

[1] Noch im Katechismus der Katholischen Kirche (1993) ist relativ undifferenziert die Rede von einer „geordneten und guten Welt" (Nr. 299). Ferner: „Die unterschiedlichen Geschöpfe widerspiegeln in ihrem gottgewollten Eigensein, jedes auf seine Art [!], einen Strahl der unendlichen Weisheit und Güte Gottes." (Nr. 339). Das Bewusstsein der Evolution ist sorgfältig ausgeblendet. Ähnliches gilt vom Artikel „Leben" in der neuesten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche VI, Freiburg i.Br. 1997, 714-716.

[2] Auch diese Aussage wird im Katechismus der Katholischen Kirche (1993) relativ undifferenziert wiederholt (Nr. 366: „Die Kirche lehrt, dass jede Geistseele unmittelbar von Gott geschaffen ist").

[3] J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns I, Frankfurt a.M. 1981, 25-71

[4] Die Korrespondenztheorien erklären, wie schon Thomas von Aquin, die Wahrheit als eine

Entsprechung zwischen Sache und Intellekt. Sie setzen also voraus, dass die Wirklichkeit erkannt und beschrieben werden kann. L.B. Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Darsmtadt 1983, 26-40.

[5] Auf die differenzierten Theorien eines hypothetischen Urorganismus sowie auf die Vorstufen der Prä-, Proto- und Eobionten wird hier nicht eingegangen (W.K. Purves u.a., Life: The Science of Biology, Sunderland [Mass.] [4]1995).

[6] Dieser Siegeszug wird in der Regel unter Begriffen wie „Darwinismus" oder „Neodarwinismus" thematisiert (E. Mayr, One Long Argument, London 1993).

[7] Bahnbrechend für diese Erkenntnis ist noch immer das kleine Werk von J.L. Austin, Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1975.

[8] P. Overhage/K. Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg i.Br. 1961; P.A. Mellars/C.B. Stringer, The Human Revolution, Edinburgh 1989.

[9] St.W. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek 1988; J.M. Zyzinski, Metaphysics and Epistemology in Stephen Hawking's Theory of the Creation of the Universe, in: Zygon. Journal of Religion and Science, 31 (1996) 269-289.

[10] Bezeichnend für die Faszination dieser Entwicklungen ist der Erfolg von R. Dawkins, The Blind Whatchmaker, Harlow 1986; ders., Das egoistische Gen, Reinbek 1996; ders., Und es entsprang ein Fluss in Eden. Das Uhrwerk der Evolution, München 1996.

[11] D.C. Dennett, Philosophie des menschlichen Bewusstseins, Hamburg 1994; ders., Darwin's Dangerous Idea, New York 1995; D. Linke, Das Gehirn, München 1999; E.A. Wilson, Neural Geographies, New York/London 1998.

[12] A. Peacocke, God and the New Biology, San Francisco 1986.

[13] Eine ausführliche Diskussion der Problematik ist - im Zusammenhang mit Whitehead - zu finden in: P. M.F. Oomen, Doet God ertoe? Een interpretatie van Whitehead als bijdrage aan een theologie van Gods handelen, Kampen 1998.

[14] P. Oomen, Theologie - exacte wetenschappen: Een asymmetrische verhouding, in: R. van den Brandt/R. Plum (Hg.), De theologie uitgedaagd. Spreken over God binnen het wetenschapsbedrijf, Zoetermeer 1999, 35-60: F. Watts, Are Science and Religion in Conflict?, in: Zygon 32 (1997) 125-138

[15] Osservatore Romano vom 1. November 1996.

[16] J. Miles, Gott. Eine Biographie, München 1996.

Die Evolution des Kosmos und des Lebens

Georges De Schrijver

Im folgenden Beitrag möchte ich die Herausforderungen, vor die sich die Theologie heute angesichts der gegenwärtigen Kosmosmodelle gestellt sieht, etwas eingehender untersuchen. Von der Physik her gesehen, versuchen all diese Modelle u.a. die Fragen zu beantworten: Wie hat alles einmal angefangen? Was verdanken wir - als menschliche Wesen - der anhaltenden Expansion des Universums und der Entstehung von Galaxien in ihm? Fragen nach dem Ursprung des Universums haben schon immer das Interesse von Theologen hervorgerufen, doch hat sich heute die Suche nach dem „Punkt", von dem aus alles einmal angefangen hat, von der Gottesfrage losgelöst. Seit geraumer Zeit vertreten nun schon die Naturwissenschaftler einen methodischen Atheismus, was sie freilich nicht daran hindert, ab und zu ein Gefühl kosmischer Ehrfurcht zu empfinden. Doch selbstverständlich gehört der Rückgriff auf eine metaphysische Erstursache nicht zum Geschäft der Astrophysiker. Heute sind wir weit entfernt von der Ehrfurcht eines Newton, der in der Ordnung der Natur immer noch das souveräne und machtvolle Wirken des Pantokrators sah, der alle geschaffenen Dinge seinem Willen unterwarf.

Die Urknall-Theorie

Dem belgischen Geistlichen Georges Le Maître, zugleich Mathematiker an der Universität von Louvain, Mitglied der Päpstlichen Akademie für Astronomie und einer der Pioniere der Urknall-Theorie, war diese Trennung von Naturwissenschaft und Glaube wohl vertraut. Vergeblich versuchte er, Pius XII. davon abzubringen, sich auf irgendwelche theologischen Kommentare zur Urknall-Theorie einzulassen. Er befürchtete, dies könnte als Vereinnahmung einer naturwissenschaftlichen Theorie für die Sache des Glaubens verstanden werden. Und dennoch: Regt nicht unsere Vorstellungskraft uns dazu an, den Ausbruch eines Feuerballs, der das Universum entstehen ließ, mit den ersten Versen der Genesis in Verbindung zu bringen: Und „Gott sprach: Es werde Licht"? Für Naturwissenschaftler freilich ist dieses Ereignis nicht bloß eine Frage von Frömmigkeit und Glaube. Für sie ist der Urknall das erste Hervorbrechen der Raum-Zeit und mit ihr die Freisetzung einer unvorstellbaren Energie, aus der das Universum hervorgegangen ist.

Um dieses spezifische Interesse der Naturwissenschaftler zu verstehen, ist ein kurzer Rückblick auf das frühe 20. Jahrhundert angebracht, wo die ersten Meilensteine in der Forschungsarbeit der Astrophysik gesetzt wurden. 1915 entwickelte Albert Einstein seine Allgemeine Relativitätstheorie, die besagt, dass der Raum sich unter der Einwirkung von Gravitationsfeldern krümmt. „Einstein ging von dem revolutionären Vorschlag aus, dass die Gravitation nicht eine Kraft wie andere Kräfte sei. Man müsse sie vielmehr als eine Folge des Umstandes betrachten, dass die Raumzeit nicht eben sei, wie man bisher angenommen hätte, sondern gekrümmt oder ‚verworfen' durch die Verteilung der Massen und Energien in ihr."[1] Eine der Konsequenzen der Theorie ist, dass der Kosmos als Ganzes in einer Dynamik des Werdens begriffen ist: Das Universum sollte sich entweder im Zustand der Expansion oder der Kontraktion befinden. Doch Einstein empfand eine starke Abneigung gegen diese Vorstellung. Daher nahm er an, er habe in seinen Berechnungen einen Fehler gemacht, und um der verabscheuten Instabilität des Universums zu entgehen, führte er die kosmologische Konstante ein.

An dieser Stelle griff Le Maître die Berechnungen Einsteins auf und kam zu dem Ergebnis, dass für die Einführung einer solchen Konstante keinerlei Notwendigkeit bestehe. 1927 brachte er ein Buch heraus, in dem er die Hypothese aufstellte, der Kosmos müsse sich von einem sehr dichten Ursprungsatom aus (heute Singularität genannt) ausgedehnt haben, einem Atom, das im Anfang in einem unvorstellbaren Feuerball explodiert sei.[2] Einige Naturwissenschaftler hegten den Verdacht, Le Maître benutze diese Hypothese nur, um die biblische Schöpfungserzählung glaubwürdiger zu machen. Daher dauerte es auch sehr lange, bis Einstein schließlich die Intuition Le Maîtres akzeptierte. Und er tat dies erst, nachdem E. Hubble 1929 den empirischen Beweis für die Expansion des Universums erbracht hatte.

Um Hubble in den geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen, muss man von zwei bedeutsamen Techniken eine Ahnung haben, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weiterentwickelt worden waren: von der Spektroskopie und der Messung sich ändernder Wellenfrequenzen. Mit der ersten lassen sich die physikalischen Eigenschaften von Körpern mittels Spektralanalyse identifizieren. So kann man zum Beispiel mit einer Untersuchung des Spektrums des Sonnenlichtes feststellen, dass die Sonne zum Beispiel Helium, Wasserstoff usw. enthält. Mit der Spektralanalyse konnte man auch, als die geeigneten Teleskope einmal zur Verfügung standen, die chemische Zusammensetzung anderer Sterne unserer Galaxis herausfinden. Und in der Tat stellte sich heraus, dass alle Sterne

Der Autor

Georges De Schrijver, geb. 1935 in Belgien; 1954 Eintritt in den Jesuitenorden; dreijähriges Philosophiestudium in Pullach/München, vier Jahre Philosophie und Literatur in Brüssel und Leuven, vier weitere Jahre Studium der Theologie in Heverlee und Paris; anschließend Promotion an der Katholischen Universität zu Leuven. Ab 1974 Assistent in der Abteilung für Dogmatische Theologie (Fundamentaltheologie), danach Dozent, Professor und dann ordentlicher Professor mit Lehrgängen vor allem für Theologiestudenten vor dem Lizentiat und Doktorat; ab 1987 Direktor des Zentrums für Befreiungstheologie. Anschrift: Prof. Dr. Georges de Schrijver, Heilige-Geetstraat 74/6, B-3000 Leuven, Belgien.

unserer Milchstraße die gleiche chemische Zusammensetzung hatten. Es gibt also keinen Grund, sich damit groß zu tun, dass unser Platz im Kosmos etwas ganz Besonderes sei.

Als zweites kam der nach seinem Entdecker so genannte Doppler-Effekt hinzu. Der österreichische Physiker hatte bei seinen Forschungen über die Schallwellen eine Beziehung zwischen Frequenz und Geschwindigkeit der Schallquelle festgestellt. Denken wir an „ein Auto, das auf der Straße vorbeifährt: Wenn es sich nähert, hört sich sein Motorengeräusch höher an (was einer höheren Frequenz der Schallwellen entspricht); wenn es dagegen vorbeifährt und sich entfernt, wird das Motorengeräusch tiefer“[3] (entsprechend einer niedrigeren Frequenz). Der Doppler-Effekt tritt auch auf, wenn man die Frequenzen der von Sternen ausgesandten Lichtwellen misst. Eine Verschiebung der Spektrallinien nach dem blauen Ende des Spektrums hin besagt, dass die Lichtquelle sich auf uns zubewegt, eine Verschiebung nach Rot dagegen, dass sie sich von uns entfernt (die sogenannte Rotverschiebung).

Hubble arbeitete am Mount Wilson Observatorium in Kalifornien mit einem der stärksten Teleskope seiner Zeit. Damit konnte er bis zu Objekten vordringen, die man damals für spiralförmig rotierende Gaswolken (nebulae) hielt, die aber in Wirklichkeit, wie sich herausstellte, echte Galaxien außerhalb unserer Milchstraße sind. Er konnte in ihnen Myriaden von Sternen identifizieren und sich von ihrer chemischen Zusammensetzung ein Bild machen. Als er dann anfing, die Entfernungen dieser Galaxien von der Erde zu berechnen, machte er eine höchst seltsame Entdeckung: In den Spektren von Sternen in anderen Galaxien „zeigten sich dieselben typischen fehlenden Farben wie bei den Sternen in unserer eigenen Galaxis, aber sie waren alle um den gleichen relativen Betrag zum roten Ende des Spektrums hin verschoben“[4]. Das bedeutete, dass diese Sterne und galaktischen Cluster sich von uns wegbewegten. Hubble konnte sogar beobachten, daß eine Galaxis umso schneller von uns wegstrebt, je größer ihr Abstand ist. Wenn eine Galaxis, die fünfzig Millionen Lichtjahre von uns entfernt ist, sich mit einer bestimmten Geschwindigkeit von uns fortbewegt, so verdoppelt sich bei doppelter Entfernung auch ihre Fluchtgeschwindigkeit.

Auf der Suche nach der chemischen Zusammensetzung des frühen Universums

Damit stellt sich die Frage nach Anfang und Ende des Universums.[5] In der Tat: Wenn das Universum immer noch im Zustand einer gewaltigen Explosion begriffen ist, bei der die großen, als Galaxien bekannten Sterninseln mit annähernder Lichtgeschwindigkeit auseinanderfliegen, dann muss es möglich sein, diese Explosion zeitlich zurückzuverfolgen. Dann aber „kommen wir zu dem Schluss, dass all diese Galaxien zu einem früheren Zeitpunkt sehr viel dichter beieinander gewesen sein müssen, und zwar so dicht, dass weder Galaxien noch Sterne und nicht einmal Atome oder Atomkerne eine Eigenexistenz gehabt haben können“[6]. Dies ist der Bereich dicht an dem „Punkt“ (bzw. der Singularität), von dem aus

das Ganze einmal vor rund 15 Milliarden Jahren angefangen hat und der gewöhnlich das Frühstadium des Universums genannt wird.

Die Anfangssingularität, von der aus alles einmal in einem gewaltigen Inferno explodierte und auseinander flog, ist immer noch weitgehend unerforscht. Der Grund dafür ist ganz einfach: In den ersten Bruchteilen einer Sekunde nach dem Urknall waren die Dichte und Temperatur so groß, dass die herkömmlichen Theorien der Materie ihre Gültigkeit einbüßten. Einsteins Relativitätstheorie ist ein hervorragendes Instrument für die Untersuchung von Makro-Ereignissen (z.B. für die Flucht von Galaxien), doch was wir nun brauchen, sind Quantenphysik und die Untersuchung von Strahlung sowie von Elektrodynamik. Genau hier nun hat das so genannte „heiße Urknallmodell" seinen Platz. Es wurde erstmals von dem Physiker George Gamov 1948 vorgeschlagen und später durch Erkenntnisse, die man aus Kernreaktionen gewonnen hatte, immer mehr verfeinert. Die Forschungen auf diesem Gebiet sind freilich noch nicht abgeschlossen. Nur eine Große Vereinheitlichte Theorie (GUT = Grand Unified Theory) wird einmal in der Lage sein, Licht in dieses Frühstadium zu bringen, in dem die vier Fundamentalkräfte noch vereint waren und nicht, wie heute, getrennt sind. Forschungen in dieser Richtung sind bereits im Gange, so zum Beispiel im Europäischen Kernforschungszentrum (CERN) bei Genf, wo ein gigantischer Teilchenbeschleuniger experimentelle Daten für die Bildung einer Theorie liefert.

Eine Rekonstruktion des Anfangsszenariums könnte folgendermaßen aussehen: Zum Zeitpunkt des Urknalls selbst hatte das Universum, so nimmt man an, die Größe Null und war unendlich heiß. Sekundenbruchteile später enthielt es größtenteils Photonen, d.h. Quanten von Strahlungsenergie, die weder Masse noch elektrische Ladung besitzen. Diese Photonen ließen beim Zusammentreffen Teilchen mit ihren entsprechenden Antiteilchen entstehen (die paarweise mit jeweils entgegengesetzter elektrischer Ladung auftreten), wie zum Beispiel Elektronen (mit ihren Antiteilchen, den „Positronen") und Neutrinos (ebenfalls mit eigenen Antiteilchen). Beim Zusammentreffen eines Teilchens mit seinem Antiteilchen vernichten sie sich gegenseitig in einem Lichtblitz, und es entsteht Energie - d.h. neue Photonen, die sich wieder in Materie-Antimaterie-Paare usw. auflösen können. Doch „mit der Ausdehnung des Universums kühlt alle darin enthaltene Materie oder Strahlung ab. (Würde sich die Größe des Universums verdoppeln, so fiele seine Temperatur um die Hälfte.)"[7] Damit kann sich das Verhalten der Materie ändern. Bei einem kritischen Schwellenwert kam es zu einem Symmetrie-Zusammenbruch, bei dem mehr Teilchen als Antiteilchen entstanden, so dass die gegenseitige Vernichtung zum Stillstand kam. Wäre es nicht zu diesem „zufälligen" Symmetrie-Zusammenbruch gekommen, so hätte das sich ausdehnende Universum nur ein Ballett ständig aufflammender Lichtblitze dargeboten; es hätte keine potentiell lebensfähige Materie gehabt, nichts, was Leben hätte hervorbringen können.[8] Und hätte es außerdem zu einem bestimmten Zeitpunkt keine Überproduktion von Neutrinos gegeben, so wäre das Universum unter gewissen Umständen bereits in diesem frühen Stadium wieder in sich zusammengestürzt.[9]

Soweit jedenfalls ist klar, dass eine Sekunde nach dem Urknall - bei tausendmal höheren Temperaturen, als sie im Zentrum der Sonne herrschen - die Bühne für ein „Laboratorium" gezimmert wurde, in dem sich die Bausteine der Atome (angefangen von den Quarks bis hin zu Protonen und Neutronen) bildeten, zusammen mit jenen Kräften, die für ihre Struktur und Interaktion verantwortlich sind. „Etwa hundert Sekunden nach dem Urknall war die Temperatur auf etwa eine Milliarde Grad gefallen - die Temperatur im Innern der heißesten Sterne."[10] Damit konnten Protonen und Neutronen, die gerade erst lebensfähig geworden waren, der starken Kernkraft keinen Widerstand mehr entgegensetzen[11]: Sie vereinigten sich zu Atomkernen des schweren Wasserstoffs (Deuterium), die aus einem Proton und einem Neutron bestehen. Diese Kerne „verbanden sich ihrerseits mit weiteren Protonen und Neutronen zu Heliumkernen, die zwei Protonen und zwei Neutronen enthalten, in einigen seltenen Fällen auch zu den Kernen schwererer Elemente wie Lithium und Beryllium. Es lässt sich errechnen, dass im heißen Urknallmodell ungefähr ein Viertel der Protonen und Neutronen zu Kernen von Helium sowie einer geringen Menge schwerem Wasserstoff und anderen Elementen umgewandelt worden wären. Die restlichen Neutronen wären in Protonen, die Kerne gewöhnlicher Wasserstoffatome, zerfallen"[12].

Das Universum dehnte sich weiter aus und kühlte sich immer mehr ab, und 300.000 Jahre lang geschah nichts nennenswert Neues mehr. Zu dieser Zeit war die Temperatur schließlich auf ein paar tausend Grad gefallen bis zu dem Punkt, wo Kerne und Elektronen sich zu Atomen verbinden können, mehrheitlich zu Wasserstoff- und Heliumatomen. Aus diesen bildeten sich aufgrund der Gravitation Gaswolken. Diese wurden immer dichter und heißer, bis Galaxien entstanden und in ihnen Sterne, wo in Kernreaktionen Wasserstoff zu mehr Helium umgewandelt wurde. Führten diese Sterne zufällig Planeten mit sich und hatte sich einer von ihnen dem Stern so weit angenähert, um genügend heiße Energie aufzunehmen, und war er gleichzeitig nicht zu weit weg, um zu Eis zu erstarren, dann waren die Bedingungen für die Entstehung von Leben gegeben.

Das heiße Urknallmodell wird durch die empirischen Daten, die wir inzwischen von der Mikrowellen-Hintergrundstrahlung gewonnen haben, weiter untermauert. Entdeckt wurde sie 1965 von den amerikanischen Radioastronomen Penzias und Wilson. Mit Hilfe eines sehr empfindlichen Mikrowellendetektors empfingen sie ein sehr seltsames Geräusch, das stets unverändert blieb, ganz gleich, in welche Richtung der Detektor zeigte. Sie machten diese Beobachtung Tag und Nacht und zu verschiedenen Jahreszeiten. Immer blieb sie gleich. Also musste, und das war ihre Entdeckung, das aufgefangene Rauschen von jenseits unserer Galaxis kommen. Spezialisten der Astrophysik machten ihnen klar, dass sie die Spuren der Wärmestrahlung aufgefangen hatten, die als Nachglühen des unvorstellbar heißen, primordialen Feuerballs heute in Form von Mikrowellen auf der Erde eintrifft.

Das anthropische Prinzip

Das vorausgehend Gesagte führt uns zum sogenannten anthropischen Prinzip. Dieses besagt, dass sich in einigen Regionen des Universums die physikalischen Bedingungen so (und nicht anders) entwickelt haben müssen, um den Weg für Lebewesen wie uns frei zu machen, Wesen, die fähig sind, die eigene kosmische Vergangenheit aufzurollen. Zu diesen Bedingungen zählen auch die Vorgänge, die sich in den Sternen und im interstellaren Raum abgespielt haben. Es sind ja in der Tat für die Entstehung von Lebensformen auf der Basis von Kohlenstoff schwerere Elemente notwendig als lediglich Helium und Wasserstoff. Durch weitere Kernfusionen entstanden in den Sternen Kohlenstoff, Sauerstoff und Eisen, die für menschliches Leben unerlässlich sind. Als dann die Sterne der ersten Generation als Supernovae explodierten, schleuderten sie ihre lebenszeugenden Elemente in die Weite des Raumes hinaus, die Explosion selbst führte zu stets schwereren Elementen wie etwa Zink und Jod (das letztere ist zum Beispiel für eine einwandfreie Schilddrüsenfunktion unabdingbar). Unsere Sonne „ist ein Stern der zweiten oder dritten Generation, der sich vor etwa fünf Milliarden Jahren aus einer rotierenden Gaswolke mit den Trümmern früherer Supernovae gebildet hat. Der größte Teil dieses Gases entwickelte sich zur Sonne oder wurde fortgeschleudert, doch ein bescheidener Anteil der schwereren Elemente schloss sich zu den Körpern zusammen, die heute, wie die Erde, die Sonne umkreisen".[13] So können wir ohne weiteres sagen: Aus der Asche von Sternen sind wir geformt, und das Eisen in unserem Blut hat sich in den Sternen gebildet.

John Polkinghorne weist in seinen Überlegungen über diese Tatsachen auf das empfindliche Gleichgewicht hin als Voraussetzung dafür, dass Kernreaktionen stattfinden können: „Um Kohlenstoff in einem Stern zu erzeugen, müssen drei Heliumkerne so zusammengebracht werden, dass sie zusammenhalten. Dies zu erreichen ist eine äußerst trickreiche Angelegenheit und nur möglich, weil an genau der richtigen Stelle ein Spezialeffekt (eine sogenannte Resonanz) auftritt. Diese genaue Positionierung hängt von der starken Kernkraft ab, die die Kerne zusammenhält. Eine auch nur winzige Änderung dieser Kraft reicht aus, und der Resonanzeffekt geht verloren."[14]

Den gleichen Spezialeffekt benötigt man für die Erzeugung von Sauerstoff (dazu muss sich ein weiterer Heliumkern mit einem Kohlenstoffkern verbinden). Eine Aufzählung solcher Feinstabstimmungen ließe sich mühelos fortsetzen. Damit Sterne einen langen Zeitabschnitt hindurch gleichmäßig brennen, ist ein subtil ausbalanciertes Gleichgewicht zwischen ihrer Schwere und dem Elektromagnetismus erforderlich. Wird dieses Gleichgewicht gestört, „werden die Sterne entweder zu kühl, um als effektive Energiequellen zu wirken, oder so heiß, dass sie in nur wenigen Millionen Jahren abbrennen"[15]. Ein weiterer Punkt, der verblüfft, ist, dass sowohl das Alter wie auch die Größe des Universums in dem Prozess miteinander konkurrieren. Nur ein Kosmos, der mindestens so groß ist wie der unsrige - mit aber und aber Billionen von Sternen - „könnte die fünfzehn Milliarden Jahre lang fortdauern, die notwendig sind, um kohlenstoffgebundenes Leben

zu entwickeln. Zehn Milliarden Jahre brauchen die Sterne der ersten Generation, um Kohlenstoff zu erzeugen, und etwa fünf weitere, damit Wesen mit unserer Art von Komplexität entstehen konnten"[16].

Das führt uns wieder zurück zum Frühstadium des Universums. St. Hawking schreibt: „Wäre die Expansionsgeschwindigkeit eine Sekunde nach dem Urknall nur um ein Hunderttausendmillionstel Millionstel kleiner gewesen, so wäre das Universum wieder in sich zusammengefallen, bevor es seine gegenwärtige Größe erreicht hätte. Wäre sie anderseits um ein Millionstel größer gewesen, hätte sich das Universum zu schnell ausgedehnt, um Sterne und Planeten bilden zu können."[17]

Dank dieser bis ins Kleinste abgestimmten Expansionsrate ist unser Universum weitgehend glatt und gleichförmig. Ohne diese Abstimmung hätte es unter Umständen bereits in den kritischen Anfangsphasen seiner Existenz katastrophale Turbulenzen gegeben. Auf der anderen Seite hat sich das Gesetz der isotropen und gleichmäßigen Ausdehnung als flexibel erwiesen. Man denke nur an den Symmetrie-Zusammenbruch zwischen Materie und Anti-Materie, der zur Trennung von Strahlung und Materie führte; oder an die feinsten Temperaturschwankungen im Mikrowellenhintergrund, die der im November 1989 gestartete NASA-Satellit Cobe (Cosmic Background Explorer) registriert hatte, was bedeutet, dass sich 300.000 Jahre nach dem Urknall in einigen Regionen allmählich mehr Atome ansammelten als in anderen. Auch diese Fluktuation scheint „geplant" zu sein, denn ohne diese ungleichmäßige Ansammlung hätte sich das Universum nicht mit so weit verstreuten Galaxien und Sternen anfüllen können.

An dieser Stelle zeigt sich die Bedeutung des anthropischen Prinzips, das B. Carter als erster aufgestellt hat. Es besagt, dass die fundamentalen Konstanten der Natur so sein müssen, wie sie sind, und dass „die von uns erwarteten Beobachtungsdaten sich den Bedingungen fügen müssen, die für uns als beobachtende Lebewesen notwendig sind ... Das Universum muss so sein, wie es ist, damit Beobachter sich innerhalb eines bestimmten Zeitabschnittes in ihm entwickeln konnten"[18]. Mit anderen Worten: Wir leben in einem sehr speziellen Universum, in dem intelligentes Leben möglich ist. Und so halten wir Ausschau nach jenen Schritten in seiner Evolution, die zu unserer Existenz geführt haben. Damit fallen wir nicht unbedingt in eine anthropozentrische Sicht der Dinge. Wir unterstreichen eher die Notwendigkeit, sich der Tatsache bewusst zu sein, dass wir Teil eines Kosmos sind, der die Kraft hatte, uns „hervorzubringen". Es besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen der Art und Weise, wie es im Kosmos zur Bildung von Materie kam, und unserem intelligenten Leben auf der Basis von Kohlenstoff.

Der Glaube an Gott: eine umstrittene Frage

Das anthropische Prinzip scheint auf den ersten Blick eine Wiederbelebung des bekannten teleologischen Arguments von der Finalursächlichkeit zu sein, das viele Jahrhunderte hindurch benutzt wurde, um die Existenz Gottes zu bewei-

sen.[19] Doch das trifft nicht genau den Punkt. Vielmehr führt es uns zu einer Scheidung von theistischen und nichttheistischen Naturwissenschaftlern - zwischen denen, die an Gott, und denen, die an die Naturkräfte glauben.

Wenn Gottgläubige sich von ihrem biblischen Hintergrund her über die exakt ineinander greifenden Prozesse ihre Gedanken machen, die für die Produktion von intelligenten, kohlenstoffgebundenen Lebensformen wie den unsrigen vorausgesetzt sind, dann werden sie diese raffiniert austarierten Möglichkeiten problemlos mit einem allmächtigen Gott in Zusammenhang bringen, der Himmel und Erde im Anfang erschaffen hat. Für sie legen all diese Feinstabstimmungen in der Anfangssituation wie in den folgenden Entwicklungsstadien des Universums ein beredtes Zeugnis von der Macht und Intelligenz eines Schöpfers ab, der offensichtlich bestrebt war, mit Geschöpfen in Gemeinschaft zu treten, die (bis zu einem gewissen Grad) nach „seinem Bild" geschaffen sind. Mit Hilfe der Naturwissenschaft erkennen dann diese Gläubigen viele Gründe, die Geduld und Großmut des Schöpfers zu preisen. Gefühle der Ehrfurcht und Bewunderung steigen in ihnen auf, wenn sie sehen, in welchem Ausmaß ihre Lebensmöglichkeiten sich aus so vielen kosmischen Entwicklungsschritten herausgebildet haben. Und wenn sie sich in den alten, „christlich" umgedeuteten Kosmologien ein wenig auskennen, wo Engel im sternenübersäten Himmel eine entscheidende Rolle spielten, um dauerhaftes Leben auf Erden zu gewährleisten (sie lieferten ja den Sphären, auf denen die Planeten ihre Bahn zogen, die Energie), dann werden sie sogar mit Gefühlen der Ehrfurcht zu eben diesen Sternen emporblicken und begreifen, dass die chemischen Elemente ihrer Körper sich in ihnen gebildet haben. Sie werden dann vielleicht besser verstehen, was es bedeutet, dass kosmische Kräfte vom Schöpfer und Erhalter im Schöpfungsgeschehen als wirkungsvolle Zweitursachen benutzt wurden.

Die Vertreter des anderen Lagers dagegen haben ihre eigenen Gründe, um einen Zusammenhang zwischen dem anthropischen Prinzip und einem persönlichen Gott in Abrede zu stellen. Für sie gibt es eine Alternative zum Theismus: die Theorien verschiedener Universen. All diese Theorien haben eines miteinander gemeinsam: die Intention, dem Zufall, auch und gerade im Hinblick auf die ausgeklügelt ineinander greifenden Anfangsbedingungen, die ihm gebührende Ehre zu erweisen. Szenarien dafür stehen eine ganze Menge zur Verfügung.[20]

Ein erstes Szenario konzentriert sich auf die „Abfolge kosmischer Oszillationszyklen". Wenn ein Universum schließlich in einem großen „Endknall" in sich zusammenstürzt (Big Crunch), bilden sich gleichzeitig die Bedingungen für einen neuen Urknall - und so weiter. Unter der Voraussetzung der Heisenbergschen Unschärferelation könnten nacheinander weitere Universen mit leicht variierenden Konstanten entstehen. Rein zufällig befände sich unter ihnen dann auch eines, das Kohlenstoff als Basis für menschliches Leben enthält.

Ein zweites Szenario lässt nur einen einzigen Urknall zu, der sich jedoch in eine Vielzahl isolierter Bereiche aufsplittet. Dieses Szenario ist eine Variante der „Inflationstheorie", wonach im ersten Bruchteil einer Sekunde das Universum mit einer exponentiell steigenden Geschwindigkeit, höher als die Lichtgeschwindig-

keit, expandiert und auf diese Weise den quasi Null-Zustand des Universums zu seiner heute beobachtbaren Art aufbläht. Daraus leitete der russische Astrophysiker A. Linde ab, dass sich aufblähende Blasen wie dieses Universum auch anderswo entstanden sein könnten. Das frühe Universum könnte sich in mehrfache Blasen gespalten haben, die, von außen betrachtet, extrem klein erscheinen, in sich aber kosmische Regionen beherbergen, die ebenso groß wären wie unser Universum. Was für eine Art von Leben sich in diesen Blasen entwickelt haben könnte, ist nicht verifizierbar, da jede von ihnen ein abgeschlossener isolierter Bereich mit einer eigenen Vielfalt physikalischer Konstanten wäre.

Ein drittes Szenario ist die „Quantentheorie der vielen Teilwelten", die die Änderungen im Quantenverhalten, die vom Beobachter hervorgerufen werden, näher analysiert. Wann immer ein Quantum beobachtet wird, birst es auseinander und lässt zwei verschiedene Welten entstehen. Solche Verzweigungen können sich unbegrenzt fortsetzen. Es gibt also viele Gründe, dem Zufall zuzuschreiben, welche Art von Leben, wenn überhaupt, in so vielen Regionen der Raumzeit sich entwickeln konnte. Mehrfach-Universen wären unvermeidlich.

Das vierte Szenario erforscht das Vakuum vor dem Urknall, wo Quantenfluktuationen auftreten. Die Quantentheorie lässt sehr kurzfristige Verletzungen des Gesetzes von der Erhaltung der Energie zu. In solch einem Vakuum können kurzlebige virtuelle Teilchenpaare entstehen - aus dem „Nichts" gleichsam, da sie von anderen kurzlebigen virtuellen Teilchenpaaren Energie „ausborgen", die sie fast augenblicklich „zurückzahlen", indem sie durch gegenseitige Vernichtung wieder von der Bildfläche verschwinden. Bei diesem Energieaustausch kann es zu Vakuumfluktuationen kommen, die, wenn sie stark genug sind, einen Urknall auslösen könnten - und zwar nicht nur einmal, sondern mehrmals und zu verschiedenen Anlässen.

All diese Szenarien sind weitgehend spekulativ, können jedoch mathematisch durchgerechnet werden. Sie scheinen auch für Philosophen überzeugend zu sein, die ihr Interesse ganz auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung richten. Damit freilich würde das anthropische Prinzip bedeutungslos, sofern es dann nur noch dazu gut wäre, bei den Menschen ein wenig kosmische Ehrfurcht hervorzurufen. Für die Wahrscheinlichkeitsrechnung ist es ja keine Frage, dass es trotz der vielen Misserfolge zwangsläufig zu einer bestimmten Trefferquote kommen muss. Auch in einer Lotterie gibt es ja immer Gewinner, doch man muss nicht unbedingt dazugehören.

In Abwägung dieser Sachlage schreibt John Leslie: „Jene Lebewesen (die das große Los gezogen haben), haben zwar allen Grund, für ihr Glück dankbar zu sein, doch wenig Anlass, darüber in Staunen zu geraten."[21] Diese Aussage offenbart auf der einen Seite einen gewissen Respekt vor den kosmischen Lebenskräften, auf der anderen Seite aber auch eine unterschwellige Resignation. Für Leslie reicht es aus, dass die Dinge sich so abspielen, wie sie es eben tun. Ihm reicht die reine Tatsächlichkeit der Vorgänge, um im Leben zurechtzukommen. Hier allerdings kommt die Abzweigung in den Blick, wo sich für die, die an einen persönlichen Gott glauben, die Wege trennen. Theologen wie Polkinghorne, Bar-

bour und Segundo kennen alle die neuesten Entwicklungen in der Astrophysik, sind aber zugleich bereit, den Zufallsfaktor anzuerkennen. Für sie ist der „Zufall" nicht einfach ein Verhängnis, das schicksalhaft eintritt. Er ist vielmehr der „Brutkasten" neuer Möglichkeiten, ohne die das Leben keine schöpferische Kraft hätte. Jedenfalls ist das die Lehre, die sie für ihr persönliches Leben aus dem Abenteuer kosmischer Abläufe ziehen.[22] Diese Abläufe halten den Sinn für das Wunder und die Ehrfurcht lebendig, aus dem heraus diese Theologen bekennen, dass der Gott, der alles neu macht (Offb 21,5), ganz tief in seiner Schöpfung engagiert ist.

[1] St. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek 1988, 47.

[2] 1922 war es dem russischen Mathematiker A. Friedmann bereits gelungen, Einsteins Gravitationsgleichungen unter der Annahme zu lösen, dass das Universum sich ausdehne und es eine Anfangssingularität gegeben habe. Le Maître arbeitete unabhängig von ihm.

[3] St. Hawking, aaO. 57.

[4] AaO. 56.

[5] Was das Ende angeht, so gibt es drei Szenarien, die alle davon ausgehen, dass das Universum sich immer noch ausdehnt. Doch an einem kritischen Punkt ändert sich das: Das erste Modell eines geschlossenen Universums sagt voraus, dass auf die eindrucksvolle Expansion eine ebenso eindrucksvolle Kontraktion folgen werde. Im zweiten Modell des offenen Universums dehnt sich dieses so rasch aus, dass die Schwerkraft den Vorgang nicht anzuhalten vermag, obwohl sie ihn ein wenig verlangsamt. Das dritte ist das von Einstein/de Sitter: Hier dehnt sich das Universum gerade so rasch aus, dass eine Umkehr der Expansion in einen Kollaps vermieden wird.

[6] St. Weinberg, Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums, München [7]1992, 28; vgl. auch J.D. Barrow/J. Silk, Die linke Hand der Schöpfung. Der Ursprung des Universums (erg. und überarbeitet), Heidelberg/Berlin 1999.

[7] St. Hawking, aaO. 148.

[8] Die Anti-Materie, deren Existenz in der Natur noch nicht beobachtet wurde, wäre eine Art von Materie, die aus Anti-Teilchen besteht. Das Universum, wie wir es kennen, besteht aus Materie, obwohl eine andere Möglichkeit zu einem Universum geführt hätte, das aus Anti-Materie bestünde.

[9] Da Neutrinos mit ihrer Umgebung praktisch nicht interagieren, sind sie schwer zu beobachten; einige Naturwissenschaftler nehmen an, dass die nichtleuchtende dunkle Materie, die wahrscheinlich 90% der Masse des Universums ausmacht, aus Neutrinos besteht.

[10] St. Hawking, aaO. 150.

[11] Ausführlichere Angaben zur Entkoppelung der vier Grundkräfte finden sich bei J. Silk, The Big Bang, New York 1989, 137-149; deutsch: Der Urknall. Die Geburt des Universums, Basel/Berlin 1990; vgl. auch ders., Die Geschichte des Kosmos. Vom Urknall bis zum Universum der Zukunft, Berlin 1999, 82-83.

[12] St. Hawking, aaO. 150.

[13] AaO. 153.

[14] J. Polkinghorne, Quarks, Chaos, and Christianity, London 1994, 29.

[15] AaO. 28.

[16] AaO. 30-31.

[17] I. Barbour, Religion in an Age of Science, San Francisco 1990, 135 (mit Bezug auf St. Hawking, aaO. 155); vgl. auch J. Polkinghorne, Belief in God in an Age of Science, New Haven/London 1998.

[18] B. Carter, Large number coincidences and the anthropic principle in cosmology, in: M. Longair (Hg.), Confrontation of Cosmological Theories with Oberservation, Dordrecht 1974, 294.

[19] Vgl. J. Barrow/F. Tipler, The Anthropic Cosmological Principle, Oxford 1986, 108-109; vgl. auch J. Barrow/J. Silk, aaO. 265f; vgl. N.S. Hetherington (Hg.), Encyclopedia of Cosmology. Historical, Philosophical, and Scientific Foundations of Modern Cosmology, New York/London 1993, 11-14.

[20] Vgl. I. Barbour, aaO. 136-137.

[21] J. Leslie, Universes, London/New York 1989, 15.

[22] J. Polkinghorne, aaO. 39-40; I. Barbour, aaO. 173; J.L. Segundo, Que mundo? Que hombre? Que Dios?, Santander 1993, 419.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Kreatianismus und Evolution

Willem B. Drees

Adam und Eva waren historische Gestalten: Dieser Ansicht sind - gemäß einer Untersuchung des Sociaal Cultureel Planbureau aus dem Jahre 1994 - 37% der niederländischen Bevölkerung. Übrigens sind nur 11% der Meinung, die Bibel sei als wörtliche Wahrheit zu nehmen; 47% halten sie für - in der Sprache ihrer Zeit - inspiriert, während die übrigen die Bibel für ein Buch von Menschen halten mit alten Fabeln, Legenden, Geschichten und moralischen Codes. Offensichtlich haben nicht alle, die Adam und Eva für historische Gestalten halten, die Neigung, das Buch Genesis wörtlich zu nehmen; manche ordnen sie in eine evolutionäre Weltschau ein.

In den Vereinigten Staaten von Amerika dagegen entschieden sich - gemäß einer Gallup-Umfrage im November 1991 - 47% für die Aussage, Gott habe den Menschen vor weniger als 10.000 Jahren in seiner heutigen Form geschaffen; 40% kombinierten eine langfristige Evolution mit dem Glauben an Gottes Führung. Offensichtlich steht beinahe die Hälfte der amerikanischen Bevölkerung kreatianistischen Auffassungen offen gegenüber. Die Anzahl der aktiven Kreatianisten ist natürlich viel begrenzter.

„Kreatianismus" ist eine Bewegung, die auch in den Niederlanden nicht ganz bedeutungslos ist. Das zeigte sich zuletzt im Jahr 1995 bei den in allen Zeitungen geführten Diskussionen zur Frage, ob die gängige Evolutionstheorie in das Programm für das schriftliche Zentralabitur aufzunehmen sei. Damals waren die Niederlande auch das Gastland eines kreatianistischen Weltkongresses. Organisierende Instanz war die Evangelische Hochschule in Amersfoort.

Die Evolution des Kreatianismus

Oft denkt man, dem „Kreatianismus" hinge nur noch ein letzter Rest an, der alte Überzeugungen noch nicht aufgegeben hat. Dieses Bild ist unrichtig; der heutige Kreatianismus ist das junge Produkt einer historischen Entwicklung; nennen wir sie die Evolution eines Anti-Evolutionismus.

Die neue Form des Kreatianismus betont die plötzliche Schöpfung des Lebens auf der Erde vor weniger als zehntausend Jahren. Menschen und Affen haben keine gemeinsamen Ahnen. Geologische Lagen entstanden vor allem bei einer weltweiten Überflutung, der Sündflut. Diese Kreatianisten, die an eine „junge Erde" glauben, haben in den vergangenen Jahrzehnten in der Bewegung die Führung übernommen.

Vor hundert Jahren akzeptierten die Kreatianisten im Allgemeinen eine alte Erde. Bisweilen wurden die Tage von Gen 1 als Zeiträume interpretiert: Schließlich steht in den Psalmen, tausend Jahre seien vor Gott wie ein Tag. Andere glaubten, im ersten Kapitel der Genesis ließen sich zwei Ereignisse unterscheiden, nämlich die Schöpfung „am Anfang" und die Schöpfung des Paradieses in sechs Tagen. In der Periode zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung, die auch als Wiederherstellung zu sehen ist, kann sich viel abgespielt haben, eingeschlossen die Katastrophen, denen wir die Fossilien verdanken. Auf solchen Wegen wurde der Glaube an die Genauigkeit der Bibel mit der Akzeptanz der neuesten geologischen Entdeckungen und der Funde von neuen Fossilien kombiniert.

Orthodoxe Gläubige konnten ihren Glauben nicht nur mit der Evolution versöhnen, einige waren nach 1859 sogar aktive Verteidiger Darwins. Zu den ersten Verteidigern der darwinistischen Evolutionstheorie gehörten in den Vereinigten Staaten der theologisch orthodoxe Botaniker Asa Gray und der Prediger und Amateurgeologe George Frederick Wright. Wright erforschte die Spuren der Eiszeiten in den Vereinigten Staaten. Er schrieb später, im Jahr 1912, für die *Fundamentals* (das sind die

Der Autor

Willem B. Drees, geb. 1954, ist Physiker, Theologe und Philosoph. Er ist außerordentlicher Professor für Naturphilosophie und Technologie an der Freien Universität Amsterdam und aktives Mitglied von ESSAT (European Society for the Study of Science and Theology) sowie Herausgeber der ESSAT News und Mitherausgeber des Jahrbuches dieser Gesellschaft. Veröffentlichungen u.a.: Religion, Science, and Naturalism, Cambridge 1996; Beyond the Big Bang: Quantum Cosmologies and God, La Salle 1993; De mens: Meer dan materie? Religie en reductionisme, Kampen 1997. Anschrift: Prof. Dr. Willem B. Drees, Bezinningscentrum VU, De Boelelaan 1105, NL 1081 Amsterdam HV, Niederlande.

Streitschriften, die dem Fundamentalismus seinen Namen gaben) das Kapitel über die Evolution.

In Nachfolge anderer konservativer Theologen behauptete Wright, die biblischen Autoren hätten über Wissenschaft, Geschichte und Philosophie nicht mehr als ihre Zeitgenossen gewusst. Die Inspiration der Bibel bezieht sich auf das, was wir um des Heils willen wissen, glauben und in Gehorsam annehmen müssen. Im Schöpfungsbericht des Buches Genesis gehe es um das Dass, nicht um das Wie der göttlichen Schöpfung. Während er in *The Fundamentals* noch schrieb, alle Menschen stammten von einem einzigen, von Gott besonders geschaffenen Paar ab, lesen wir dann 1912, genetisch sei der Mensch mit den Säugetieren verbunden. Für ihn schlossen Evolution und eine „special creation" einander nicht aus; Gott konnte den Prozess der Evolution steuern. Der wirkliche Feind dieser Be-wegung war also nicht die Evolution, sondern der historisch-kritische Umgang mit der Bibel. Auch in baptistischen Lehrveranstaltungen in den Südstaaten wurde im Allgemeinen eine solche theistische Interpretation der Evolution angeboten.

In den zwanziger Jahren kam es zu einem ersten „Kreuzzug" gegen die Evolutionstheorie. Biologen, die einer theistischen Interpretation der Evolutionstheorie anhingen, bekamen mit einem Teil ihrer kirchlichen Anhänger Probleme. Drei Staaten verboten in den öffentlichen Schulen die Beschäftigung mit der Evolutionstheorie. Ein Biologielehrer in Tennessee, John Thomas Scopes, wurde 1925 wegen solchen Unterrichts an einer öffentlichen Schule angeklagt. Er wurde wegen Gesetzesübertretung verurteilt, aber wegen eines technischen Fehlers nicht bestraft. Danach ließen Verlage und Autoren die Evolutionstheorie aus den Schulbüchern weg; man vermied Konflikte.

Eine zentrale Figur in dieser Anti-Evolutionsbewegung und ein Anwalt im Scopes-Prozess war William Jennings Bryan. Es ging ihm vor allem um die Moral: Die Wissenschaft, die tödliche Giftgase produziere (die im Ersten Weltkrieg eingesetzt wurden), ersetzt das Gesetz Christi durch das Gesetz des Urwalds. Auch spielt ein antielitäres Ressentiment mit: Warum soll eine kleine Elite von Wissenschaftlern die Auffassungen von Millionen von amerikanischen Christen bestimmen? Aber auch Bryan verstand die Tage als Zeiträume; wer die sieben Tage als sieben Perioden von 24 Stunden verstehe, mache die kreatianistische Auffassung lächerlich.

Der moderne Kreatianismus geht dagegen von sechs Tag- und Nachteinheiten aus. Die Fossilien gelten als Folge der Sündflut zu Zeiten des Noach. Diese These hat sich mit dem Buch von John C. Whitcomb und Henry M. Morris, *The Genesis Flood* (1961), durchgesetzt, das auf das zuvor kaum beachtete Buch eines Sieben-Tage-Adventisten zurückgreift (George McCready Price, *New Geology* [1923]). Der siebente Tag, der Samstag, war für den Sieben-Tage-Adventisten Feiertag. Das legte ihn stark auf den Glauben an eine Schöpfung in sechs wörtlich aufgefassten Tagen fest. Die Leiterin dieser Bewegung, Ellen G. White, setzte sich zudem für eine besondere Interpretation der mosaischen Weltgeschichte ein: Die Sündflut und der darauf folgende enorme Wind wurden zur Katastrophe, die das Äu-

ßere der Erde veränderte. Die begrabenen Wälder bildeten Kohle und Öl (1864). Durch McCready Price bekam diese „Flut-Geologie" in den zwanziger Jahren unter Konservativen einen sehr begrenzten Anhang.

Auch aus eigenen Kreisen bekam McCready Price kritische Fragen: Warum liegen die fossilen Schichten, wenn sie nicht in richtiger Abfolge liegen, gerade in umgekehrter Folge? Wenn die Erde so durcheinandergewirbelt wurde, wie kann die Bibel die vorsündflutliche Welt mit denselben Flüssen und Bergen (Ararat) beschreiben wie die Welt danach? Nach dem Scopes-Prozess versuchten die Fundamentalisten weniger, die öffentlichen Schulen und großen Kirchen zu verändern, vielmehr bildeten sie jetzt ein eigenes Netzwerk von Lehrveranstaltungen, Radiostationen und Bibelschulen.

1959 waren es hundert Jahre, dass Charles Darwins Buch *The Origin of Species* erschienen war. Bei dieser Gelegenheit übte ein Artikel mit dem Titel „100 Jahre ohne Darwin sind genug" scharfe Kritik am Biologie-Unterricht der Vereinigten Staaten, der die umstrittene Thematik der Evolution immer wieder vermied. Biologen setzten sich für die Behandlung ihres Faches aus evolutionärer Perspektive ein. Durch die Entschlüsselung von Struktur und Funktion der DNA im Jahr 1954 war das Ansehen der Biologie in der akademischen Welt gewachsen. Ein weiterer Grund kam hinzu: 1957 schoss die Sowjetunion den unbemannten Sputnik in den Weltraum; 1961 kam sie den USA mit dem Start des ersten bemannten Raumflugs zuvor (Juri Gagarin). So schienen die USA mitten im Kalten Krieg auf dem Gebiet von Wissenschaft und Technik ins Hintertreffen zu geraten. Das führte auf diesen Gebieten zu einer staatlich unterstützten Erneuerung des Unterrichtssystems. Das Projekt „Curriculum Biologie" („Biology Curriculum Project") zog daraus den Nutzen; es entstand ein zeitgemäßes Unterrichtsprogramm.

Dieser Wetterumschwung führte zum Widerstand von Eltern, die über den „atheistischen" Unterricht ihrer Kinder erschraken. Die Auseinandersetzung konzentrierte sich auf die öffentlichen Schulen, weil die Vereinigten Staaten keine finanzielle Gleichstellung von öffentlichem und privatem Unterricht kennen, wie das etwa in den Niederlanden der Fall ist. In den Niederlanden wäre es für die Eltern weniger teuer, auf Schulen eigener Couleur auszuweichen.

In den sechziger Jahren entstand dann der heutige Kreatianismus. Der Unterricht war nicht das einzige Kampfgebiet. In den folgenden Jahrzehnten waren die politische Rolle der „moral majority" und der Einfluss rechter christlicher Gruppierungen nicht zu übersehen. Eine der bekanntesten Episoden in Sachen Kreatianismus spielte sich im Staat Arkansas ab. Ein dort angenommenes Gesetz verpflichtete die Biologielehrer, der Schöpfungs- und der Evolutionstheorie gleiche Aufmerksamkeit zu widmen. Mit der Forderung nach einer solchen Gleichbehandlung (statt einem Kampf gegen die Evolutionstheorie) und indem man beide als wissenschaftliche Theorien einführte, glaubte man, im öffentlichen Unterricht Raum einfordern zu können, ohne damit die Trennung von Staat und Kirche gemäß der US-amerikanischen Verfassung zu verletzen.

Nachdem das Gesetz an einem Spätnachmittag durch das Parlament von Arkan-

sas gepeitscht war, wurde es von Dozenten der Biologie, von der Bürgerrechtsbewegung, aber auch von den Leitern aller großen Kirchen sowie von jüdischen Gruppierungen heftig bekämpft. Indem es eine bestimmte Alternative als zu behandelnden Stoff aufzwang, verletzte das Gesetz seinen Gegnern zufolge die Regel, dass der Staat keine einzige Religion bevorteilen darf. Der Richter gab ihnen Recht; der Kreatianismus sei keine Wissenschaft, sondern eine religiöse Überzeugung. Das Gesetz wurde für ungültig erklärt. Seitdem haben die Kreatianisten auf dem Wege der Gesetzgebung wenig erreicht. Dagegen wird auf örtlicher Ebene, beispielsweise in den „text book committees", die über zulässige bzw. verpflichtende Bücher befinden, immer wieder eine Schlacht geschlagen.
Zusammenfassend lässt sich sagen: Im Lauf des 20. Jahrhunderts wurde die Konfrontation immer schärfer. Die Evolutionstheorie ist Brennpunkt der Diskussion, für die Betroffenen geht es aber um Ablehnung der modernen Gesellschaft. In diesem Sinn geht es nicht um ein „altes Phänomen", sondern um die Kehrseite zeitgenössischer Entwicklungen.

Die erste Kampfarena: Evolutionsbiologie

In der kreatianistischen Literatur wie im berühmten Prozess von Arkansas trifft man Argumente verschiedener Art an. Bisweilen geht es um wissenschaftliche Diskussion; bisweilen um die Eigenart von Erkenntnis oder Glaube.
Zunächst ein kurzer Exkurs zur Evolutionstheorie: Unter den Giraffen gibt es welche mit einem etwas kürzeren, andere mit einem etwas längeren Hals. Solange ein längerer Hals zu keinen spezifischen Nachteilen führt, sind langhalsige Giraffen im Vorteil, denn sie können mehr Blätter von den Bäumen fressen. Sie werden also besser genährt, gesünder sein und Notzeiten besser überstehen; auch werden sie mehr Nachkommen haben. Falls diese Anlage erblich ist, wird es in einer folgenden Generation deshalb mehr langhalsige als kürzerhalsige Giraffen geben. Dabei gibt es natürlich sehr viele Nuancen; so ist der lange Hals vielleicht ein größerer Vorteil im Kampf um Weibchen als im Nahrungskampf. Doch umfasst diese kleine Skizze die wichtigsten Elemente: erbliche Eigenschaften, die in einer bestimmten Umgebung günstiger oder ungünstiger sind und die deshalb in der kommenden Generation öfter vorkommen. Auf diese Weise lässt sich, wie es scheint, die große Verschiedenheit von Lebensformen erklären als Folge einer langen „Geschichte der Natur".
Nun gleicht eine Katze mehr einem Löwen als einem Pferd, aber auch mehr einem Pferd als einem Fisch. Auf Grund solcher Vergleiche kann man versuchen, den Reichtum der Lebensformen zu ordnen. Auch kann man mit Hilfe von Fossilien die Geschichte der Katzenartigen und der Pferdeartigen erforschen und so einen „Stammbaum" erstellen. Schließlich kann man nach den Eiweißen und der DNA in den verschiedenen Organismen schauen und auch auf diese Weise zu Stammbäumen kommen. Dass anatomische Ähnlichkeit, fossile Lebensformen und DNA-Forschung zum selben Stammbaum führen, ist für den evolutionstheoretischen Ansatz m.E. das stärkste Argument.

Kreatianisten verweisen oft auf die fehlenden Stücke des Puzzles, sogenannte „missing links" in der fossilen Reihe. Das Puzzle ist natürlich unvollständig, geht es doch um eine Rekonstruktion der Geschichte. Aber immer wieder werden Stücke vom Puzzle gefunden. So fand man vor einigen Jahren in Pakistan einen fossilen Wal mit kleinen Füßen, ein Verbindungsglied zwischen den heutigen Walen und den vorgängigen Landbewohnern. Kreatianisten behaupten ferner, die Komplexität lebender Organismen sei zu groß, als dass sie durch Evolution entstehen könnten. Die Chance, dass so etwas wie eine lebende Zelle durch Zufall entsteht, indem man die richtigen Zutaten lange genug schüttelt, ist vernachlässigbar gering - so als könne ein durch Abfallberge wehender Wind eine Boeing zusammenbauen.

Die Evolution arbeitet aber mit sehr viel kleinen Schritten, und das macht einen großen Unterschied. Man stelle sich zwei Uhrmacher in einer Stadt vor, Horus und Tempus. Beide bauen aus tausend Teilen prächtige Uhren. Sie werden berühmt, und die Nachfrage nach ihren Uhren steigt immer mehr. Horus baut seine Uhren in einem einzigen Arbeitsgang zusammen; sobald er seine Arbeit unterbrechen muss, fällt alles auseinander, und er muss neu beginnen. Tempus hingegen baut kleinere Einheiten von jeweils zehn Elementen und fügt diese dann zu Teilen von je hundert Elementen zusammen; damit baut er dann die Uhr. Horus gerät ins Hintertreffen, je mehr Kunden in den Laden kommen; er bringt nichts mehr zu Ende. Es ist nämlich extrem schwierig, eine so komplexe Sache in einem Zug aufzubauen. Die Evolution hingegen arbeitet mit vielen kleinen Schritten. Mit vielen kleinen Schritten aber, mit laufend neuem Ausprobieren, ist viel möglich: die ganze reiche Vielfalt an Leben auf unserem Planeten.

Die zweite Kampfarena: Wissenschaftsphilosophie

Die Diskussion über Kreatianismus und Evolution wurde auch mit wissenschaftsphilosophischen Argumenten geführt. In der Wissenschaft geht es um Theorien; sie sind immer vorläufig. Auch die Evolution ist nur eine Theorie und nicht absolut sicher. Wäre es also nicht gut, sich daneben noch mit einer anderen Theorie zu beschäftigen? Deshalb, so argumentierte u.a. der Parlamentsabgeordnete Rouvoet von der RPF, sind sie im Unterricht gleichberechtigt zu behandeln.

Nun wird das Wort „Theorie" auf verschiedene Weise verwendet. Bisweilen soll damit gesagt werden, etwas sei ein reines Gedankengebilde, in der Praxis müsse es seinen Wert erst noch beweisen, eine Idee also, wofür es noch keine guten Argumente gibt. Bisweilen wird der Begriff in weiterem Sinne verwendet: „Theorie" ist eine Vorstellung, also nichts Wirkliches. So lassen sich die Auffassung, dass die Erde eine Scheibe sei, und die andere, sie sei beinahe kugelförmig, jeweils „Theorie" nennen. Dennoch sind sie nicht gleich ernst zu nehmen. Aus guten Gründen - täglich vom Luftverkehr und dem internationalen Handel bestätigt - nehmen wir nämlich an, dass die Theorie von der Kugelgestalt der Erde richtig ist; sie wird denn auch im Unterricht gelehrt. So ist auch die Evolutions-

theorie eine Theorie, eine von Menschen formulierte Sicht der Wirklichkeit, aber sie ist nicht „reine Theorie", für die es keine guten Argumente gäbe.
Auch wird gern behauptet, die Evolutionstheorie sei nicht widerlegbar und deshalb unwissenschaftlich; bei allen Erscheinungen könnten die Biologen Geschichten von deren Zufälligkeit erzählen. Das aber ist nicht richtig. Vielmehr würde die Evolutionstheorie auf erhebliche Probleme stoßen, wenn die Geologen etwa erklären müssten, dass es erst seit einigen tausend Jahren Leben auf der Erde gibt, oder wenn wir in der Erde plötzlich Fossilien von menschenartigen oder anderen Wirbeltieren aus dem Präkambrium fänden, einer Zeit also, in der es noch kein mehrzelliges Leben gab.

Die religiöse Kampfarena

Schließlich geht es den Betroffenen in dieser Polemik nicht um die Evolutionstheorie, sondern um die Bibel und um Werte zu Familie und Gesellschaft, die nach ihrer Meinung im Spiel sind. Doch auch auf dieser religiösen Kampfarena versagt der Kreatianismus m.E. in ernst zu nehmender Weise.
Zur Zeit von Charles Darwin schrieb Philip H. Gosse das Buch *Omphalos* („Nabel"). Er stellt u.a. die Frage, ob Adam einen Nabel hatte. Als erster Mensch hatte er ja keine Mutter und also keine Nabelschnur, aber ohne Nabel wäre er anders als andere Menschen. Eine ähnliche Frage lautet: An den Jahresringen der Bäume lässt sich sehen, wie alt sie sind. Hatten die Bäume im Paradies wirklich Jahresringe? Gosse antwortete positiv: Gott hat die Bäume mit Jahresringen und Adam mit einem Nabel geschaffen; Gott schuf die Wirklichkeit mit allen Zeichen einer längeren Vergangenheit. Diese Lösung ist logisch schlüssig, macht die Wissenschaft aber zu einen absurden Betrieb. Astronomen und Geologen würden sich mit der Analyse einer Illusion beschäftigen. Auch für den Glauben wäre das kein Gewinn; Gott würde so als der große Taschenspieler, wenn nicht gar als Betrüger erscheinen.
Kreatianismus bedeutet also Ablehnung der Wissenschaft und damit Ablehnung von Gottes Gaben, sowohl der Gaben menschlicher Neugier und Intelligenz, als auch der Gaben der Welt mit ihren Gesetzmäßigkeiten und Zufällen. Ein solcher Glaube lehnt die Schöpfung, wie wir sie durch die Naturwissenschaften kennen lernten, ab; Gott tritt zum Natürlichen in Gegensatz.
Zum Schluss möchte ich hier kurz zwei Alternativen andeuten. Die erste betrifft die Art, wie wir die Bibel lesen. Galileo Galilei zitierte in der Diskussion über den Ort von Erde und Sonne einen Kardinal, der gesagt haben soll, die Bibel wolle uns nicht lehren, wie die Himmel gehen, sondern wie wir zum Himmel gehen. So könnte man auch sagen, es gehe nicht darum, wie das Leben entstanden ist, sondern um die Frage, wie wir leben sollen. Die Funktion der religiösen Sprache ist eine andere als die der wissenschaftlichen Sprache.
Ferner kann man in der Sicht der Wirklichkeit auch versuchen, das Natürliche als Gottes Werk zu sehen. Gott ist der Grund des Daseins, der Grund auch der Gesetzmäßigkeiten und des Zufalls, der zu dieser reichen Vielfalt von Lebensfor-

men führte. Der anglikanische Priester und Biochemiker Arthur Peacocke benutzte das Bild des Komponisten: So wie Beethoven für uns in der Musik gegenwärtig ist, so ist Gott in der Welt gegenwärtig. Oder man könnte an einen improvisierenden Musiker denken, der sich auf die sich entwickelnden Formen in der Wirklichkeit einlässt. Gott ist kein Gott, der nur in den Lücken wirkt, die die Naturwissenschaften offen lassen; Gott ist vielmehr der Grund und Schöpfer dieses Geschehens. Wie können wir uns das alles vorstellen? Um darauf zu antworten, wäre mehr Zeit und Raum notwendig. Aber die Suche nach einer zusammenhängenden Erklärung (statt deren kreatianistischer Ablehnung) scheint mir eine für Mensch und für Gott würdigere Art zu sein, in der wir miteinander, mit der Wirklichkeit und mit unserem Erkennen umgehen.

Prozesstheologie und Evolution

Marjorie H. Suchocki

Welchen konstruktiven Beitrag leistet die Prozessphilosophie für den Entwurf einer Schöpfungstheologie, die sich am Evolutionsgedanken ausrichtet? Dieser Frage möchte ich in drei Schritten nachgehen. Zunächst werde ich einige der Grundgedanken dieser Philosophie kurz zusammenfassen, sodann an einigen Beispielen verdeutlichen, wie Biologen sie auf ihre Evolutionstheorie angewandt haben, und im letzten Schritt vom prozessphilosophischen Ansatz her eine christliche Lehre von Gott als Schöpfer und der Welt als Schöpfung zur weiterführenden Erörterung vorlegen.

Die Prozesstheologie hat sich schon ganz von Anfang an in Anlehnung an die Kosmologie von Alfred North Whitehead auf ein fruchtbares Gespräch mit den Naturwissenschaften eingelassen. Whitehead selbst war von Haus aus Mathematiker und Physiker, der sich der Philosophie zuwandte, um die Frage zu beantworten: Wie muss die Struktur der Welt beschaffen sein, wenn die Quantenphysik eine Beschreibung der Realität darstellt? Seine Antwort in seinem äußerst schwierigen Hauptwerk *Process and Reality*[1] postuliert ein dynamisches Universum, das sich aus aufeinanderfolgenden „wirklichen Einzelwesen"[2] kontinuierlich aufbaut. Diese wirklichen Einzelwesen, so genannte „Erfahrungströpfchen", werden durch ihre internen Relationen konstituiert. In Whiteheads Modellvorstellung „erbt" jeder Augenblick des Werdens die Energien seiner Vergangenheit, integriert sie im Licht subjektiver Zwecke in die eigene Ganzheit und wird so

eine Gegebenheit, ein Datum für die nachfolgenden Augenblicke, die dann das Ganze wiederholen. Stets ist der Übergang von Energie eine Bewegung vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, wobei das, was „dort" geschah, „hier" als Erfahrung internalisiert wird. Und eine Bewegung vom Gegenwärtigen zum Zukünftigen als einer neu hervorgebrachten Wirklichkeit ruft weitere nachfolgende Bewegungen hervor, die den Einfluss des Neuen wieder in ihr eigenes Werden einfügen werden. Auf diese Weise ist Wirklichkeit auf ihrer grundlegendsten Ebene Subjekt und Objekt zugleich. Subjekt ist sie insofern, als das wirkliche Ereignis die Einflüsse der Vergangenheit in Form von Erfahrungen in sich aufnimmt und sie bleibend integriert, Objekt ist sie darin, dass dieses Ereignis nach abgeschlossener Integration für das nachfolgende Geschehen wieder zu einer Gegebenheit wird.

I. Gottes Immanenz in der Welt

Selbst in dieser äußerst verkürzten Wiedergabe des Prozessgedankens könnte man noch seine Beziehung zu den Naturwissenschaften, insbesondere zur Biologie, erkennen. Wenn jedes wirkliche Ereignis dadurch seine eigene Vergangenheit überschreitet, dass es sich diese auf eine bestimmte, je neue Weise aneignet, dann liegen die Voraussetzungen einer evolutiven Welt vor. Doch meine grob „über den Daumen gepeilte" Skizze muss noch weiter vertieft werden, um die Bedeutung der Prozessphilosophie für die theologische Reflexion im Allgemeinen und eine Schöpfungstheologie im Besonderen aufzuzeigen.

Whitehead war ganz dem Prinzip der Kohärenz verpflichtet. Er wollte ein allgemeines gedankliches System entwerfen, das die „Art der Dinge" ohne irrationale Sprünge zu erkären vermochte. So war es für ihn eine unumstößliche Tatsache, dass die Gründe für die Dinge letztlich in wirklichen Einzelwesen liegen müssen, (in dem, was wirklich als Einzelnes konkret gegeben ist). Doch in seiner Deutung konnte sich die Integration des Vergangenen in einem Ereignis unmöglich in dessen bloßer Wiederholung erschöpfen, da die Vergangenheit, die jeweils integriert werden musste, nie genau die gleiche war. „Die Vielen werden eins und werden um eins vermehrt."[3] Zur Vergangenheit tritt die Gegenwart immer als etwas Neues hinzu, das heißt, dass sich das Vergangene in gewissem Sinne immer wieder zu neuer Gestalt ausformt. In der Welt ist in dem Sinne ein Neuheitsprinzip wirksam, als es jedem Einzelereignis überlassen bleibt, wie es seine Vergangenheit in die eigene Ganzheit integriert. Doch woraus entspringt dann das Neue, bisher nicht Dagewesene? Dieses Rätsel führte Whitehead dazu, einen relationalen Gott zu postulieren, aus dem das Neuartige wie aus einer Quelle entspringt und der sich in unaufhörlicher Interaktion mit der Welt befindet.

Für die Theologie bot eine solche Gottesvorstellung natürlich neue Möglichkeiten, sich die biblischen Begriffe eines Bundesgottes, der in jedem Augenblick auf das Werden der Welt einwirkt und ihr antwortet, zu eigen zu machen. In technischer Sprache beschrieb Whitehead einen Gott, der jedem Augenblick des Werdens ein Ziel als richtungweisenden Impuls vorgibt. Dieser

anfängliche Zielimpuls hat eine Leitfunktion: anzuzeigen, wie die Vergangenheit zu integrieren sei. Damit bot sich für Whitehead die Möglichkeit, sprachlich präzise über Gottes Immanenz in der Welt zu reden, ebenso wie der Begriff von Gott als Ursprung aller Möglichkeiten die Chance bot, Gottes Welttranszendenz sprachlich neu zu formulieren. Prozesstheologen griffen diese philosophischen Einsichten auf, um biblische und traditionelle Glaubensaussagen in ein neues sprachliches Gewand zu kleiden.

Die Prozessphilosophie hat sich sowohl für Theologen wie für Naturwissenschaftler in vieler Hinsicht als vorteilhaft erwiesen. So bestreitet der Prozessgedanke, dass wir in einer mechanistisch konstruierten Welt leben, in der Evolution lediglich durch äußere Einwirkungen auf im Übrigen träge Teilchen von Organismen zustande kommt. Da die Wirklichkeit dynamisch ist, können wir drei Arten von Kausalität postulieren: die Wirkursächlichkeit, die sich auf die harte, definitive Faktizität eines vergangenen konkreten Ereignisses bezieht, wie es auf die Gegenwart einwirkt; die Zielursächlichkeit, die Gottes Zielvorgabe meint und angibt, was das konkrete Ereignis mit dieser individuell bestimmten Vergangenheit einmal werden könnte; und drittens die Selbstursächlichkeit, die sich auf die Art und Weise bezieht, wie das werdende konkrete Ereignis in der ihm eigenen Subjektivität diese zwei Formen von Kausalität miteinander verflicht. Selbstkonstitution ist die Grundlage von Freiheit. Sie ist aber auch, wie der australische Biologe Charles Birch bemerkt, die Grundlage für die Bestätigung eines Prinzips, das Charles Kingsley in seinem klassischen Roman *The Water Babies* so formuliert hat: Gott macht, dass die Dinge sich selbst machen.[4]

Der Autor

Marjorie H. Suchocki, Ingraham Professor of Theology, Claremont School of Theology, Claremont, California, USA, Bakkalaureus der Philosophie (1970), Doktor der Philosophie und Magister in Religion (1974). Veröffentlichungen: The Whispered Word: A Process Theology of Preaching, Chalice Press 1999, M.H. Suchocki/S. Brand/M. Welker (Hg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997; M.H. Suchocki/J. Bracken (Hg.), Trinity in Process: A Relational Theology of God, New York 1997; The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology, New York 1994; The End of Evil: Process Eschatology in Historical Context, Albany 1988; A. Woodbridge/M.H. Suchocki (Hg.), Alfred North Whitehead: A Primary-Secondary Bibliography, Bowling Green 1977. Über sechzig weitere Beiträge wie einzelne Kapitel in Büchern oder bedeutenden Zeitschriften. Anschrift: Claremont School of Theology, 1325 North College Avenue, Claremont, CA 91711 – 3199, USA.

II. Selbstorganisation und Typensprünge

Die Evolutionstheorie stößt auf zwei Probleme, die in einer durchgehend mechanistisch konzipierten Welt[5] unlösbar sind. Das erste ist die Selbstorganisation, das zweite der Typensprung bzw. die anscheinenden Sprünge von Diskontinuität in und zwischen den Arten. Selbstorganisation ist die spezifische Fähigkeit einiger Organismen, ohne zentrale Steuerung spontan zu komplexeren Ordnungsstrukturen zusammenzuwachsen. Charles Birch führt das Beispiel eines einfachen Tabakmosaikvirus an, bei dem alle Hüllen komplex angeordnet sind. Wird das Virus in Teile gespalten, so wächst es spontan wieder zusammen.[6] Woher „weiß" es, dass es das tun soll?

Ein weiteres Beispiel ist die Termite. Es gibt in der Welt der Termiten keinen „Meisterarchitekten". Die von uns so genannte „Königin" ist einem Brutapparat ähnlicher als einer Herrscherin. Und dennoch bauen Termiten extrem komplexe Strukturen ganz einfach im Wechselspiel lokaler Interaktionen unter Tausenden von Artgenossen. Das ist Selbstorganisation, „Strukturbildung von selbst"[7]. Ein mechanistisches Weltmodell ist nicht in der Lage, dieses Verhalten zu erklären, doch in einer dynamisch konzipierten Welt, in der jede mikroskopische Komponente ihre Umwelt auf der Empfindungsebene erfasst und entsprechend reagiert, sollte man mit Selbstorganisation rechnen.

Ein zweites Problem der Evolutionstheorie ist das Phänomen des Typensprungs bzw. das Auftreten einer ins Auge fallenden Diskontinuität. David Griffin gibt einen Überblick über eine große Anzahl von Situationen, wo der Gradualismus der natürlichen Selektion ungeeignet erscheint, die fossilen Funde zu erklären.[8] Im Gegenteil, fossile Spuren scheinen auf große Sprünge innerhalb einer geologisch kurzen Zeitspanne hinzudeuten. So lassen sich zum Beispiel die radikalen Unterschiede zwischen dem gallertartigen Klümpchen, der das Ei eines Frosches oder Fisches bildet, und einem amniotischen Ei nur schwer erklären. Auch gibt es, wenn Vögel sich aus Reptilien entwickelt haben sollen, wie angenommen wird, keinerlei Erklärung dafür, wie denn ein Zwischenglied mit Schuppen, die sich zu Federn auswuchsen, möglicherweise überlebt haben könnte. In diesen wie in vielen anderen Fällen scheinen die Lücken zwischen den Arten viel zu groß zu sein, als dass sie durch den Gradualismus der natürlichen Auslese allein erklärt werden könnten.

Wenn jedoch werdende wirkliche Ereignisse, zusätzlich zu ihrem Empfinden der Vergangenheit, noch anderswoher den Anreiz zu etwas Neuem erfahren, dann konnte es zu einer wirklich einschneidenden, leicht erkennbaren Diskontinuität kommen. Dazu seien, so Griffin, mehrere Schritte erforderlich. Zunächst müssen Ereignisse unmittelbar aufeinander folgen, deren Kontext es gestattet, von Gott auf ein neuartiges Ziel, das einer größeren Komplexität, ausgerichtet zu werden, auch wenn die Umweltbedingungen diese Art von Komplexität noch nicht bereitstellen und tragen. Dieses Ziel wird dann, solange es noch nicht voll aktualisiert werden kann, im geistigen Pol des Ereignisses als Datum aufgehoben. Schließlich bildet sich dann eine Umweltsituation heraus, in der ein nachfolgendes Ereignis dieses neue Datum verwirklichen kann, das es von der kumulativen Zunahme der vorausgegangenen Daten und der unmittelbaren Zielvorgabe Gottes empfangen hat. Dies führt in der internen Konstitution des Ereignisses zu einer Änderung, die sich auf die nachfolgenden Ereignisse auswirkt, die nun die Wirkung jenes Datums auf der Empfindungsebene physisch wie geistig in sich aufnehmen können.

Dann kommt es zum Prozess der so genannten „Kanalisierung" (d.h. einer räumlichen und zeitlichen Hinlenkung der Entwicklung auf eindeutige Ziele), woraus dann die radikale Änderung „plötzlich" hervorgeht. Plötzlich ist sie natürlich nur dem Anschein nach, denn der eigentliche Prozess ist ja schon längst in zahllosen Generationen von Vorläufern in einem interaktiven Zusam-

menhang wirksam. Der springende Punkt ist, dass in einer dynamischen Welt interner Relationen, in der von den Umweltbedingungen (der Vergangenheit) wie von Gott (als Zukunft) eine Wirkung ausgeht, Diskontinuitäten, also plötzliche Brüche, ganz natürlich sind.

Ein weiterer Aspekt der Evolutionstheorie, der Rätsel aufgibt, ist die „kambrische Explosion", die nach einer langen Periode des Stillstands auftrat. Die kambrische Periode dauerte rund zehn Millionen Jahre, was im Gesamtgeschehen der Evolution gerade mal ein Augenblick ist. Mit der natürlichen Selektion allein hat man seine Schwierigkeiten, diesen Ausbruch kreativer Aktivität zu erklären, die zu massiver Diversifikation, zum erstmaligen Auftreten vielzelliger Lebewesen führte und aus der dann ein Großteil des Tierreichs in diesem Zeitraum hervorging. Wird jedoch die natürliche Selektion in die zuvor umrissene, umfassendere Sicht ursächlicher Vernetzung eingeordnet, mit der wir den plötzlichen Neuanfang aus der kumulativen Zunahme von Daten aus der Vergangenheit erklärt haben, dann ist die Aktivität der kambrischen Periode durchaus verständlich.[9]

Diese wenigen Anmerkungen können freilich nur andeuten, wie in Prozesskategorien denkende Biologen und Naturphilosophen die darwinschen Theorien ergänzen, um sich von der Evolution des Lebens ein klareres Bild zu machen.[10] Darwins Genius lieferte den Anfangsmechanismus, mit dem wir uns auf den Weg machen konnten, uns selbst und unsere Welt genauer zu verstehen, doch der fossile Befund und das beobachtete Verhalten von Organismen machen es erforderlich, die darwinistische Annahme externer durch eine Lehre interner Relationen zu ersetzen.

III. Schöpfung im Wechselspiel von Anruf und Antwort

Dieser knappe Überblick bietet den spezifischen Hintergrund für den Entwurf einer prozessualen Schöpfungstheologie.[11] In seinem Licht sollte verständlich sein: Liest man das beeindruckend schöne Schöpfungslied der Bibel mit „prozessualen Augen", dann kommt das großartige Gemälde einer Schöpfung durch Evolution zum Vorschein. Der Text beginnt eher verhalten: mit Andeutungen eines Chaos, nicht mit dem Paukenschlag einer *creatio ex nihilo*, die in den Text hineingelesen wurde. Vom evolutionären Standpunkt aus - und erst recht vom prozessualen - ist dies natürlich ein ganz und gar stimmiger Anfang. Nach David Griffin besteht ja eine Chaossituation darin, dass es keinen beobachtbaren Vererbungsmechanismus von irgendeiner vorangegangenen Struktur her gibt; daher ist auch deren Einfluss auf die Gegenwart minimal.[12] Die von Gott ausgehende Einwirkung dagegen ist dementsprechend groß, so dass eine schnelle, von ihm induzierte Veränderung bleibenden Charakter haben kann. Doch selbst unter diesen Bedingungen handelt Gott nicht einseitig als alleiniger Urheber. Die der Endlichkeit unterworfenen, begrenzt möglichen Ereignisse der Welt müssen auf seine Zielvorgaben antworten, wenn sie sich verwirklichen sollen.

Genau solch eine Situation deutet der Bibeltext an. Gott „brütet" über dem Chaos,

dann befiehlt er: „Es werde Licht." Schöpfung geschieht durch das Wort, einen Ruf, einen Anreiz hin zu einer je einmaligen Form des Werdens. Die Schöpfung antwortet, und es wurde Licht. Das Licht selbst bringt einen ersten Unterschied und daher Definition in das Chaos. Gibt es „Licht" und „Finsternis", dann gibt es schon eine Anfangsform von Ordnung. Hier bringt uns die Theorie der Selbstorganisation auf neue Ideen, denn wir können uns unzählige Ereignisse vorstellen, die wechselseitig aufeinander einwirken und von denen jedes einzelne unter einem ähnlichen Anruf Gottes steht. Insoweit wirkliche Ereignisse auf den Lockruf „Licht" antworten, fängt Licht als Möglichkeit an, konkrete Wirklichkeit zu werden, und erzeugt eine Vergangenheit, die zur Zielvorgabe Gottes den eigenen Einfluss auf die nachfolgenden Ereignisse hinzufügt. Es ist gleichsam die Morgenröte der Schöpfung: Licht breitet sich in ununterbrochener Antwort auf Gottes Ruf immer intensiver aus.

C.S. Lewis entwirft in seiner Kindergeschichte *The Magician's Nephew* ein einprägsames Bild von Gottes Schöpfermacht. Der Löwe Aslan ist bei ihm das Symbol für Gottes Wort. Ein Kind, das in das neu entstehende Universum von *Narnia* gefallen ist, hört, wie eine Stimme in der Finsternis singt. Es ist der Löwe, der mit dem Lied die Schöpfung ins Sein ruft. Das Kind schaut gebannt hin und lauscht ehrfurchtsvoll, denn aus dem neu geschaffenen, heraufdämmernden Licht tritt immer deutlicher die Gestalt des Löwen hervor. Und solange der Ton des Gesangs anhält und widerhallt, solange wächst das Licht, bis schließlich der leuchtende Tag anbricht. Etwas Ähnliches geschieht in einer prozessualen Auslegung des Schöpfungsliedes: Gott ruft, und die Welt antwortet, indem sie wird.

Doch die Texte bieten noch mehr. Gott ruft, und die Welt antwortet, doch danach antwortet Gott wiederum der Welt, indem er sie bewertet: „Gott sah, dass das Licht gut war." Hier sehen wir keinen deistischen „Uhrmacher"-Gott am Werk, der eine Welt teilnahmslos in den Raum hineinspinnt. Nein, dieser Gott antwortet wertend und aktiv auf die Welt und baut auf dieser Antwort seinen nächsten schöpferischen Akt auf. Dieser Gott antwortet, steht mit der Welt in Interaktion, ruft sie ins Dasein, antwortet ihr wiederum und ruft sie erneut ins Dasein. Für einen solchen Gott hat schon der Schöpfungsvollzug als solcher den Charakter eines Bundes: Schöpfung geschieht durch Anruf und Antwort.

Man achte auch auf den fortschreitenden Aufbau des Bibeltextes. Die Aufeinanderfolge der Ereignisse ist bewusst gewählt, denn aus jedem schöpferischen Schritt wächst die Möglichkeit des nächsten hervor. Das aber heißt: Licht, Finsternis und eine Welt mit Wasser und trockenem Land sind notwendig und ermöglichen zugleich Vegetation, und Vegetation ist notwendig und ermöglicht zugleich tierisches Leben. In einer solchen Schöpfung entsteht nicht „alles auf einmal", sie ist fortschreitend, in ihr wächst das Neue kumulativ heran zu einer Vergangenheit, die für die nächste Phase von „Anruf und Antwort" einen stets neuen Kontext bietet. Gottes Anruf hängt von der geschöpflichen Antwort, aber auch von seiner eigenen Antwort auf das ab, was das Geschöpf mit seinem Anruf gemacht hat. Erst wenn das Eine gegeben ist, wird das Andere möglich. So ist Evolution im Sinne des Prozesstheismus ein Geschehen, in das Gottes Wirken

mit eingebunden ist. Und so könnte auch eine prozessuale Auslegung der Dynamik des Genesistextes aussehen.
Die Rede von „Tagen" im Schöpfungslied ist in diesem Zusammenhang kein Problem. Und die biblische Sprache von der Unrechtshandlung der ersten Menschen ist ohnehin spannungsgeladen, liturgisch und voller Feinheiten. Sie lässt sich nicht auf den prosaischen Stil von Fernsehnachrichten reduzieren. Am nächsten kommt ihr im biblischen Zeugnis ein Paralleltext in den Psalmen: Psalm 148 zum Beispiel wiederholt das Schöpfungslied in Form eines Loblieds auf den Schöpfer. Die Genesiserzählung stellt die Schöpfung aus der Perspektive Gottes dar, Psalm 148 gibt sie aus der Perspektive der Schöpfung wieder. Freude, Dankbarkeit und das Entzücken, einfach da zu sein, durchströmt als Antwort auf den Ruf des Schöpfers die gesamte Schöpfung, die sich zum Lobpreis Gottes vereint. Der Psalm und das Schöpfungslied fließen in einer Liturgie des Staunens und der Bewunderung zum Lobe Gottes zu harmonischer Einheit zusammen. Worauf es ankommt, ist nicht, seine Uhr vor- oder nachzustellen, sondern mit dem Herzen auf den Ruf des Schöpfers zu antworten.

IV. Die freie Antwort der Welt

Gottes Anruf ermöglicht eine je individuelle Antwort, determiniert sie jedoch nicht. Als die Welt immer komplexere Systeme herausbildete, kam es nach der Anfangsperiode, wo das Chaos dem göttlichen Ruf noch wenig Widerstand entgegensetzte, auf natürlichem Wege zu milliardenfachen Kanalisierungen. Diese erzeugten über kumulativ anwachsende Daten eine Vergangenheit, die sich ebenfalls auf die Antwort eines jeden werdenden Einzelwesens auswirkt. So wie sich im Genesistext die jeweils vorangegangene geschöpfliche Antwort auf den nächsten göttlichen Anruf auswirkt, ebenso wirkt sich die wachsende Komplexität der Schöpfung auf den jeweiligen Anruf Gottes aus. Die Ziele, die Gott mit uns verfolgt, sind in einen Kontext eingebunden, geben uns, im Licht der Vergangenheit jedes Einzelnen, neue Möglichkeiten. Und die Verwirklichung der göttlichen Ziele hängt von der freien Antwort der Welt ab. Jedes Einzelwesen bringt die Wirkungskraft seiner Vergangenheit mit Bezug auf Gottes Anruf in die eigene Zukunft jeweils eigenständig zum Ausgleich. Es besteht kein Zwang, positiv auf seinen Anruf zu antworten. Haben sich die früheren, schrittweise gegebenen Antworten dem Anruf Gottes verweigert, so sind auch die fortbestehenden Ziele Gottes davon betroffen. Was real möglich ist, ist durch die Vergangenheit bedingt. Eine Schöpfung im Sinne von „Anruf und Antwort" lässt Böses und Gutes in gleicher Weise zu.
Die christliche Tradition macht in ihrer Doxologie die Aussage: „Wie es war im Anfang, so auch jetzt und allezeit und in Ewigkeit." Dieser Gedanke findet in einer prozessualen Schöpfungstheologie seine tiefe Bestätigung, denn wir halten unverrückbar daran fest, dass Gott ununterbrochen Schöpfer ist und es stets durch Anruf und Antwort ist. Keineswegs ist es so, dass Gott vor Äonen einmal die Welt erschaffen hat, wie der Genesistext es schildert, und sich dann geruhsam

zurückgelehnt hätte. Vielmehr wirkt er durch Anruf und Antwort stets schöpferisch weiter, rührt jedes werdende Wesen mit seinem Lockruf an, die eigene Vergangenheit auf bestmögliche Weise integrativ in sich aufzunehmen. So gesehen, ist eine prozesstheologische Schöpfungslehre auch eine Theologie der Vorsehung, die das dynamische Wirken Gottes mit der Welt im Ablauf der Zeiten beschreibt. Schöpfung ist kontinuierliches, fortdauerndes Wirken, durch alle Zeit hindurch und stets gegenwärtig.

Ich habe aufgezeigt, dass Gott auf die Antwort der Welt seinerseits antwortet und dass seine Antwort in die Ausgestaltung jedes neuen Zieles für jeden im Werden begriffenen Aspekt einer Existenz einfließt. Doch Gottes Antwort an die Welt muss als Antwort gedacht werden, die auch in ihn selbst eingegangen ist. Das heißt, so wie die Schöpfung den Ruf Gottes in ihr eigenes Werden integriert, ebenso nimmt Gott die Welt als Ergebnis seines Wirkens in sein eigenes Werden auf. Für ihn ist es wichtig, was in der Welt geschieht, denn er nimmt die Welt an und gibt ihr Anteil an seinem Leben. Und wiederum, so wie es jedem geschöpflichen Geschehen überlassen bleibt, auf das, was es sich integrativ angeeignet hat, nach eigenem Willen zu antworten, ebenso liegt es im freien Ermessen Gottes, wie er die Welt in sein göttliches Leben hineinnimmt. So gesehen, steckt in einer Schöpfungslehre im Sinne von Anruf und Antwort auch eine Eschatologie, eine Lehre von Gericht und Erlösung.[13]

Schließlich müssen wir bei der Erörterung einer evolutiven Schöpfungstheologie aus prozessualer Perspektive auch den Zweckgedanken ein wenig mit bedenken. Viele Biologen halten diesen Gedanken im Zusammenhang mit der Evolution für eine problematische Angelegenheit. Sie weisen auf die vielen Sackgassen in der Evolution hin sowie auf die Jahrmillionen langen Phasen des Stillstands für einige Arten, wie zum Beispiel die der Haie. Auch gibt es die rückläufige Entwicklung von der Komplexität zur Einfachheit, wie bei einigen intestinalen Parasiten, die sich mehr und mehr auf die natürlichen Funktionen ihrer Wirtsorganismen verlassen anstatt auf die eigenen. Evolution ist kein *Steady-state*-Prozess, der immer nur vom Einfachen zum Komplexen fortschreitet. Aus diesen Gründen wird der Zweckgedanke von ihnen rundweg abgelehnt.[14] Die Zweckerfahrung in der Welt des Menschen stellt dann in ihren Augen eine Anomalie dar, für die es in der Ordnung der Natur keinerlei Parallele gibt.

Eine prozesstheologische Schöpfungslehre muss diesen Standpunkt aufgrund ihres Verständnisses von den internen interaktiven Relationen zurückweisen. Für sie ist in der Tat die menschliche Zweckerfahrung eine sich hochdifferenziert entwickelnde Intentionalität, die die gesamte Natur durchdringt. Aus philosophischer Sicht liegt das Zweckhafte in der Notwendigkeit begründet, dass jedes Ereignis seine eigene Vergangenheit interaktiv und integrativ so verarbeitet, dass es auf der Empfindungsebene erfasst, was es einmal werden kann; dies ist bereits eine rudimentäre Form von Zweck. Sie wird jedem wirklichen Ereignis durch Gottes anstoßende und richtungweisende Zielsetzung vermittelt. Theologisch gesprochen heißt das, dass Gottes interaktives Handeln in der Welt zweckbestimmt ist.

Obwohl es sicher zutrifft, dass keine Art sich zwangsläufig höher entwickelt und dass alle Arten letztlich einmal aussterben werden, so liegt doch darin kein Widerspruch zum Zweckgedanken. Zweck sollte auf drei Ebenen betrachtet werden: auf der mikroskopischen Ebene, wo sich die Frage stellt, was mit jedem wirklichen konkreten Einzelwesen geschieht; auf der makroskopischen der sichtbaren Wahrnehmung, wo danach gefragt wird, was in einer Welt des Werdens mit den darauffolgenden Organisationsprozessen von Einzelwesen geschieht; und schließlich sollte auch die Ebene des Wirkens Gottes nicht übersehen werden.

Auf der Mikroebene zielt jedes Erfahrungsereignis auf Selbstwerdung und ist mit einer gewissen Tendenz zur Selbstüberschreitung verknüpft (was natürlich zumindest für die nächste Generation von Ereignissen zutrifft). Metaphysisch gesehen, ist Selbstwerdung die Verwirklichung des eigenen, intern vorgegebenen Zwecks. Da nach dem Modell eines wirklichen Erfahrungsereignisses die Dynamik irgendwo auf der Ebene von Quarks liegen soll, gibt es natürlich milliardenfach solche Ereignisse, von denen jedes einzelne den Zweck der Selbstwerdung erfüllt. Ein Universum interner Relationen ist somit voller Zweckbestimmungen.

Im Makrobereich bilden sich Erbgänge heraus, die die Erbfaktoren weitergeben. In Anbetracht der unzähligen Ereignisse bzw. Einzelwesen im Universum gibt es natürlich auch unzählig viele solcher Vererbungsmechanismen, und jeder einzelne von ihnen hat seinen eigenen Zweck, der sich nach und nach herausbildet. In jedem Einzelfall hat Gott etwas mit diesen Mechanismen zu tun, mit jeder Komponente für sich, und er bietet jeder einzelnen Möglichkeiten, die sie nutzen kann, um für die vielen einen je individuellen Kontext zu erzeugen. Wir müssen hier von Zwecken im Plural, nicht in der Einzahl sprechen. Es liegt in der Natur der Sache selbst, dass uns die meisten dieser Zwecke unbekannt sind.

Doch von *einem* Vererbungsmechanismus haben wir tatsächlich Kenntnisse: Es ist die fortschreitende Bewegung vom Einfachen zum Komplexen, die stattgefunden hat und die die Makro-Welt, in der wir leben, und sogar unser eigenes Selbstsein beschreibt. Theologisch gesehen, führten Anruf und Antwort des schöpferisch wirkenden Gottes „von der Zelle zur Gemeinschaft", um einen zuvor zitierten Titel von Birch/Cobb aufzugreifen. Wir nehmen einfach einmal an, dass wir noch „unfertig" sind, dass Gott uns zu noch tieferen und reicheren Formen von Gemeinschaft ruft und dass die meisten dieser zielgerichteten Anrufe über religiöse Gemeinschaften vermittelt werden. Die Evolution des Menschen geht also, so gesehen, weiter.

Und schließlich gibt es noch das alles umgreifende Ziel: Gott selbst in seinem Innersten. Aus philosophischer Sicht liegt für prozessuales Denken Gottes Ziel in der Intensivierung von Erfahrung bzw. Erleben. Intensität besteht im Reichtum vieler, in der Einheit von Erfahrung zusammengehaltener Gegensätze. Theologisch gesehen, verwirklicht sich diese wachsende Intensität in Gemeinschaften, in denen das Wohl der Gemeinschaft immer mehr in den Mittelpunkt rückt, innerhalb jeder Gemeinschaft wie über ihre Grenzen hinaus. Wir sind dazu berufen, eine Weltgemeinschaft von Gemeinschaften zu bilden, in der die Sorge füreinander und die Gerechtigkeit im Umgang miteinander das Leben bestimmen.

Eine solche zu bilden heißt erkennen, dass der Reichtum von Gegensätzen nicht zur Zerstörung, sondern zum Leben hin führt.

Wenn Gott zumindest die Welt der Menschen auf das Ziel, so zu werden, ausrichtet, dann sagt das auch etwas über seine eigenen Absichten aus. Wenn Gott durch Ruf und Antwort schöpferisch wirkt und ein Gott intern erfahrener Relationen ist, dann wird er auch von der Antwort, die die Welt ihm gibt, innerlich berührt sein. Für Gott ist die Antwort der Welt nicht nur ein Anlass, um für ihren Werde-Prozess schöpferisch stets neue Ziele zu entwerfen, sondern auch Anstoß, diese Antwort in den Tiefen seines göttlichen Wesens zu bewerten, zu richten und durch die Teilhabe an seinem eigenen Leben zu erlösen. Gott ist die Bestimmung der Welt und ihr letztes Ziel.

So ist eine prozessuale Schöpfungstheologie weit davon entfernt, Evolution als Bedrohung oder Hindernis zu empfinden, sie nutzt sie vielmehr, um Schöpfung als Anruf und Antwort tiefer zu verstehen. In und durch ihre Antwort auf Gottes Anruf gewinnt die Welt durch eigenes Wirken ihre eigentliche Gestalt. Das geschieht nicht nur „am Anfang", sondern ebenso heute wie morgen. Der Schöpfergott ist zugleich ein Gott der Vorsehung, und ein Gott der Vorsehung ist der Gott unserer Bestimmung.

[1] A.N. Whitehead, Prozess und Realität, Frankfurt a.M. [2]1984, 63 (letzter unveränderter Nachdruck 1995). Vgl. die Dissertation von K. Heipke, Philosophie des Ereignisses bei A.N. Whitehead, Würzburg 1964, und die gekürzte Fassung der Habilitationsschrift von R.L. Fetz, Whitehead: Prozessdenken und Substanzmetaphysik, Freiburg i.Br. 1981. Die erste zusammenfassende Einführung hat E. Wolf-Gazo herausgegeben: Whitehead. Einführung in seine Kosmologie, Freiburg i.Br. 1980. Kürzere Zusammenfassungen finden sich bei J.B. Cobb Jr./D.R. Griffin, Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung, Göttingen 1979, 11-28; bei H. Reitz, Was ist Prozesstheologie? in: Kerygma und Dogma 16 (1970) 78-103, vor allem 82-91; und bei M. Welker, Die relativistische Kosmologie Whiteheads, in: Philosophische Rundschau 32 (1985) 134-155; ders., Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead, Neukirchen-Vluyn [2]1988. Eine Anwendung des Prozessdenkens Whiteheads auf bioethische Fragestellungen findet sich in der Dissertation von M. Schramm, Prozesstheologie und Bioethik. Reproduktionsmedizin und Gentechnik im Lichte der Philosophie A.N. Whiteheads, Freiburg i.Br. 1991. Dort auch weitere Angaben zu Beiträgen in theologischen und philosophischen Fachzeitschriften.

[2] „Wirkliches Einzelwesen - auch wirkliches Ereignis genannt" - sind die ontologischen Grundkategorien der whiteheadschen Prozessphilosophie. Sie sind „die letzten realen Dinge, aus denen die Welt zusammengesetzt ist" (Whitehead, aaO. 57f), „organisch gewachsene Prozesse (und nicht Substanzen), welche die Bausteine des Kosmos bilden" (Wolf-Gazo, aaO. 125). (Anm. des Übersetzers).

[3] A.N. Whitehead, aaO. 63.

[4] Ch. Birch, Processing towards life, in: Process Studies 27 (1998) 286. Birch kann mit gutem Grund als der erste Biologe angesehen werden, der den Prozessgedanken für eine Weiterentwicklung der wissenschaftlichen Studien zur Evolution nutzte. Vgl. auch sein Werk: On Purpose, Kensington 1990.

[5] Vgl. die sechs Beiträge in der Zeitschrift: Process Studies, aaO., die den Zusammenhang zwischen Prozessphilosophie und Evolution behandeln. Die Autoren dieser Beiträge sind: J.

Schulkin, Forschungsprofessor für Physiologie und Biophysik an der Georgetown University, A.K. Ahrned, Deputy Director of Health, Environment, and Devolopment am World Resources Institute; J. Early, Chemieprofessor an der Georgetown University, Ch. Birch, Emeritus für Biologie, Universität von Sydney; G.C. Henry und R.J. Valenza, beide Professoren für Mathematik am Claremont McKenna College.

[6] Ch. Birch, aaO. 281.

[7] W. Ebeling/R. Feistel, Chaos und Kosmos. Prinzipien der Evolution, Berlin 1994, 35.

[8] D. Griffin, Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts, New York 2000 (Erscheinen für dieses Jahr vorgesehen).

[9] D. Griffin, aaO.

[10] Ausführlicher entwickelt bei Ch. Birch, On Purpose, aaO.

[11] Es gibt eine Reihe von Buchveröffentlichungen über die Prozesstheologie einer evolutionären Schöpfung. Vgl. zum Beispiel: R. Overman, Evolution and the Christian Doctrine of Creation: A Whiteheadian Interpretation, Philadelphia 1967; Ch. Birch/J.B. Cobb Jr., The Liberation of Life: From Cell to the Community, Denton 1990; J. Korsmeyer, Evolution and Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science, New Jersey 1998 und D.R. Griffins in Kürze erscheinendes Buch: Religion and Scientifec Naturalism, aaO.

[12] D.R. Griffin, aaO.

[13] Diese Begriffe habe ich in drei Büchern weiter ausgeführt: God - Christ - Church: A Practical Guide to Process Theology, New York 1989; The End of Evil: Process Eschatology in Historical Context, Albany 1988, und: The Fall of Violence: Original Sin in Relational Theology, New York 1994.

[14] Vgl. zum Beispiel die vielen Schriften von S. Gould, so etwa Life's Grandeur, London 1996.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

„Der Herr und Lebensspender"

Zum Ansatz einer Theologie des „Lebens"

Christoph Theobald

Ein rascher Blick auf das Nikäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis zeigt, dass sich hier der Begriff „Leben" an zwei verschiedenen Stellen findet: einmal dort, wo das schöpferische Wirken des Heiligen Geistes, des „Lebensspenders" *(zoopoiós)*, zur Sprache kommt; das andere Mal dort, wo das Credo vom gläubigen Erwarten der „Auferstehung der Toten und dem Leben *(zoé)* der künftigen Welt" redet. In der theologischen Tradition ist das zweite Verständnis so vorherrschend geworden, dass es den erstgenannten Sinn geradezu verdrängt hat. Erst in den sechziger Jahren finden sich neben den traditionellen Lexikon-

artikeln über das „ewige Leben" andere, die ganz einfach vom „Leben" handeln.[1] Vielleicht hatte man zu vorschnell das Wirken des „lebenschaffenden Geistes *(zoopoiós)*" mit dem des „Schöpfers *(poietès)* des Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge", zusammengebracht, von dem im ersten Glaubensartikel die Rede ist. Wir ermessen heute wohl besser die Folgen eines solchen Mangels, den sich die Schöpfungstheologie durch diese monotheistische Einschränkung und die damit parallel laufende Durchsetzung des Kausalmodells auf die gesamte Schöpfungswirklichkeit hat zuschulden kommen lassen.

Der biblischen *oikonomía* entsprechend ist es jedoch absolut entscheidend, vom „Leben" auszugehen und es nie von seiner eschatologischen Ausrichtung zu trennen, auch wenn diese auf verschiedene Weisen zur Aussage kommt. Von der *Genesis* bis zur *Offenbarung* erweist sich Gott selbst als „der Lebendige" in Person; er schenkt den Zugang zum Baum des Lebens, ja sogar zur Quelle lebendigen Wassers. Nicht nur der Tod widersetzt sich dem Leben - eine übrigens recht banale Feststellung -, sondern der Tod *und* die Lüge, die beide unauflöslich ineinander verflochten sind. Tatsächlich verhält es sich so, als erlange der Tod seine Macht über das Leben nur dadurch, dass er dem Menschen einflüstert, es bestehe zwischen den Grenzen, die seinem Leben eigen sind, und einem unterschwelligen Neid ein geheimes Einvernehmen, was dann beim Menschen eine Reaktion der Verteidigung weckt, wenn nicht gar einen verbissenen Kampf ums Leben, oft zum Schaden der Mitmenschen. Nur „der Lebendige" selbst kann mit dieser in der Menschheit so tief verankerten Lüge fertig werden. Nur er kann in uns das Vertrauen in ihn als gnadenhafte Überfülle von „Leben" verwurzeln - „Leben" in seinen äußersten Grenzen.

Doch wie, wenn dieser Glaube selbst ein Schwindel wäre? Wenn er die listige Tragik eines „Lebens", das auf allen Seiten über uns hinauswogt und unerbittlich begrenzte Individuen für seine eigene endlose Weiterverbreitung „benützt", vertuschen würde? Lehrt uns das nicht schon der simple Verstand, ganz zu schweigen von den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung? Der Begriff „Leben" war zu allen Zeiten einer Kontroverse ausgesetzt, angefangen von den Weisheitslehrern der Bibel über die Wiederaufnahme der hellenistischen Philosophie durch die Kirchenväter bis hin zu den heutigen Diskussionen zwischen Theologen und Biologen. Dabei ging es schließlich um das Verständnis und das Erfassen des Todes selbst. Es genügt hier, auf die maßgebende Arbeit eines Gregor von Nyssa hinzuweisen. Zur Abfassungszeit des Glaubensbekenntnisses und in den Spuren Platons und Plotins identifizierte Gregor „Leben" und „Verlangen" *(epithymía)*, wobei er mit der biblischen Tradition auf das Unterschiedene der göttlichen Natur als den paradoxen Grund für das Verlangen nach Leben abhob. In seinem *Leben des Mose* kommentiert Gregor die berühmte Stelle aus dem Exodus vom Verlangen, Gott zu sehen (Ex 33,18.20):

„‚Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.' Die Schrift sagt uns das nicht in dem Sinn, als könne dieses Sehen Todesursache für die sein, denen es gewährt wird. Wie könnte denn das Angesicht des Lebens jemals Ursache des Todes für die sein, die sich ihm

nahen? Da aber das göttliche Sein wesenhaft lebenspendend *(zoopoión)* ist und andererseits das Unterschiedene der göttlichen Natur jedes Bestimmtsein überragt, darum wird jeder, der meint, Gott sei etwas Bestimmtes, an dem vorbeigehen, der wesenhaft Sein ist. Er wird dann nur das erfassen, was das subjektive Wirken des menschlichen Geistes für das Sein hält und nicht das wahre Leben hat. Denn das wahre Leben ist der, der es von Wesen ist. Dieses Sein aber ist dem menschlichen Erkennen unzugänglich [...]. Was Mose ersehnt - das Angesicht des wesenhaften Lebens zu sehen -, erfüllt sich für ihn eben dadurch, dass sein Verlangen ungestillt bleibt."[2]

Diese Erfahrung eines nie gestillten Verlangens nach Leben durchzieht mit bemerkenswerter Beharrlichkeit alles Geschaffene, um sich über die Grenzen des Todes hinaus im „Lebendigen" selbst zu verwurzeln. Sie ist jedoch in einer Weltsicht, die von der gegenwärtigen Biologie und ihrem „säkularisierten", auf die radikale Kontingenz gegründeten Lebensbegriff geprägt ist, nicht mehr unmittelbar zugänglich. Wir müssen deshalb die Arbeit eines Gregor von Nyssa und einer langen Tradition wieder aufnehmen. Es sollen zunächst die epistemologischen Bedingungen einer kritischen Verbindung zwischen dem biologischen und dem theologischen Verständnis kurz bedacht werden; sodann seien ein paar Gedanken über den Begriff „Leben" und seine irdische und eschatologische Seite vorgelegt; schließlich sind noch einige Elemente zu einer „Spiritualität" des Lebens anzuführen.

I. Plädoyer für ein Modell kritischer Verbindung von Wissenschaft und Theologie

1. Wissenschaft und Mythos

Zunächst sei daran erinnert, dass die klassische Grenzlinie zwischen Wissenschaft und Mythos in den letzten Jahren erneut beweglich geworden ist. Gewiss mussten die Wissenschaften des Lebens das ganze 19. Jahrhundert hindurch gegen den Anthropomorphismus ankämpfen, um als Wissenschaften anerkannt zu werden. Warum sollte man sich nicht einfach der Finalität, die so viele menschliche Tätigkeiten kennzeichnet, als eines Universalmodells bedienen, um alles, was in der Natur auf ein Ziel hin gerichtet scheint, zu erklären und aus der offensichtlichen Nützlichkeit aller Organe eines Lebewesens auf den Plan eines Schöpfers zu schließen? Nun hat aber Darwin aufgewiesen, wie sich der Anschein eines im voraus aufgestellten Plans durch die Kombination von drei einfachen Bedingungen erklärt: Es genügt, dass die Grundstrukturen des Lebens variieren, dass sie vererbbar sind und dass die Reproduktion gewisser Varianten durch das Milieu begünstigt wird. Damit tritt die *natürliche Auslese* an die erste Stelle. Sie verleiht der Veränderung sozusagen eine Richtung und steuert das Spiel der durch Zufall entstandenen Variationen, indem sie immer komplexere, während Jahrmillionen in Antwort auf die Herausforderungen der Umwelt entstandene Gefüge aufeinander wirken lässt.[3] Schon Darwin musste sich gegen das Wieder-

erwachen des Anthropomorphismus wehren, der aus der Auslese ein Vermögen der Natur machen wollte. Und ein Stephen J. Gould stellte sich neuestens gegen eine „adaptionistische" Interpretation der Evolutionstheorie, die der natürlichen Auslese eine Macht zu bestmöglicher Wirkung zuschreibt und eine ganze Reihe von Zwängen - zum Beispiel morphologischen - vernachlässigt, die keineswegs von der Anpassung an das Milieu abhängen. Wenn man die lebenden Organismen lediglich auf ihre unterscheidenden Merkmale oder auf Strukturen reduziert, von denen jede eine Funktion aufs beste erfülle, dann rekonstruiert man letztendlich das, was Gould ein Universum „à la Panglosse" nennt. So hieß nämlich der berühmte Lehrer bei Voltaire, der seinem Schüler Candide erklärt, es sei unmöglich, dass die Dinge nicht da seien, wo sie sind, „denn alles ist gut".

Bei allem unablässigen Kampf gegen den Anthropomorphismus muss die Biologie (übrigens zusammen mit der Mikrophysik) heute doch anerkennen, dass sie sich nicht außerhalb der Beziehungen zwischen Beobachtetem und Beobachter stellen kann. Bereits ihre Grundbegriffe wie etwa der vom „genetischen Programm" sind Metaphern. Sie haben sicher einen bedeutenden heuristischen und operationellen Wert, den sie aber verlieren, wenn man vergisst, dass es sich eben um Metaphern handelt zur Bezeichnung von Abläufen, die wir nicht kennen.[4] Versucht man darüber hinaus, die enorme Menge von Gegebenheiten in einer Art „Naturgeschichte" zu sammeln, muss man notgedrungen seine Zuflucht zum filmischen Drehbuchbegriff nehmen. Hierzu schreibt F. Jacob:

„Es ist nicht sicher, ob man jemals wird wissen können, wie aus einem leblosen Universum lebende Wesen entstanden sind, noch ob man je die Entwicklung des Gehirns und das Erscheinen jenes Gesamts von Eigentümlichkeiten verstehen wird, das sich so schwer definieren lässt und das wir das Denken nennen. Alle Versuche, die Entwicklung des Gehirns und des Geistes zu beschreiben, können also nichts anderes sein als eine Geschichte, ein Filmszenarium."[5]

Tatsächlich ist der *Evolutionstheorie,* die heute in ihrer Gesamtheit von niemandem mehr bestritten wird, ein besonderes Ordnungsgefüge eigen. Weniger deshalb, weil sie Mechanismen umfasst, die wir noch nicht kennen, oder weil sie Grund zu unterschiedlichen Interpretationen gibt (wie oben angedeutet), sondern vor allem deswegen, weil dieses ihr globales Ordnungsgefüge sie dem Mythos annähert. Diente sie nicht und noch immer recht oft - zum Beispiel im Rahmen der Sozialbiologie - als Erklärung der gesamten kosmologischen, biologischen, kulturellen, ja sogar moralischen Veränderungen unserer Welt? Selbst wenn man solche missbräuchlichen Ausweitungen ablehnt, kann man doch nicht bestreiten, dass die Evolutionstheorie das Eingreifen des Beobachters, sein Bedürfnis nach Zusammenhang und sein Verlangen, seinem eigenen Dasein im Universum Sinn zu verleihen, mit einschließt.

Gerade hier zeigt sich nun die Besonderheit der derzeitigen Biologie. Sie widersteht jeder Idee eines im voraus festgelegten Plans oder eines Arguments, das von der Wirkung auf die Ursache schließt. Sie stützt sich auf die radikale Kontingenz der Variationen in Struktur und Lebensform, die sein können oder auch nicht oder einfach anders sein können; eine Kontingenz, die nicht nur die

Erscheinung des Lebens in allen seinen Stufen und zu jeder Zeit betrifft, sondern auch den Beobachter selbst und seine Sicht. Der vom Forscher aufgestellte erklärende Zusammenhang kann sich nie frei machen von dieser Verkettung an die „geschichtlichen" Kontingenzen, die ihm, sozusagen im Rückblick, Richtung geben; seine Erklärungsversuche können geändert werden müssen, und zwar jedesmal, wenn sich seine Beobachterperspektive ändert. Dieses erklärende Vorgehen geschieht nach dem „reduktionistischen Paradigma", da die Wissenschaften nicht darauf verzichten können, die scheinbare Zielgerichtetheit auf ein Minimum von Grundmechanismen zurückzuschrauben; sie wissen aber auch, dass sie den Mythos von der Macht der natürlichen Auslese nur dann vermeiden, wenn sie sich durch die Komplexität der Systeme und der Beobachtungs- und Verständnisstufen in Frage stellen lassen.

„Der Herr und Lebensspender"

2. Das Modell einer kritischen Verbindung von Wissenschaft und Theologie

Es liegt ganz im Interesse des Theologen, sich der epistemologischen Bedingungen der Evolutionstheorie zu vergewissern und sich auf dem Weg seines eigenen Denkzugangs zum „Leben" kritisch darauf zu beziehen. Die Biologie des 19. Jahrhunderts wollte ganz einfach ihre eigene Evolutionstheorie an die Stelle der kreatianistischen Interpretation setzen. Das provozierte auf Seiten der Christen *entweder* eine Reaktion der Ablehnung (*Konfliktmodell* oder Verweigerung der Verbindung) *oder,* vor allem in protestantischer Theologie, einen erneuten Nachdruck auf den Unterschied der Perspektive in Wissenschaft und Glauben *(Unabhängigkeitsmodell).* Nunmehr weckt die neue Sensibilität der Wissenschaften für das besondere, quasi-mythische Statut der Entwicklungstheorie zahlreiche Versuche einer Synthese zwischen dem wissenschaftlichen Denkzugang und der „spirituellen" Interpretation der Geschichte der Natur und des „Lebens" *(Konvergenzmodell).*[6] Das Werk Teilhard de Chardins, aber auch die von Whitehead inspirierte *Prozesstheologie* oder auch *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre* (1985) von J. Moltmann (München 1985) lassen sich von diesem Integrationsmodell inspirieren (das der Tübinger Theologie übrigens perichoretisches Modell nennt). Auf wissenschaftlicher Seite zeigt sich in der Gnosis von Princeton (1969), bei Publizisten wie P. Davies, F.

Der Autor

Christoph Theobald wurde 1946 in Köln geboren. Er trat 1978 in die französische Jesuitenprovinz ein und wurde 1982 zum Priester geweiht. Er ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der theologischen Fakultät des Centre Sèvres (Paris) und Redakteur bei der Zeitschrift Recherches de Science Religieuse, wo er auch ein Jahrbuch für Systematische Theologie herausgibt (Dieu/Trinité). Veröffentlichungen auf dem Gebiet der modernen Theologie und der Systematischen Theologie, unter anderen: Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie, Frankfurt a.M. 1988; La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social. Contribution au débat sur la „theologie politique", in: Monothéisme et Trinité, Facultés universitaires Saint-Louis, Brüssel 1991. Anschrift: 15, rue Monsieur, 75007 Paris, Frankreich.

Capra und anderen Vertretern des *New Age* ein wachsendes Interesse für die asiatischen Spiritualitäten mit ihren „holistischen" Vorstellungen vom Universum und ihrer geringen Sensibilität für das Ringen zwischen Glauben und Wissenschaft, das sich durch die Geschichte der europäischen Moderne zog. Mit welchem Recht soll man den Asiaten verweigern, die eher auf dem griechisch-jüdisch-christlichen Boden entstandenen Wissenschaften in ihr eigenes Kulturfeld zu integrieren? Muss man nicht sehen, dass die weltweite Verflechtung aller Kommunikationen einen radikalen Pluralismus begünstigt, der sich vollkommen in ein Globalbewusstsein integriert, das mit einem Göttlichen rechnet, welches - leer oder voll, das bleibt gleichgültig -, jedenfalls Anfang und Ende der unendlichen Variationen des Lebens trägt?

Es ist jedoch darauf hinzuweisen, wie ungenügend die Wissenschaftler die religiösen Quellen kennen, auf die sie sich beziehen.[7] Das verursacht bei ihnen, aber auch bei den Theologen des Konvergenzmodells bedeutende Begriffsverschiebungen, mag es sich nun um die ontologische und theologische Anwendung des grundlegenden Gesetzes Komplexität/Bewusstsein durch Teilhard oder um die Gleichsetzung von subatomarer Bewegung und Shiva-Tanz oder bei anderen um den Übergang von den zyklischen Evolutionsmodellen zu den Zyklen der Upanishaden handeln. Das Metaphorische einer gewissen Anzahl von Grundbegriffen der Biologie droht zu verschwinden zugunsten einer extensiven und mythischen Auffassung von der Entwicklung des Lebens, einer Auffassung, die sich letzten Endes jeder möglichen Kritik begibt. Im Grunde sind es die Bedingungen für das Genre „Erzählung" der Geschichte des Lebens,[8] die von den Vertretern des Konvergenzmodells ausgeblendet werden; sie meinen, ihr Ganzheitsdenken funktioniere ohne Voraussetzungen.

Auf jeden Fall findet sich die christliche Theologie anscheinend leichter zurecht in einem kritischen Verknüpfungsmodell, das gleichzeitig mit der Verschiedenheit und der Verbindung der wissenschaftlichen Zugänge zum „Leben" und des unumgehbaren menschlichen Verlangens nach einem „Sinn" rechnet. *Weder der Glaubensakt noch die Sinngebung gehören in den Bereich dessen, was sich darstellen lässt.* Wenn sich im zweiten Buch der Makkabäer die Mutter an ihre Söhne wendet, die gerade das Martyrium erleiden, gesteht sie sehr wohl ein, über den Ursprung des Lebens nichts zu wissen: „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leib entstanden seid, noch habe ich euch Atem und Leben geschenkt; auch habe ich keinen von euch aus den Grundstoffen zusammengefügt. Nein, der Schöpfer der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge. Er gibt euch gnädig Atem und Leben wieder." (2 Makk 7,22f) Man muss aber sogleich hinzufügen: *Es gibt keinen Glaubensakt ohne anthropomorphe Darstellungen* - wie das auch in den Worten der Mutter erkennbar wird -, und zwar je nach Traditionen und Kulturen wandelbare und vielfältige Darstellungen, was übrigens nicht heißen will, alle Repräsentationen seien gleichwertig und alle seien mit dem Glauben vereinbar; *der Glaube ist mitten in unseren Bildern vom Leben am Wirken.* Es lässt sich ohne Mühe zeigen, dass die Wissenschaften vom Leben christliche Exegese und Theologie in der Moderne zu einer doppelten

theologalen Bewusstwerdung geführt haben: *der Ursprung* des Lebens (was nicht zu verwechseln ist mit Anfang des Lebens) ist nicht zu fassen, und jede „Ursprungserzählung" ist notgedrungen anthropomorph. Umgekehrt verweisen der gegenwärtige christliche Glaube, aber auch die Anwesenheit anderer Traditionen und Sinnforderungen in unserer Gesellschaft den Wissenschaftler an seine eigenen Überzeugungen und laden ihn ein, nicht aus seiner Erzählung der Evolution seine je eigenen Stellungnahmen und seine in Freiheit Sinn suchende Sicht der Dinge wegzuradieren. Dieses gegenseitige Infragestellen der Wissenschaftler und der Theologen, das bei jedem der beiden die Fähigkeit zur Selbstkritik voraussetzt, ist die eigentliche Stärke des kritischen Modells einer Verbindung von Wissenschaft und Theologie.

Letzten Endes fordert dieses Modell von Theologen und Wissenschaftlern, je aus ihrer Sicht heraus das *Anthropomorphe des Lebensbegriffs* zu bedenken: Wir befinden uns *unausweichlich* im menschlichen Leben selbst. Diese „Begrenzung" bestimmt unser Sein. Aber die Grenze als solche erkennen bedeutet, die Grenze in Gedanken bereits „überschritten" zu haben. Bei diesem Überschreiten denken wir unsere nicht mehr vorstellbare Beziehung zum Ursprung („Ich weiß nicht, wie"), zugleich auch - in einer anderen Ordnung - den Versuch der Wissenschaften, diesseits unserer Vorstellungskraft die Mechanismen des Lebens selbst zu erreichen. *Auf Seiten der Theologie* wird der Anthropomorphismus geschätzt und überwunden zugleich durch die paradoxe Aussage von der Schöpfung des Lebens *ex nihilo* durch den Lebendigen (2 Makk 7,28). Das *Ganze* des Lebens kommt nur von Gott; es ist die Spur einer Gabe. Es ist aber das Eigentümliche der Gabe, den Geber zu verbergen, andernfalls verpflichtet sie den Beschenkten und zerstört das, was die Gabe zur Gabe macht: ihr absolutes Geschenksein. Vom theologischen Standpunkt aus bedeutet also der Anthropomorphismus der Erzählungen vom Ursprung des Lebens, dass es unmöglich ist, vom Ganzen des Lebens „objektiv" zu sprechen, indem man dabei vom Menschen absieht, der in Freiheit dem Ursprung des Lebens einen Sinn zuschreibt. Wie sollte man denn die Schöpfung des Lebens erkennen können, wenn man es nicht in der Form allen Schenkens tut, das heißt in Freiheit? *Im wissenschaftlichen Milieu* ist ein solcher Umgang mit dem Anthropomorphen nicht unannehmbar unter der Bedingung allerdings, es als „Forderung nach Sinn" zu bedenken. Zwei Grundregeln scheinen sie zu charakterisieren:

3. Die Regulierung der „Sinnforderung"

a) Die meisten jener Wissenschaftler, die über die Entwicklung des Lebens nachsinnen,[9] vereinen in der letzten Tiefe ihrer Meditation unterschiedliche Denkweisen: wissenschaftliche, ästhetische, metaphysische und eventuell auch religiöse; sie verbinden sie miteinander, das heißt, sie halten sie gleichsam zusammen, denn in diesem entscheidenden Moment, wo es um den Sinn geht, da ist nicht mehr die eine oder andere Wissenschaft gefragt, sondern der Wissenschaftler in Person. Soll das Recht der Kritik bis zum Schluss beachtet bleiben,

sind die „Schwellen" zwischen den verschiedenen „Ebenen" eines Sinnweges sorgfältig zu kennzeichnen.

Der Übergang von einer Denkebene zur anderen gehört nicht in den Bereich des „Notwendigen". Niemand ist zum Beispiel verpflichtet, das zufällige Auftreten des menschlichen Lebens (unter seinen so präzisen Entstehungsbedingungen) als eine List der Gene, als ein erstes Erscheinen der Tragik des Lebens oder auch als eine Verheißung auszulegen. Gerade hier kommt nämlich die Freiheit des Forschers, seiner eigenen Existenz im Universum Sinn zu verleihen, voll zum Tragen.

Der Übergang von einer Diskurs-Ebene zur anderen ist also zwar nicht notwendig, dennoch aber auch nicht willkürlich oder rein irrational. Tatsächlich verhält es sich so, als ob das Niveau des Sinn-Diskurses auf der Ebene des wissenschaftlichen Diskurses „Spuren" (oder „Grenzen") hinterlassen hätte. Diese Spuren zeigen sich in Form von „Problemen", von „Denkschwierigkeiten" oder „Fragen". Doch muss man sie zuerst überhaupt ausmachen können. Dabei ist es nicht gleich, ob man nun die Gen-Strukturen mit Hilfe des Informationsbegriffs analysiert, oder ob man feststellt, dass das Nichtbeachten des Metaphorischen in diesem Begriff schon eine „präformationistische" Interpretation des gesamten genetischen und epigenetischen Vorgangs bedeutet, eine philosophische Interpretation, die sicher nicht die einzig mögliche ist. Wahrscheinlich muss man schon vorher über die Wissenschaft als menschliches, individuelles und zugleich soziales Tun nachgedacht haben, um für dieses subtile Ineinander von wissenschaftlichem Vorgehen und philosophischem Fragen sensibel zu sein. Man könnte sogar behaupten, dass zuerst die Ebene des Sinn-Diskurses erreicht sein müsse, damit seine Spuren mitten in einem Diskurs über die Geschichte der Bio- und Geosphäre aufgefunden werden können.

Versteht man, wie sehr diese Verzahnung verschiedener Typen des Vorgehens einer komplexen Logik folgt? Sie verbindet tatsächlich die nicht-notwendige Weise mit der nicht-willkürlichen Weise des Übergangs von einer Ebene zur anderen und verknüpft so ein intellektuelles Vorgehen, das seinen Ausgangspunkt im wissenschaftlichen Diskurs hat, mit einem anderen, das von der eigentlich menschlichen Forderung nach Sinn ausgeht. Es gibt verschiedene Verstehensweisen dieses komplexen Aussagestatus; sie betreffen gleichzeitig die exakten Wissenschaften und die Geisteswissenschaften oder die Philosophie: Der Begriff der „Spur" führt uns von der rationellen Weise einer wissenschaftlichen Er- klärung der Dinge zur Weise der Textinterpretation, wobei beide durch den berühmten „hermeneutischen Zirkel" „verknüpft" werden. Wenn man auf der Bahn des ersten Zirkelhalbkreises - der vom Universum ausgeht, um das Auftreten des Lebens zu erklären - Aporien oder Fragen feststellt, dann setzt das schon den zweiten Kreisbogen voraus, der vom Menschen ausgeht und von dessen Freiheit, seiner Existenz Sinn zu verleihen, indem er die Sinnspuren (oder deren Abwesenheit) interpretiert, die ihm das Auftreten des Lebens darbietet. Die Kreismetapher macht gut sichtbar, wie sehr sich die beiden Bahnen, die intellektuelle und die spirituelle, gegenseitig bedingen. Da es unmöglich ist, das Zirkulieren auf diesen Bahnen ein für allemal anzuhalten, weil die beiden

Vorgänge sich ständig gegenseitig stimulieren, wird das Risiko eines Teufelskreises vermieden.

b) Die erste Regel für die Sinngebung betrifft also die richtige Verzahnung der in diesem Akt engagierten verschiedenen intellektuellen Vorgehensweisen; dabei ist die Garantie seiner Freiheit (seine nicht-notwendige und nicht-willkürliche Modalität) der entscheidende Punkt. Ohne diese Freiheit kann es keinen Sinn geben. Eine zweite Regel betrifft die Form des Sinn-Diskurses. Sagen wir es gleich: Der Sinn kommt in einer Erzählung zum Ausdruck. Warum? Will man den Sinn des Lebens, des menschlichen vor allem, im Universum sagen, muss man sich auf seine geschichtliche Bestimmung einlassen, einen Weg markieren, der von seinem Anfang bis zu seinem Ende verläuft - ein unmögliches Unterfangen ohne das Erzählen oder Verfassen einer Geschichte. Denn schrittweise nähert sich der Sinn-Diskurs der Totalität des Wirklichen und bezieht Stellung.

Diese Behauptung scheint übertrieben. Doch nur scheinbar. Sie führt uns nämlich zurück zur bereits angeschnittenen Frage über die Beziehung zwischen Wissenschaft und Mythos. Wir sind durch mehrere Hinweise schon vorsichtig genug gegenüber einer allzu scharfen Trennung der Bereiche. Eine solche würde das Reich des Sinns auf einige Episoden in der Menschheitsgeschichte beschränken. Wo soll man den Grund suchen für dieses offenbar unvermeidliche Band zwischen dem wissenschaftlichen Diskurs über das Leben und der Erzählung einer Natur- und Menschheitsgeschichte? Der Grund wird durch den Begriff von der „Spur" geliefert. Wir hatten das hinsichtlich der ersten Regel schon erkannt. Die „Spur" ist aufgrund ihrer Doppelbedeutung für diese Mittlerrolle bestimmt. Eine Spur ist einerseits ein Zeichen oder ein Hinweis auf ein endgültig vergangenes Ereignis; andererseits ist sie aber auch ein Zeichen, das der Mensch erst interpretieren muss. Erinnert sei an gewisse kosmische Ereignisse (Meteoriten) und ihre Auswirkungen auf die Entwicklung der Säugetiere. Wir verstehen sofort, dass Geschichte nicht nur unter den Menschen geschieht, sondern dass sie auch betroffen war und bleibt von Naturereignissen, von denen die entscheidendsten in die Tiefen der Zeit zurückreichen. Die Spur ist der „Ort" der Betroffenheit menschlichen Lebens und steht mathematisch-wissenschaftlichen Analysen offen, weckt aber zugleich unsere Frage nach dem Sinn. Aus diesem eigentlichen Grund lässt sich die Erzählform nicht auf die menschliche Geschichte beschränken, sondern muss auch in der Beschreibung der Evolution des Lebens Geltung haben. Die Doppelheit von Informativdiskurs und Narrativdiskurs ist nicht zu überwinden, weil das Bestehen der Wissenschaften stets als erstes voraussetzt, dass wir und unsere geschichtliche Bestimmung durch die Naturgeschichte des Lebens betroffen bleiben, eine Sachlage, die sich nur erzählen lässt.

Wie soll man aber bei dieser engen Verbindung an dem kritischen Element festhalten, wenn man vermeiden will, dass sich der wissenschaftliche Diskurs unvermerkt in einen Mythos verwandelt? P. Ricoeur unterscheidet in jeder Erzählung zwei Zeitdimensionen: die „Episodendimension", bei der „die Erzählzeit der linearen Darstellung entnommen wird", und die „Gestaltungsdimension", die die Abfolge der Ereignisse von einem „Endpunkt" her in eine bedeutsame Ganz-

heit verwandelt, was dann erlaubt, „das Ende im Anfang und den Anfang im Ende zu lesen“[10]. Hier findet sich auf der Ebene des Diskurses erneut das wieder, was wir oben vom „hermeneutischen Zirkel“ zwischen den verschiedenen, in der Sinngebung engagierten Vorgehensweisen gesagt haben. Der Sinn-Diskurs gehört in den Bereich der „Gestaltung“. Von einem kontingenten Ausgangspunkt aus, nämlich dem singulären Standpunkt dessen, der sich engagiert, entfaltet dieser Diskurs eine Bedeutungstotalität. Natürlich kann ich darauf verzichten, meiner Existenz Sinn zu verleihen, oder mich darauf beschränken, die Geschehnisse des Lebens und der Geschichte aneinander zu reihen, und mich dabei mit diesen Sinnfragmenten zufrieden geben, ohne jemals ihre globale Ausrichtung ins Auge zu fassen. Wenn ich aber dem menschlichen Leben im Universum Sinn verleihen will, muss ich sehr wohl über das Ganze der Wirklichkeit eine Meinung haben und zugleich meine ganze Existenz einsetzen. Hier wird das Genre Mythos berührt und zugleich vermieden. Genau das ist die Funktion der zweiten Regel: Vermeidung dieser Verwechslung. Die Sinngebung ist einerseits immer eine gewagte Vorwegnahme, weil der „Endpunkt“ - der Ausgangspunkt jeder signifikanten Gestaltung - niemandem zur Verfügung steht; der gegebene Sinn gehört also in den Bereich eines Postulats (um mit Kant zu sprechen), das eine menschliche Existenz zu strukturieren vermag. Andererseits verbietet uns die Sinnregel, die beiden Zeitdimensionen der Erzählung miteinander zu verwechseln, dass wir uns zum Beispiel der episodischen Dimension der Geschichte des Universums und der Geo- bzw. Biosphäre bedienen, um daraus ein *zwingendes* Argument zugunsten *einer* Sinnposition zu gewinnen.

Den mythischen Diskurs vermeiden heißt also, im Sinnbereich Freiheit zu beweisen, indem man den Finger auf jene Punkte legt, wo die Evolutionserzählungen Alternativen zu verbergen drohen. Hier, an dieser wesentlichen Stelle, ist die große Arbeit eines Gregor von Nyssa und einer ganzen Tradition wieder aufzunehmen. Im Rahmen des skizzierten kritischen Verbindungsmodells begeben wir uns nunmehr auf den christlichen Weg einer Sinngebung für die Erfahrung und den Begriff „Leben“.

II. „Das Wasser, das ich ihm geben werde ...“

1. Endlichkeit und Einzigkeit des Lebens

Was die biblische Tradition von anderen Traditionen (hinduistischen und buddhistischen zum Beispiel) unterscheidet, ist die stark betonte Einzigkeit des Lebens. Eine solche Betonung schließt ein gewisses Verständnis von Endlichkeit und Tod mit ein. Wir sind als biologische Wesen gänzlich in die Entwicklung des Lebendigen integriert. Der Tod im eigentlichen Sinn (solange die Lebewesen sich durch Spaltung oder Knospen vermehren, ist noch nicht wirklich von Tod die Rede) erscheint hier zusammen mit der Sexualität: die Zeugung von Lebewesen geht weiter; der Tod ist dafür die Bedingung. Charakteristisch für den Menschen aber ist das *Wissen* um seine Sterblichkeit, auch wenn er sie nur durch andere oder

durch Vorwegnahme weiß (davon geben einige prähistorische Höhlenzeichnungen beredtes Zeugnis). *Wir haben sozusagen ein doppeltes Bewusstsein:* Einerseits wissen wir uns als andere, „mehr als" das bloß biologische Leben, weil wir um unsere Sterblichkeit wissen (und an dieser Stelle erwacht unser Verlangen, das uns zu fleischlichen Wesen macht); andererseits wissen wir auch, dass das Leben all sein Gewicht verlöre, wenn wir es unbegrenzt immer wieder neu anfangen, die Uhr gleichsam immer neu auf Null stellen könnten. Das Exemplar, das ich bin, gibt es nur einmal, es ist einzig. Geburt und Tod sind gleichsam sein Siegel, sie verleihen ihm - gemeinsam - das Gewicht der Einzigkeit. Wenn diese Einzigkeit plötzlich in unser Bewusstsein hochsteigt, verschafft sie uns die paradoxe Erfahrung des Lebens als ein Heranreifen inmitten der Not des Zerfalls. Die eine Seite der Sterblichkeit der Individuen (manche sprechen von „Metamorphosen") führt, sobald diese bewusst wird, zum Erscheinen des Wortes „Gott" und seiner Äquivalente; die andere Seite, die Erfahrung vom Heranreifen unserer Einzigkeit, wird von der christlichen Tradition als „Spur" einer Schöpfung oder als Gabe empfunden.

Man kann freilich nicht leugnen, dass diese elementare Lebenserfahrung tiefgehend ambivalent bleibt. Das Endlichkeitsbewusstsein und der Aufruf an die eigene Einzigkeit sind oft Ursachen von Daseinsangst der Subjekte und Eifersucht, ja sogar von Gewalttätigkeit, anstatt als Gabe empfunden zu werden. Diese „infernale" Verkettung ist ein Thema, das in der biblischen Überlieferung viele Variationen kennt. Wir möchten unser Leben miteinander vergleichen, und das setzt ein gemeinsames „Maß" voraus. Während uns dieser Vergleich aber zur unvergleichlichen „Maß-Losigkeit" führen sollte, die sich in der Einzigkeit jedes Individuums offenbart, gleitet er ständig in die Eifersucht ab und macht sich als Gewalt bezahlt, die das Leben der anderen zum eigenen Nutzen gebraucht - gewiss ein dunkles Geschehen, wo die Einzigkeit des einen unwissentlich die Eifersucht des anderen hervorrufen kann, und die Daseinsangst des anderen seine Gewalttätigkeit gegen den Einzigen an seiner Seite. An der Wurzel dieser schrecklichen Verwechslung liegt, was die Heilige Schrift als Lüge geißelt: die Einflüsterung, die ständige Verdächtigung einer Übereinkunft zwischen den Grenzen des Lebens - Tod - und einer fundamentalen Eifersucht der Welt des Lebendigen, ihrem grundsätzlichen Egoismus, im Blick auf jene, die von ihr profitieren und sie gleichsam tragen.

Angesichts einer solchen Verwirrung versteht man, dass es nach der Heiligen Schrift nicht genügt, das Entstehen des Lebens zu erzählen; man muss sich vielmehr noch auf eine Unterscheidung oder eine Bewertung einlassen, die auf die „Forderung" nach Sinn hinausläuft, auf einen Glaubensakt in Bezug auf das Leben. Alle diese biblischen Wertungsversuche verknüpfen sich schließlich im Römerbrief, insbesondere des Kapitels acht. „Ich bin überzeugt *(logízomai)*, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten *im Vergleich* zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll" (Röm 8,18). In Antwort auf die Frage nach dem Leiden - die unlösbare Theodizeefrage - wird hier gleichsam abgewogen. Abwägen heißt, das qualitative Gewicht des Dinge und Erfahrungen miteinander

vergleichen. Das ist *die Arbeit eines ganzen Lebens,* insbesondere, wenn es „Schwellen" zu überwinden gilt, Schwellen des Glücks oder der schmerzhaften Prüfung. Dieser Gang führt zur Entdeckung eines „ohne Maß", einer „Maßlosigkeit", wie ich oben schon andeutete, zur Entdeckung der Unvergleichlichkeit des Lebens, die seine Zeiten hat und Zeit braucht: Die Leiden des Lebens sind zu interpretieren, die Lüge ist zu entlarven. Die Interpretation ist begleitet vom Seufzen, und seufzen können, ist das nicht schon das Anzeichen der kommenden Überwindung? Tatsächlich entsteht im Seufzen eine Solidarität mit der ganzen Welt des Lebens. Allerdings hat nur das Mitfühlen des in uns seufzenden Geistes Gottes Gewicht und ist in unseren Augen glaubwürdig. Sein Mitfühlen schafft die Umkehr der Sicht, wenn Herz und Verstand plötzlich (Vers 28) die Hochschätzung des Lebens durch Gott selbst übernehmen, nach dem einfachen Spruch: Bei denen, die Gott lieben, führt alles zum Guten.

2. Welche Bedeutung soll man dem Programm und dem Gesetz zuschreiben?

Wir haben das Ziel unseres Weges in etwa vorweggenommen. Der Weg führt im Römerbrief wie in anderen biblischen Texten über eine entscheidende Kreuzung, auf der es auch um die kritische Verbindung zwischen Biologie und Theologie geht. Das Leben setzt eine Trennung voraus, eine Strukturierung, die Aufstellung von Programmen, von Spielregeln oder von einem Gesetz. Dieses Gesetz schützt den Menschen vor dem Chaos der Wirrnis und der Gewalt. Es ist wie ein kosmisches und zugleich geschichtliches „Haus" *(oîkos),* das dem menschlichen Leben schützenden Raum bietet und sein Dasein zur Heimat macht.

Hier ist eine *Analogie,* deren heuristische Stärke dem Theologen und dem Forscher zu Denken gibt. So wie der Forscher heute bestrebt ist, in der Analyse des menschlichen Genoms klarer zu unterscheiden zwischen der klassischen Metapher des „DNA-*Programms*" und der anderen Metapher der „DNA-*Daten*",[11] *genauso* sind Exeget und Theologe aufmerksamer geworden auf den Unterschied zwischen dem Gesetz und dem kontingenten Akt des Lebens, zwischen der Ehrfurcht vor einer gemeinsamen Struktur und dem geschichtlichen Zugang des Menschen zu seiner Einzigkeit, die ja zum Lebensweg eines jeden in Bezug auf den anderen und auf das Ganze seines Milieus gehört. Wir sprechen von Analogie, denn wir wollen die Unterschiede der Stufen und Perspektiven und insbesondere das Auftreten der menschlichen Freiheit unangetastet bestehen lassen. Das Programm und auf jeden Fall das Gesetz sind immer Zeichen eines Unvollendetseins, eines Möglichen, das nur durch das Individuum (seine „Metamorphose"?) verwirklicht werden kann. In diesem Sinn funktioniert das Gesetz als Dauerfaktor (auf der Stufe des Verdoppelungs- oder des Reproduktionsprogramms) oder als Schutz (auf geschichtlicher Ebene), wenn sich Eifersucht und Gewalt als Zeichen der Lebensangst kundtun, aber auch und zugleich als Verheißung einer ständig zunehmenden Zahl von Einzigkeiten.

Hier kommt eine entscheidende Abzweigung in Sicht, die sich auch in den

gesamten alt- und neutestamentlichen Schriften wiederfindet: Jedes Programm, jede Struktur und jedes Gesetz sowie ihre Verteidiger können sich mit dem „Leben" identifizieren, auf diese Weise die in der Ausbreitung der Variationen enthaltene Verheißung annullieren und letztendlich die eines freien, selbstständigen und nicht-garantierten Zugangs der Subjekte zur eigenen Einzigkeit zunichte machen. Das Gesetz und seine Vertreter können aber auch dazu beitragen, diese Lüge zu beseitigen und auf die „Quelle" des Lebens zu verweisen, die diesseits und jenseits zugleich des Programms, der Regel und der Struktur Leben sprudelt.

3. Die „Quelle des Lebens"

Ohne die tiefen Zusammenhänge zu leugnen, die zwischen den drei Bereichen des Unbelebten, des Belebten (tierischen Lebens im Besonderen) und des menschlichen Lebens herrschen - die Evolutionstheorie trägt zur Verdeutlichung dieser Zusammenhänge kräftig bei -, so lassen sich hier doch mit der biblischen Tradition *Schwellen* aufweisen und Eigentümlichkeiten feststellen: Die Ideen der Struktur, des Programms und der Regel sind der unbelebten Welt zuzuschreiben; mit dem Leben, insbesondere der Welt der Tiere, erwacht die Sexualität als Reproduktionsweise, aber auch als Variation oder Unterscheidung und mit einem Schlag als Beziehungsspiel; dem Menschen der Bibel zeigt die tierische Welt das Bild der (und auch seiner) Gewalttätigkeit, freilich auch die „politische" Utopie eines endzeitlichen Friedens (Jes 11,6-9; 65,25) unter der Führung eines befriedeten und friedfertigen „Hirten"; mit der Welt der Menschen schließlich - Mann und Frau - offenbart sich die Möglichkeit einer Erfahrung von *Einzigkeit in Beziehung*, Erfahrung des Verlangens, der Überraschung und einer immer unerwarteten Reifung.

Wenn man mit der Heiligen Schrift der Meinung ist *(logizomai)*, diese Einzigkeit in gegenseitiger Beziehung sei nicht *nur* eine „Metamorphose", die die genetische Information weitergibt, wenn man, anders gesagt, fordert, dass die Geschichte des menschlichen Genoms sich nicht auf das Schicksal der „DNA als *Programm*" beschränkt, dann begibt man sich bereits auf das Feld des Sinns vom Leben und stellt die Bedingungen für das Verständnis dieses Sinns als „Spur" einer Gabe. Die biblische Überlieferung spricht hier in ihren Schöpfungserzählungen von „messianischer Öffnung". Interpretiert man mit Hilfe dieses Schemas die individuellen und phylogenetischen Vorgänge des Auftretens und der Reifung vielfältiger Formen von in Beziehung stehender Einzigkeit, so nimmt das dieser nichts von ihrer Autonomie, da ja gerade der Rückzug des Schenkenden das Geschenk zur Gabe macht. Wer aber das auf ganz einzige Weise gewährte Geschenk des Lebens für alle und für einen jeden postuliert, der muss sich dem tagtäglichen Widerspruch zu dieser im eigentlichen Sinn „utopischen" Sicht stellen und darf den „Leiden der gegenwärtigen Zeit" (Röm 8,18) nicht ausweichen. Hier wird der Sinn der „messianischen Öffnung" in der Entwicklung des Lebens deutlicher: Sie lässt sich keineswegs mit Hilfe des Finalitätsbegriffs, der seit dem 19. Jahrhundert von den Theoretikern der Evolution mit Recht kritisiert

wird, beschreiben; die „messianische Öffnung" zeigt sich gerade in dem Augenblick, da die Erfahrung von der Geschenkhaftigkeit des Lebens den Menschen plötzlich befähigt, Eifersucht, Gewalt und Lüge des anderen auf sich zu nehmen, und in ihm die geheimnisvolle Begabung weckt, das empfangene Leben in eine Hingabe seines eigenen Lebens zu verwandeln. Die Menschheitsgeschichte ist randvoll von unzähligen Beispielen dieser grundlegenden Haltung; die biblische Tradition bezeichnet sie mit dem Begriff „Heiligkeit" oder „Heiligung des Lebens". Es ist schließlich die entscheidende Charakteristik der Gestalt des „Messias".

Diese Heiligung des Lebens hat ihre Quelle im Leben selbst. Sie ist das Ja, das sich dem aufdrängt, der den Gedanken der Schöpfung als Gabe wirklich ernst nimmt. Man müsste sogar zeigen, dass die Quelle dieser möglichen Heiligung bis in das Vorfeld des menschlichen Lebens hinabreicht und seine Wurzeln in der Evolution des Lebens stecken, das ja nicht auf Beziehungsstrukturen beschränkt bleibt, sondern von vornherein eine großzügige Ausbreitung kennt. Doch weist die biblische Tradition die Heiligkeit auch, ja sogar zuerst und vor allem dem „Spender des Lebens" *(zoopoiós)* zu, der sich zugunsten seiner Gabe zurückzieht, sie zugleich aber auch trägt und geduldig erträgt. So sollte man mit dem Römerbrief die geheimnisvolle Beziehung verstehen, die sich zwischen dem „Seufzen" des Heiligen Geistes innerhalb einer Schöpfung in messianischen Wehen und der Heiligkeit und dem heiligen Gott selbst knüpft.

Nur eine trinitarische Theologie des „Lebens" - so wie sie durch das Glaubensbekenntnis von 381 vorgestellt wird - erlaubt es also, die Autonomie der biologischen Durchforschung der Evolution ungeschmälert zu respektieren und darin zugleich die „Spuren" einer messianischen Öffnung zu entdecken, wie sie vom Gläubigen „postuliert" wird, der zwar die elementaren Vorgänge der Reproduktion nicht leugnet, jedoch in ihnen nicht nur Wirkungen des Verlangens nach Überleben sieht, sondern auch und vor allem - auch wo der Tod im Spiel ist - das Aufblühen einer Fähigkeit, die Einzigkeit des eigenen Lebens zum Wohl des anderen aufs Spiel zu setzen. Hier kann es sich nur um ein *Postulat ohne Garantie* handeln; jede andere *Form* theologischer Interpretation stünde in formellem Widerspruch zu dem, was postuliert wird, nämlich ein Sinn des Lebens, der sich im Wagnis einer Selbsthingabe erfüllt. Daher wird die letzte Aussage im Glaubensbekenntnis, „das Leben der künftigen Welt", sehr richtig mit „Erwarten" bezeichnet. Aber es bestünde ebenso ein Widerspruch zur Sicht der Gabe, wollte man hier *in extremis* eine rein äußerliche Beziehung zwischen dem „irdischen" und dem „ewigen" Leben einführen; das hieße nämlich, aus dem kritischen Verbindungsmodell zwischen Wissenschaft und Theologie herauszutreten. *Das ein für allemal gewährte Geschenk des Lebens kennt als Gabe tatsächlich kein Bedauern.* Es geschieht also *in ein und demselben Akt,* dass der Gläubige sein Leben inmitten der Welt der Lebewesen als Gabe der Einzigkeit (Schöpfung) empfängt, dass er es loslässt zugunsten der Einzigkeit des anderen (Heiligkeit) und dass er dabei das Werk des Gebers selbst entdeckt, der auf diese Weise seine eigene Zukunft wird (Eschatologie). Allein diese immer kommende, immer gegenwärtige Immanenz

des Spenders des Lebens mitten im Lebendigen selbst als „Quelle (...), deren Wasser ewiges Leben schenkt" (Joh 4,14), kann den Gläubigen davon überzeugen, dass seine Auffassung vom Gewicht des Lebens begründet ist.

III. Bausteine zu einer Spiritualität des Lebens

Unsere epistemologischen Gedanken über die Beziehungen zwischen Wissenschaften und Glauben und unsere theologischen Überlegungen über den Begriff „Leben" haben gezeigt, dass das Nacherzählen der Evolution (unter welcher Gestalt auch immer) nicht gänzlich vom Forscher selbst absehen kann, von seinem Bedürfnis nach Zusammenhang und seinem Verlangen, seiner eigenen Existenz im Universum Sinn zu verleihen. Jede „Darstellung" des Lebens verweist tatsächlich an den, der sie hervorgebracht hat, und an den, der sich darin wiedererkennt. Der christliche Theologe stellt sich in diesen umfassenderen Rahmen und lenkt unseren Blick folgerichtig auf die Gestalt Jesu von Nazaret, zu dem sich die paulinischen Schriften und die Evangelien als dem „Messias" (Mk 1,1; 8,29) bekennen oder als dem „Heiligen Gottes" (Joh 6,69), der denen, die seinen Weg kreuzen, ein „Wasser" gibt, das *in ihnen* „zur sprudelnden Quelle [wird], deren Wasser ewiges Leben schenkt" (Joh 4,14). Der Ausgangspunkt einer „Spiritualität" des Lebens ist nicht auf Seiten unserer Darstellungen zu suchen, sondern in diesem Kommunikationsspiel zwischen dem Lebenden, nämlich dem „Heiligen Gottes", und denen, die er zu einem gleichen Dasein erhebt. Wir möchten also abschließend drei Grundaspekte dieser Leben schaffenden Arbeit hervorheben, die Jesu Tun kennzeichnet; sie charakterisiert aber zugleich auch jene Menschen, die sich von seinem Wirken inspirieren lassen.

Das allererste Wirken Jesu zielt auf *Heilung* oder *Wiederherstellung des Lebens.* Er zeigt sich also zuerst und vor allem empfindsam für alles, was den Zugang zur Quelle des Lebens zu versperren droht, nämlich „alle Krankheiten und Leiden [im Volk]" (Mt 4,23). Er vollzieht Handlungen und spricht Worte, die in den ihm Begegnenden die Kräfte einer Selbstheilung wecken - so könnte man sagen -, eine Lebensenergie *(dýnamis),* jedenfalls das, was er „Glaube" nennt. Damit meint er die Einmaligkeit eines Aktes, den niemand anstelle eines anderen tätigen kann: „Sei ohne Furcht; glaube nur!" sagt er zu dem, der soeben über die Schwelle des Lebens getreten ist (vgl. Mk 5,21-43). Weil Jesus selbst in enger Gemeinschaft mit der Quelle des Lebens *in ihm* lebt und überzeugt ist, dass der Glaubensakt, der diese Quelle erschließt, eine allen gewährte *Gabe* bedeutet, deshalb naht er sich zuerst denen, die sich schwer tun, zu dieser Quelle zu kommen: den Benachteiligten, den Kranken, den Ausgeschlossenen und den Armen. So viele Praktiken, ja auch so viele Berufe haben sich die Heilung des Lebens zur Aufgabe gemacht! Ob sie sich dabei ausdrücklich auf die Tradition der Frohbotschaft berufen oder nicht, spielt kaum eine Rolle. Jene Menschen, die sich durch die Praxis Jesu inspirieren lassen, sind zusammen mit all den im Gesundheitsdienst Tätigen an dieselbe Beachtung der diesem „säkularisierten" Können eigenen Regeln gehalten, denn die *Gabe* des Lebens erfordert ein

Höchstmaß an Kompetenz; sie entdecken darin aber auch die geheime Kraft ihrer eigenen Verwundbarkeit: Wenn sie sich durch den Patienten berühren lassen, ermöglichen sie ihm die Freisetzung seiner eigenen Heilungsenergien.[12]

Die Heilungen Jesu kommen nur wenigen zugute; seine *Gleichnisse hingegen wenden sich an alle.* Sie sind wie Wortgesten gleich dem Stab, mit dem Mose an den Felsen schlägt (Ex 17,6), um denen, die Ohren haben zu hören, die Quellen des Lebens zu erschließen, das, „was seit der Schöpfung verborgen war" (Mt 13,35). Die heutige Exegese hat uns auf die besondere Kraft dieser kleinen metaphorischen Erzählungen aufmerksam gemacht; sie können inmitten des menschlichen Lebens *ungeahnte Möglichkeiten* anzeigen, die ohne diese Worte unbemerkt geblieben wären. Es kommt hier übrigens kaum auf ihre kulturelle Verwurzelung oder auch ihre Art, das Leben ins Auge zu fassen, an - manche beziehen sich auf die elementarsten Tatsachen des Daseins (zum Beispiel Lk 7,41-43), andere beabsichtigen durch ein Spiel von Dissonanzen einen Schock (zum Beispiel Mt 20,1-16), wieder andere berufen sich auf unsere Wachstumserfahrung (Mk 4,3-9) -; alle diese Gleichniserzählungen bieten ihren Zuhörern eine „Überquerung" an (Mk 4,35): Ihre durch die Grenzen des Lebens verstörten und aufgeschreckten Sinne (das Sehen, das Hören usw.) müssen sich bekehren lassen, damit sie ihnen die Zukunft des Lebens erfassen helfen können. Jesu Genie hat nicht nur die Worte gefunden, die das Geheimnis des Lebens entschlüsseln; er hat auch so gesprochen, dass andere in seiner Nachfolge ihre eigenen Worte wagen und andere Gleichnisse erfinden konnten. Das Neue Testament ist die Spur dieser Gleichnis-Schöpfertätigkeit. Jesus liefert uns eine gewisse Kompositionsregel für solche Gleichnisse (zum Beispiel Mk 4,1-34) und lädt so den Leser zu einer poetischen Arbeit ein, um so in anderen Kulturen die Eröffnungsfunktion der Gleichnisse auszuüben.

Nachdem Jesus einigen Menschen Heilung und allen die Entdeckung der seit Grundlegung der Welt verborgenen Dinge angeboten hat, führt er die einen *wie* die anderen in die *Erfahrung von der Heiligkeit des Lebens* ein, in die Feindesliebe, die den Heiligen kennzeichnet und ihn zu einer allgemein erkennbaren Gestalt des Lebens macht. So stützt sich das Evangelium nach Matthäus auf die Ungeschuldetheit des allen ohne Ausnahme der Person geschenkten Lebens - „denn [der Vater] lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechten und Ungerechten" (Mt 4,45) -, um das Geheimnis Gottes, des Vaters, zu offenbaren und zugleich die ethische Haltung zu begründen, die darin besteht, zu werden „wie er", indem man ungeschuldet liebt. Die Entdeckung des Lebens als Gabe und die Einladung, gratis zu geben, sogar dem Feind, sind keineswegs den Jüngern Jesu vorbehalten; sie sind jedem Menschen zugänglich. Matthäus unterstreicht es auf seine Art. Er zeigt den Vater „zurückgezogen" und „im Verborgenen" (Mt 6,4.6.18), damit der Ungeschuldetheit menschlicher Gesten zugunsten des anderen freies Spiel bleibe. Nur wer sie wirklich tut (Mt 25,31-46), erkennt im Verborgensein nicht ein „Abgewandtsein", sondern im Gegenteil den, der ihm seine Freiheit als Mensch garantiert, den Vater, der ihm *gibt,* zu sein wie er.

Diese dreifache Tätigkeit Jesu von Nazaret muss heute eine „Spiritualität" des Lebens informieren und inspirieren. Die Herausforderung unserer Kreativität ist entschlossen zu bejahen. Allein unter dieser Bedingung zeugt uns der „Messias" wahrhaft *zu uns selbst* und bewahrheitet sich der durch ihn mitgeteilte Geist des Vaters als „Lebensspender" *(zoopoiós)*. Die Forderung nach einem Sinn des Lebens erfordert also vom Christen einen bestimmten Lebensstil, eine eigene Weise, sich täglich in einer globalisierten und pluralen Welt einzurichten. Nur so kann er die Darstellungen des Lebens richtig bedenken und besonders sich in Bezug auf die Evolutionstheorie richtig verstehen. Wie können sich die religiösen Traditionen oder andere von der Frage nach der *Zukunft des Lebens* berühren lassen auf einem Erdball, um den sie sich fortan gemeinsam kümmern müssen? Auf diese Frage versuchen die verschiedenen Religions-, Befreiungs- und Lebensschutztheologien zu antworten. Sie kommen um die Verbindung von Leben und Heiligkeit nicht herum: Nach christlicher Überlieferung sind es die Heiligen, die dem Leben eine Zukunft sichern, einem Leben, das allen und jedem Menschen auf einzigartige Weise als Gabe anvertraut ist. Die christliche Tradition trägt diese Zukunft. Das geschieht freilich unter der Bedingung, allen vielfältigen - jedesmal einzigartigen - Ausdrucksweisen einer Heiligkeit Raum zu geben, wie sie in allen Traditionen und in allen Weisen wirkt, dem Auftreten und der Zukunft des Lebens auf unserem Planeten Sinn zu verleihen.

[1] Das jüngst von Jean-Yves Lacoste herausgegebene „Dictionnaire critique de théologie" kehrt zur gewohnten Tradition zurück: Auf den Artikel „vie consacrée" folgt der Artikel über die „vie éternelle".

[2] Gregor von Nyssa, Leben des Mose. SC I.

[3] Vgl. F. Jacob, Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant, Paris 1981, 32f.

[4] Vgl. H. Atlan, Le génétique n'est pas dans le gène, in: Etudes 3906 (1999) 769.

[5] Jacob, Le jeu, aaO. 116.

[6] P. Bühler und Cl. Karakash (Hg.) untersuchen und vergleichen die verschiedenen Typologien der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Glauben in ihrem gemeinsamen Werk: Science et foi font système. Une rapproche herméneutique, Genf 1992.

[7] Darauf verweist A. Ganoczy in seinem Werk: Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften - ein kritischer Versuch, Düsseldorf 1992, 175.

[8] Vgl. z.B. H. Reeves/J. de Rosnay/Y. Coppens/D. Simonet, La plus belle histoire du monde. Les secrets de nos origines, Paris 1996.

[9] Vgl. z.B. das in Anm. 8 zitierte Werk.

[10] P. Ricoeur, Zeit und Erzählung, Bd. I: Zeit und historische Erzählung, München 1989, 115-120.

[11] Vgl. Atlan, Le génétique, aaO. 768f.

[12] Vgl. E. Frick, Durch Verwundung heilen. Zur Psychoanalyse des Heilungsarchetyps, Göttingen/Zürich 1996.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Die Evolution und der Begriff Mensch

Interpretationsversuch der *„Imago Dei"*

Bernard Michollet

Viel Wasser ist den Rhein hinabgeflossen seit dem 19. Jahrhundert, als die Kirche jede Idee einer Evolution verwarf. Gewiss, ihre Angriffe galten vor allem der Theorie Darwins; aber auch die vorausgegangene Theorie Lamarcks war in ihren Augen kaum annehmbarer.[1] Heute ist die Kirche mit der Selbstständigkeit der Forscher im wissenschaftlichen Bereich auf ihrer Suche nach einer Theorie, die das Phänomen der Entwicklung am besten verständlich macht, voll einverstanden.[2] Die Zeiten der gleichsam feudalen Unterordnung der Wissenschaften unter die Religion liegen hinter uns. Dieser Wandel in der Haltung der Kirche findet seine erste Erklärung in den Forschungen evangelischer und später auch katholischer Exegeten über die Gattungen biblischer Texte. Die zweite Erklärung liegt zweifellos in dem Versuch eines Teilhard de Chardin, Religion und Naturwissenschaft miteinander zu versöhnen.[3] Er hat mit großer Kühnheit seine Interpretation der paläontologischen Tatbestände in eine kosmische Sicht der Menschheitsgeschichte eingebunden. Man sollte eine so behandelte Interpretation nicht allzu schnell beiseite schieben, auch wenn sie in manchem veraltet ist.

Teilhards Gedanken fanden vielfach begeisterte Zustimmung. Doch die Wissenschaftler erhoben Einspruch; das finalistische Verständnis des Jesuiten überstieg nach ihrer Ansicht die möglichen Aussagen der Theorien. Auch wiesen zahlreiche Theologen auf eine Schwachstelle in Teilhards Auffassung hin; sie beachte nämlich nicht genügend die Übel der Gegenwart sowie das Böse überhaupt, das in der Menschheit wütet. Man wich also den Schwierigkeiten einer Versöhnung aus, indem man sich auf einen epistemologischen Standpunkt stellte. Man sagte: Da die Bereiche zwei verschiedenen Ordnungen angehören, kann es nur zu einem Widersinn führen, wenn man sie aufeinander bezieht. Mit dieser Bemerkung verknüpften die Theologen die Frage: Ist es angebracht, auf die Ausarbeitung einer solchen Sicht soviel Energie anzuwenden, wo sich die wissenschaftlichen Erkenntnisse doch so rasant weiterentwickeln?

In einem ersten Schritt ist die epistemologische Klarstellung notwendig. Und sie wird sich im theologischen Diskurs in allem Bemühen einer ernsthaften Einbeziehung der wissenschaftlichen Gegebenheiten auch durchsetzen müssen. In einer Kultur, die den Großen Erzählungen[4] skeptisch gegenübersteht, werden die Theologen bescheidener angesichts der Schwierigkeiten in Teilhards Versuch.

Sie misstrauen auch - durchaus mit Recht! - allem, was auch nur von Ferne einer Übereinstimmungsideologie ähneln könnte. Trotzdem bleibt immer noch eine Restfrage bestehen: Wenn man auch die Ebenen des Diskurses unterscheidet - müssen sie nicht dennoch miteinander verbunden werden? Es geht hier um die Inkulturation des theologischen Diskurses in eine von den wissenschaftlichen Erkenntnissen geprägte Gesellschaft.

Wir öffnen einen Weg zwischen der Nichtbeachtung der Wissenschaften und dem Integrationsversuch durch eine umfassende Weltsicht.[5] Wir wollen auf diesem Weg zu einer kritischen Übernahme der wissenschaftlichen, die Evolution betreffenden Erkenntnisse durch das theologische Denken gelangen und das, was diese Erkenntnisse für die Schöpfungstheologie eventuell bedeuten, richtig bewerten können. Der Begriff Mensch ist an das Auftreten eines Bewusstseins höherer Ordnung gebunden. Ein solches Bewusstsein liegt aber zwangsläufig außerhalb der Reichweite bloßer Sichtbarkeit. Es lässt sich nur aufgrund von hinterlassenen Spuren voraussetzen; die Paläontologen versuchen, diese Spuren zu interpretieren. Wir befassen uns hier mit den Entdeckungen der letzten Jahrzehnte. Sie betreffen zwei Evolutionsschwellen: den Übergang vom *Australopithecus* zum *Homo habilis* und die Verbindung zwischen *Homo neanderthalensis* und *Homo sapiens*. Wir lösen daraus einige Frageelemente und prüfen sie dann mit Hilfe zweier gegensätzlicher Bewusstseinstheorien. Dabei wollen wir auch jenen Forschern das Wort erteilen, die dem Menschen immer weniger Platz einräumen. Schließlich sollen einige Auswirkungen dieser Entdeckungen auf das theologische Bemühen beurteilt werden: Wie ist heute die einzigartige Stellung des zur *Imago Dei* geschaffenen Menschen zu interpretieren, da er doch zugleich in einen Lebenszusammenhang eingebettet ist?

1. Der *Homo habilis* – nicht Erfinder des Werkzeugs?

Das Vorkommen von Werkzeug erlaubt die Bestimmung eines Hominiden als Urahnen des Menschen. Es ist der *Homo habilis*. Nun kommt es aber in diesem ausgehenden Jahrhundert zu immer zahlreicheren Entdeckungen, die eine solche Klassifizierung erschweren. Die Erfindung des Werkzeugs selbst wird zum Problem.[6] Tatsächlich galt der *Australopithecus*, dieser entfernte Vorläufer des Menschen (man datiert sein Auftreten auf vor 2 bis 4 Millionen Jahren), als ein Hominide, der keine Werkzeuge herstellte. Jedoch haben die Ausgrabungsarbeiten östlich des Sees Turkana (in Kenya) einen Fundort der Werkzeugherstellung freigelegt, der auf 2,34 Millionen Jahre zurückgeht. Nichts wäre hier außergewöhnlich, würde diese Schicht nicht den Beweis liefern, dass die in Frage stehenden Hominiden doch keine waren. Die Forscher schließen daraus, dass die *Australopitheci* schon vor dem *Homo habilis* den Stein bearbeiteten. Sie sehen sich auch ge- nötigt, die Art *Homo habilis* neu zu definieren.

Diese Problemstellung rührt an die Frage nach der Intelligenz und dem Bewusstsein. Die komplexe Gestaltung des Werkzeugs erfordert eine sehr lange Lehrzeit. Der Begriff des Projekts kann bei einem Wesen, das einer so schwierigen

Tätigkeit fähig ist, nicht völlig ausgeschlossen werden. Der *Homo habilis* wird als Homo betrachtet, der *Australopithecus* jedoch ist nur ein menschenähnliches Wesen. Erfordert die Herstellung von Werkzeugen wirklich das Menschsein? Und wenn das der Fall ist, was soll man dann von den Schimpansen denken, die Werkzeug benutzen, was ihrerseits eine lange Lehrzeit und eine Ausbildung durch erwachsene Tiere voraussetzt? Noch ist nichts entschieden. Klar jedoch ist heute, dass neue Arten von *Australopitheci* ans Licht gekommen sind und dass von einer dieser Arten schon sehr viel früher Werkzeuge hergestellt wurden. Die Grenze zwischen den Gattungen *Australopithecus* und *Homo* wird immer durchlässiger.

Wie es mit den Antworten auf diese Fragen auch stehen mag, auf jeden Fall zeigt sich, dass das Kontinuum Tier-Mensch immer ernsthafter in Erwägung gezogen werden muss. Soll man in dieser Werkzeugherstellung nur eine besondere Anpassung erkennen, analog etwa dem Nestbau bei den Vögeln? Oder sind vielmehr bedeutsame Stufen der Intelligenz und des Bewusstseins schon bei gewissen Arten von *Australopitheci* anzunehmen? Andererseits scheint man die Schwierigkeit der Forschungshypothesen zur Erhellung der Frage zu unterschätzen. Das weitverbreitete und immer reicher werdende Auftreten von Vorfahren ist beeindruckend. Indem wir uns über ihr Menschsein fragen, müssen wir den Reichtum dieser Entwicklung zum Menschen hin in eine theologische Überlegung über die Erschaffung des Menschen integrieren.

2. Ist der Ursprung der Menschheit plural?

Wir sind der Ansicht, dass der *Homo habilis* zumindest eine vom *Australopithecus* genügend unterschiedene „Ausgabe" ist; wir lassen also die Gattung *Homo* vor etwa 2,6 Millionen Jahren auftreten.[7] Sein Nachfolger ist der vor zwei Millionen Jahren erschienene *Homo erectus.* Er steht dem modernen Menschen deutlich näher. Nach verschiedenen Theorien hat ihm seine Körperhaltung die allgemeine Verbreitung auf der Erdoberfläche ermöglicht. Doch welche Rolle diese Verbreitung im Auftreten des modernen Menschen gespielt hat, diese Frage wird weiter diskutiert.[8] Andererseits wird die Kategorie *Homo erectus* zu sehr hochgespielt: „Man weiß nicht mehr recht, wann der *Homo erectus* beginnt und wann er endet ..."[9] Die Forscher wissen nicht mehr, wie sie die verschiedenen Muster einordnen sollen: Varianten einer gleichen Art oder wirkliche Unterarten?

Die Frage ist berechtigt, da auf den *Homo erectus* vor 400 000 Jahren der *Homo sapiens* folgte. Bis etwa vor 100 000 Jahren unterscheidet man einen ursprünglichen *Homo sapiens,* der einem schon höher entwickelten *Homo erectus* nahe stand.[10] Der Übergang scheint sich sehr sachte vollzogen zu haben. Diesem urtümlichen Zweig wird der *Homo neanderthalensis* zugeordnet; er tauchte vor 100 000 Jahren auf, zur gleichen Zeit also wie der *Homo sapiens sapiens,* der moderne Mensch.[11] Sofort ist zu fragen: Bedeutet der *Homo neanderthalensis* in Anbetracht seiner Eigentümlichkeiten eine Sonderart oder ist er eine Unterart des *Homo sapiens?*[12] Über ein Jahrhundert lang hat man ihn von der Art *sapiens*

ferngehalten. Die Untersuchung seiner Eigentümlichkeiten aber bewog die Forscher, ihn dem *Homo sapiens sapiens* anzunähern. In diesem Umfeld einer Annäherung haben nun 1997 die Analysen von DNA-Fragmenten des *Homo neanderthalensis* den großen Abstand erkennen lassen, der ihn vom *Homo sapiens sapiens* trennt. Die Forscher möchten seinen Ursprung auf den Stamm des *Homo erectus* vor 500 000 Jahren zurückversetzen. Diese Tatsache und andere bereits aufgelistete Kenntnisse veranlassen die Forscher, sich klar für die Existenz einer eigenen Art *Homo neanderthalensis* auszusprechen. Er ist somit der Vetter des *Homo sapiens sapiens.*[13]

Zu bedenken ist freilich, dass der *Homo neanderthalensis*, der vor 30 000 Jahren wieder verschwand, nachdem er mindestens 50 000 Jahre lang neben seinem Cousin[14] unseren Planeten besiedelt hatte, trotzdem starke Anzeichen des Menschseins an sich trug. Er besaß wirkliche Herstellungsfähigkeiten, hatte ein soziales Leben, auch wenn hinsichtlich seiner Sprachfähigkeit noch Fragen bestehen.[15] Sicher ist, dass er seine Toten begrub.[16] Fragen bezüglich der Entwicklung seiner höheren Funktionen, auf die sein Vetter so stolz ist, bestehen weiterhin. Das Begraben der Toten ist schwierig zu interpretieren, unterschätzt werden darf es dennoch nicht.

Wir geraten also auf dem Weg, der uns zum modernen Menschen führt, in eine unerwartete Komplexität. Welche Stellung müssen wir dem *Homo neanderthalensis* in Bezug auf den *Homo sapiens sapiens* zuweisen? Es stellt sich die Frage nach einem pluralen Ursprung der Menschheit, denn der *Homo neanderthalensis* ist kein Tier. Er ist auch kein Hybride wie der *Australopithecus*. Außerdem ist das Problem der genetischen Vermischung zwischen dem *Homo neanderthalensis* und dem *Homo sapiens sapiens* nicht gelöst.

3. Das Auftreten des Bewusstseins

Diese Entdeckungen zeigen, was für ein außerordentlich komplexes Phänomen die Erscheinung des Bewusstseins darstellt. Es gibt Forscher, die den Tieren in Abhängigkeit von der Stufe ihrer organischen Komplexität durchaus Stufen des Bewusstseins zugestehen.[17] Sie sprechen bei manchen Affen von Selbstbewusstein.[18] Beim Menschen wird das Bewusstsein mit seiner Sprachfähigkeit in Verbindung gebracht. Es erreicht eine einmalige Verfeinerung. Der damit implizierte Evolutionssprung wird sehr verschieden interpretiert. Es handelt sich klar um ein langsames Auftauchen in Zusammenhang mit dem Auftreten der Hominiden und dann des *Homo*. Doch ist diese Kontinuität nicht ohne sichtbare Brüche, da man

Der Autor

Bernard Michollet, geb. 1958; universitäre wissenschaftliche Grundausbildung in Mathematik und Physik; Assistent an der theologischen Fakultät in Lyon; arbeitet über die Frage der Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Er arbeitet zur Zeit an einer Dissertation im Bereich Wissenschaftstheorie und Theologie. Veröffentlichungen: De l'intelligence artificielle au souffle de Dieu, in: M. Simon (Hg.), La peau de l'âme, Paris 1994; The interest of neurobiology for theological anthropology, in: Studies in Science & Theology 6/1998, Genf. Anschrift : 7, Place Saint Irénée, F-69005 Lyon, Frankreich.

verschiedene Arten von Hominiden feststellt. Diese Brüche harren zur Zeit noch einer überzeugenden Erklärung.[19]

John Eccles meint, keine einzige wissenschaftliche Theorie könne eine solche Realität wirklichkeitsgetreu darlegen. Er schlägt daher einen epistemologischen Sprung vor. Die subjektive Erfahrung zwinge, „die Einmaligkeit des Ichs (oder der Seele) einer geistigen Schöpfung übernatürlicher Ordnung zuzuschreiben". Und Eccles wagt ganz offen eine theologische Sprache: „Jede Seele ist eine neue göttliche Schöpfung, die irgendwann zwischen der Empfängnis und der Geburt dem heranwachsenden Fötus ‚eingepflanzt' wird."[20] Damit übernimmt er eine mittelalterliche These. Dieser dualistische Standpunkt ist beachtenswert. Er läuft indes Gefahr, die wissenschaftliche Erklärung des Phänomens mit seiner metaphysischen Interpretation zu verwechseln. Seine Schwäche liegt in dem Unterfangen, die Metaphysik in die Löcher der wissenschaftlichen Erklärung zu stopfen. Ohne auf irgendeine Weise die Fähigkeiten der wissenschaftlichen Erklärung zu bezweifeln, ist es allerdings wichtig, den gesamten Evolutionsvorgang auch metaphysisch zu bedenken, um das Einwirken einer abrupt von außen hereinbrechenden göttlichen Aktion zu vermeiden.

Nach materialistischer Auffassung hingegen ist das Auftreten des Bewusstseins ein Produkt der Evolution. „Das menschliche Bewusstsein hat aus vorhergehenden Phänomenen entstehen müssen, die nicht selber bewusst waren."[21] Es gibt also nach Daniel Dennett, der alle derzeitigen wissenschaftlichen Gegebenheiten sammelt und sie in einem materialistischen Denkvorgang in Form zu bringen sucht, kein Geheimnis mehr. Er behauptet, das Auftreten des Bewusstseins lasse sich mit Hilfe des Begriffs vom neo-darwinistisch gedachten selektiven Druck erklären. Infolge einer zufallsbedingten Entwicklung ihres Gehirns erfreuen sich neue Lebewesen einer Superiorität, die einen Selektionsdruck auf die ganze Gruppe ausübt. Der Kampf ums Leben wird gewissermaßen zu einem Kampf der Gehirne. Auf demselben Weg will Dennett die Seinsstufe erklärlich machen, die sich die Gehirne dank ihrer wachsenden Formbarkeit erobert haben. Übrigens führt er seine These weiter aus durch die These des von Dawkins ausgearbeiteten Kulturdarwinismus: Die Menschen seien, so Dawkins, die Träger kultureller *Selbstständ*e, d.h. kulturübertragender Einheiten, nachdem sie die Träger egoistischer Gene gewesen waren, die um ihr Überleben kämpften.[22]

So bestechend die These Dennetts sein mag, so verdient sie doch eine kritische Anfrage. Als erstes setzt sie Gehirn und Bewusstsein gleich. Und überdies verallgemeinert Dennett in einer holistischen Interpretation des Auftretens und der Weiterentwicklung des Bewusstseins Erklärungselemente, die auf niedrigeren Stufen angewandt werden. Detaillierte Erklärungen, die die neuronale Selektion bei der Geburt der Individuen betreffen,[23] werden mit dem Begriff einer noch undeutlich erfassten genetischen Selektion zusammengebracht. Die Verallgemeinerung der Theorie auf die Kultur hin ist noch fragwürdiger. Das Erstaunlichste ist vielleicht die Feststellung, dass Dennett in seinem Willen, dem Auftreten des Bewusstseins unbedingt eine wissenschaftliche Erklärung geben zu wollen, schließlich das Feld der Wissenschaften selbst verlässt. Die wissenschaftliche

Methode gründet sich zuerst auf die Untersuchung eines Sachverhalts, der in Bezug auf ein widerstehendes Reales konstruiert wird. Ihre Ergebnisse sind demnach lückenhaft. Die verallgemeinernden Theorien stehen zunächst im Dienst einer vertieften Forschung. Es ist immer eine heikle Sache, ihnen eine hermeneutische Rolle zu übertragen. Aber anscheinend weist ihnen Dennett eben diese Rolle zu, um seine materialistische Auffassung vom Bewusstsein zu stützen. Er füllt allzu leicht die wissenschaftlichen Lücken auf, um letzten Endes seinen alles umfassenden Diskurs vom Auftreten des Bewusstseins auszubreiten. Diese angemaßte Leichtigkeit belastet die paar Elemente wissenschaftlicher Erkenntnis, die das Phänomen der Gehirnevolution betreffen, mit einem für die Forschung bedauerlichen Missverständnis. Es ist zwar klar, dass die wissenschaftliche Forschung ihrer Methode nach materialistisch ist; das berechtigt aber nicht zum Schluss auf eine materialistische Ontologie.

Aus diesen Überlegungen wird deutlich, dass die Kenntnis von der Evolution des Gehirns weithin in den Bereich des Hypothetischen gehört. Das Auftreten des Bewusstseins ist noch lange nicht geklärt. Philosoph und Theologe werden immer noch vorsichtig bleiben, was die Auswertung betrifft, die sie aus diesen bescheidenen Ergebnissen machen könnten. Sie werden sich aber auch sorgfältig hüten, die aufgezeigten engen Beziehungen zwischen den Fähigkeiten des Gehirns und dem Bewusstsein allzu rasch zu lockern.

4. Die Menschheit – Gipfel der Schöpfung?

Eine Fortschrittstheorie hat aus dem Menschen den Schlusspunkt der Evolution gemacht;[24] und eben dieser Mensch hat noch immer mit denen zu tun, die ihn von seinem Postament zu stürzen trachten. Er ist wie verloren im Universum, und seine Eingliederung in das Kontinuum des Lebens ist ihm schlecht bekommen. Eine neue Herabsetzung hat ihm Sigmund Freud verschafft. Der Mensch ist nicht der unbestrittene Herr des Alls, nicht einmal der seiner eigenen Person. Seit dem 19. Jahrhundert schon hatten die Forscher ein zerebrales Unbewusstes erkannt,[25] noch vor dem Unterbewusstsein der Psychoanalyse. Es ist Gegenstand zahlreicher Forschungen in der Neurobiologie.[26] Dieses analytisch durchforschte kognitive Unbewusste ist wesentlich für das Leben und ... das Überleben! Die Bewegungszone des Gehirns kommt sehr oft in Einsatz ohne Einbezug jener Gehirnzonen, die bei einer bewussten Handlung aktiviert werden. Das Bewusstwerden der Handlung wird erst nach dem gesetzten Akt wirklich.[27] Das Funktionieren des Gehirns ist tatsächlich viel komplexer als das, was uns eine Introspektion vermuten lassen kann. Darin liegt der unbestreitbare Beitrag der Neuro-Wissenschaften. Ständig vollzieht sich ohne unser Wissen eine „zerebrale Arbeit" hinsichtlich der höheren Funktionen.

Wird dadurch das menschliche Bewusstsein zweitrangig? Manche Forscher erkennen in den Thesen von Stephen Jay Gould ihre eigenen Gedanken. Er verabreicht der Fortschrittsidee in der Evolution ein paar kräftige Stöße.[28] Er zeigt nämlich, dass Darwin davor gewarnt hat, die Entwicklungsidee mit der des

Fortschritts gleichzusetzen. Der Grundsatz der natürlichen Auswahl schließt nicht das Prinzip des Fortschritts ein. Das Auftreten der Arten hat kontingenten Charakter, dem auch das Auftreten des Menschen nicht entgeht. Gould schlägt - mit dem geheimen Verlangen, zu provozieren? - ein auf das Kriterium der Biomasse gegründetes Verständnis vor. Nach diesem Kriterium wären die großen Sieger des Evolutionsprozesses die Bakterien. Die Evolution ist dann nicht mehr gerichtet: „Wir sind die glorreichen Zufallsprodukte eines unvorhersagbaren Vorgangs, der von gar keiner Tendenz zu größerer Komplexität zeugt ..."
Dass dem Vorgang ein stark unvorhersagbares Element zukommt, scheint durch die Forschungen bestätigt zu werden. Aber die Bewertung der Tendenz zur Komplexität erfordert entsprechende Kriterien. Gould behauptet jedoch, es sei objektiv nicht begründet, einen lebenden Organismus als komplex zu qualifizieren. Dann fährt er mit seiner Kritik des Begriffs einer Entfaltung der Komplexität während der Evolution fort, indem er sich auf ein statistisches Kriterium und auf ein Prinzip der Einfachheit stützt. Dabei blickt er sicher auch auf das Auftreten des Menschen im Universum. Aber er beachtet nicht genügend die Tatsache, dass „komplexe Lebewesen" nicht nur einfach bestanden, sondern sich auch entwickelt haben, selbst wenn ihre Biomasse nicht beeindruckend groß ist. Wir sind hier sehr weit weg vom Gesetz Komplexität-Bewusstsein eines Teilhard de Chardin! Aber genügen ein statistisches und ein vereinfachendes Kriterium für eine Interpretation des Phänomens der Evolution? Wenn sie in den Rang von hermeneutischen Prinzipien erhoben werden, treten sie in Konkurrenz zu anderen Prinzipien aus anderen Wissenschaften, die bei der Untersuchung des Menschen im Reich der lebenden Wesen angewandt werden. Das Denken Goulds ruft eher zur Wachsamkeit gegenüber der „Hypertrophie des *Ego* der Menschheit im Schoß des Universums" auf.

5. Die „Erschaffung des Menschen durch Gott"

Welche Stelle bleibt für eine Interpretation des Auftretens des Menschen als Schöpfung Gottes? Die Großen Erzählungen[29], die unsere erkaltete Welt erneut bezaubern, sind abgewertet. Das spiritualistische Weltverständnis unterliegt dem Verdacht, über eine Interpretation hinauszugreifen, die sich auf die wissenschaftlichen, auch ohne Bezug auf Gott erlangten Gegebenheiten stützen kann. Und auch das materialistische Verständnis der Weltwirklichkeit widersteht nicht lange einer von ihr angewandten sorgfältigen Analyse des Interpretationsprozesses; sie gleitet allzu leicht vom methodologischen Materialismus der Wissenschaften in einen materialistischen philosophischen Standpunkt ohne Berücksichtigung einer kritischen epistemologischen Instanz. Schließlich widerstreiten die derzeitigen bruchstückhaften Erkenntnisse jedem leichtfertigen Versuch einer rein narrativen Betrachtung.
Eine andere Wirkung dieser Forschungen besteht darin, dass sie bei dem Philosophen zu einer gesunden Zurückhaltung gegenüber dem Versuch einer voreilig erstellten Naturphilosophie führen. Die derzeitigen, auf einige Postulate ge-

gründeten Versuche zeigen angeborene Schwächen. Tatsächlich brechen oft neue Kenntnisse den aufgezeigten Zusammenhang. Die Versuche stoßen sich an einem lückenhaften und zugleich weiten Wissen. Sie schließen die Augen vor unerwarteten und widerständigen Komplexitätsnestern.

Unter diesen Bedingungen muss die theologische Forschung als philosophische Vermittlung Begriffe einer Naturphilosophie benützen ohne Rücksicht auf deren holistischen Charakter. Die gegenwärtigen Forschungen und Fragestellungen sind ein Aufruf an die Schöpfungstheologie, folgendes zu beachten : 1) Das Kontinuum Tier-Mensch ist sehr dicht geflochten (menschliche Eigentümlichkeiten sind dem modernen Menschen vorausgegangen). 2) Es ist eine Frage, ob das Menschsein nur die Form besitzt, die wir ihm heute zuerkennen. 3) Die Bewusstseinsentwicklung ist ein Evolutionsprozess, der im Menschen gipfelt und dennoch über ihn hinausgeht. 4) Ein sozial-kulturelles Evolutionsphänomen löst den Vorgang der biologischen Evolution ab. 5) Das Menschsein bleibt inmitten der anderen Arten spröde und gefährdet, auch wenn es scheinbar Erfolg hatte.

a) *Das Kontinuum Tier-Mensch* hat schon zahlreiche Forschungen in den Spuren Teilhard de Chardins angeregt. Es zeigt sich heute immer deutlicher und zunehmend komplex. Letzten Endes muss man das ungewisse, zufallsbedingte Auftreten des Menschen im Rahmen einer Schöpfungstheologie bedenken. Hierzu wurden Theorien aufgestellt, die die Schöpfung als göttliches Spiel betrachten. Sie erscheinen im Blick auf die im Universum vorhandenen Intelligenzsegmente, wie sie von den Wissenschaften freigelegt werden können, als reichlich schwach.[30] Sie berücksichtigen sehr wohl das schöpferisch Neue, verdunkeln aber das Erforschen der Bedeutung, die dem Auftreten des Bewusstseins beizumessen ist. Die Wissenschaften machen deutlich, wie weitreichend autonom sich das Geschaffene entwickelt. Die erwähnten Theorien treten in Spannung mit den ersten zwei Kapiteln der Genesis, die auf die Trennung zwischen dem zum Bild Gottes geschaffenen Menschen und dem Rest der Lebewesen abheben. Die Wissenschaften könnten der Theologie als Stütze dienen, wenn sie sich Gedanken macht über das unterscheidende Schaffen der Schöpfers bei der Entfaltung des Universums.

b) Es ist verwirrend, von *mehreren Formen des Menschseins* zu sprechen, damit auch der *Homo neanderthalensis* dazu zählen kann. Nur eine theoretische Frage, unnütz für unser Heil? Es handelt sich ja weder um eine theologische Fiktion noch um ein anthropologisches Missverständnis. Sie wäre unnütz, wenn wir meinten, die Menschen seien endgültig in eine ästhetisch annehmbare Definition eingeschlossen. Doch unsere Menschheit setzt sich aus Menschen zusammen, die nicht dem Kanon einer „gesunden" Anthropologie entsprechen. Sie sind auch Träger genetischer, zerebraler oder psychischer Mängel, die den höheren Funktionen unheilbaren Schaden zufügen. Einige unserer Mitmenschen fürchten zuweilen, in ihnen Geschwistern zu begegnen. Und doch, wer würde es wagen, sie nicht als Menschen anzuerkennen? Wir haben sie unter die Kategorie der Ausnahmen eingeordnet. Wir wollen sie auf keinen Fall in unser Leben mit einbeziehen. Wir möchten unser sich gegen die rauhen Seiten der Wirklichkeit so wehrendes Denken nicht durcheinander bringen lassen. Also betrachten wir die Frage

nach dem Menschsein des *Homo neanderthalensis* als eine Grenzfrage, die dazu bestimmt ist, unsere Augen für das wahre Menschsein offen zu halten. Der in Gen 1-2 erschaffene Mensch wird aber nicht nach dem Kanon einer vollkommenen, vollendeten Anthropologie beschrieben. Wie lässt sich das wirkliche Menschsein mit pluralem Ursprung als *Imago Dei* verstehen?

c) *Die Entwicklung des Bewusstseins* ist der rote Faden, der sich durch eine Reflexion über das Auftreten des Menschen zieht. Dennoch entbehren die Tiere nicht eines gewissen Bewusstseins, und der seiner selbst bewusste Mensch bleibt sich weithin ein Unbekannter. Er ist nicht mehr Herr seiner selbst. Wir stoßen hier auf eine Schwierigkeit: Wie soll man das Privileg des Menschen, den Ruf Gottes vernehmen zu können, eigentlich verstehen? Selbst wenn die menschlichen Fähigkeiten als Anzeichen dafür gelten sollten, dass er eine „geistige Seele"[31] hat, so bleiben sie dennoch ungenügend für einen solchen Beweis. Und schließlich wird in einem ersten Schritt der Druck der Wissenschaften auf die Theologie diese zu einer anthropologischen Analyse der religiösen, spirituellen und philosophischen Traditionen der Menschheit drängen. In einem zweiten Schritt kann dann die Theologie das Wort Gottes in Jesus Christus situieren und im Menschen eine „transzendentale Offenheit", wie Rahner sich ausdrückt, ausfindig machen wollen. Der schöpferische Ruf, der den Menschen seinem Schöpfer öffnet, transzendiert radikal jenen schöpferischen Ruf, der das Universum insgesamt durchzieht. Wir können also sagen: Die Erschaffung des Menschen besteht in diesem Anruf. Er schenkt ihm seinen Ursprung, indem er ihm ein Ziel setzt. Somit wäre das Menschsein eher ein Werden als ein Sein.

d) *Ein sozio-kulturelles Evolutionsphänomen,* das die biologische Evolution weiterführt, ist mitten in der Menschheit am Werk, deren Dramen dieses Phänomen freilich oft in Frage stellen; Teilhard de Chardin hat es übrigens auch überbewertet. Das ist der wunde Punkt bei ihm. Allerdings ist es gar nicht so sicher, dass dieser Gedanke aufgegeben werden muss, auch wenn man die Verbrechen des 20. Jahrhunderts nicht verschweigt; er wurzelt nämlich tief im alltäglichen Dasein der Menschen. Verbesserung der Lebensbedingungen und Bildungsniveau sind für die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten wesentlich. Die heute so eifrig erforschte Formbarkeit des menschlichen Gehirns macht deutlich, wie sehr dieses Organ das Produkt einer genetischen Bestimmtheit und einer Interaktion mit der Umwelt ist. Das Gehirn des Säuglings wird in seiner Ausgestaltung unauslöschlich durch seine Umwelt geprägt. Diese Tatsache stellt die Gesellschaft vor ihre Verantwortung im menschlichen Entwicklungsprozess. Zwar ist Gott der Schöpfer, doch darf man „den sein eigenes Menschsein gestaltenden Menschen"[32] nicht aus dem Auge verlieren. Die Tatsache der auch sozio-kulturellen Formbarkeit des Gehirns bringt uns zu Bewusstsein, dass sich das menschliche Subjekt auf dem Weg der menschlichen Beziehungen entfaltet; sie sind genormt durch die Beziehung Mann-Frau.

e) *Der Mensch bleibt eine gefährdete Art.* Sie ist inmitten anderer Arten in die Natur gefügt. Ihre Größe besteht nicht in ihrer Fähigkeit, den Rest der Schöpfung in die Knie zu zwingen. Die Größe des Menschen gegenüber den Bakterien besteht

nicht in seiner Biomasse; Pascal hat das in seiner Meditation über das „denkende Schilfrohr" gut erkannt. Die Reflexion über die aus einer Natur herauswachsende *Imago Dei* - einer Natur, der sie vital verbunden bleibt - steht am Ursprung der theologischen Thesen, nach denen die Natur in ihrer Gesamtheit als Schöpfung Bild Gottes ist. In diesem Fall ist der Mensch zuerst ein Seiendes, das sein Dasein der Natur verdankt.[33] Wird dem Menschen sein Eingefügtsein in die Natur, in ein Lebenskontinuum bewusst, wünscht er, mit dieser Schöpfung zu verschmelzen. Er antwortet dadurch auf die ökologische Sorge und nimmt seinen Status als eine Art, die ihre Existenz der Natur verdankt, wirklich ernst. Immerhin kann man sich fragen, ob „der Vermittlungscharakter der Natur im Schöpfungswerk" Gilkey dazu berechtigt, ihr Eigentümlichkeiten zu verleihen, die üblicherweise dem Menschen zugeschrieben werden. Besteht hier nicht die Gefahr einer Vergötzung der Natur, die sich dann einer wahren Befreiung des Menschen widersetzt? Er ist ja berufen, verantwortlich zu handeln.

f) Die *Imago Dei:* Letzten Endes stellen die gegenwärtigen Forschungen an die Theologie eine dreifache Herausforderung. Zunächst macht die Erschaffung des Menschseins durch Gott aus dem Menschen kein unnatürliches und noch weniger ein widernatürliches Wesen. Sodann sind Lebenskontinuum und Einfügung des Menschen in die tierischen Arten kein Grund, die Geschöpfe auf die Stufe einer mit menschlichen und manchmal göttlichen Eigenschaften ausstaffierte Natur einzuebnen. Und schließlich kann man sich fragen, inwiefern die Verantwortung des Menschen zur Selbstgestaltung inmitten der Natur zum Schöpferakt selbst gehört.

Wir haben die Großen Erzählungen[34] abgelehnt. Soll uns nun ein einvernehmendes Denken, das nicht alle seine Voraussetzungen aufhellt, erneut Gefallen am theologischen Diskurs verschaffen? Ein solches Verstehen würde insbesondere die Tatsache vertuschen, dass es den wissenschaftlich untersuchten Naturphänomenen ein metaphysisches Gewicht verleiht. Das Auftreten des Menschen im Schoß eines Prozesses lässt sich interpretieren als ein Anruf Gottes in einem Vorgang des Unterscheidens, das den Hervorgang des Subjekts ermöglicht. Die Absicht, die lebenswichtigen Verbindungen zu betonen, die den Menschen mit der Natur verknüpfen, ist lobenswert unter der Bedingung, dass sie nicht zu einer Versklavung des Menschen unter so genannte Naturgesetze führt. Der Mensch muss befreit sein, will er seine Verantwortlichkeit nicht verlieren.

Muss hierzu der Begriff von der *Imago Dei* nicht neu auf Jesus Christus, das vollkommene Abbild Gottes, konzentriert werden? Es geht nicht mehr darum, Jesus Christus zum „Punkt Omega" zu erklären, der die Schöpfung durch eine quasi-deterministische Zuammenfassung finalisiert, und diese Sicht dann durch eine Große Erzählung[35] abzustützen. Unser Ziel ist es, auf zwei ontologisch verschiedenen, aber doch auch miteinander verknüpften Wegen die Verbindungen zu wahren, die sich zwischen der Natur und der Menschheit und zwischen den diese Menschheit strukturierenden Menschen untereinander gewoben haben. Als Hypothese schlagen wir vor, Jesus Christus als *Imago Dei* neu zu bedenken. Diese *Imago Dei* ist nicht das Bild, das dem Verlangen der Menschheit Sinn

verleiht, um dann ganz einfach nachgeahmt zu werden. Sie muss vielmehr begriffen werden als die *Inschrift* des schöpferischen Anrufs Gottes in den Menschen. Diese *Imago Dei* als solche und letztlich als Norm befreit die Menschheit auf ihrem Weg wahrer Menschwerdung. Die Menschheit ist berufen, in Jesus Christus, der *Imago Dei*, die in ihre Hand gelegte Gestalt der Zukunft zu erkennen. Durch sein unterscheidendes Handeln öffnet Gott der Menschheit, der er sich als Geist schenkt, den Freiraum, den sie braucht, um sich selbst erfinden und gestalten zu können in Bezug zu ihrer Imago, die sich wie das Licht in der Zeugnis gebenden Gemeinde im Herzen der Welt bricht.

[1] 1860 erklärte die Provinzsynode von Köln, der auf den menschlichen Körper angewandte Transformismus widerspreche der Heiligen Schrift.

[2] Vgl. die Stellungnahme Johannes Pauls II. in seiner Ansprache vom 22. Oktober 1996 an die päpstliche Akademie der Wissenschaften (OR, 1. November 1996, Nr. 44): „Heute ... geben neue Erkenntnisse dazu Anlass, in der Evolutionstheorie mehr als eine Hypothese zu sehen" (S. 2). Wir lassen das Problem des nordamerikanischen biblischen Fundamentalismus beiseite; er bedarf genauerer Untersuchungen (vgl. Dominique Lecourt, L'Amérique entre la Bible et Darwin, Paris 1992).

[3] Den posthumen Veröffentlichungen (insbes. Le phénomène humain, 1955, dt.: Der Mensch im Kosmos) war untergründig ein bedeutender Einfluss seiner Gedanken vorausgegangen. Die Enzyklika *Humani generis*, die die Evolutionstheorie anerkennt, erschien 1950.

[4] Dieser Begriff stammt aus der Aufklärungskritik der Postmoderne (Anm. d. Red.).

[5] Siehe Anm. 4.

[6] Vgl. die Entdeckungen von Hélène Roche, in: Nature, 5. Mai 1999.

[7] Wir halten uns an die herrschende Ansicht der Forscher und überlassen es ihnen, die neue Streitfrage zu entscheiden und den Zeitpunkt der verschiedenen Übergänge zu bestimmen.

[8] R. Pigeaud, Histoire de famille chez *homo erectus*, in: La Recherche 321(1999).

[9] Pigeaud, Histoire, aaO. 32.

[10] In Wirklichkeit ist der *Homo sapiens* zwischen 400 000 und 100 000 v. Chr. schwierig zu datieren.

[11] Vgl. J.-J. Hublin, Climat de l'Europe et origine des Néandertaliens, in: Pour la Science, Les origines de l'humanité, Sonderheft, Paris, Januar 1999.

[12] Vgl. Cl.-L. Gallien, Homo - Histoire plurielle d'un genre très particulier, Paris 1998.

[13] Die Forschungen werden fortgeführt: Die Analysen der DNA benötigen noch eine Bestätigung.

[14] Die Abschätzung der Dauer dieses Nebeneinanders bleibt strittig.

[15] Die anatomischen Untersuchungen zeigen, dass seine Sprachfähigkeiten nur geringer sein konnten als die des *Homo sapiens sapiens.*

[16] An einigen Fundorten lassen gewisse Anzeichen sogar eine „Spiritualität" vermuten.

[17] Vgl. D. Denton, The Pinnacle of Life. Consciousness and Self-Awareness in Humans and Animals, St. Leonards, Australien 1993.

[18] Das Spiegelexperiment mit Schimpansen führt zu dieser Schlussfolgerung (Gallup, 1975).

[19] Man setzt seine Hoffnung auf die Forschungen über die Abläufe, die in den Evolutionsprozess und in ihre genetischen Grundlagen eingreifen.

[20] Vgl. J. Eccles, Die Evolution des Gehirns - die Erschaffung des Selbst, München 1989, 381.

[21] Vgl. D. C. Dennett, Consciousness Explained, Litle 1991, Kap. 6.

[22] Vgl. R. Dawkins, Das egoistische Gen, Reinbek 1996.

[23] Vgl. J.-P. Changeux, L'homme neuronal, Paris 1983; G. M. Edelmann, Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of Mimi, Basik Books 1992. Diese Forscher sind auch nicht frei von einer gewissen Neigung zu voreiliger Verallgemeinerung.

[24] Wir befassen uns hier nicht mit den Debatten um das „anthropische Prinzip".

[25] Vgl. M. Gauchet, L'inconscient cérébral, Paris 1992.

[26] Vgl. P. Buser, Cerveau de soi, cerveau de l'autre, Paris 1998, Kap. VI.

[27] Die Bewegungszone des Gehirns wird aktiviert: Es handelt sich also um ein komplexeres Phänomen als den Reflexbogen. Die Information fließt schneller von der visuellen Zone in Richtung der Bewegungszone als in Richtung jener Zone, die eine Identifizierung ermöglicht.

[28] St.J. Gould, Full House, New York 1996.

[29] Siehe Anm. 4.

[30] J. Arnould, La théologie après Darwin, Paris 1998, weist auf diese Schwäche in den Thesen von H. Cox und J. Moltmann hin.

[31] In diesem Fall verweisen wir auf eine thomistische Terminologie.

[32] Die Psychoanalytikerin M. Balmary zeigt durch eine lesenswerte Betrachtung von Gen 1-3, wie das Auftreten des Subjekts in der Beziehung Mann-Frau verwurzelt ist, einer Vermittlung, um dem schöpferischen Anruf „nach seinem Bild" zu entsprechen (vgl. La divine origine - Dieu n'a pas créé l'homme, Paris 1993).

[33] Vgl. L. Gilkey, Nature, Reality and the Sacret - The Nexus of Science and Religion, Minneapolis 1993; sowie die neueste Diskussion von G.R. Peterson, The evolution of consciousness and the theology of nature, in: Zygon - Journal of Religion & Science 34/2 (1999).

[34] Vgl. Anm. 4.

[35] Vgl. Anm. 4.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Evolutionstheorie und biblische Schöpfungslehre

Antony Campbell

Von grundlegender Bedeutung ist die Erkenntnis, dass es weder den einen biblischen Schöpfungsbericht noch die eine Evolutionstheorie gibt. Übereinstimmung im Hinblick auf die biblische Schöpfungsdarstellung besteht in der Aussage, dass die Welt von Gott erschaffen worden ist; Einigkeit im Hinblick auf die Evolution herrscht in der Ansicht, dass sich die Welt entwickelt. Beide Feststellungen sagen einerseits viel und gleichzeitig nur sehr wenig aus.

Mit diesem Artikel verfolge ich die Absicht, Menschen ohne exegetische Vorbildung die Möglichkeit eines Zugangs zu den Standpunkten einiger Bibelexperten in Bezug auf die biblischen Texte und zu den kritischen Aspekten der biblischen Texte hinsichtlich der Schöpfungs-bzw. Evolutionsfrage zu geben und ihnen, als natürliche Folgerung daraus, auch einen gewissen Einblick in wissenschaftliche Zusammenhänge zu bieten. An bestimmten Stellen ist es unerlässlich, sich mit diesen schwierigen Fragen zu befassen, nämlich dort, wo sich die Bibel mit Naturwissenschaft oder Theologie überschneidet.

Eine der Aufgaben einer Theologie des 3. Jahrtausends wird darin bestehen, die Rolle, die die Bibel in Glaube und Theologie einnimmt, präziser zu bestimmen. Das verbreitete Paradigma ist überholt und gilt in vielen Bereichen bereits nicht mehr. In der Form einer altmodischen Karikatur („one verse, one vote") ist es heute nicht mehr haltbar, weder in der Theorie noch in der Praxis. In weiter entwickelteren Formen (in denen die ehemals angemessen beurteilte Heilige Schrift eine bestimmende Rolle einnimmt) ist es - unter dem Druck der biblischen Texte selbst - im Kontext theoretischer Überlegungen weitgehend abgeschafft worden, während es in praktischen Kontexten noch immer allzu verbreitet ist.

Biblische Texte - nicht moderne Vorurteile - drängen sich dem Bibelinterpreten oft recht nachdrücklich auf, wobei sie jedoch einen einladenden Charakter haben. Sie laden zum Nachdenken ein; Selten zwingen sie dem Betrachter eine bestimmte Meinung auf - unabhängig davon, wie sehr wir uns dies auch wünschen würden. Eine wechselseitige Bewegung - eine Beziehung zueinander - besteht zwischen dem Einfluss der Schrift und der Glaubenserfahrung. Eine Theologie des 3. Jahrtausends wird diese Wechselbeziehung in zunehmendem Maße ausloten müssen. Die Rollen der Heiligen Schrift sind vielfältig; die Erfahrungen des Glaubens finden auf verschiedene Weise Ausdruck. Das Zusammenspiel zwischen diesen beiden Aspekten ist das, was dem Glauben in jeder bestimmten Generation Gestalt verleiht.

Die Beobachtung der menschlichen Glaubenspraxis legt die Schlussfolgerung nahe, dass die Menschen nicht alles, was sie aus der Bibel zitieren, für wahr halten, sondern dass sie vielmehr nur das aus der Bibel zitieren, wovon sie glauben, dass es wahr ist.[1] Daraus ergibt sich die Frage: Warum halten Menschen etwas Bestimmtes für wahr? Jeder Mensch wählt für sich das Gottesbild, an das er glaubt. Jeder Mensch beruft sich auf ganz bestimmte biblische Texte, weil sein Glaube in diesen Texten zum Ausdruck kommt. Die Theologie wird noch zu ergründen haben, erstens, warum die Menschen an das glauben, woran sie glauben, und zweitens, wie die Überzeugungen, die die Menschen für sich gewählt haben, theologisch zu bewerten sind.

Angesichts der Vielfalt der Annäherungsweisen an die Bibel verbietet es sich, von der Existenz einer einheitlichen biblischen Schöpfungsdarstellung auszugehen. Es wäre ebenso unklug, anzunehmen, dass es eine einzige Evolutionstheorie von der Entstehung unserer Erde und des Universums gäbe.[2] Es wird weder Naturwissenschaftler noch Theologen beunruhigen, dass die heutige Ansicht zur Evolution „nur" eine Theorie ist. Für Wissenschaftler, Theologen und Exegeten sind

Hypothesen und Theorien ein normaler Lebensbestandteil. Einige sind der Auffassung, dass die Evolution, wie wir sie heute verstehen, an die Leugnung der Existenz Gottes gekoppelt ist; andere vertreten die Ansicht, dass die Evolution mit dem Postulat des Glaubens an die Existenz Gottes einhergeht. Innerhalb dieser zweiten Gruppe gibt es wiederum drei verschiedene Vorstellungen von der Rolle Gottes bei der Evolution seines Universums, die als „ungeleitete" Evolution, „geleitete Evolution" oder als „gewagte" Evolution bezeichnet werden können. „Ungeleitet" heißt: Gott erschuf das Universum und überließ es dann sich selbst - eine Auffassung, von der man sich in der christlichen Theologie zumeist in einem Zuge mit der Absetzung von den deistischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts distanziert hat. „Geleitet" stellt Gottes schöpferisches Handeln heraus, und zwar nicht nur zu Beginn der Schöpfung, sondern fortwährend, und zieht eine wie auch immer geartete Präsenz seines göttlichen Handelns und der Evolution in Betracht, mit der Folge, dass das Universum so ist, wie Gott es haben will. „Gewagt" impliziert, dass Gott das Wagnis einging, ein Universum mit Evolutionspotential zu schaffen, in seiner Entwicklung (mit Freude und Trauer, Glück und Schmerz) gegenwärtig ist, aber es nicht beherrscht, so dass das Universum so ist, wie die Evolution es hervorgebracht hat.

Ein Großteil der gemäßigten christlichen Theologen und theologischen Strömungen hat sich für die Theorie einer „geleiteten" Evolution entschieden, die eine göttliche Fügung oder Vorsehung und vielleicht eine Trennung der Evolution im physischen Sinne von der Evolution im geistigen bzw. geistlichen Bereich impliziert. Die Möglichkeit einer „gewagten" Schöpfung muss noch eingehend untersucht werden. Der menschliche Verstand scheint eine Vermischung verschiedener Möglichkeiten einer klaren Trennung vorzuziehen, eine Vermischung, die, angepasst an die jeweilige Situation, verschiedene Metaphern zuließe; das göttliche Mysterium scheint für ein ähnliches Schema zu sprechen.

Ich persönlich favorisiere eher die Theorie der „gewagten" Schöpfung. Meiner Meinung nach findet sich Gottes Bund mit seiner Schöpfung und seine Gegenwart in allem, was in der Schöpfung geschieht, schon seit langem in der jüdisch-christlichen Glaubenstradition bestätigt. Soll man sich diesen Schöpfungsakt am

Der Autor

Antony Campbell SJ ist Neuseeländer von Geburt her, in Australien lebender Jesuit aus Überzeugung und Studierender des Alten Testamentes aus Leidenschaft. Diese Leidenschaft begann mit dem Studium von Griechisch und Hebräisch und Biblischer Archäologie an der Universität von Melbourne, setzte sich fort im Studium der Theologie in Lyon-Fourvière in Frankreich sowie in den Bibelstudien am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, und erreichte schließlich seine Blütezeit mit der Promotion an der Claremont Graduate School in Kalifornien. Die Früchte dieser Arbeit wurden später mit dem Grad des Doktors der Theologie vom Melbourne College of Divinity ausgezeichnet. Seit seiner Rückkehr nach Australien 1974 lehrt Campbell Alttestamentliche Exegese am Jesuit Theological College, das in die United Faculty of Theology, Melbourne, integriert ist. Veröffentlichungen: The Ark Narrative (1 Sam 4–6; 2 Sam 6), Missoula 1975; Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1–2, Kings 10), Washington 1986; The Study Companion to Old Testament Literature, Collegeville 1989/1992 (zusammen mit Mark A. O'Brien OP); Sources of Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations, Minneanapolis 1993. Anschrift: Jesuit Theological College, 175, Royal Parade, Parkville, Victoria 3052, Australien.

besten als Gottes äußerstes Wagnis vorstellen? Das Wagnis bestünde darin: Gott erschuf die Bedingungen für die Evolutionsentwicklung unseres Universums, eine Entwicklung, bei oder in der Gott selbst gegenwärtig ist, die er aber nicht maßgeblich beeinflusst. Eine solche Vorstellung ist angesichts all der Schrecken unserer Welt recht attraktiv. Statt uns mit der intellektuellen Schwierigkeit eines Gottes, der für alles, was wir als abstoßend empfinden, verantwortlich ist, auseinander zu setzen, stellen wir uns einen Gott vor, der uns in unserer Evolution begleitet hat, sich an allem erfreute, was auf unserer evolutionären Flugbahn wertvoll war - und der von allem anderen schmerzlich berührt war. Eine der Evolution unterworfene Welt birgt Risiken in sich. Wer möchte sich schon vorstellen, dass Gott vor diesen Risiken zurückgeschreckt wäre?

Die Evolution ist dem Christentum als „gnadenloses Überleben des Stärkeren" entgegengehalten worden, das der zentralen Botschaft der Bibel widerspricht. Diese Aussage wird nicht allen Formen der Evolutionstheorie gerecht - genauso wenig wie die eiserne Maxime des „Laissez faire" nicht die einzige Ausprägung des modernen Kapitalismus darstellt. Der Ausdruck „Überleben des Tüchtigsten" wurde von Herbert Spencer geprägt; Darwin bevorzugte den Begriff der „natürlichen Auslese".[3] Wie ein befreundeter Biologe bemerkte, geht es bei der Evolution um die Diversifikation des Lebens, darum, wie Spezies Nischen finden und darin gedeihen; und es gibt Nischen für beide, den Wolf und das Lamm.[4] Kooperation statt Konkurrenz kann als Leitmotiv der Evolutionstheorie betrachtet werden. Die Kulturen neigen dazu, neuen Entdeckungen auf eine Weise Ausdruck zu verleihen, die ihr kulturelles Selbstverständnis fördert.

Die Frage der Kompatibilität der Evolutionstheorie mit den biblischen Schöpfungsdarstellungen ist immer noch aktuell. Es gibt eine Vielzahl von biblischen Schöpfungsdarstellungen. In vielen Fällen ist das Schöpfungsverständnis der biblischen Texte so nuanciert, dass es zu dem größeren Kontext passt, in dem die Erinnerung an die Schöpfung wachgerufen wird. Die biblischen Schöpfungsberichte beschreiben Gott als eng verbunden mit der Welt. Es ist unwahrscheinlich, dass eine Evolutionstheorie, die Gottes Beziehung zur Welt nicht ausdrücklich ausschließt, sich als mit dem auf der Bibel basierenden Glauben unvereinbar erweist.

Der Kreatianismus andererseits bezieht seine Autorität aus der Bibel und stellt sich der Evolutionstheorie mit aller Macht entgegen. Unter „Kreatianismus" versteht man „... die Auffassung, dass das Universum und alle in ihm existierenden Dinge direkt von Gott geschaffen wurden und nicht Ergebnis eines längeren Evolutionsprozesses sind; das gilt in besonderer Weise für die Lebensformen. Der Kreatianismus beruht auf dem Schöpfungsbericht des Buches Genesis, der in wörtlichem Sinne als Tatsachenbericht verstanden wird, was ihn in die Nähe des Fundamentalismus bringt. Mit dem Anspruch, als Theorie den gleichen Status zu besitzen wie jeder andere (wissenschaftliche) Bericht, kam er in den Vereinigten Staaten von Amerika in den sechziger Jahren auf (obwohl seine Wurzeln im 19. Jahrhundert lagen) und trat in direkte Konkurrenz zu der Evolutionstheorie, die mit Charles Darwin assoziiert wird ..."[5]

Als Menschen, der mit der Bibel bestens vertraut ist, ärgert es mich maßlos, wenn ich die Behauptung lesen muss, der Kreatianismus verstünde die Bibel wörtlich. Das tut er nämlich nicht. In der Bibel gibt es unzählige Schöpfungsberichte, und zwischen ihnen große Unterschiede. Drei Texte aus der großen Vielfalt von Kampfberichten sind voll von Andeutungen und Anspielungen. Sie zeichnen ein Bild von der Schöpfung als Ergebnis eines Kampfes zwischen dem Gott Israels und den Mächten des Chaos. Sie zeichnen ein Bild der Schöpfung, das einem Anhänger des Kreatianismus eine Gänsehaut einjagen würde. Kein Wunder, dass diese Schöpfungsberichte nur selten irgendwo erwähnt werden. Zwei andere sind langatmiger, direkter und bekannter. Eigentlich sind wir so vertraut mit den Schöpfungsberichten in Genesis 1 und 2, dass wir oft nicht bemerken, wie sehr sie sich eigentlich voneinander unterscheiden.[6]

Die Bibel kennt mindestens drei verschiedene Bilder des Schöpfergottes: den kämpfenden Gott, den mitwirkenden Gott und den ansagenden Gott. Allen drei Bildern ist das Wort Gott gemeinsam; Es ist der Faktor, der die verschiedenen Schöpfungsberichte zusammenführt. Unterschiedlich ist das modifizierende Partizip - kämpfend, mitwirkend, ansagend -, das jeweils auf die besondere Dimension des biblischen Textes im Hinblick auf das, was das Wort Gott in diesem Text noch aussagt, hinweist.

Andere Texte haben andere Ansätze: z.B. Psalm 104,5-9 oder Psalm 136,4-9, oder einen unorthodoxeren Ansatz wie im Buch der Sprichwörter 8,22-31. Die Eigenart des Schöpfungsprozesses wird oft nicht ausdrücklich angesprochen. Israel glaubte an einen Schöpfergott; das sollte über jeglichen Zweifel erhaben sein. Israel nutzte seinen Glauben an die Erschaffung der Welt auf vielerlei Weise für maximale theologische Effekte. Der Glaube an Gott, den Schöpfer, war eine Quelle des Lebens und des Gebets - nicht zum Einfrieren in die Formulierungen eines Dogmas gedacht.

Ein Dogma am falschen Ort ist schon schlimm genug; Pseudowissenschaft ist noch schlimmer. Ich missgönne Wissenschaftlern nicht ihre Klage, dass Kreatianisten die wissenschaftlichen Erkenntnisse bei der Darstellung ihrer kreatianistischen Ansichten verzerren, falsch verstehen und falsch anwenden. Es ist das Recht des Wissenschaftlers, sein Spezialgebiet zu verteidigen. Ich erhebe jedoch aufs schärfste Einspruch gegen jeden Anspruch von Kreatianisten oder zugunsten von Kreatianisten, dass ihre Ansichten sich aus einem wörtlichen Verständnis der Bibel herleiten. Die Bibel ist mein Spezialgebiet, und ich werde es verteidigen. Kreatianismus als wörtliche Interpretation der Bibel ist Blödsinn.

Der kämpfende Gott

Die Schöpfung in den Psalmen 74 und 89. Psalm 74 ist ein Klagelied des Volkes verbunden mit einem Appell an Gottes Schöpferkraft, der sich in der Mitte des Psalms befindet. Gott wird als machtvoller Streiter gesehen, der die gegnerischen Mächte auf einen Schlag bezwingt:

Mit deiner Macht hast du das Meer zerspalten,/ die Häupter der Drachen über den Wassern zerschmettert.

Du hast die Köpfe des Leviatan zermalmt,/ihn zum Fraß gegeben den Ungeheuern der See. (Ps 74,13-14)

Leviatan, das Meer und die Drachen sind Figuren des Chaos in der Mythologie, die uns aus dem Nahen Osten zur Zeit der Antike vertraut sind. In anderer Gestalt und unter anderem Namen begegnen sie uns in den Texten von Ijob und Jesaja wieder. Psalm 74 lässt keinen Zweifel an der Macht und Universalität des Schöpfergottes:

Dein ist der Tag, dein auch die Nacht,/ hingestellt hast du Sonne und Mond
Du hast die Grenzen der Erde festgesetzt,/ hast Sommer und Winter geschaffen. (Ps 74,16-17)

Warum ruft Israel in diesem Psalm einen Gott der rohen Gewalt an? Weil „der Feind im Heiligtum alles verwüstet hat" (Vers 3). „Wie lange, Gott, darf der Bedränger noch schmähen,/ darf der Feind ewig deinen Namen lästern?" (Vers 10). Angesichts solcher Umstände verlangt der Sänger des Psalms von Gott den Einsatz von Gewalt, roher Gewalt, der Art von Gewalt, die Gottes Feinde zerschmettern und Gottes Freunden beistehen kann, eine Gewalt, die sich in der Zerstörung der Kräfte des Chaos bei der Schöpfung offenbart hat.

Psalm 89 ist im Grunde genommen ein weiteres Volksklagelied. Es beginnt mit einer Darstellung Gottes als „gewaltig ... im Rat der Heiligen, für alle rings um ihn her ... groß und furchtbar (Vers 8). Und so rühmt der Psalm Gottes Macht in der Schöpfung:

Du beherrschst die Empörung des Meeres,/wenn seine Wogen toben - du glättest sie.
Rahab hast du durchbohrt und zertreten,/deine Feinde zerstreut mit starkem Arm.
Dein ist der Himmel, dein auch die Erde,/den Erdkreis und was ihn erfüllt hast du gegründet.
Nord und Süd hast du geschaffen,/Tabor und Hermon jauchzen bei deinem Namen (Ps 89,10-13).

Hier treffen wir erneut auf das Meer und die bislang nicht erwähnte Figur Rahab, die im Zusammenhang mit den Feinden Gottes genannt wird. An dieser Stelle entspringt die Anrufung der göttlichen Macht nicht der Ohnmacht Israels, dieses Gefühl wird erst gegen Ende des Psalms thematisiert. Vielmehr entsteht sie aus dem Wunsch des Psalmisten, Worte und Bilder zu finden, mit denen er die einzigartige Souveränität des Gottes Israels ausdrücken kann. Trotzdem ist diese Beschreibung nicht losgelöst von Israels Bedürfnis nach Gottes Überlegenheit und Macht.

Die Schöpfung in Ijob 7, 9 und 26. Im Buch Ijob ruft Ijob mehrfach das Bild des Schöpfergottes an. Es entsteht das Bild von der rohen, unwiderstehlichen Gewalt eines machtvollen Kämpfers.

Bin ich das Meer, der Meeresdrache,/dass du gegen mich eine Wache stellst? (7,12)
Gott hält seinen Zorn nicht zurück,/unter ihm mussten selbst Rahabs Helfer sich beugen.
Wie sollte denn ich ihm entgegnen,/wie meine Worte gegen ihn wählen? (9,13-14)
Durch seine Kraft stellt still er das Meer,/ durch seine Klugheit zerschmettert er Rahab.

Durch seinen Hauch wird heiter der Himmel,/ seine Hand durchbohrt die flüchtige Schlange.
Siehe, das sind nur die Säume seines Waltens,/wie ein Flüstern ist das Wort,/ das wir von ihm vernehmen.
Doch das Donnern seiner Macht,/ wer kann es begreifen? (26,12-14)

In diesen Versen begegnen uns das Meer, der Drachen (auf Hebräisch: tannin), Rahab und die „flüchtige Schlange" - alles Figuren aus den Kampfszenen der Schöpfungsmythen.

Ijob kennt den erhabenen literarischen Stil der Schöpfung. Vgl. dazu z.B. entweder die unmittelbar vorausgehenden Verse in diesem Kapitel (26,6-11) oder die großartige Metaphorik in Ijob 38-41, Gottes Reden aus dem Wettersturm.

Warum verwendet Ijob dann diese aggressive Schöpfungs- und Bildersprache? Weil er in seiner Auseinandersetzung mit seinen Freunden das Bild eines Gottes von unwiderstehlicher und aggressiver Macht entwirft. Ijob tobt vor Wut auf diesen Gott:

Was ist der Mensch, dass du groß ihn achtest,/ und deinen Sinn auf ihn richtest,
dass du ihn musterst jeden Morgen,/ und jeden Augenblick ihn prüfst?
Wie lange schon schaust du nicht weg von mir,/ lässt mich nicht los, so dass ich den Speichel schlucke?
Hab ich gefehlt?/ Was tat ich dir, du Menschenwächter?/ Warum stellst du mich vor dich als Zielscheibe hin?/ Bin ich dir denn zur Last geworden?
Warum nimmst du mein Vergehen nicht weg,/ lässt du meine Schuld nicht nach? (7,17-21)

An diesem Punkt seiner Reise fühlt sich Ijob von Gott angegriffen; und er ärgert sich sehr darüber. Der Zustand der Ohnmacht des Geschöpfes, das mit seinem Schöpfergott konfrontiert ist, ist das, was Ijob empfindet und wovon er sich am liebsten befreien würde: „Wie sollte denn ich ihm entgegnen,/wie meine Worte gegen ihn wählen?" (9,14) Ijobs eindringliche Bitte an Gott lautet: „Zieh deine Hand von mir zurück,/ nicht soll die Angst vor dir mich schrecken." (13,21)

Das Buch Ijob macht Gebrauch von der Sprache der Schöpfung durch Kampf und verwendet das Bild von Gott als mächtigem Kämpfer, um Ijobs Frustration angesichts seiner Unfähigkeit, Gott auf gleicher Ebene zu begegnen, wie ein Prinz dem anderen, zu vermitteln (vgl. 31,37).

Die Schöpfung in Jesaja 27 und 51. In Jesaja 51 spiegeln sich die seelischen Qualen von Verbannten wider, die sich danach sehnen, nach Hause zurückzukehren. Diese Sehnsucht findet ihren Ausdruck in einer Dichtung, die gleichzeitig Bitte und Verheißung ist.

Wach auf, wach auf, bekleide dich mit Macht,/ Arm des Herrn!
Wach auf wie in den früheren Tagen,/ wie bei den Generationen der Vorzeit!
Warst du es nicht, der die Rahab zerhieb/ und den Drachen durchbohrte?
Warst du es nicht, der das Meer austrocknen ließ,/ die Wasser der großen Flut, der die Tiefen des Meeres zum Weg gemacht hat,/ damit die Erlösten hindurchziehen konnten?
Die vom Herrn Befreiten kehren zurück,/ und kommen voll Jubel nach Zion ... (51,9-11)

Auch dieser Psalm spricht von Rahab, dem Drachen (tannin) und dem Meer (und den Tiefen, der „Urflut", die in Gen 1,2 von Finsternis bedeckt war). Fast wie ein moderner Regisseur überblendet Jesaja das Bild des Meeres, das im Verlauf des Schöpfungsprozesses zu trockenem Land wurde, mit dem Bild des beim Exodus geteilten Meeres. So geht Schöpfung in Erlösung über. Die Macht des Gottes, der Rahab und den Drachen unterwarf, ist auch die Macht, über die Gott für die Erlösung und die Rückkehr der Verbannten verfügen kann - die Rückkehr voll Jubel nach Zion.

Jesaja verwendet diese Bilder der furchteinflößenden Gewalt aufgrund des Bedürfnisses der Verbannten, an einen Gott zu glauben, der die Fähigkeit hat, sie nach Hause zurückzuführen.

An anderen Stellen im Buch Jesaja weisen die Prophezeiungen auf einen zukünftigen Zeitpunkt hin, an dem Gott die Ordnung der Schöpfung wiederherstellen wird. Der Text Jes 24,20-27,1 beginnt mit einem Hinweis auf die Zukunft, wenn Gott „das Heer in der Höhe zur Rechenschaft ziehen" wird und „der Mond sich schämen und die Sonne erbleichen muss" (Jes 24,21-23). Die Passage endet mit der inzwischen hinlänglich bekannten Bildhaftigkeit:

An jenem Tag bestraft der Herr mit seinem harten, großen, starken Schwert den Leviatan, die schnelle Schlange, den Leviatan, die gewundene Schlange. Den Drachen im Meer wird er töten. (Jes 27,1)

Bevor wir modernen Menschen diese Bilder allzu schnell als primitive Mythologie abtun, sollten wir uns dessen bewusst werden, dass diese Kampfbilder in einigen der anspruchsvollsten literarischen Texte der Bibel vorkommen: in Jesaja, in Ijob und in den Psalmen. Die Macht Gottes wird gefeiert als die eines Schöpfers, großartig erhaben über die Mächte des Chaos, den Drachen, die Schlange, das Meer; Leviatan, Rahab, Tannin - die Feinde Gottes. Das ist Schöpfungsglaube, der für einen maximalen theologischen Effekt eingesetzt wird.

Der mitwirkende Gott

Die Schöpfung in Genesis 2. Genau genommen geht es hier um den Text in Gen 2,4b-25. „Gen 2" wird im Folgenden als Abkürzung dafür stehen. Genauso werde ich „Gen 1" als Abkürzung für Gen 1,1-2,4a verwenden. Gen 2 ist der Text, in dem es um den mitwirkenden bildenden Künstler geht, oder anders gesagt, um den „Handwerker". Der Gott in Gen 2 ist ein arbeitender Gott:

Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus der Erde vom Ackerboden ... (Gen 2,7)

Und auf ähnliche Weise versuchte er dem Menschen einen Partner zu geben:

Gott, der Herr, formte aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen. (Gen 2,19)

Für „alle Tiere" und „alle Vögel" hätte Gott eine große Menge „Ackerboden" gebraucht und wäre sicherlich recht erschöpft gewesen. Dagegen ist es der Gott aus Gen 1, der sich am siebten Tag von all der Arbeit, die er getan hat, ausruhen will - er, der eigentlich kaum richtig „gearbeitet" hat (vgl. Gen 2,2).

Viele Menschen übersehen die entscheidenden Unterschiede zwischen diesem

Schöpfungsbericht und der Darstellung in Gen 1. In Gen 1 wird natürlich alles geschaffen, einschließlich der Erde und ihrer Vegetation, Vögel und Vieh, Mann und Frau. Auch in Gen 2 wird all dies geschaffen - Vegetation, Vögel und Vieh, der Mann und die Frau. Die Reihenfolge ist allerdings bemerkenswerterweise eine andere. In Gen 1 werden Mann und Frau zusammen erschaffen, und zwar ganz zuletzt (Gen 1,26-27). In Gen 2 werden Mann und Frau getrennt voneinander erschaffen, wobei der Mann am Anfang des gesamten Schöpfungsprozesses erschaffen wird und seine Unvollkommenheit mit der Erschaffung der Frau am Ende des Schöpfungsvorgangs eine ebenbürtige Vollendung erfährt (vgl. Gen 2,7 und 22). Nicht nur die Reihenfolge ist verschieden, sondern auch die Bilder des Anfangs sind so unterschiedlich wie Tag und Nacht. Gen 1 setzt im Dunkel und in der Nässe ein: „Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser" (Gen 1,2). Gen 2 beginnt mit einem Zustand der unfruchtbaren Trockenheit, ohne Pflanzen, ohne Sträucher und ohne Wasser, „denn Gott, der Herr, hatte es auf die Erde noch nicht regnen lassen, und es gab noch keinen Menschen, der den Ackerboden bestellte" (Gen 2,5). Man beachte, dass von uns Menschen angenommen wurde, wir würden den Boden bestellen, lange bevor von der Sünde die Rede ist. Die Anfangssituation ist unfruchtbar und trocken; sie erinnert an das versengende Licht der Wüstensonne.

Was fangen wir mit einem Text wie diesem an? Der an der Schöpfung mitwirkende, arbeitende Gott gehört nicht zu den Galionsfiguren der israelitischen Theologie. Möglicherweise zielt die biblische Erzählung darauf, Israels (und unsere) Entfernung von der Vertrautheit mit Gott darzustellen. Hier begegnen wir dem Gott, der den Menschen so nah war, dass die ersten Menschen „Gott, den Herrn, im Garten gegen den Tagwind einherschreiten" hören konnten (Gen 3,8). Eine Geschichte der immer größer werdende Entfernung zwischen Geschöpf und Schöpfer muss mit einem Schöpfungsbericht beginnen, in dem noch Intimität und Kooperation herrschen.

Vorsicht ist bei der Lektüre von Gen 2-3 geboten. Die menschliche Arbeit wird von Anfang an für selbstverständlich gehalten (Gen 2,5,15), Unsterblichkeit wird dem Paar nicht verliehen. Die Bestrafungen, die im Singular jeweils für die Frau und für den Mann formuliert sind, werden nicht auf spätere Generationen übertragen (Gen 3,16-19). Lediglich die instinktive Antipathie des Menschen gegenüber Schlangen wird spezifiziert (Gen 3,15). Jeder, der mit den ererbten Verheißungen vergangener und zukünftiger Geschlechter vertraut ist, wird sich über das Fehlen jeglicher Anspielung auf zukünftige Generationen wundern. An keiner Stelle in den anderen Schriften des Alten Testaments wird auf diese Erzählung des Ungehorsams Bezug genommen (vgl. Jes Sir 40,1 und 49,16). Eine klassische Darstellung der Erbsünde findet sich in Gen 2-3 nicht.

Der ansagende Gott (der den Sabbat hält)

Die Schöpfung in Genesis 1. Schließlich kommen wir zu dem Text, der denjenigen, die von Kreatianismus reden, so sehr am Herzen liegt. In das Dunkel der gestaltlosen Öde und die windüberwehte Urflut ließ Gott durch die bloße Kraft der

Ankündigung auf brillante Weise symbolisches Licht aufscheinen (Gen 1,3). Von vielerlei Handlungen Gottes wird in diesem Kapitel berichtet: Gott sieht, Gott scheidet, Gott benennt, Gott macht, Gott befiehlt, Gott schafft und Gott segnet. Aber vor allem spricht Gott.

Dies ist der Bericht über den majestätischen Ankündiger. Jede Strophe beginnt mit der immer gleichen Ansage: „Dann sprach Gott". Ungeachtet dessen, auf wie viele verschiedene Arten Gott aktiv wird - scheidend, machend, befehlend, erschaffend, segnend -, die alles umfassende Aussage ist immer: „Dann sprach Gott". Es geht hier nicht darum, ob Gott irgendetwas aus der Erde formt. Die Erde ist dazu bestimmt, Vegetation hervorzubringen (Gen 1,11) und lebendige Wesen aller Arten (Gen 1,24 - wenn auch in Vers 25 von der Erschaffung der Tiere berichtet wird). Es geht hier nicht darum, dass Gott dem Menschen seine Schöpfung nahe bringt und mit ihm über ihn selbst und über die Tiere redet. Gott erschuf den Menschen nach seinem Bild und Abbild. An dieser Stelle des Berichtes könnte man am ehesten von Vertrautheit sprechen. Insgesamt ist der Gott aus Genesis 1 ein majestätischer und distanzierter Ankündiger.

Nicht übersehen werden darf die Tatsache, dass alle Schöpfungshandlungen in sechs Tage gepackt werden, was auch der Menge von Aktivitäten zu verdanken ist, die sich alle am dritten und sechsten Tag abspielen. So bleibt der siebte Tag frei, und Gott kann ihn als Ruhetag oder Sabbat ausrufen. Es ist sehr schade, dass es kein deutsches Wort gibt, das die Identität von „Ruhetag" und „Sabbat" zum Ausdruck bringt. Zweimal in umittelbarer Folge berichtet unsere deutsche Bibelübersetzung, dass Gott am siebten Tag „ruhte" (Gen 2,2 und 3). Die hebräischen Wörter *yisbot* (Gen 2,2) und *sabat* (Gen 2,3) bedeuten „ruhen" oder „aufhören zu arbeiten"; die Assoziation zu dem hebräischen Substantiv für Sabbat (sabat) ist unverkennbar. So können die hebräischen Verben auch im Sinne von „Und Gott hielt Sabbat" übersetzt werden.

Hier erschließen sich die heiligen Schriften Israels mit der Aussage, dass der Gott der ganzen Schöpfung, der Herr über Himmel und Erde, der Gott, der verantwortlich ist für alles, was wir sehen und berühren können, dass dieser Gott ein Gott ist, der am siebten Tag ruhte bzw. Sabbat hielt. Und auf der ganzen Welt beachtete zu diesem Zeitpunkt nur Israel den Sabbat. Israel mag von den mächtigeren politischen Kräften seiner Zeit besiegt und überwältigt werden, aber Israel begegnet seinem Gott in und an seinem Sabbat. Alles, was Israel sah - angefangen beim Licht und dem Himmel bis zur Erde und dem Meer, die Pflanzen und Bäume, die Sonne, den Mond und die Sterne, die Vögel und Tiere -, alles erinnerte Israel an den Gott, der durch sein majestätisches Wort geschaffen und dann am siebten Tag den Sabbat gehalten, geruht hatte. Und nur Israel auf der ganzen Welt beachtete ebenfalls den Sabbat. Hierin liegt eine Glaubensaussage der höchsten Kategorie. In Deuteronomium lesen wir: „Denn welche große Nation hätte Götter, die ihr so nah sind, wie Jahwe, unser Gott, uns nah ist, wo immer wir ihn anrufen?" (Dtn 4,7) In Gen 1 steht nichts anderes als: Welche große Nation hat einen Gott, der den Himmel und die Erde geschaffen hat und den Sabbat gehalten hat, wie wir allein es auch tun? In der ungewissen und unsicheren Welt

des Exils stand Gen 1 fest als Glaubensbekenntnis, das Stabilität und Sicherheit durch die Gewalt Gottes verhieß.
Es wäre traurig für uns, wenn wir uns selbst erlauben würden, uns überreden zu lassen, all diesen theologischen Reichtum über Bord zu werfen und zu glauben, dass wir, wenn wir die Bibel wörtlich verstehen, auf eine so geistlose Botschaft stoßen, wie sie die Pseudowissenschaft darstellt. Es wäre ein schreckliches Missverständnis zu glauben, dass die Bibel unseren Zugang zum Evolutionsdenken versperren würde.

[1] Zitiert nach A.F. Campbell/M.A. O'Brien, The International Bible Commentary, Collegeville 1998, 576-78.

[2] Andere Ansichten diesbezüglich werden z.B. vertreten in E.O. Wilson, Consilience: The Unity of Knowledge, New York 1998; A. O'Hear, Beyond Evolution, Oxford 1997; T. Nagel, The Last Word, Oxford 1996 und vielen anderen.

[3] Vgl. H. Hearder, Europe in the Nineteenth Century 1830-1880, London 1966, 343.

[4] Diese Beobachtung verdanke ich John Sweeney vom Center for Theological Reflection, Mexico City.

[5] Zitiert nach dem Artikel „Creationism" in: J. Bowker (Hg.), The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford 1997, 244.

[6] Es schließt sich eine leicht adaptierte Version meines Artikels „Creationism! Utterly Unbiblical" aus Eureka Street, May 1997, 30-34 an. Sie wurde mit Erlaubnis verwendet.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Evolution und Bibel

Zwei Codes – zwei Botschaften[1]

Bas van Iersel

Im Dezember 1995 las ich unter dem Titel „Fressen und gefressen werden" die Besprechung eines Buches von Richard Dawkins mit dem biblisch gefärbten Titel „River Out of Eden. A Darwinian View of Life"[2]. Im Paradiesstrom von Gen 2 sieht Dawkins den Strom genetischer Informationen, der aus dem Paradies der Schöpfung fließt, nämlich die DNA mit Informationen und Codes für den Bau der Körper, die fortbestehen und sich vervielfältigen können. Gemäß dem Autor sind die Gene, also die Träger der DNA, egoistisch, denn es geht um eine Zukunft in

harter Konkurrenz, in der nur der Stärkste gewinnt. Mit anderen Worten: Wer nach der Natur schaut, sieht nur einen Existenzkampf um die Reproduktion erfolgreicher Gene in einer feindlichen Umgebung. Darwins „natürliche Selektion", der „Kampf ums Überleben" und das „Überleben des Stärksten" erhalten so einen neuen und aktuellen Kontext, eine zeitgenössische Gestalt, jetzt aber mit der herausfordernden alten Folgerung in einer postdarwinistischen Version, wie sie ein Rezensent formuliert: „Das Warum unseres Lebens, unser Geschick, unsere Bestimmung oder unser Sinn, ist ... nichts anderes als das Überleben unserer DNA." Als ich einige Tage später von einem bekannten Prediger im Radio noch die Botschaft hörte, eines der von der Kirche vernachlässigten Probleme sei die Evolutionstheorie, die doch bei jedem von uns zur unbewussten Selbstverständlichkeit geworden sei, da fühlte ich mich umso mehr dazu verpflichtet, darüber nachzudenken und meine Gedanken zu formulieren.

Allerdings wies der Rezensent des Buches auch darauf hin, dass Dawkin nicht auf die Weitergabe nicht-genetischer Informationen eingegangen sei. Darüber begann ich nachzudenken. Ich wollte dabei nicht in erster Linie gegen die Evolutionstheorie opponieren; vielmehr gehe ich davon aus, dass vieles für deren Richtigkeit spricht. Wenn die Evolutionstheorie jedoch wahr ist, braucht sie noch nicht die ganze Wahrheit zu sein. So mögen, um ein Beispiel zu nennen, die von Bloemers in seinem Artikel zitierten Schriftverse (Kol 3,19-21) zwar richtig sein: Menschen und Tiere unterliegen demselben Geschick, denn beide kehren sie zu Staub zurück, und doch vernachlässigt dieser Text, der vermutlich aus dem dritten Jahrhundert vor Christus stammt, völlig seine eigene Existenz: Er kann schließlich nicht von einem Tier, sondern nur von einem der dort genannten Menschenkinder geschrieben worden sein. Es gibt also auch Unterschiede.

1. Gehirn, Sprache und Schrift

Daraus wird schon mein geplanter Gedankengang ersichtlich. In der genannten Rezension las ich über den Übergang vom tierischen zum menschlichen Leben: „So ist im Lauf von Jahrmillionen ein System entstanden, das aus sinnlicher Wahrnehmung Daten verarbeitet und sie in einem Gedächtnis speichert: Gemeint ist das Gehirn. Schließlich wurde sich dieses Gehirn seiner selbst bewusst und entwickelte eine Sprache: Der *Homo sapiens* war geboren. Die Sprache bildet ein kommunikatives Netzwerk, in dem Gehirne Informationen austauschen und eine gemeinsame Technik des Überlebens entwickeln."

Natürlich setzt die Sprache die Existenz von mehreren Trägern eines Gehirns voraus, die mit Hilfe von Sprachzeichen miteinander in Kontakt treten und Informationen nicht nur übertragen, sondern auch austauschen. Nun unterliegt diese Informationsübertragung mit Hilfe von gesprochener Sprache deutlichen Begrenzungen. Sie setzt nämlich voraus, dass die Sprachbenutzer einander und ihre Äußerungen direkt oder indirekt wahrnehmen können. Die Übertragung kann nur stattfinden, wenn mindestens zwei Sprachbenutzer gleichzeitig anwesend sind. Aber außer diesem Sprechvermögen hat die Evolution die Menschen auch

dazu befähigt, sich - später, gleichzeitig oder vielleicht schon früher - visueller Signale oder einer geschriebenen Sprache zu bedienen. Es begann vielleicht mit einfachen Merkzeichen, mit denen man für sich oder für andere einen sehr hohen Baum als einen guten Aussichtsposten über die Umgebung, eine bestimmte Höhle als ein sicheres Versteck oder einen Waldpfad als den schnellsten Weg zu einem Ziel markierte. Später entwickelte sich diese Möglichkeit zum visuellen Ausdruck neben und teilweise parallel mit der gesprochenen Sprache zu einem komplizierten Schriftsystem. Die Schrift aber ermöglicht es, Signale und ausführliche Texte auf lange und sehr lange Zeit zu bewahren. Die Erfinder des Spruches *verba volant, scripta manent* (Worte verfliegen, Geschriebenes bleibt) wussten schon, dass alles, was geschrieben ist, bestehen bleibt, solange das Material und die Schriftzeichen erhalten und erreichbar bleiben. Dann ist und bleibt es lesbar und verstehbar für jeden, der die geschriebenen Zeichen sieht und die Codes kennt, die der Schreiber benutzte.

2. Nur auf Überleben gerichtet?

Dabei kann man die Frage stellen, ob sich nicht gerade die kulturelle Information allmählich auf andere Bedürfnisse als nur auf das Überleben ausrichtete, denn nicht nur die Sprache und die Schrift werden komplizierter, nicht nur sie können dadurch auch anderen Zielen als dem reinen Überleben dienen, vielmehr organisieren sich allmählich auch die Gemeinschaften, in denen sie funktionieren, umfassender: Ihre Mitglieder können sich Tätigkeiten erlauben, die nicht

Der Autor

Bastiaan M.F. van Iersel SMM wurde am 27. September 1924 in Heerlen (Niederlande) geboren und trat 1943 in die Kongregation der Montfortanen ein. Er studierte Theologie, wurde 1950 zum Priester geweiht und setzte sein Theologiestudium an den Universitäten Nijmegen (1950-1953) und Löwen (1943-1954) fort. 1961 promovierte er in Nijmegen mit einer Arbeit über den Sohn in den synoptischen Jesusworten. Dort wurde er 1966 zum Ordentlichen Lektor, 1971 zum Ordentlichen Professor für Neues Testament ernannt. Seit 1974 versah er an der Universität sowie im nationalen Forschungswesens wichtige Funktionen und hatte als sachkundiger Berater bis zu seinem Tode großen Einfluss. Von 1987 bis 1990 war er Rektor der Universität; 1990 wurde er emeritiert. Van Iersel publizierte etwa 450 wissenschaftliche Artikel in verschiedenen Sprachen. Er war Mitglied und teilweise Vorsitzender verschiedener Zeitschriftenredaktionen, darunter von „Schrift" (1969-1980) und von „Tijdschrift voor Theologie" (1969-1989). Als Amateurdichter schrieb er seit 1990 drei Gedichtbände mit Haikus. Die meiste Energie widmete er jedoch seinen neutestamentlichen Studien, insbesondere der Erforschung des Markusevangeliums. Die Publikation seines Markuskommentars in mehreren Sprachen betrachtete er als Höhepunkt und Erfüllung seines wissenschaftlichen Lebens.

Auch im öffentlichen Leben der Niederlande entfaltete Bas van Iersel wichtige Aktivitäten. Einige Jahre war er parteipolitisch tätig. Ferner war er Vorsitzender einer nationalen Justizanstalt für Sicherheitsverwahrung, eines Blindeninstituts, einer Volkshochschule sowie einer Stiftung für die Weiterbildung von Senioren. Als Anerkennung seiner Verdienste wurde er 1989 zum Ritter des Ordens des Niederländischen Löwen ernannt.

Neben diesen vielfältigen Tätigkeiten war van Iersel seit 1964 Mitglied von CONCILIUM und bis 1996 mitverantwortlich für das Fach Exegese. Er gestaltete etwa 25 Nummern aktiv mit. Seit 1984 war er Mitglied der Stiftung. Bis wenige Tage vor seinem Tod hat er uns mit seinem Rat unterstützt. Beinahe fünfzig Jahre lang kämpfte Bas van Iersel mit äußerster Disziplin gegen eine bedrohliche Krankheit. Am 7. Juli 1999 ist er – mit seinem Leben versöhnt und von vielen dankbaren Freunden begleitet – von uns gegangen. So hat uns einer der besten Kenner, der engagiertesten und verdienstvollsten Mitglieder von CONCILIUM verlassen. Wir danken ihm von Herzen und geben ihn der Güte Gottes anheim.

Hermann Häring

mehr direkt auf das Überleben bezogen sind, so die Ausübung von Kunst und von wissenschaftlicher Grundlagenforschung.

Infolgedessen sammelte sich im Lauf der hinter uns liegenden Jahrtausende ein unermesslicher Stausee an kultureller Information verschiedenster Art und über verschiedenste Dinge an. Dazu gehören auch Kunstwerke wie Zeichnungen, Malereien und Mosaiken, Bildhauerei und Gebäude, Musikpartituren, Theaterstücke und Filmskripte, Filme und Videobänder, Grammophonplatten, Tonbänder, Disketten und eigentlich alles, was - absichtlich oder nicht - als Informationsträger benutzt wurde, seien es Verkehrsschilder, T-Shirts oder Sportkleidung. Aber der wichtigste Teil an kultureller Information existiert in der Form von Schriften, die als Manuskripte oder Druckwerke bewahrt bleiben und in Museen, Archiven, Bibliotheken und Dokumentationsszentren zugänglich gemacht wurden.

Das Besondere dieser Schriften besteht, wie schon angedeutet, darin, dass sie - anders als eine genetische Information, die zeitlich nur von einer Generation auf die folgende übertragen wird - ihre Information unmittelbar über viele Generationen hin weitergeben können. Wer zum Beispiel die Keilschrift gelernt hat, kann im Louvre bis auf den heutigen Tag den *Codex Hammurabi* lesen. Und wer die Keilschrift nicht gelernt hat, kann ihn mit Hilfe von Textübersetzern zur Kenntnis nehmen. Natürlich betrifft diese kulturelle Information eine viel kürzere Periode als die vielen Jahrtausende, in denen die genetische Information weitergegeben wurde, aber die Schrift hat eine eigene Form der Überlieferung. Da die DNA in einem neuen Individuum eine Kombination der väterlichen und der mütterlichen DNA ist, wird die genetische Information ständig verändert. Im Gegensatz dazu bleibt die Information von Schriften in ihrer ursprünglichen Gestalt bestehen und zugänglich. Das bedeutet, dass die kulturelle Information über viele Jahrhunderte hin in den erhaltenen Texten unverändert in ihrer ursprünglichen Form verfügbar bleibt. Deshalb können wir im Louvre jetzt noch immer denselben *Codex Hammurabi* lesen, den die Autoren und Bildhauer in Stein gemeißelt und gehauen haben. Und je nach Wunsch können Interessierte viele Jahrhunderte lang in einer Bibliothek die Schriften von Descartes oder heute gültige Verkehrsregeln zur Kenntnis nehmen, wenn man sie für kommende Geschlechter nur aufbewahrt.

3. Die Bibel

Zu diesem Stausee vergangener Schriften gehört auch die Bibel, aufbewahrt in hebräischen und griechischen, handgeschriebenen Kopien und in gedruckten Exemplaren, in geradezu endlosen Übersetzungen in die meisten Sprachen und über die ganze Welt verbreitet. Die Autoren des Zweiten Testamentes nannten die Bücher des Ersten Testamentes „die Schriften" und erklärten sie damit zum für sie Wichtigsten, was damals geschrieben war. Sie fügten eine Anzahl von Erzählungen und Briefen hinzu, und zusammen bilden diese Texte für uns Christen „die Schrift" oder die Bibel. Diese hat verschiedene Gestalten und liegt weniger fest, als man von einer kanonischen Schrift erwarten möchte. Juden

haben zwar ihren Tenach, also die hebräische Version dessen, was Christen das Erste Testament nennen, aber sie behaupten, ohne die mündliche Tora (die dann zum Teil wieder in neueren Dokumenten als Mischna festgelegt ist) sei der Tenach unvollständig. Neben der genannten hebräischen Bibel gab und gibt es auch alte griechische Textausgaben jüdischer Abstammung, die manchmal mehr Bücher umfassen und bisweilen einen ziemlich anderen Text wiedergeben. Eine dieser griechischen Ausgaben wurde von den meisten Christen des ersten Jahrhunderts akzeptiert und als „die Schriften" anerkannt, gemeint ist die *Septuaginta*. Die Christen von heute sind u.a. aus diesem Grund über den genauen kanonischen Umfang der Bibel verschiedener Meinung, und bisweilen streiten sie sich - nach meinem Gefühl zu wenig - über die Frage, welche Version der „jüdischen Bibel" nun eigentlich Teil der christlichen sein müsse: die hebräische, die griechische oder - wie ich meine - beide. Aber eigentlich sind diese Unterschiede für uns jetzt nicht wichtig, denn sie beziehen sich großenteils auf dasjenige, was man die Grenzen dieses Buchs nennen könnte. Und doch gibt es in beiden so etwas wie eine gemeinsame Bibel, und es ist nützlich, im Licht der Evolutionstheorie dort noch einmal nachzuschauen.

Die Ausgangsfrage lautet: Wenn die Evolutionstheorie richtig ist, lassen wir dann die Schriften besser auf sich beruhen, oder könnten sie gerade in diesem Licht eine neue Bedeutung erhalten? Dabei lasse ich mich nicht vom falschen Dilemma „Evolutionismus oder Kreatianismus" blockieren, vielmehr suche ich einen anderen Zugang, um am Schluss mit wenigen Worten noch einmal auf die Frage der Schöpfung zurückzukommen, die in anderen Beiträgen ausführlicher besprochen wird.

4. Ein zentraler Urbericht

Der oben unter dem Titel „Gehirn, Sprache und Schrift" entwickelte Gedankengang konzentrierte sich auf die Informationsübertragung im binären Gegensatz von „kulturell" und „genetisch" und brachte mich zur Suche nach Linien und Stellen in der Schrift, die in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen könnten. Diese Suche war nicht schwer, und die Stellen gruppierten sich sehr schnell zu einer deutlich erkennbaren Linie.

Die Linie wird nämlich leicht und gut sichtbar bei der Suche nach den Stellen, die dazu beauftragen, für die Weitergabe einer für wichtig gehaltenen Information zu sorgen. Diese Stellen benutzen meistens einen von zwei komplementären Codes: „in der Erinnerung (der folgenden Generation) festlegen" und „sich erinnern". Überdies beziehen sich diese Stellen zwar auf viele verschiedene Situationen, aber auffälligerweise verweisen sie bei allen Unterschieden ausnahmslos auf ein und denselben Grundbericht oder das eine Urgeschehen, das man deshalb als den grundlegenden Bericht betrachten kann und sogar muss. Die Erinnerung daran ist also die Urerinnerung schlechthin. Vielleicht nicht die älteste, aber doch die beeindruckendste Passage bezieht sich auf das Pascha- oder Osterfest: Wir wissen, dass der dort genannte Ritus beim Paschamahl bis heute so gefeiert wird.

Wenn euch eure Söhne fragen: „Was bedeutet diese Feier?", dann sollt ihr antworten: „Das ist ein Pascha-Opfer zur Ehre des Herrn, weil er in Ägypten an den Häusern der Israeliten vorbeiging, während er die Ägypter mit Unheil schlug, unsere Häuser aber verschonte." (Ex 12,2-28; vgl. auch 13,8-10)

Dieser Hinweis auf den Auszug, die Rettung in und aus Ägypten wird bei vielen Gelegenheiten wiederholt. Die Stellen können hier nicht alle wiedergegeben werden. Wer jedoch deren Gewicht nachvollziehen möchte, sollte sie bei Gelegenheit nachschlagen und lesen. Immer wieder wird dasselbe gesagt, ob es nun um den Sabbat (Dtn 5,12-15) oder um die Feier des Laubhüttenfestes (Lev 23,39-43), um das Opfer all dessen, das den Mutterschoß öffnet (Ex 13,14-16), oder um das Einhalten der Vorschriften der Tora geht (Dtn 6,20). So erstaunt es auch nicht, dass die Zusammenfassung dieser Vorschriften in den zehn Hauptregeln so beginnt:

Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus (Ex 20,2; Dtn 5,6).

Zwei dieser Situationen sind hier eigens zu nennen. Die erste ist das Opfer der ersten Erntefrüchte im Tempel, wofür das folgende Glaubensbekenntnis vorgesehen ist:

Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog mit wenigen Leuten nach Ägypten, lebte dort als Fremdling und wurde zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Sklavenarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Er führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großen Schrecken und unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, in dem Milch und Honig fließen. Deshalb bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Herr. (Dtn 26,5-10)

5. Grundlage für eine Verhaltensregel

Der zweite Text hat keinen Bezug auf einen Ritus, er bezieht sich aber auf eine Verhaltensregel. Die Vorschriften, die sich auf die besondere Fürsorge für Fremde, Sklaven, Witwen und Waisen beziehen - also für diejenigen, die mehr als andere die untere Schicht der damaligen Gesellschaft repräsentierten -, werden unzertrennlich mit den spezifischen Erfahrungen des alten Israel in Ägypten in Verbindung gesetzt. Beim Wochenfest werden sie alle genannt:

An der Stätte, die der Herr, dein Gott, auserwählt, um dort seinen Namen wohnen zu lassen, sollst du feiern mit deinen Söhnen und Töchtern, mit deinen Sklaven und Sklavinnen, mit den Leviten, den Fremden, den Witwen und den Waisen, die bei dir wohnen. Denk daran: Du selber bist in Ägypten Sklave gewesen. Daher sollst du auf diese Vorschriften genau achten und sie halten .(Dtn 16,11-12; s. auch Ex 22,20; 23,9; Lev 19,34; Dtn 5,12-15; 10,18-19; 15,15; 16,12; 24,17-24)

Nun ist es im Hinblick auf eine funktionierende kulturelle Informationsübertra-

gung von entscheidendem Interesse, dass dies mit großer Regelmäßigkeit wiederholt wird: Man muss die Erinnerung hüten und an ihr festhalten; sie darf nicht vergessen werden und ist vor allem der kommenden Generation weiterzureichen. Das führt zu dem festen Ritus, gemäß dem - wie schon gesagt - der jüngste Sohn bei der Paschafeier bis heute nach der Bedeutung der Riten, Verhaltensregeln und Vorschriften zu fragen hat. Es ist der jüngste, weil man ihn in der Kette der aufeinander folgenden Generationen für den wichtigsten halten muss. Man betrachte außer den oben zitierten Stellen über das Paschafest auch Ex 13,1-16 über das Opfer von allem Erstgeborenen, ferner Lev 23,43 zum Laubhüttenfest, Dtn 6,20 und zur Einhaltung der Weisungen der Tora. Fügen wir noch hinzu, dass in den Büchern von Exodus bis hin zum Deuteronomium immer das Wort vom „Herrn, eurem Gott, der euch aus Ägypten geführt hat" oder eine vergleichbare Standardformel wiederkehrt, dann scheint mir Folgendes unbestreitbar zu sein: In der Befreiung des unterdrückten Israel aus dem „Sklavenhaus Ägypten" können und müssen wir die Urerfahrung für das Glaubensbewusstsein des vorchristlichen Israel sehen.

Diese Urerfahrung wurde nicht nur wiederholt ausgesprochen, sondern erhielt ihren Kristallisationspunkt auch in einer recht kurzen Passage, nämlich in der Geschichte der Mose-Offenbarung am „brennenden Dornbusch", zu lesen in Ex 3. Wichtig ist nicht nur, was Mose zu sehen bekommt, sondern auch das, was er von der Stimme aus dem nichts verzehrenden Feuer hört:

Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie aus der Hand der Ägypter zu befreien. (Ex 3,7-8)

Wer all diese Stellen berücksichtigt, wird wenig Mühe damit haben, in dieser Gottesvorstellung (die dem Leser der Bibel vor allem von den Büchern Exodus, Le- vitikus und Deuteronomium immer wieder eingeschärft wird) den Kern der biblischen Offenbarung zu entdecken.

6. Nur „Survival of the fittest"?

Was hat dieses Gottesbild nun mit der Evolutionstheorie zu tun? Wer sich das Gesagte vor Augen hält und zugleich noch einmal an die darwinistischen Schlagworte denkt, kann das leicht entdecken. M.E. steht der Kern der beschriebenen Überlieferung der Grundthese der Evolutionstheorie als Ergänzung, vielleicht auch als Korrektiv gegenüber. Zwar ist das Überleben des Stärksten in der Evolution unvermeidlich, aber diejenigen, die im „Struggle for life" unterliegen, sind damit nicht abgeschrieben. Im Gegenteil: Rettung und Heil gibt es nicht nur *auch*, sondern *vor allem* für sie. Und so tritt neben das „Survival ot the fittest" (oder ihm gegenüber) als humane Ergänzung die „Salvation of the weakest", die Rettung des Schwächsten, und dies auf ebenfalls zwei sich ergänzende Weisen.

Die erste Weise ist die Art, in der Jahwe sich zu erkennen gibt. Sehen und hören lässt er sich als der Gott unterdrückter Menschen, als Gott derjenigen, die Unrecht erfahren und ihn um Hilfe, Ausweg und Rettung anrufen. Das ist die

Offenbarung, die Mose gemäß der Erzählung von Ex 3 beim brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbusch in der Wüste erhält. Diese Offenbarung wird in der Rettung aus Ägypten erfahren, in der Erinnerung eingegraben und vom Vater auf den Sohn bei vielen Gelegenheiten übertragen. So wird sie zur kulturellen Information dieses Volkes schlechthin.

Die zweite Weise kommt anders zum Ausdruck. Sie hat mit dem Verhalten der Menschen zu tun, die diese Erinnerung als kostbarsten Besitz in sich tragen. In ihrem Verhalten hat sich das Mitleid und die Barmherzigkeit, die sie selbst von Jahwe erfahren durften, widerzuspiegeln. Es ist das Mitleid für Menschen, die am Rande der Gesellschaft stehen, repräsentiert von Witwen, Waisen, von Sklaven und Fremden. Gottes Mitgefühl mit den Schwachen ist ein Grund, auch selbst barmherzig zu sein. So besagt es dann auch viel, dass die Wegweiser und Verhaltensregeln, die wir „die Zehn Gebote" nennen, mit diesem Bild von Jahwe beginnen.

7. Und das Zweite Testament?

„Aber", so höre ich christliche Leser dieses Artikels gegen meine Überlegungen opponieren, „die Bibel ist für uns doch viel mehr das Zweite als das Erste Testament! Und da stehen doch noch ganz andere Sachen drin!" Auf den ersten Blick haben sie Recht. Das Zweite Testament hat eine ganz andere Gründungsgeschichte, nämlich die vom Tod und der Auferstehung Jesu, sowie die von der Gemeinschaft der Menschen, die ihm nachfolgen. Doch berührt dieser Unterschied nur die Oberfläche, bei näherem Hinsehen erscheint das Ganze in einem anderen Licht. Den Geschichten des Zweiten Testamentes liegt nämlich ein Paradigma zugrunde, das sich mit der Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten trifft.

Die Evangelien wollen ja zeigen, wie sich derselbe Gott noch immer der Verlierer erbarmt, der Menschen also, die im „Struggle of life" gegenüber den Stärksten das Nachsehen haben. Sowohl die Geschichten, die Jesus selbst in den Evangelien erzählt, als auch die Geschichte über sein eigenes Leben und seinen Tod arbeiten dies konkret aus. Es ist sicher nicht grundlos, dass das Bild vom „Guten Hirten" - eine Kombination von Passagen aus Joh 10 und Lk 15 - zu einer der Metaphern wurde, die in der Bildenden Kunst unter Jesus-Bildern jahrhundertelang dominierte. Auf seinen Schultern trägt er das eine verirrte Lamm aus Lk 15, für das er die neunundneunzig anderen - die ihn nicht nötig hatten - ihrem Schicksal überließ, um sich ganz dem einen, vom Untergang bedrohten Lamm zuzuwenden. Gleichzeitig denkt der Betrachter, dem die Bibelerzählungen nicht ganz fremd geworden sind, an den Hirten, der sein Leben für die Schafe gegeben hat (Joh 10).

Auch viele andere Evangeliumsberichte, die tief in das christliche Bewusstsein eingedrungen sind, haben damit zu tun. Ich nenne den „verlorenen Sohn", der in Lk 15 zusammen mit den Parabeln über die verlorene Drachme und das verlorene Schaf bei den Geschichten über die Sorge für den „underdog" steht. Das gilt

ebenso für die Parabel vom barmherzigen Samariter aus Lk 10. Dasselbe Paradigma liegt vielen Geschichten zugrunde, die die vier Evangelien über Jesus aufbewahren. Wer die vielen Heilungen und Exorzismen, die ihm die Evangelien zuschreiben, als Demonstrationen seiner Macht betrachtet, hat sie m.E. schlecht verstanden und beispielsweise übersehen, dass beinahe immer ein Hilferuf vorangeht, so wie das Rufen der Israeliten ihrer Befreiung aus Ägypten vorangegangen ist. Schließlich verhält es sich mit Jesu eigenem Tod und seiner Auferstehung, die in ihrer Kombination für die „Salvation of the weakest" Beispiel und Paradigma schlechthin sind, nicht anders.

8. Kurzes Nachwort über den Schöpfungsbericht

Von hier aus werfe ich dann noch einmal einen kurzen Blick auf den Schöpfungsbericht zurück. Das Verhältnis von Kreatianismus und Evolutionismus ist hier ebenso wenig zu besprechen wie die Frage nach Gottes Schöpfermacht. So komme ich nur noch fragend darauf zurück.

Als ich in Exodus, Levitikus und Deuteronomium las und von dort auf die ersten Kapitel von Genesis zurückblickte, kam mir die Frage, ob wir - in unserer Erinnerung und in unseren Bekenntnissen - der Schöpfung dieselbe Bedeutung beimessen dürfen wie der Befreiung und dem Auszug aus Ägypten. Mir fiel nämlich auf, dass von Exodus bis Deuteronomium laufend zwar an den Auszug, nicht aber an die Schöpfung erinnert wird. Wäre es möglich, dass sich der Auszug auf direkte Erfahrungen bezieht, die in Geschichten und Riten ihren Niederschlag fanden, während die Schöpfung von diesen Erfahrungen eher abgeleitet und mehr als der Exodus eine Frucht theologischer Überlegung ist? Könnte das auch die Tatsache erklären, dass sogar das Opfer der ersten Erntefrüchte denjenigen, der das Opfer darbringt, zwar an die Befreiung aus Ägypten erinnert, nicht aber an die Schöpfung oder an ein Naturgeschehen, obwohl genau dies doch auf der Hand läge?

Daraus folgt eine ganz andere Frage: Ist es eigentlich nicht seltsam, dass unsere klassischen christlichen Glaubensbekenntnisse von der Schöpfung sofort zu Jesus überleiten?

„Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn."

Hätte es nicht sehr nahe gelegen, sich zwischen diesen beiden Elementen auch zu diesem Vater zu bekennen, der das Schreien Israels in Ägypten gehört und die Unterdrückten aus der Macht der Unterdrücker befreit hat? Das sind nur Fragen. Ich versuche keine Antworten zu geben, auch keinen ersten Versuch dazu. Vielmehr soll dieser Beitrag ein offenes Ende haben, wie die Evolution selbst.

[1] Ursprünglich hat der Autor diesen Beitrag für eine niederländische Zeitschrift geschrieben. Angesichts seines bevorstehenden Todes kam er nicht mehr dazu, den Text für diese Zeitschrift gründlich zu überarbeiten. So wurden von der Redaktion des Heftes einige Passagen, die nur im

niederländischen Raum verständlich gewesen wären, weggelassen oder verändert. Ansonsten wurde der Artikel, gleichsam das Testament des Autors an CONCILIUM, unverändert übernommen.

[2] Deutsch: Und es entsprang ein Fluss in Eden, München 1996.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Prof. Dr. Hermann Häring

Die Botschaft Teilhard de Chardins

Ludovico Galleni

Nach einer ersten, enthusiastischen und teils unkritischen Rezeptionsphase der Werke des französischen Jesuiten folgte eine ziemlich lange Zeit, in der er offenbar in Vergessenheit zu geraten schien. In Wirklichkeit handelte es sich um Jahre stiller, aber sehr gewinnbringender Arbeit. Ihr Höhepunkt wurde erreicht im Konvent der jährlichen Konferenz über Kosmos und Schöpfung im Mai 1994, den das Loyola College in Baltimore und die Georgetown University der Persönlichkeit und dem Werk P. Teilhards widmeten.[1]
Dieser Text ist vor dem Hintergrund der Teilnahme an dieser Konferenz entstanden, wobei man sich auf die Analyse des wissenschaftlichen Werks Teilhards konzentrierte, dabei insbesondere auf die Verbindung zwischen seinen Arbeiten und der aktuellen Debatte über die Mechanismen der Evolution. Das Ziel dieses Beitrags ist also die Darstellung der Gedanken Teilhards mit dem Fokus auf die Perspektiven, die sich ergeben, wenn man von der Analyse seines wissenschaftlichen Werks, also einem fast gänzlich vernachlässigten Standpunkt, ausgeht. Zu lange vergaß man, dass Teilhard de Chardin während seines gesamten langen und arbeitsreichen Lebens von Grund auf Naturwissenschaftler war: Er be- schäftigte sich in Lehre und Forschung mit Paläontologie, Geologie und Paläoanthropologie. Wenn man die Perspektiven seines theologischen Ansatzes begreifen will, ist es unabdingbar, den „naturwissenschaftlichen" Aspekten seines Lebens nachzugehen.[2]

Die Berufung

In einem wichtigen Abschnitt seines Tagebuches bringt er seine Berufung mit derjenigen Kardinal Newmans in Verbindung. Sie besteht im Grunde darin, alles, was in der Moderne an Gutem und Schönem steckt, mit Gott zu versöhnen: „Ja,

ich möchte *mit Gott versöhnen*, was es a*n Gutem in* der Welt gibt, ihre wissenschaftlichen Intuitionen, ihre sozialen Bestrebungen, ihre legitime Kritik."[3]
Es handelt sich unleugbar um eine gewagte, aber nicht neuartige Berufung. So etwas gab es zu allen Zeiten in der Geschichte der Kirche, oft aber wurde es nicht verstanden und geriet zum Anlass für harte Maßnahmen der Hierarchie gegenüber den Betroffenen. Auch dies ist ein nicht zu vernachlässigender Gesichtspunkt in der Biographie Teilhard de Chardins, was sich dadurch besonders unschön bemerkbar macht, dass man ihm, während ihm zu Lebzeiten verboten wurde, theologische Schriften zu veröffentlichen, bei den posthum erschienenen Werken nunmehr mangelnde theologische Klarheit zum Vorwurf macht. Die fundamentale Quelle der Klarheit - die fortschreitende Entwicklung der Gedanken, die nur aus einer freien Debatte und einer freien Konfrontation wachsen kann - wurde den Schriften Teilhards eben nicht zugestanden. Wie hätte sie also unter diesen Umständen erreicht werden können?[4]
Als er diese Worte in sein Tagebuch niederschrieb, war Teilhard in einem französischen Regiment zur Zeit des Ersten Weltkriegs tätig, zugleich aber verfolgte er bedeutende Aktivitäten als Paläontologe und arbeitete an seiner Promotion in einem renommierten Laboratorium bei Marcellin Boule in Paris.[5] Der Krieg unterbrach seine wissenschaftliche Tätigkeit, aber natürlich nicht seine Berufung, die nicht nur das Priestertum, sondern auch die Wissenschaft umfasste, insbesondere die Paläontologie, die eine der grundlegenden Disziplinen für die Evolution darstellt. Die intellektuellen Schlüsselfragen Teilhards liegen damit klar auf der Hand: Der fundamentale Aspekt der Moderne, der ihn interessiert, ist die Evolution. Sie ist nicht nur Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen, sondern eine eigene Art und Weise, auf die Gott das Universum geschaffen hat.
Noch im ersten Band des Tagebuchs findet sich ein weiterer wichtiger Hinweis: „Die Entscheidung für die evolutive Form bei der Bildung der Welt zieht eine bestimmte Weise des Auftretens ‚ex nihilo subjecti' nach sich, und sie gibt zu verstehen, dass es einen tiefen *ontologischen Grund* dieser Welt gibt ..."[6]

Der Autor

Ludovico Galleni, geb. 1947 in Pisa / Italien. Lehrtätigkeit in allgemeiner Zoologie an der Universität Pisa, in Wissenschaft und Theologie am Istituto Superiore di Scienze Religiose „N. Stenone", Pisa, sowie beim interdiözesanen Studium der Theologie in Camaiore, Lucca. Koordinierung der Sektion Biologie bei der Area di Ricerca Internazionale sui Fondamenti delle Scienze an der päpstlichen Lateranuniversität. Mitgliedschaft im Führungsgremium der Società Europea per lo Studio di Scienza e Teologia sowie im Herausgeberteam der Zeitschriften „Studies in Science and Theology" und „Biology Forum". Zahlreiche Veröffentlichungen über Zytogenetik im Tierreich und über die Beziehungen zwischen der Evolution der Chromosomen und der Artenbildung. Artikel über die Beiträge Teilhard de Chardins zum Studium der Evolution; Veröffentlichungen: Scienza e Teologia. Proposte per una sintesi feconda, Brescia 1992; Da Darwin a Teilhard de Chardin. Interventi sull'evoluzione, Pisa 1996; Artikel „Biologie", in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1999. Anschrift: Via Vettori, 15, I-56127 Pisa / Italien

Die Frage der Evolution

Durch die Reflexion über die Evolution kommt eine besondere Betrachtung von Schöpfung ins Gespräch, die einen neuen theologischen Ansatz erforderlich macht. Gerade das Problem der Evolution ist es wert, darüber etwas nachzudenken. Denn der Begriff Evolution steht für einen Prozess fortlaufender Umwandlung und gegenseitiger stammesbedingter Abhängigkeit, die sich auf alle Lebewesen und damit auf das gesamte All erstreckt. Das Universum ist also im ständigen Werden, sein hauptsächliches Wesensmerkmal ist das Auftauchen des Neuen. Die Zeit führt so zum unumkehrbaren Wandel. Die Geschichtlichkeit der Ereignisse, die die Theologie grundsätzlich in den menschlichen Weg der Bundes- und Heilsgeschichte einordnete, dehnt sich demnach auf die gesamte Wirklichkeit des Geschaffenen aus.

Aber die Evolution bringt auch andere Probleme mit sich. Durch Darwin tritt ein weiteres bedeutendes Thema in die Diskussion über die Evolution ein: die Zufälligkeit von Mechanismen. Zumindest im biologischen Bereich schreitet die Evolution, um mit Teilhard de Chardin zu sprechen, durch ein Tasten mit Wirkungen von hohen Zahlen und Zufälligkeiten voran.[7] Darin liegt der wesentliche philosophische Kern des Ansatzes Darwins, der, wie bereits Mitte des 19. Jahrhunderts St. George Mivart[8] zutreffenderweise hervorhob, eine bestimmte Art der Schöpfung impliziert, welche in den Bereich der Metaphysik eindringt und die Theologie ernsthaft befragt. Die Zufälligkeit der Evolutionsmechanismen weist hin auf die fehlende Notwendigkeit des Zufalls Mensch im Universum. Zudem bewegt sich dieser tastende Fortschritt hinter einer „Unvollkommenheit" der Evolutionsmechanismen, die schwerwiegende Auswirkungen auf die allgemeine Sicht des Universums haben, weil sie mit dem Beginn des Lebens Elemente ins Spiel bringen, die zur Quelle von Leid, Schmerz und Tod werden. Diese Aspekte sind nun nicht mehr Folgen der Sünde, sondern gehören zur Anlage des Universums. Ein weiterer Ausspruch Teilhards fasst das Problem zusammen:

„Tausende von Jahrhunderten, bevor ein denkendes Wesen auf unserer Erde auftrat, wimmelte es dort vom Leben mit seinen Instinkten und Leidenschaften, seinen Schmerzen und seinem Sterben."[9]

Der von der Theologie geforderte Wechsel ist also von großer Tragweite - denn wir befinden uns nicht mehr in einem Universum, das bereits völlig komplett und geordnet den Händen des Schöpfers entsprungen ist, daher ein unmittelbares Zeichen einer göttlichen Ordnung und Vollkommenheit darstellt und nun der Menschheit anvertraut wird. Die Menschheit kann an diesem Punkt lediglich die bestehende Ordnung hinnehmen oder sie durch Sünde entstellen, indem sie negative Faktoren einbringt, etwa Schmerzen, Leid und Tod.

Die neue Sicht geht von einem Universum aus, das mit der Zeit entsteht und bei dem nicht so sehr die Ordnung der Vergangenheit, sondern die Selbstorganisation zählt, die sich in der Zukunft konkretisiert. Daher ist es angebracht, einige Gedanken über die Evolutionsmechanismen zu entfalten.

Es gibt heute hinsichtlich des Phänomens der Evolution so gut wie keine Zweifel

mehr. Man kann fest davon ausgehen, dass die Evolution des Menschen das Ergebnis einer historischen Forschungsarbeit darstellt, die ebenso bewiesen ist wie die Existenz des Römischen Reiches. Wenn auch dessen Beweise in der Tat nur indirekt sind, wie etwa historische Fundstücke oder die Untersuchungen der Folgen in der Gegenwart, z.B. die Verbreitung der romanischen Sprachen, so wird doch niemand seine Existenz bestreiten. Dies gilt auch für die Evolution, für die wir ebenso über historische Fundstücke verfügen - etwa Fossilien, oder als Folgen in der Gegenwart die derzeitige Verbreitung von Lebewesen, die tiefe Einheit der Mechanismen des Lebens und die verwandtschaftlichen Beziehungen, die die Lebewesen klar und eindeutig miteinander verbinden. Auch bei der Evolution kann und darf niemand die geschichtliche Wirklichkeit verleugnen.

Wenn man die Evolution als einen zeitlichen Umwandlungsprozess der Lebewesen begreift, wird sie zum Leitfaden der empirischen Wissenschaften unseres Jahrhunderts, was sich von der Biologie bis zur Physik und damit vom Leben auf das ganze Universum erstreckt. Daher ist sie eine Angelegenheit von ontologischer Bedeutung und steht für eine besondere Art und Weise von Schöpfung, die Fragen an die Theologie richtet, welche diese nicht vernachlässigen darf. Es ist das große Verdienst Teilhards, dass er das Problem ernsthaft gesehen hat, wie man an der zitierten Seite seines Tagebuchs erkennen kann. An dieser Stelle könnte man aus der Sicht der Erkenntnistheorie anfragen, ob und in welchem Maß die Wissenschaft über die Instrumente verfügt, um in ihrer Arbeit auch Tatsachen festzustellen, die lediglich ontologischen Wert haben. Diese Diskussion würde jedoch zu weit führen. Hier sei lediglich verwiesen auf den kritischen Realismus, also jene erkenntnistheoretische Strömung, die einen durch die Reflexion Poppers eröffneten Weg geht: Bei aller Erkenntnis, dass die Wissenschaft mit Theorien, Paradigmen und Forschungsprogrammen arbeitet, die falsifizierbar, veränderbar und integrierbar sind und damit ständiger Kritik, Revision und Verwerfung ausgesetzt sind, erkennt dieser Ansatz dennoch an, dass die Wissenschaft auf eine Realität stößt, die existiert und erkennbar ist. Von ihr kann sie daher auch definitive Informationen liefern, die ontologischen Wert haben und von der Theologie berücksichtigt werden müssen.[10]

Vom geordneten Universum zu einer Welt im Aufbau

Teilhard reiht sich also in jene theologische Schule ein, die in der Arbeit der Naturwissenschaften ein Werkzeug sieht, das dazu geeignet ist, die Art und Weise zu erkennen, in der Gott in der Schöpfung tätig ist. Er betrachtet sie als ein grundlegendes Instrument, um die Vorhaben herauszufinden, die bisweilen nicht unmittelbar und direkt im Buch der Offenbarung geschrieben stehen; als ein Instrument, das sich einreiht und in das integriert, was vom Studium der Offenbarung abzuleiten ist.[11]

Eigentümlich ist die Tatsache durchaus, dass wir uns im kulturellen Milieu eines Wissenschaftlers befinden, der auf entscheidenden Gebieten für das Studium der biologischen Evolution tätig ist und vom wissenschaftlichen Standpunkt aus

bedeutende Theorien ins Spiel bringt, welche übrigens auch stark von seiner persönlichen Sicht beeinflusst sind. Diese steht der Theologie keineswegs fern, stellt zudem eine Synthese sowohl zwischen den Disziplinen als auch im Sprachgebrauch her[12] und einen Ansatz für die Integration der Evolutionslehre in die Theologie dar.

Als Ausgangspunkt des Gedankengebäudes Teilhards kann man die metaphysische Annahme der Orthogenese betrachten. Diese Idee stammt aus dem kulturellen Milieu Frankreichs und verbindet sich grundsätzlich mit dem Fortschrittskonzept von Lamarck, welches hinter dem Entwurf der ersten Evolutionstheorie steht.[13] Der Fortschrittsgedanke nach Lamarck führt bei Teilhard zu der allgemeineren Annahme, dass die Evolution kaum zufällig die Richtung eingeschlagen hätte, die zum Menschen und damit zum reflektierten Bewußtsein und - um die Terminologie Teilhards zu verwenden - zur Noosphäre als bestem Ergebnis unter den vielen möglichen führte.[14] Vielmehr entspringt dieses Ergebnis empirisch nachweisbaren Mechanismen, die in gewisser Weise den evolutiven Weg zum Denken aufzeigen.

Hier ist zu betonen, dass dieser Forschungsansatz bereits in den empirischen Arbeiten zur Paläontologie der Säugetiere klar auftritt, die zu Beginn der 20er Jahre veröffentlicht wurden. In einer der Arbeiten, die sich auf die Studien für die Promotion über die Primaten der Phosphoriten von Quercy beziehen, hebt er klar die Entwicklungslinien hervor, die zur Gehirnbildung führen. Er zeigt auf, wie man Parallelen in den verschiedenen Evolutionslinien der Primaten annehmen kann, die als die experimentelle Demonstration des Vorhandenseins einer Entwicklungslinie hin zur Gehirnbildung interpretiert werden können.[15]

An diesem Punkt taucht mit dem Begriff der Orthogenese der erste wichtige Kontakt zwischen theologischer Vision und wissenschaftlicher Forschung auf. Denn die Evolution unterliegt, wie bereits erwähnt, zumindest zu einem gewissen Teil eindeutig Zufallsmechanismen, aber aufs Ganze gesehen tauchen Entwicklungslinien, Parallelen und Kanalisierungen auf, die ein empirischer Reflex des allgemeinen evolutiven Charakteristikums der Orthogenese sind.

Während seiner gesamten langen und arbeitsreichen wissenschaftlichen Tätigkeit verfolgt Teilhard diese Forschungsrichtung weiter. Hierbei gewinnt die Phase in China Bedeutung, wo er zum Begründer der modernen Paläontologie der Wirbeltiere in diesen geographischen Gefilden wird. Er gehört außerdem der Forschungsgruppe an, die sich mit den Resten des sogenannten Peking-Menschen beschäftigt. Teilhard begreift die Notwendigkeit, das Studium der evolutiven Phänomene auf die kontinentale Dimension auszuweiten. Hier handelt es sich um einen wichtigen Übergang, da er den auf die Population verengten Blick der Forschung überwindet, wie er sich bei der Wiederaufnahme des Darwinismus zu dieser Zeit unter dem Schlagwort „moderne Synthese“[16] zunächst einstellt.

Nach Teilhard verliert die Evolution einer Gruppe, wenn man sie einmal über lange Zeit und große Räume hinweg verfolgt hat, diejenigen Verzerrungen, die vom Handeln der Kräfte herrühren, welche lediglich ab und an wirken, und ihr eigentlicher innerer Rhythmus, der für sie charakteristisch ist, wird klar. Dieser

Ansatz wird empirisch gut untermauert durch Beispiele aus den Arbeiten Teilhards über Maulwürfe im chinesischen Pleistozän, dessen Evolution, wenn man sie großräumig über einen langen Zeitraum hin beobachtet, in der Tat parallele Phänomene und Kanalisierungen aufweist.

Um diese Gesichtspunkte zu untersuchen, schlägt Teilhard sogar die Einrichtung einer neuen Fachrichtung, der Geobiologie, vor. Sie soll sich dem Studium der kontinentalen Evolution widmen und wird als die beste Möglichkeit betrachtet, um diese auf der breitestmöglichen Basis zu studieren, wobei die Biosphäre, die sich als eine einzige, komplexe Gesamtheit entfaltet, als letzter Untersuchungsgegenstand angesehen wird. Vom wissenschaftlichen Standpunkt seiner Intuition einer allgemeinen Bewegung der Evolution des Universums hin zur Komplexität und zum Bewusstsein aus gesehen, ist dieses Instrument das wichtigste Ergebnis, das ihm, zumindest im Bereich der Evolution der Tiere, den Nachweis der Tendenz zur Gehirnbildung ermöglicht.[17]

Hier stehen zwei wichtige Hilfsmittel zur Verfügung. Einerseits ist es charakteristisch für die Evolution, dass sie empirisch untersucht werden kann und die Orthogenese zur Gehirnbildung darstellt. Dies erlaubt die Feststellung, dass die Biosphäre, da sie sich als eine einzige komplexe Gesamtheit entwickelt, sich orthogenetisch zur Kreatur und damit zur Noosphäre hin entwickelt. Andererseits geht diese Orthogenese mit Mechanismen eines tastenden Voranschreitens einher, die nicht im strengen Sinne deterministisch oder notwendigerweise auf ein Ziel hin gerichtet sind.

Dies ist auch eine wichtige Folge, die sich aus der evolutiven Sicht des Lebens ergibt und das theologische Nachdenken anregt. Es gibt keine geordnete Welt, deren Mechanismen auf präzise und strikt deterministische Weise ablaufen und als Ergebnis die Entstehung der Menschheit hervorbringen würden; wenn überhaupt, dann liegt die Ordnung in der Zukunft und ist eine Ordnung, die erst aufgebaut werden muss. In diesem Fall liegt es wiederum auf der Hand, dass zunächst ein weites Feld von Chaos vorliegt, das erst zu ordnen ist, dass Grenzen und Schwellen vorhanden sind, die es zu überwinden, Dishomogenes, das es zu strukturieren gilt. Im Grunde ist der Indeterminismus, der in den Evolutionsmechanismen steckt, ein Reflex der Autonomie, mit der sich die Materie selbst organisiert, und stellt zudem ein biologisches Zeichen des höheren philosophisch-theologischen Wertes der Freiheit dar. Das Universum wird aufgebaut in Freiheit und Autonomie. Aber die Kanalisierungen, die Parallelen, die Orthogenese garantieren innerhalb dieser Räume von Freiheit und Autonomie den unvorhergesehenen Eintritt der denkenden Kreatur und damit der Noosphäre. Orthogenese und Freiheit sind daher die beiden tragenden Momente des Gedankengebäudes Teilhards.

Der dritte grundsätzliche Aspekt liegt jedoch im Aufbau der Welt. Es war bereits die Rede vom Chaos, das der Ordnung bedarf, die in der Perspektive der Freiheit innerhalb einer allgemeinen Bewegung hin zum Bewusstsein entsteht. Hier aber erhebt sich ein weiteres Problem: Schmerz, Leiden, Tod. Die traditionelle Theologie, die sich z.B. wörtlich in den Texten des Trienter Konzils widerspiegelt,

betrachtet den Eintritt von Leiden, Schmerz und Tod in die Welt als eine Folge der Sünde.[18] Hier haben wir es im Grunde mit einem Ansatz zu tun, der faktisch der Wissenschaft dienlich ist, sich in Wirklichkeit aber verheerend für die Theologie auswirkt: Er geht von einem Universum aus, das bis ins Kleinste von der Hand Gottes geordnet in Freiheit entlassen wird und vom Eingreifen des Menschen zwangsläufig nur zum Schlechteren hin entstellt werden kann. Überlegungen aus einer evolutiven Perspektive heraus ordnen jedoch das Problem auf eine völlig andere Weise ein. Wie bereits erwähnt, gelten etwa Leiden, Schmerz und Tod als Merkmale des Lebens und sind mit dem Stoff des Universums selbst eng verbunden.

Der Ausweg besteht daher im Aufbau der Welt, was wiederum andere Probleme schafft, vor allem, was darunter genau zu verstehen ist und warum und auf welche Weise die Erde auferbaut werden muss.

Die theologische Bedeutung dieses Aufbaugedankens hängt mit der Wiederentdeckung einer eschatologischen Perspektive auch innerhalb der irdischen Wirklichkeit zusammen. In der Tat besteht Eschatologie nicht nur darin, an die jenseitige, überirdische Zukunft des Individuums zu denken, das sich schlicht um das eigene Seelenheil zu kümmern hat und daher kein Interesse für das aufbringt, was mit dem Rest der Menschheit geschieht. Die irdischen Aufgaben werden hierin ausschließlich als Instrument zur Erlangung des eigenen Heils betrachtet. Bei Teilhard hingegen wird die Perspektive auf kühne Art und Weise integriert, und zum Weg nach oben ins Paradies fügt sich auch der Weg vorwärts hinzu, der im Aufbau der Welt besteht, dieser Welt, die aus Menschen, aber auch aus Tieren und Pflanzen, aus Felsen und Gewässern besteht und in der eschatologischen Perspektive auch ihren Wert zugeschrieben bekommt. Die auferbaute Welt und die Menschheit, die sie auf rechte Weise errichtet hat, sind die notwendigen Voraussetzungen für die zweite Ankunft Christi. Die von der denkenden Kreatur durchlaufene Orthogenese mündet zusammen mit dem rechten Gebrauch der Freiheit in der Perspektive des Weltaufbaus schließlich in der großartigen Aussicht auf den Punkt Omega, dem Augenblick der Wiederkunft Christi.[19]

Gewiss ist es nicht der Fall jedes Wissenschaftlers, sich auf diesen sehr eigenen Weg Teilhards einzulassen, aber es muß dennoch aufgezeigt werden, wie der Weg der Evolution ein Endziel bekommt, das sich an die Heilsgeschichte der Individuen anfügt und damit nicht nur zur Heilsgeschichte der ganzen Menschheit, sondern auch der Biospähre wird, die am Ursprung der Menschheit liegt und mit ihr besonders verbunden ist.

Zum traditionellen Weg nach oben, der typisch für die jenseitig orientierte Eschatologie ist, tritt in der Sicht Teilhards nun ein Weg nach vorne hinzu. Er ist ausgerichtet auf das Heil der Welt und der Menschheit in der Welt und erhält seine ganze Energie durch seinen direkten Kontakt mit den Themen der biologischen Evolution und den konkreten Studien von Fossilien und Steinen.

Hier erkennt man auch deutlich die Eröffnung zukünftiger Perspektiven der Biosphäre hin zur Eschatologie: Ein weiteres charakteristisches Thema der aktuellen Debatte über die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Theologie tut

sich dadurch auf, dass es nunmehr an der Wissenschaft liegt, eine eigene Apokalyptik mit Szenarien vom Ende der Welt zu entwickeln. Man denke an die ferne, aber faszinierende Aussicht auf das Ende des Universums ebenso wie an die näher liegende und bedrückendere Perspektive vom Ende der Biosphäre oder zumindest der höheren Lebensformen, die durch die fortschreitende Zerstörung, die von der Menschheit auf dem Planeten Erde ausgeht, verursacht wird.

An dieser Stelle rückt die letzte Perspektive ins Bild. Um die eschatologische Perspektive des Punktes Omega zu ermöglichen, muss die Welt auferbaut werden. Die Frage nach dem Wie, die sich unweigerlich stellt, hängt eng mit der wissenschaftlichen Erfahrung Teilhards zusammen. Das Studium der Evolution besteht grundsätzlich nicht nur in der Erforschung der Vergangenheit der Menschheit, sondern ist auch ein wichtiger Wegweiser für die Zukunft.[21] Die Evolutionsmechanismen haben die Stabilität der Biosphäre und damit das Überleben eines „geschützten" Raums garantiert, in dem das Leben sich entwickeln und seine Merkmale verwirklichen konnte: die Orthogenese hin zum denkenden Wesen. Dieses hat sich nunmehr verantwortlich daran zu erinnern, dass es sich beim Aufbau der Welt innerhalb der Parameter bewegen muss, die die Stabilität der Biosphäre bewahrt und sich im Lauf der Entwicklung des Lebens eingespielt haben. Das Studium der Evolution zeigt auf, welcher Art und wie groß die Spielräume beim Aufbau der Welt sind; ebenso, welch große Risiken die Menschheit eingeht, wenn sie diese Spielräume überschreitet oder gar Verflechtungen und wohl einspielte Mechanismen auf den Kopf stellt.

Innerhalb dieser Mechanismen bestehen jedoch große Möglichkeiten für das menschliche Handeln, um an einer Welt zu bauen, an der sich Gott am siebten Tag erfreuen kann. Dieser ist ein Ruhetag Gottes, da die Schöpfung nunmehr dem Werk der denkenden und freien Kreatur anvertraut ist. Die Botschaft Teilhards findet eine starke Aktualisierung in der von Moltmann[22] vorgeschlagenen Perspektive, die wohl die ausgereifteste und faszinierendste Weiterführung seines theologischen Weges darstellt.

Moltmann zeichnet ein Bild, welches davon ausgeht, dass Gott sich mit dem Auftritt der denkenden Kreatur erholen und an der Schöpfung erfreuen kann, die nun der Fürsorge der Menschheit übergeben ist, welche sie in einem Bund mit dem Schöpfer aufbaut.

Aus dieser Sicht erlangt die Problematik der sogenannten Erbsünde[23] neue Bedeutung: Das Geschöpf ist beim Aufbau der Erde in eine Ordnung gestellt, die nicht von Anfang an gegeben war; es hat die Harmonie des Geschaffenen zu fördern und zumindest teilweise die Beschränkungen aufzuheben, die in der Orthogenese der Schöpfung aufkamen, also jene auf Zufälligkeiten beruhenden Aspekte, die zum Teil eine der Ursachen von Schmerz und Leid in der Natur darstellen. Dies kann geschehen, wenn der fortlaufende und anhaltende Bund mit dem Schöpfer von Anbeginn des Abenteuers Mensch akzeptiert wird. Aber das ist leider nicht passiert, und die Allianz ist nicht so sehr in einer einzigen Episode wie in der biblischen Erzählung gebrochen worden, sondern aufgrund eines über lange Zeit hinweg von der Menschheit verfolgten eigenen Weges der Bundesab-

lehnung. Die dramatischen Seiten der Evolutionsmechanismen sind keineswegs erleichtert oder entfernt worden, sondern haben sich sogar noch verstärkt: Eine weitere entsetzliche Kraft des Bösen ist in die Welt eingetreten, nämlich jene der denkenden und freien Kreatur, die zur Ursache von Schmerz und Tod gegenüber einer anderen denkenden und freien Kreatur und zur Ursache der Zerstörung der Natur wird. Der Höhepunkt der Ablehnung des Bundes und des Missbrauchs der Freiheit wird erreicht, wenn die Kreatur ihre Freiheit dazu verwendet, um sogar ihren Schöpfer zu töten. Hier fügt sich letztendlich auch an die Geschichte des Weges ohne Allianz und an die Geschichte des Bundes, der schließlich von Abraham eingegangen wurde, der Weg des Heils und der Erlösung ein, der vom Kreuz herkommt. Aber all dies erhält in der neuen Anschauung Teilhards und in der eschatologischen Perspektive, die mit dem Aufbau der Erde[24] verbunden ist, offensichtlich eine neue Dimension oder zumindest eine neue Lesart, die zur Eröffnung einer Synthese zwischen Wissenschaft und Theologie bzw. zwischen biblischer Perspektive und der Vision eines Universums in Evolution führt.

[1] Die Dokumente des Konvents sind veröffentlicht in: Pierre Teilhard de Chardin revisited, in: Zygon 30/1 (1995).

[2] L. Galleni, Relationships between scientific analysis and the world view of Pierre Teilhard de Chardin, in: Zygon 27/2, 153-166; ders., How does the teilhardian vision of evolution compare with contemporary theories?, in: Zygon 30/1 (1995) 25-45.

[3] P. Teilhard de Chardin, Tagebücher I, hg. v. N. u. K. Schmitz-Moormann, Olten 1974, 155.

[4] Als Beispiel für diese Haltung sei verwiesen auf den Kommentar des Osservatore Romano zur Veröffentlichung der Note des Hl. Offiziums vom 30. 6. 1992.

[5] Vgl. P. Teilhard de Chardin, Les carnassiers des phosphorites du Quercy, in: Annales de Paléontologie IX (1914-1915), 13-90; Neuabdruck in: P. Teilhard de Chardin, Werke, Bd. 1: Der Mensch im Kosmos, hg. v. N. und K. Schmitz-Moormann, Olten/Freiburg i.B. 1971, 89-197.

[6] P. Teilhard de Chardin, Tagebücher II, hg. v. N. u. K. Schmitz-Moormann, Olten 1975, 204.

[7] Vgl. P. Teilhard de Chardin, Das Auftreten des Menschen (Werke Bd. 3), Olten 1964.

[8] St. George Jackson Mivart (1828-1900) ist eine weitere bewegende Gestalt in der Debatte über die Evolution. Als englischer Zoologe, der dem religiösen Standpunkt John H. Newmans nahe stand, versuchte er eine ernsthafte Diskussion über die wissenschaftlichen Aspekte des Darwinismus ebenso wie über ihre Auswirkungen auf die Schöpfungstheologie zu führen; vgl. St. George J. Mivart, On the Genesis of Species, London 1871. Er wurde zum Einen von englischen Wissenschaftlern darwinscher Ausrichtung heftig angegriffen, zum Anderen schließlich auch von der kath. Kirche exkommuniziert.

[9] P. Teilhard de Chardin, Mein Glaube (Werke Bd. 10), Olten/Freiburg i.Br. 1972, 49.

[10] Zum kritischen Realismus sei verwiesen auf: K. R. Popper, Tre punti di vista a proposito di conoscenza umana, in: Scienza e Filosofia, Turin 1969; A. Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz 1998, 11-33; W. von Huyssteen, Theology and the justification of Faith, Grand Rapids 1989, 24-190; D. Lambert, Scienes et théologie, Namur 1999, 26-35; L. Galleni, Scienza e Teologia, aaO. 15-35.

[11] Im Grunde geht man stets von der Position Galileis in den kopernikanischen Briefen aus; vgl. Galileo Galilei, Le lettere copernikane, Rom 1995.

[12] Es sei nochmals darauf hingewiesen, dass die Synthese wiedergegeben wird in: P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, aaO.

[13] Fortschritt im Verhältnis zur Evolution und zu den Evolutionisten wird behandelt in: M. Ruse, Monad to Man. The Concept of Progress in Evolutionary Biology, Cambridge/Massachusetts 1996. Das Werk ist leider dadurch sehr beeinträchtigt, dass die Präsenz Teilhard de Chardins in der Debatte über die Evolution banalisiert wird. Dies ist ein weiteres Zeichen dafür, welches Misstrauen durch sein Schaffen im Milieu der Anhänger Darwins hervorgerufen wurde, obgleich es zumindest in seinen wissenschaftlichen Ergebnissen fast unbekannt blieb.

[14] Als Beispiele für diese Haltung vgl. J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1985; S.J. Gould, Zufall Mensch. Das Wunder des Lebens als Spiel der Natur, München 1994.

[15] P. Teilhard de Chardin, Sur quelques primates des phosphorites du Quercy, in: Annales de Paléontologie (1916-1921) 1-20, Neuabdruck in: P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (Werke Bd. 1).

[16] Vgl. J. Huxley, Evolution. The Modern Synthesis, London 1942.

[17] P. Teilhard de Chardin, Wissenschaft und Christus (Werke, Bd. 9), 202-229.

[18] L. Galleni, Scienza e Teologia, aaO. 77-90.

[19] Ders., La realtà ontologica dell'evoluzione: dall'universo ordinato alla terra da costruire, in: M. Malaguti (Hg.), Prismi di verità, Rom 1997, 141-166.

[20] Vgl. I. Sanna, Fede, scienza e fine del mondo, Brescia 1996.

[21] Vgl. L. Conti, Teilhard de Chardin e la prevedibilità del fenomeno evolutivo, in: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia (Università di Perugia) IV, 32 (1995) 343-402.

[22] Vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, München 1985.

[23] Vgl. G. Martelet, Libre réponse à un scandale, Paris 1986.

[24] An dieser Stelle liegt es auf der Hand, auf einige Ansätze zu verweisen, die als logische Fortführung der Perspektive Teilhards zu betrachten sind, etwa in der Theologie der Befreiung: L. Boff, Unser Haus, die Erde. Den Schrei der Unterdrückten hören, Düsseldorf 1996; in der feministischen Theologie: R. Radford Ruether, Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde, Luzern 1996; in der kontextuellen Theologie: A. Potente, Raccogliere i frammenti, Rom 1995.

Aus dem Italienischen übersetzt von German Hasreiter

Sri Aurobindo: eine ost-westliche Begegnung

Thomas Aykara

1. Person und Vision

Sri Aurobindo, Philosoph und Mystiker, Dichter und Literaturkritiker, war einer der herausragenden Denker des zwanzigsten Jahrhunderts. Als vielseitiges Genie mit umfangreichem Wissen und tiefer mystischer Erfahrung wurde Aurobindo schon 1928 von Rabindranath Tagore, einem weiteren indischen Nobelpreisträger, folgendermaßen begrüßt: „Durch Ihre Stimme wird Indien zur Welt sprechen." Und er sprach tatsächlich, verkündete eine großartige Botschaft und stellte eine integrierende Synthese von östlicher und westlicher Welt vor. Sri Aurobindo (1872-1950) wurde in Indien geboren und genoss eine britische Erziehung. Sein ganzes Leben hindurch beschäftigte er sich mit dem spirituellen Wachsen der Menschheit und lehrte die Herausbildung eines Überbewusstseins [„Supermind" im engl. Original, d.Ü.] als letzte Folge eines geistigen Transformationsprozesses - ein Gedanke, der demjenigen des französischen Wissenschaftlers und Mystikers Teilhard de Chardin so überraschend ähnlich ist. Der eine war klassischer Philologe, der andere Paläontologe, aber ihre Vorstellungen zu einer neuen Mystik trafen sich und vermischten sich in einem großen Maß.

Aurobindos intuitiver Intellekt konnte gemeinsam mit seinen tiefen yogischen Erfahrungen eine Reihe von bemerkenswerten schriftstellerischen und dichterischen Arbeiten hervorbringen, die für die Schwierigkeiten der Menschheit im beginnenden dritten Jahrtausend von wachsender Bedeutung sein werden. Wir befinden uns an einer entscheidenden Wegkreuzung unseres evolutionären Prozesses, unserer sich herausbildenden Bestimmung, die wir nur selbst werden formen können. Mit jeder neuen technischen Innovation hat sich der Graben zwischen Wissen und Weisheit in gefährlicher Weise vertieft. Der Mensch besitzt Potentiale im Überfluss; ob er auch die Weisheit besitzt, seine Fähigkeiten für schöpferische statt zerstörender Ziele einzusetzen, ist noch immer eine sehr entscheidende Frage. Nach einem Wort von William James besitzen wir alle ungeahnte Lebensquellen, aus denen wir schöpfen könnten. Die Entwicklungsanstrengungen der Menschheit müssen mit ihren schöpferischen Träumen verbunden werden. Auch wenn es ermutigende Zeichen dafür gibt, dass die Bewegung zu Integration und einer harmonischen Welt an Fahrt gewinnt, so gibt es gleichzeitig noch alarmierendere Anzeichen dafür, dass die menschliche Torheit sich noch lange nicht erschöpft hat. Kosovo und Kaschmir sind dafür die jüngsten Beispiele.

Wir müssen erkennen, dass Macht und materielle Überlegenheit allein weder Harmonie unter den Menschen noch ganzheitliches Wachstum hervorbringen können. Harmonie kann nicht von einem Außenstehenden gebracht werden. Sie muss sich von innen heraus bilden. In diesem Zusammenhang dient Aurobindos Synthese einer ganzheitlichen Evolution mit ihrem leuchtenden Versprechen eines neuen Sprungs in der Struktur des Bewusstseins selbst als ein Wegweiser in eine hellere Zukunft und ist ein prophetischer Beitrag zum Aufbau einer neuen Menschheit.

Bei Aurobindo treffen sich östliches und westliches Denken in einer sinnvollen Weise.[1] Nach seiner Vision sind Evolution und Glaube in der innersten Tiefe der Wirklichkeit so eng verwoben, dass jeder Schritt in der Evolution des Universums zugleich ein fortschreitendes Wachstum des Bewusstseins bedeutet. Diese Begegnung ereignet sich nicht äußerlich, sondern wesenhaft und ist prophetisch inspirierend. Er zielt eine wirkliche Synthese an. Als prophetischer Denker und tiefgehender Mystiker war Aurobindo ein wahrer Entdecker, ein Entdecker der Tiefengestalt und Dimensionen des Geistes. Er war ein Wissenschaftler des Geistes, der die übernatürliche Ebene des Bewusstseins offenlegte und damit der Menschheit ein riesiges Feld spiritueller Erfahrungen eröffnete. Nach seinen eigenen Worten hatte er den Zustand einer perfekten geistigen Ruhe erreicht und besaß deshalb kein Bedürfnis mehr zu denken, sondern schrieb bloß all das, was er in seiner ganzheitlichen Yogapraxis entdeckt und kennen gelernt hatte, in einer intellektuellen Weise nieder. Seine schöpferischen Entdeckungen, die in der mystischen Erfahrung der inneren Einheit der Wirklichkeit wurzelten, befähigten ihn zur Erkundung von Bewusstseinsräumen und führten zu einer idealen Erfüllung dessen, wonach sowohl der Osten als auch der Westen nachdrücklich auf der Suche waren. Dem Westen ist das Streben nach einer immer weiter gehenden Umsetzung der evolutionären und kosmischen Natur seines Denkens eigen. Aber übertriebener Intellektualismus und einseitige analytische Ansätze haben seine Vision fragmentiert, sein Denken schematisiert und seinen inneren evolutionären Prozess beeinträchtigt. Das östliche Denken im Allgemeinen, besonders aber das indische, besitzt eine eher spirituelle Natur und ist zumeist individualistisch in seiner Ausrichtung. Beide müssen ihre kulturellen Grenzen und die Beschränkung ihrer Erfahrungen transzendieren, wenn sie eine evolutionäre Erfüllung anstreben. In einer einzigartigen Weise hat Sri

Der Autor

Thomas Aykara ist Professor am Pontifical Athenaeum of Philosophy and Theology in Bangalore, Indien. Während der letzten drei Jahrzehnte lehrte er hauptsächlich philosophische Anthropologie, theologische Anthropologie und vergleichende Religionswissenschaft. Er erwarb den philosophischen Doktorgrad an der Université Catholique de Louvain und den der Theologie in vergleichender Religionswissenschaft an der University of Oxford. Er ist Autor des Buches „Cosmic Consciousness. A Comparative Study on Teilhard de Chardin and Sri Aurobindo" und Herausgeber der Zeitschrift „Meeting of Religions – Missiology for the Third Millennium". Er ist Mitherausgeber der internationalen Quartalsschriften „Journal of Dharma" und „Third Millennium" und Autor zahlreicher Zeitschriftenbeiträge. Anschrift: Centre for Indian and Inter-Religious Studies, Corso Vittorio Emanuele 294/10, 00186 Rom, Italien.

Aurobindo versucht, dies zu erreichen, indem er sich auf zwei Linien seines Denkens konzentrierte: die Frage der Evolution und die Wirkung von ganzheitlichem Yoga.

2. Eine Neuinterpretation der Evolution

Die Tatsache der Evolution wird heute von allen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen anerkannt. Dabei bleiben ihre Deutungsansätze sichtlich voneinander verschieden, die evolutionäre Theorie befindet sich noch in der Entwicklung. Die Evolutionsgeschichte ist ein Jahrtausende alter Prozess des Sich-Zeigens von Realität, der noch immer zukunftsoffen ist, und - falls die Menschheit sich nicht selbst und ihre Welt zerstört - weitere Dimensionen dieser Wirklichkeit berühren wird. Gleichzeitig aber werden neue Grenzen des Wissens erreicht.[2] Aurobindo akzeptierte die kosmische Evolutionstheorie des Westens, aber er lehnte ihren mechanischen Charakter ab und versuchte ihn durch einen spirituellen Evolutionsbegriff zu ersetzen. Gleichermaßen lehnte er die zyklische Weltsicht des indischen Denkens und die individualistische Perspektive seiner Evolutionstheorie ab und ersetzte sie durch die kosmische und personale Sicht des Westens. Entsprechend interpretiert er die Theorie der Evolution neu und ersetzt sie durch eine spirituelle Evolution, eine ganzheitliche Evolution, die in einer letzten Konvergenz gipfelt. Seine Evolutionstheorie gründet auf der intuitiven Einsicht, dass der Mensch das deutliche Bewusstsein von einer Tendenz hat, die sich in den Weissagungen der Gottheit manifestiert. Es ist ein innerer Impuls, eine angeborene Suche nach oder die Ahnung von einer verborgenen Unsterblichkeit. Am Grund dieser existentiellen Tendenz liegt das veränderliche Werden des unveränderlichen Seins, eine Selbstprojektion Brahmans in die Bedingungen von Raum und Zeit. Er wendet die traditionell gelehrte menschliche Existenz als Elendszustand in ein herrliches veränderliches Werden des unendlichen Wesens des Absoluten. Der Mensch wird die Inkarnation des Logos, des Ausdrucks schöpferischer Kraft; das Absolute wird in Materie aktiv. Seine tiefe mystische Erfahrung und das Festhalten an den heiligen Schriften der Hindus *(anubhava* und *Sruti)* ließen ihn eine Evolutionstheorie entwerfen, die einen wesentlich spirituellen Charakter hat. Folgerichtig wird die Evolution als ein spiritueller Prozess und eine dialektische Bewegung von Abstieg und Aufstieg gefasst. Die letzte Triebkraft und der eigentliche Grund der Evolution ist die Kraft des Geistes, der in diesem dynamischen Prozess des Einfaltens und Ausfaltens in und von der Materie wirksam ist. „Es gibt keinen Teil der Wirklichkeit, der nicht in irgendeiner Weise vom absoluten Geist durchdrungen ist", so lautet eine andere grundlegende Intuition, auf der er seine Lehre von der Evolution aufbaut.

3. Ost und West begegnen einander in der Evolution

Die Denkform der Evolution ist sicherlich in der westlichen Philosophie verbreiteter als in der indischen. Die griechische Philosophie weist ihr beträchtliche Be-

deutung zu. Bei Aristoteles erhält der Evolutionsgedanke eine stark teleologische Färbung. Plotins Emanationslehre besitzt einige äußerliche Übereinstimmungen mit Aurobindos Begriff von der „göttlichen Einwicklung". Die individuellen Seelen verwirklichen nach plotinischem Denken Gott ohne Zweifel zugleich als ein von innen wirkendes immanentes Prinzip und als die transzendente Quelle, die die individuelle Seele in einem langen Aufstieg, durch eine Reihe von Stufen, erreichen kann. Aber in Aurobindos Denken werden beide, der immanente und der transzendente Aspekt, von Beginn an berücksichtigt. Auch in der niedrigsten Materieform ist das Absolute als einwohnendes Prinzip anwesend, in der Sprache der Bhagavad Gita, der populärsten hinduistischen Schrift, formuliert, hat es seine Wohnung im Herzen genommen und treibt es fortgesetzt weiter voran. Das Absolute ist überall, schreibt Aurobindo, man kann es überall sehen und finden. Alles Begrenzte ist ein Unbegrenztes, man muss es zugleich in seiner intrinsischen Unbegrenztheit und in seiner oberflächlich erscheinenden Begrenztheit kennen und fühlen.[3]

Aurobindo weist den *Advaita* (Monismus) von Sankara zurück, weil dieser die Einheit zum Schaden der Vielheit betont. Ramanujas *Visistadvaita* (bestimmter Monismus) leugnet dagegen das unterschiedslose Einssein und die Einheit des Absoluten, und Madhavas *Dvaita* (Dualismus) kann schließlich die Einheit im Vielfältigen nicht erkennen. Zur Berichtigung und Vervollkommnung dieser drei wichtigen Schulen des indischen Denkens entwarf er seine Theorie der ganzheitlichen Evolution und des ganzheitlichen Yoga, wonach sich Transzendenz und Immanenz in der menschlichen Transformation verbinden zu einer stufenweisen spirituellen Evolution. Es ist die Einwicklung des Absoluten in Materie, die diese spirituelle Evolution unvermeidlich macht. Das Erscheinen von menschlichem Bewusstsein und Körper auf Erden markiert eine entscheidende Stufe, einen bedeutsamen Wechsel in Verlauf und Fortgang der Evolution. Die menschliche Fähigkeit der Selbsterkenntnis ist ein bezeichnender Schritt im Aufstieg zu jener vollendeten Selbsttransparenz des Absoluten. So schließt Aurobindo, dass es einen höheren Bewusstseinsstatus als den gegenwärtigen geben kann, einen Raum jenseits des Mentalen. Das von ihm erkannte letzte Ziel ist ein spirituelles Zeitalter, die Geburt eines neuen Bewusstseins, eine aufwärts gerichtete Revolution der menschlichen Wesen, eine Herabkunft des Geistes in unsere Glieder, eine spirituelle Neuorganisation unseres Lebens.

Der Westen erhielt durch die Jahrhunderte seine Anstöße bei der Formulierung verschiedener Interpretationen zur Evolution in der Hauptsache von griechischen Denkern. Deren Aufmerksamkeit richtete sich zuerst auf die Außenseite der Dinge, erst in einer späteren Phase auch auf deren Innenseite. Im Gegensatz dazu war indisches Denken von vornherein auf das Innen ausgerichtet. Die höchste Wirklichkeit wurde immer als *Atman* oder das Selbst bezeichnet. Die Interpretation des Kosmos verlief folgerichtig stets am Leitbegriff des Bewusstseins. Die fortschreitende Enthüllung der Realität geschah hiernach in sich entwickelnden Stufen von Bewusstsein. Der Begriff der schöpferischen Evolution von Henri Bergson und die organische und emergente Evolution im Sinne von Whitehead

besitzen einige deutliche Ähnlichkeiten mit Aurobindos Ansatz, wobei erstere scheinbar eine eher materialistische Herangehensweise benutzen, während Aurobindos Methode im Wesentlichen spiritualistisch genannt werden kann. Der Schlüssel zu einem Verständnis der Quellen und Wesen der Evolution könne nicht in den organischen Naturprozessen gefunden werden, sondern müsse in jener ultimativen Realität gesucht werden, die Grund und Ziel des Alls ist, und unablässig auf das Eine hin konvergiert.

Der moderne Mensch mit seinen großartigen Errungenschaften und Fortschritten befindet sich in einer evolutionären Krise. Noch ist er bloß ein menschliches Tier, so Aurobindo.[4] Sein zentraler Lebenswille residiert noch immer in der natürlichen und physischen Existenz, er ist erleuchtet, aber noch nicht transformiert. Zum Überleben der Menschheit aber sei eine radikale Transformation der menschlichen Natur nötig. Religionen und Gesetze, Lehrer und Lehren, all diese waren bisher erfolglos bei der Hervorbringung dieser unverzichtbaren Transformation. Sie konzentrierten sich häufig auf die Transzendenz, zu Ungunsten der Transformation; es geht dabei um eine außerweltliche Transzendenz, die den existentiellen Mühen und Kämpfen des Menschen ungenügend Rechnung trägt. Trotz seiner außergewöhnlichen Errungenschaften findet sich der Mensch in einer gebrochenen und frustrierenden Situation. Er müsse aufhören, bloß ein menschliches Tier zu sein, er müsse damit beginnen, ein erhabener menschlicher Geist zu sein. Um dieses neue Bewusstsein, diese neue Stufe der spirituellen Existenz zu ermöglichen, entwickelte Aurobindo seine Form der Yoga-Praxis.

4. Ganzheitliches Yoga

Die Synthese von Innen und Außen, des teilhardschen „dedans" und „dehors", Himmel und Erde, Einem und Vielem ist das zentrale Anliegen seines ganzheitlichen Yoga. Zur Begründung dieses Anliegens führt er wiederholt das Prinzip der Vermitteltheit an. Nachdem er die grundlegende Identität von Materie und Geist kategorisch bejaht, führt Aurobindo das „Gesetz der Vermittlung" ein, das die fortschreitende Evolution des Geistes in Materie bestimmt. Seit unvordenklichen Zeiten galt die Lehre der Upanishaden: „Nutze die bewusste Energie in dir, denn die Energie ist Brahman." Danach ist der ewige Geist nicht bloß ein Bewohner der körperlichen Wohnstatt, sondern die Materie selbst ist ein geeignetes und edles Material, aus dem er fortwährend sein Gewand webt, aus dem er immer wieder von Neuem die unendliche Reihe seiner Wohnstätten errichtet, denn „auch die Materie ist Brahman". Hinter den Erscheinungen bestehe eine wesenhafte Identität der beiden extremen Existenzformen Materie und Geist. Diese Versöhnung nimmt ihren Ausgang im menschlichen Bewusstsein, wirkt und erreicht ihr Ziel der Integration und Konvergenz. Damit Umfang und Wirkung dieses Bewusstseins eine befriedigende Stufe erreichen, muss es sich dabei notwendig um einen Ausgriff vom Individuellen hin zu einer kosmischen Existenz handeln. Diese kosmische Existenz ist das endgültige Ziel des Menschen auf seinem evolutionären Weg des Bewusstseins. *Sachchidanada*

(Existenz-Bewusstsein-Seligkeit) ist dabei der Ausgang, Mitte und Ende, Grund und Ziel.

Der von Aurobindo als Brückenprinzip zwischen Materie und Geist, Natur und Übernatur eingeführte Begriff des Überbewusstseins leistet die wichtige Vermittlung zwischen *Sachchidananda* und seinen äußeren Erscheinungsformen, dem sich ausfaltenden Universum aus Materie, Leben und Denken. Es ist demnach ein ewiges und unendliches Sein, aber zugleich ein nach sieben Qualitäten unterscheidbares Sein, oder - in Aurobindos Ausdrucksweise - das siebenfältige Band des Seins. Von diesem Überbewusstsein wird das dreieine Prinzip von Existenz, Bewusstsein und Seligkeit aus seiner unteilbaren Einheit herausentwickelt. Aurobindos einzigartiges Verständnis des Überbewusstseins als die inhärent und unablässig wirkende transformative Kraft des *Sachchidananda* spielt eine entscheidende Rolle für seinen Begriff der Evolution als einer Abfolge von Bewusstseinsstufen. Es stellt ein Prinzip des aktiven Wollens und Wissens dar, das dem Denken überlegen ist und Welten erschafft. Es ist die vermittelnde Kraft und Seinsebene, die zwischen dem Selbstbesitz des Einen und dem Fluss des Vielen wirkt. So ist das Überbewusstsein die gewaltige Selbsterweiterung des *Brahman,* welche zugleich enthält und entwickelt. Das Überbewusstsein schlägt die Brücke zwischen Vernunft und Geheimnis und vereint unpersonales Sein, personalen Gott und individuelles Selbst in einer untrennbaren Dreiheit von gleichwirklichen Seinsweisen der einen höchsten Wirklichkeit. Die hierarchischen Stufen, die vom denkenden Bewusstsein zum Überbewusstsein führen, werden typischerweise in spezifischen Formen außergewöhnlicher Aktivität ausgedrückt - das höhere denkende Bewusstsein in synthetisierenden Denkakten, das erleuchtete Bewusstsein in mystischer Inspiration, das intuitive Bewusstsein in religiöser Erhebung und das höchste Bewusstsein in weltveränderndem Handeln - während die unseren Planeten transformierende Herabkunft des Überbewusstseins noch aussteht. Die rationale Begründung seines ganzheitlichen Yoga-Verständnisses liegt in Aurobindos Lehre vom Überbewusstsein, dessen Präsenz und Kraft er im tiefsten Grund alles menschlichen Strebens erkennt. Seine Suche jenseits des strebenden Menschentiers führt ihn zur Erkenntnis eines transparenten Überbewusstseins, das sich in einer neuen Bewusstseinsebene verwirklicht, die dem Menschen noch bevorsteht. Dies ist das letzte Ziel seines Durchgangs durch das menschliche Bewusstsein. Zur Verwirklichung dieses Ziels empfahl Aurobindo den Pfad des ganzheitlichen Yoga.

Wie die Weisen des Ostens glaubte Aurobindo fest daran, dass Wahrnehmung den Schlüssel zu jeder Verwirklichung darstellt. Zuerst einmal gibt es eine authentische göttliche Dynamik, die in der Lage ist, die menschliche Natur zu transformieren und eine neue Ordnung der Welt zu schaffen. Diese Transformation wird ermöglicht durch einen Aufstieg des Bewusstseins zum Unbegrenzten und schließlich durch eine Herabkunft des Unbegrenzten in das Begrenzte. Der Mensch ist jedoch eingehüllt in vielfältiges Unwissen, dessen er sich zuallererst bewusst werden muss. Die Wahrnehmung des Unwissens, in dem wir leben, bildet den Anfang menschlicher Weisheit und menschlichen Fortschritts. Je stärker wir

der Grenzen unseres Wissens innewerden, desto näher kommen wir Weisheit und echtem Wissen. Grund und Wurzel des dem Menschen eigenen Unwissens ist seine Entfremdung vom göttlichen Bewusstsein. Sie sind nur zu überwinden durch das Yoga, die vollumfängliche Einheit mit dem Göttlichen. Das ganzheitliche Yoga im Sinne Aurobindos integriert den dreifachen Weg der Bhagavad Gita und zielt auf eine totale Transformation des Menschen, seines Körpers und seiner Seele; auf eine ganzheitliche und radikale Transformation. Eine Synthese aller Wege des Yoga enthält die Integration aller Dimensionen des menschlichen Lebens, einschließlich seiner körperlichen Existenz. Damit propagiert er eine vollständige Synthese, eine ganzheitliche menschliche Erfüllung, die er die hypermentale Synthese nennt und die in der Tat die erhabensten Anliegen der menschlichen Seele stillt.

5. Die Bedeutsamkeit seiner Synthese

Die Synthese im Sinne Aurobindos wird nur verständlich im Zusammenhang mit seinem Begriff der Realität als Eines in Allem und Alles in Einem. Seine schöpferische Vision von einem Zugleich von Innerlichkeit und Transzendenz im Menschen als eines werdenden Wesens ist für die ost-westliche Begegnung sehr bedeutsam. Der wissenschaftliche Ernst des Westens mit seinem analytischen Denken muss sich verbinden und unterstützt werden von Erfahrungszeugnissen als Ausdruck des einwohnenden Geistes. Der ganze Mensch, samt seinen physischen, psychischen und spirituellen Potentialen, muss als ein Prozess verstanden werden, als gegenseitig konstitutiver Prozess einer inneren Begegnung zwischen dem unveränderlichen Sein und dessen veränderlichem Werden. Die menschliche Kraft der Selbsttranszendenz - in den Worten von Iris Murdoch: das Streben nach „Entselbstung" - ist Angelpunkt seiner weiteren Evolution. In allen Kulturen finden sich unzählige Berichte über Menschen, die diese Kräfte in Form von physischen, geistigen und spirituellen Fähigkeiten vorlebten. Auch durch heute vorliegende medizinische, physikalische, psychologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen wird diese Annahme gestützt.[5] Soweit es die Naturwissenschaftler betrifft, schreibt Hans Küng, können sie dem Evolutionsprozess als solchem einen Ursprung oder ein Ziel weder absprechen noch zuschreiben. Aber sie können die Grundfrage nach Ursprung, Bedeutung und Ziel des gesamten Prozesses nicht ignorieren. Wir müssen uns entscheiden zwischen der Grund- und Bedeutungslosigkeit im Sinne von Jacques Monod und der Annahme eines ursprünglichen Grundes oder vorgängigen Sinnes des Ganzen, etwa im Anschluss an Manfred Eigen.[6] Es scheint sich ein breites Einverständnis darüber zu entwickeln, dass die menschliche Natur weiteren evolutionären Entwicklungen entgegensieht. Aurobindos prophetische Synthese wird im Licht der weiteren abenteuerlichen Erkundung der zukünftigen menschlichen Entwicklung von äußerster Bedeutsamkeit sein.

Der Ansatz Aurobindos, der Materie und Geist, Evolution und Glaube im Zentrum des menschlichen Bewusstseins verankert und synchronisiert und der von seinen

mystischen Erfahrungen durchdrungen ist, kann auch einen bedeutsamen Beitrag zur Formung einer relevanteren Theologie leisten. Seit langem abgeschnitten von den mystischen, mythischen und kosmischen Erfahrungsebenen des menschlichen Bewusstseins, müssen sich die Theologinnen und Theologen der Zukunft für deren Tiefe und Kraft öffnen und deren Ertrag in ihren Glaubensalltag integrieren, wo das menschliche Bewusstsein von Gott sich konkret ereignet. Die Mystik Aurobindos, die Einheit in Vielfalt konstitutiv integriert, kann die Theologinnen und Theologen vielleicht dazu inspirieren, eine offenere und assimilative Theologie zu schaffen, insbesondere im Bereich der Theologie des religiösen Pluralismus. Durch die Analyse des lebendigen und wachsenden menschlichen Bewusstseins, durch die Wiederaneignung einer relationalen und an Komplementarität orientierten Methodik können TheologInnen und Theologien der Zukunft noch schöpferischere Beiträge liefern.

Die evolutionäre Mystik Sri Aurobindos ist naturgemäß allzu optimistisch. Während er sich fortwährend auf die Begegnung von Materie und Geist konzentrierte, schenkte er dem menschlichen Problem des Übels und des Elends in der Welt nicht ausreichend Beachtung. Obwohl er mit einigen psychologischen Denkrichtungen vertraut war, scheint er sich nicht zureichend über die wissenschaftlichen Ergebnisse der modernen Psychologie informiert zu haben. Womöglich legte er ein zu großes Gewicht auf seine Lehre vom Überbewusstsein. Er war eher ein Prophet des Geistes als ein Wissenschaftler der Materie. Aber sein Integrationsansatz von Materie und Geist in einem sich entwickelnden menschlichen Bewusstsein stellt einen schöpferischen Beitrag für eine sinnvolle Begegnung von östlicher und westlicher Welt dar und ist ein bemerkenswerter Leitbegriff auf dem Weg zu unserer eigentlichen Bestimmung. Das Gleichgewicht von Einheit und Verschiedenheit ist der herausragende Zug seiner Lehre von der wachsenden Integration, die sich in einer inneren Begegnung realisiert. Diese Integration macht uns klar, wie wir unsere existentiellen Entfremdungen, die in uns selbst, zwischen uns und unseren Mitmenschen und schließlich gegenüber dem Göttlichen herrschen, überwinden können.

Das innerste Streben, das sich in uns dynamisch verwirklicht, ist eine nie versiegende Kraftquelle, die uns vorantreibt, und eine nie versiegende Hoffnung, die den Menschen dazu bewegt, nach vorne zu blicken auf ein Leben, das ein Danach besitzt. Vertrauen, verankert in der durchdringenden Gegenwart des Geistes in uns, sowie Hoffnung, die verborgen liegt im Herz der Wirklichkeit, sind die dynamische Quelle der Evolution und die ungebrochene Stärke des Glaubens. Aus christlicher Sicht werden uns solch eingeborenes Vertrauen und solch unverzagte Hoffnung die auferstandenen Bilder Christi weiter und heller machen, uns, die wir als Pilger auf diesem Planeten unterwegs sind.

[1] Th. Aykara, Cosmic Consciousness. A Comparative Study on Teilhard de Chardin and Sri Aurobindo, Bangalore 1997, 143.

[2] H. Küng, Ewiges Leben?, München 1982, 263-265.

[3] Sri Aurobindo, Synthesis of Yoga, Centenary Edition, Vol. XX, Pondicherry 1972, 375.

[4] Sri Aurobindo, aaO. 408.

[5] M. Murphy, Explorations into the Further Evolution of Human Nature, Los Angeles 1992.

[6] H. Küng, ebd.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Theologie und Naturwissenschaften im Dialog

Palmyre M.F. Oomen

Obwohl man sich schon im 19. Jahrhundert für die Zusammenhänge von Glaube bzw. Theologie und den Naturwissenschaften interessierte, herrscht doch der Eindruck vor, dass beide Gebiete noch deutlich geschieden waren. Das veränderte sich allmählich im 20. Jahrhundert. Nachdem einige Pioniere wie Karl Heim und Pierre Teilhard de Chardin wichtige Vorarbeiten geleistet hatten, öffneten sich einige Theologen gegenüber dem Thema „Natur" vorsichtig. In der katholischen Theologie mit ihrem traditionellen Interesse für Fragen der Schöpfung war das mehr oder weniger selbstverständlich (zu nennen sind zum Beispiel Karl Rahner und Paul Overhage), aber auch auf evangelischer Seite wurde das Thema „Natur" als theologisches Thema wiederentdeckt (Johannes M. de Jong, Wolfhart Pannenberg, später Jürgen Moltmann). Doch kann auf evangelischer wie auf katholischer Seite lange Zeit von einer breit getragenen Reflexion über naturwissenschaftliche Erkenntnisse keine Rede sein. Doch in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts beginnt weltweit eine Welle von Initiativen, die sich dem Verhältnis von Glaube/Theologie und Naturwissenschaften neu und intensiv zuwenden, auch wenn noch von keiner breiten Unterstützung die Rede sein kann.

Inzwischen haben wir weltweit eine große Anzahl von Institutionen und Personen, die sich mit dem Verhältnis von Glaube/Theologie und Naturwissenschaften beschäftigen. Ausführliche Informationen darüber bietet: *Who's who in Theology and Science, compiled and edited by the John Templeton Foundation, New York (Continuum) 1996 (713 Seiten).*

Einige dieser Institutionen seien hier (in alphabetischer Reihenfolge) kurz vorgestellt:

Het Bezinningscentrum (Interdisziplinäres Zentrum für das Studium von Naturwissenschaften, Gesellschaft und Religion)

Het Bezinningscentrum gehört zur Freien Universität Amsterdam und fördert Forschungsarbeit über das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften und Religion. Das Zentrum führt öffentliche Veranstaltungen wie z.B. Vorlesungen durch und gibt viele Monographien heraus. Eine Abteilung des Zentrums ist mit dem Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften befasst. Direktor dieser Abteilung ist Prof. Dr. Willem B. Drees.

Website: http://www.vu.nl/Bezinningscentrum

The Center for Interdisciplinary Studies in Cracow
Dieses Zentrum ist der Päpstlichen Akademie für Theologie in Krakau zugeordnet. Seit Ende der siebziger Jahre haben Prof. Dr. Michael Heller und Prof. Dr. Joseph Zycinski mehrere Forschungsprogramme auf dem Gebiet des Dialogs zwischen Glaube und Naturwissenschaften durchgeführt, besonders zu Fragen der modernen Kosmologie, Schöpfung und Evolutionstheorie sowie zu verschiedenen historischen Fragen.
Anschrift: Päpstliche Akademie Krakau, Bernardynska 3, 31069 Kraków, Polen.

The Center for Theology & the Natural Sciences (CTNS)
CTNS ist eine nicht-kommerzielle internationale Mitgliederorganisation, die sich der Forschung, der Lehre und öffentlichen Aufgaben widmet. Sie ist der Graduate Theological Union at Berkeley (Kalifornien) angegliedert. Ziel von CTNS ist es, das schöpferische Zusammenwirken der zeitgenössischen Naturwissenschaften (Physik, Kosmologie, Technologie, Umweltforschung, Evolutions- und Molekularbiologie) mit der zeitgenössischen christlichen Theologie und Ethik zu fördern. Diese Zielsetzung wird durch drei Aufgabengebiete verfolgt: Forschung, Bildungsarbeit und die Wahrnehmung öffentlicher Aufgaben. CTNS arbeitet bei der Durchführung eines auf zehn Jahre angelegten Forschungsprogramms zur Frage „naturwissenschaftliche Aspekte zum Handeln Gottes" intensiv mit dem Vatikanischen Observatorium zusammen.
Gründer und Direktor: Prof. Dr. Robert John Russell
Website: http://www.ctns.org

Centre for Science and Religion
Dieses interdisziplinäre Zentrum der Universität Leeds (Großbritannien) wurde 1997 gegründet. Es befasst sich mit der ganzen Bandbreite der Fragen im Dialog zwischen Wissenschaften und vielen religiösen Traditionen (neben dem Christentum auch Islam, Judentum, Hinduismus und der Religion der Sikh). Es bietet einen Magisterstudiengang für „Science and Religion" an.
Direktoren: Dr. Jacqui Stewart und Prof. Geoffrey Cantor
E-mail: J.A. Stewart@leeds.ac.uk.

Chicago Center for Religion and Sciences (CCRS)
CCRS ist ein Zweig der Lutheran School of Theology in Chicago, der mit dem Center for Advanced Study in Religion and Science zusammenarbeitet. Es wurde im Januar 1988 gegründet. Das Zentrum will religiöse Traditionen und wissenschaftliche Erkenntnisse miteinander in Beziehung bringen, um in Ursprung, Wesen und Zukunft der Menschen und ihrer Umwelt einen besseren Einblick zu gewinnen und so das gemeinsame Ziel einer Welt zu verwirklichen, die von Liebe, Gerechtigkeit und einem ökologisch verantwortlichen Lebensstil geprägt ist. Das CCRS gibt die Zeitschrift Zygon heraus.
Direktor: Prof. Dr. Philip Hefner
Website: http://www.usao.edu~facshaferi/CCRS.html

The European Society for the Study of Science and Theology (ESSAT)
ESSAT ist eine europäische wissenschaftliche, überkonfessionelle Organisation, wenn sie sich auch selbst der jüdisch-christlichen Tradition verpflichtet fühlt. Die Gesellschaft hat das Ziel, das Studium der Beziehung zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Gesichtspunkten zu fördern. ESSAT hat Mitglieder aus fast allen europäischen Ländern und auch einige aus anderen Kontinenten. Die Mitglieder haben einen unterschiedlichen religiösen Hintergrund; es sind religiös Gläubige, Nicht-Glaubende und Atheisten. Als Naturwissenschaftler, Theologen, Philosophen und Historiker arbeiten sie für ein besseres Verständnis der Beziehungen zwischen Religion und Naturwissenschaften. Jedes zweite Jahr führt ESSAT einen Kongress zu einem speziellen Thema durch. Die wichtigsten Beiträge dieser Kongresse werden in der Reihe *Studies in Science & Theology* (SSTH) veröffentlicht. Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten die Zeitschrift *Science & Spirit.*
Präsident: Prof. Dr. Ulf Görman (Lund, Schweden)
Sekretariat: Dr. Antje Jackelen (Lund, Schweden)
Website: http://www.ESSAT.org

The Heyendaal Center for Theology and Science (HCTS)
Das HCTS ist eine Abteilung des Heyendaal-Instituts Nijmegen (interdisziplinäres Institut für Theologie, Naturwissenschaften und Kultur) an der Katholischen Universität Nijmegen, Niederlande. Schwerpunkt seiner Arbeit ist das Verhältnis von Theologie einerseits und Naturwissenschaften, Mathematik und Informatik auf der anderen Seite. Das HCTS nahm seine Arbeit im Januar 1999 auf. Sein erstes Forschungsprogramm hat die „Selbstorganisation als wissenschaftliches Paradigma und die theologische Reflexion über Mensch und Welt" zum Gegenstand.
Direktorin: Dr. Palmyre M.F. Oomen
Generaldirektor des Heyendaal-Instituts Nijmegen: Prof. Dr. Hermann Häring
E-mail: p.oomen@theo.kun.nl

Die Autorin
Palmyre M.F. Oomen wurde 1948 in Breda (Niederlande) geboren. Sie studierte mathematische Biologie in Leiden und Delft, später Theologie und Philosophie in Nijmegen. 1988 promovierte sie mit Auszeichnung mit der Dissertation „Doet God ertoe? Een interpretie van Whitehead als bijdrage ann een theologie van Gods handelen" (Spielt Gott eine Rolle? Eine Interpretation von Whiteheads Philosophie als Beitrag zu einer Theologie von Gottes Handeln), Kampen 1998. Darüber hinaus veröffentlichte sie etliche Beiträge zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften. Sie ist Direktorin des Heyendaal Center for Theology and Science (HCTS) im Heyendaal Institute (Universität Nijmegen). Anschrift: Okapistraat 56, 6531 RM Nijmegen, Niederlande. e-mail: p.oomen@theo.kun.nl

Institute on Religion in an Age of Science (IRAS)
IRAS ist eine nicht-konfessionelle, unabhängige Mitgliederorganisation, die seit 1954 im Sinne eines dynamischen, positiven Verhältnisses zwischen Religion und Naturwissenschaften arbeitet. IRAS ist ein interdisziplinärer Zusammenschluss von Naturwissenschaftlern, Theologen und anderen, die daran interessiert sind, zu erforschen, wie die Religion in einer von Naturwissenschaf-

ten und Technik geprägten Zivilisation mehr Bedeutung bekommen könne. Das IRAS hat mehr als 300 Mitglieder aus allen Gegenden der Erde. Das IRAS ist Mitherausgeber der Quartalschrift *Zygon*. Mitglieder beziehen *Zygon* automatisch.
Präsidentin: Dr. Ursula Goodenough
Website: http://www.iras.org

Institute for Theological Encounter with Science & Technologies (ITEST)
Das ITEST ist eine internationale, interdisziplinäre und ökumenische Gemeinschaft von Christen, die sich mit den revolutionären Fortschritten in Wissenschaft und Technik befassen, insbesondere, sofern die Sphäre des Lebendigen davon betroffen ist. Das ITEST hat über 600 Mitglieder in dreißig Ländern. Es widmet sich dem ständigen Gespräch zeitgenössischer Denker untereinander im Hinblick auf die theologische Bedeutung von Entwicklungen in Naturwissenschaften und Technik und auf die Anwendung religiöser Werte auf wissenschaftliche Prozesse.
Direktor: Dr. Robert A. Brungs SJ
Website: http://www.itest.slu.edu

The John Templeton Foundation
Diese Stiftung ist eine nichtkommerzielle Organisation, die finanzielle Förderungen vergibt. Sie wurde 1987 von Sir John Templeton gegründet. Zielsetzung ist es, die Kontakte zwischen Wissenschaften und allen Religionen zu fördern, eine lebendige Rezeption der kritischen Bedeutung der moralischen und spirituellen Dimensionen des Lebens zu stimulieren und den spirituellen und moralischen Fortschritt durch die Anwendung von wissenschaftlichen Methoden zu untersuchen. Die John Templeton Foundation arbeitet eng mit Naturwissenschaftlern, Theologen, Medizinern, Philosophen und Geisteswissenschaftlern zusammen. Zur Zeit ist sie weltweit die wichtigste Organisation für finanzielle Unterstützung und Forschungsförderung in diesem Bereich. Gegenwärtig finanziert die Stiftung mehr als 150 Projekte, Studien, Preisausschreiben und Publikationen weltweit. Wie bereits erwähnt, gibt die Stiftung auch das umfassende Nachschlagwerk *Who's who in Theology and Science* heraus.
Website: http://www.templeton.org

Karl-Heim-Gesellschaft
Die Karl-Heim Gesellschaft ist eine deutsche Organisation, die 1974 gegründet wurde und ca. achtzig Mitglieder sowie einen Freundeskreis von ca. 550 Personen hat. Sie ist dem Erbe von Karl Heim (1874–1958) verpflichtet; es geht ihr also um eine christliche Orientierung innerhalb einer wissenschaftlich-technischen Welt, die sie durch Publikationen, Seminare und Vorlesungen fördern will. Jedes Jahr gibt sie einen Band der Reihe *Denken und Glauben* heraus.
Direktor: Prof. Dr. Hans Schwarz
Anschrift: Unter den Eichen 13, 35041 Marburg, BRD

Meta
Meta ist ein öffentliches Informationsorgan im Dienst eines konstruktiven Engagements von Wissenschaft und Religion. Es widmet sich dem Informationsaustausch und dem Austausch von Diskussionsbeiträgen zwischen den verschiedenen Organisationen und Einzelnen, die in diesem Bereich tätig sind. Unter anderem bietet Meta Buchrezensionen und Veranstaltungshinweise und dient als Diskussionsforum.
Bezugsadresse: http://www.meta-list.org

Science & Spirit
ist eine unabhängige Zeitschrift, die Nachrichten und Meinungen im Bereich Wissenschaften und Religion bietet. Sie erscheint zur Zeit fünfmal im Jahr und wird von der Templeton Foundation finanziell unterstützt. Ziel ist es, das bessere Verständnis und die Erforschung des Verhältnisses von wissenschaftlichen und spirituellen Themen zu fördern.
Herausgeber: Kevin Sharpe, John Teske und Chris Floyd
Bezug über e-mail: info@science-spirit.org, oder über das Internet: Website: http://www.science-spirit.org

Das Vatikanische Observatorium
Dieses Observatorium ist eine der ältesten astronomischen Forschungseinrichtungen der Welt. Sein Hauptsitz ist an der päpstlichen Sommerresidenz in Castel Gandolfo außerhalb von Rom. Das dazugehörige Forschungszentrum Vatican Observatory Research Group (VORG) ist am Steward Observatory an der Universität Arizona, Tucson, angesiedelt. Es gibt eine enge Zusammenarbeit mit dem Center for Theology and Natural Sciences (CTNS) bezüglich interdisziplinärer Forschungsprogramme zur Frage des Handelns Gottes in naturwissenschaftlicher Perspektive.
Direktor: Dr. George V. Coyne SJ
Website: http://clavius.as.arizona.edu/vo

Zygon: Journal of Religion and Science
Zygon ist eine Quartalschrift, die sich der Erforschung des Verhältnisses von religiösem Glauben, Philosophien und den Theorien und Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften widmet, um Themen, die das Verständnis des Menschen und eine moralische Ausrichtung des täglichen Lebens betreffen, zu erhellen.
Gründer: Ralph Wendell Burhoe
Herausgeber seit 1990: Philip Hefner
Vertrieb: Basil Blackwell, Cambridge MA/Oxford, Großbritannien
Bezug über e-mail: subscrip@blackwellpub.com

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Standardliteratur im Bereich Theologie und Naturwissenschaften

I. Barbour, Issues in Science and Religion, New York 1966.

I. Barbour, Religion and Science. Historical and contemporary issues, San Francisco 1997.

J.H. Brooke, Science and Religion. Some historical perspectives, Cambridge 1991.

C.J. Dippel/J.M. de Jong, Geloof en natuurwetenschap, Teil I, 's-Gravenhage 1966.

C.J. Dippel u.a., Geloof en natuurwetenschap, Teil II, 's-Gravenhage 1966.

W.B. Drees, Beyond the Big Bang. Quantum cosmologies and God, La Salle 1990.

W.B. Drees, Religion, Science, and Naturalism, Cambridge 1995.

A. Driessen/A. Suarez (Hg.), Mathematical Undecidability, Quantum Nonlocality, and the Question of the Existence of God, Dordrecht/Boston/London 1997.

G.V. Coyne/K. Schmitz-Moormann/C. Wassermann (Hg.), Origins, Time, and Complexity (2 Bände) (SSTh 1 und SSTh2), Genf 1994.

G. Fuchs/H. Kessler (Hg.), Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, Würzburg 1996.

Glauben und Denken (Jahrbücher der Karl-Heim-Gesellschaft), Frankfurt a.M.

N.H. Gregersen/M.W.S. Parsons/C. Wassermann (Hg.), The Concept of Nature in Science and Theology (2 Bände) (SSTh 3 und SSTh 4), Genf 1997/1998.

N.H. Gregersen/J.W. van Huyssteen (Hg.), Rethinking Theology and Science. Six models for the current dialogue, Grand Rapids/Cambridge 1998.

N.H. Gregersen/U. Görman/C. Wassermann (Hg.), The Interplay between Scientific and Theological World Views (2 Bände) (SSTh 5 und SSTh 6), Genf 1999.

G.C. Henry, Logos. Mathematics and Christian Theology, Lewisburg 1976.

J. Hübner (Hg.), Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft: ein bibliographischer Bericht, München 1987.

J.W. van Huyssteen, The Shaping of Rationality. Toward interdisciplinarity in Theology and Science, Grand Rapids/Cambridge 1999.

A.E. McGrath, Science & Religion. An introduction, Oxford/Malden 1999.

J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.

A.M.K. Müller/W. Pannenberg (Hg.), Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970.

P. Overhage/K. Rahner, Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen (Quaestiones Disputatae XX), Freiburg i.Br. 1961.

W. Pannenberg, Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith, Louisville/Westminster 1993.

A. Peacocke, Creation and the World of Science, Oxford 1979.

A. Peacocke, God and the New Biology, London 1986.

A. Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz 1998.

J. Polkinghorne, Science and Creation, London 1988.

J. Polkinghorne, Science and Providence. God's interaction with the world, London 1989.

J. Polkinghorne, Science and Theology. An introduction, Minneapolis 1998.

W.M. Richardson/W.J. Wildman (Hg.), Religion and Science. History, method, dialogue, New York/London 1996.

R.J. Russell/W.J. Stoeger/G.V. Coyne (Hg.), Physics, Philosophy, and Theology. A. common quest for understanding, Vatikan 1988.

R.J. Russell/N. Murphy/C.J. Isham (Hg.), Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific perspectives on divine action, Berkeley/Vatikan 1993.

R.J. Russell/N. Murphy/A. Peacocke (Hg.), Chaos and Complexity. Scientific perspectives on divine action, Berkeley/Vatikan 1995.

R.J. Russell/W.R. Stoeger/F.J. Ayala (Hg.), Evolutionary and Molecular Biology. Scientific perspectives on divine action, Berkeley/Vatikan 1997.

K. Schmitz-Moormann (Hg.), Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie, Düsseldorf 1992.

G. Theißen, Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht, München 1984.

Who's Who in Theology and Science, zusammengestellt und herausgegeben von der John Templeton Foundation, New York 1996.

M. Wildiers, Wereldbeeld en theologie, Antwerpen/Amsterdam 1977.

M.W. Worthing, God, Creation, and Contemporary Physics, Minneapolis 1996.

Theologie und Naturwissenschaften

Karl Schmitz-Moormann, Materie - Leben - Geist. Evolution als Schöpfung Gottes, Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1997, 198 S. kt., DM 42,-/ÖS 307,-/SFr 39,90

Der leider kurz vor Erscheinen des Buches verstorbene Autor war ohne Zweifel einer der weltweit führenden Teilhard-Spezialisten. Er war maßgeblich an der wissenschaftlichen Werkausgabe beteiligt, wir verdanken ihm aber auch eine sehr verdienstvolle, leicht verständliche Einführung in Teilhards Denken (Pierre Teilhard de Chardin. Evolution - die Schöpfung Gottes, Reihe: Theologische Profile, Mainz 1996, 124 S., Kt., DM 26,80/ÖS 196,-/SFr 25,50). Sein letztes Buch kann durchaus als eine Summe seiner akademischen Tätigkeit und als geistiges Vermächtnis betrachtet werden. Schmitz-Moormann nimmt die großen Intuitionen Teilhards auf, aktualisiert sie angesichts des heutigen Forschungsstandes und denkt im Sinne Teilhards schöpferisch weiter. Überzeugend gelingt ihm der Nachweis, dass der Ausgangspunkt beim Quantitativen für das Verständnis der Evolution des Kosmos und des Lebens überhaupt nichts hergibt. Alles, was die Evolutionsgeschichte qualitativ ausmacht, ist quantitativ völlig vernachlässigbar. Von daher begründet er die Notwendigkeit qualitativer Parameter zum Verständnis der Evolution. In Anknüpfung an und zugleich in schöpferischer Weiterführung von Teilhard entfaltet er vor allem drei: Bewusstsein, Information, Freiheit. Zentral ist für ihn auch die Einsicht - die man bei so manchem anderen Theologen vermisst -, dass das Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie der notwendigen Vermittlung einer Metaphysik bedarf, die den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung entspricht. Wiederum in enger Anknüpfung an Teilhard, aber durchaus originell skizziert er eine solche Metaphysik der Vereinigung. Am Ende des Buches versucht Schmitz-Moormann eine Neuformulierung des Schöpfungsglaubens mit den zentralen Begriffen creatio appellata, informata, libera, die den drei vorher entfalteten Parametern entspricht. Der Autor ist zu sehr Teilhard-Schüler, um nicht auch die inzwischen ausgiebig diskutierten „blinden Flecken" des großen Jesuiten zu teilen. Dazu zählt der etwas zu saloppe Umgang mit der Theodizee-Frage, mit dem Ärgernis des „Abfalls" der Evolutionsgeschichte. Dennoch: Der großen Leistung dieses Buches tut dies letztlich keinen Abbruch.

Arthur Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1998, 216 S., kt., DM 46,-/ÖS 336,-/SFr 43,70

Der Biochemiker und anglikanische Theologe Arthur Peacocke ist international eine der renommiertesten Persönlichkeiten im Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Nun liegt sein viel beachtetes Hauptwerk „Theology for a Scientific Age" auch auf Deutsch vor. Die fundamentaltheologisch zentrale Frage nach dem Handeln Gottes ist Gegenstand dieses Buches. Wie kann man theologisch sinnvoll von Gottes Wirken sprechen - sinnvoll heißt so, dass Gottes lebendige Gegenwart in der Welt wirklich einen angebbaren Unterschied macht und nicht eine verschleiernde Metapher für eine letztlich deistische Gottesauffassung wird; sinnvoll heißt aber auch so, dass die theologische Rede vom Handeln Gottes einem naturwissenschaftlich geprägten Weltbild standhält. Angesichts des neuen Bewusstseins von Undeterminiertheit, das vor allem durch Quantentheorie und Chaosforschung befördert wurde, verfielen so manche Theologen der Versuchung, die entscheidende Rolle des „Zufalls" als Einfallstor für die Theologie zu betrachten - und tappten damit erneut in die altbekannte Falle des Lückenbüßergottes. Peacockes Modell dagegen ist kohärent und überzeugend. Sein zentraler Begriff, der seither lebhaft diskutiert wird, ist die „top-down-causality", also eine „Von-oben-nach-unten-Kausalität" im Gegensatz zu einer „bottom-up-causality". Das heißt, er denkt das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht länger im mechanischen Sinne, sondern analog zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Gehirn. Realität ist eingebettet in eine jeweils höhere, umfassendere Ebene und durch eben diese „kausal" bestimmt. Mit diesem Modell ist eine sinnvolle theologische Rede vom Handeln Gottes möglich, die die Skylla des Deismus genauso vermeidet wie die Charybdis des Irrational-Mirakulösen. Peacocke hat damit einen entscheidenden Denkfortschritt für eine Theologie befördert, die sich angesichts der neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaften rechtfertigen kann. Bleibt zu hoffen, dass die deutsche Veröffentlichung dazu beiträgt, die Kommunikationsbarrieren zwischen deutscher und angelsächsischer Theologie abzubauen.

Astrid Dinter, Vom Glauben eines Physikers. John Polkinghornes Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften, Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1999, 184 S., kt., DM 42,-/ÖS 307,-/SFr 39,90

Eines der Indizien für die äußerst bedauerliche gegenseitige (weitgehende) Ignoranz deutscher und angelsächsischer Theologie ist die Tatsache, dass das inzwischen beachtliche Werk John Polkinghornes noch nicht übersetzt wurde. Nun liegt auf Deutsch wenigstens eine - erfreulich knappe und gut lesbare - Einführung vor. Als Physiker und Theologe zugleich ist Polkinghorne einer jener wichtigen Brückenbauer aufgrund ihrer Doppelkompetenz. Unter seinen Büchern ragen als besonders bedeutsam hervor: *The Qauntum World* und *Reason and Reality*. Einer seiner zentralen Gedanken ist es, das Handeln Gottes nach dem Modell des Informations-Inputs vorzustellen. Er extrapoliert die Chaostheorie auf

den Grenzfall der Informationsübertragung ohne Energie. Gottes Handeln denkt er als nicht-energetische Übertragung von Information, wobei hier durchaus Parallelen zu Peacockes „top-down-causality" festzustellen sind. Astrid Dinter führt nun umfassend in Polkinghornes Werk ein, lotet aber darüber hinaus anhand dieses Fallbeispiels die Möglichkeiten und Grenzen des Gesprächs zwischen Theologie und Naturwissenschaften aus und behandelt neben den methodischen Fragen auch die ethische Seite dieses Dialogs. Angenehm ist Dinters Begabung, auch komplizierte Sachverhalte gut verständlich darzustellen, ohne dabei simplifizierend zu werden.

Roland Faber, Prozeßtheologie. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung, Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 2000 (erscheint im April), 632 S., kt., DM 88,-/ÖS 611,-/SFr 83,60

Alfred N. Whitehead hat eine der wenigen systematischen Anstrengungen zu einer umfassenden Kosmologie des 20. Jahrhunderts unternommen und zu interdisziplinärer, nicht-dualistischer Kategorienbildung beigetragen. Die schon früh einsetzende theologische Rezeption Whiteheads zeigt „Theologie" als die unausgearbeitete Kehrseite seiner „Kosmologie". Der Gottesbegriff Whiteheads begleitet sein Denken wie ein Spiegel und kann gerade deswegen besonders originelle Beiträge zur Diskussion um Religion in der heutigen Welt sowie für systematische Fragen innerhalb der Theologie leisten. Roland Faber bindet sich in seiner „kritischen Würdigung" nicht an den orthodoxen Kanon der klassischen Prozesstheologie, sondern strebt deren Reformation an. Whiteheads System ist für ihn die Basis für eine kritische und konstruktive (durchaus immanente!) Weiterführung. Faber zeigt, dass die Tendenz der Prozesstheologie zu Relativismus und Immanentismus durchaus umgekehrt werden kann, wenn sie sich nicht länger an eine Metaphysik bindet, sondern ihre philosophische Indeterminiertheit bewahrt. Die immanentistische Tendenz der Prozesstheologie - so Faber - kann „von innen her" überwunden werden. Mit seinem erneuerten Begriff der Transzendenz Gottes (als „Nicht-Differenz") vom und im Prozess der Welt knüpft er äußerst originell an Nikolaus Cusanus' *non aliud* an. Faber leistet mit diesem Werk die bisher umfassendste kritische Aufarbeitung einer weltweit überaus einflussreichen theologischen Strömung, die bei uns erst in jüngster Zeit zaghaft rezipiert wird.

Ian G. Barbour, Religion and Science. Historical and contemporary issues, San Francisco (Harper) 1997, 368 S., kt., $ 19,-

Wer einen umfassenden Überblick über alle wesentlichen Fragen auf dem Grenzgebiet zwischen Theologie und Naturwissenschaften sucht, ist mit Barbours Werk bestens bedient Der mehrfach preisgekrönte Physiker und Theologe legt hier eine wesentlich erweitere Fassung von „Religion in an Age of Science" vor, erweitert vor allem um das exzellent lesbare große historische Kapitel, das dem Verhältnis von Physik und Metaphysik im 17. Jahrhundert, von Natur und Gott im 18. Jahrhundert und von Biologie und Theologie im 19. Jahrhundert nachgeht,

erweitert aber auch um eine Auseinandersetzung mit einer Spiritualität der Natur, um Passagen zur Informationstheorie sowie zu Chaos- und Komplexitätstheorien. Die neue Fassung hat nun vier große Teile: den schon erwähnten historischen Teil („Religion and the History of Science"), einen methodisch-wissenschaftstheoretischen Teil („Religion and the Methods of Science"), „Religion and the Theories of Science" sowie „Philosophical and Theological Reflections". Die Stärken des Buches liegen unbestreitbar in den Teilen III und IV (auf die man sich in der vom Verlag Vandenhoek&Rupprecht geplanten deutschen Übersetzung ruhig hätte beschränken können). Exzellent stellt Barbour etwa im Teil III Quantentheorie, Relativitätstheorie, die Entwicklung des Kosmos und die Evolutionstheorie auf ihrem neuesten Erkenntnisstand dar, um dann überzeugend die metaphysischen und theologischen Implikationen herauszuarbeiten. Mit guten Argumenten diskutiert er die unterschiedlichen theologischen Modelle. Musterhaft etwa die Debatte um gegensätzliche Konzipierungen vom Handeln Gottes bei Arthur Peacocke einerseits und William Pollard auf der anderen Seite. Kaum irgendwo wird man so gute und präzise Darstellungen der Prozesstheologie in ihren jüngsten Entwicklungen nachlesen können. Enttäuschend ist lediglich der zweite Teil. Die unterschiedlichen Modelle der Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaften überzeugen hier noch, auch die Rechtfertigung von Barbours eigenem wissenschaftstheoretischen Standpunkt des „kritischen Realismus". Aber eine stimmige wissenschaftstheoretische Einordnung der Theologie sucht man vergeblich. Barbour konstruiert hier teilweise befremdliche Parallelen zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Methode, setzt hier etwa die empirische Basis der Naturwissenschaften in Entsprechung zum Ausgangspunkt bei der „religiösen Erfahrung" in der theologischen Reflexion, die Religionsgemeinschaft als prüfende Instanz für Glaubenserfahrung vergleicht er sehr unmittelbar mit der Forschergemeinschaft, desgleichen stellt er Vergleiche zwischen der Paradigmenbildung hier und dort auf etc. Bedient man sich solcher Unmittelbarkeiten, dann kann Theologie letztlich doch nur ein defizienter Modus von Erkenntnis sein, oder es bleibt als Konsequenz das, was Barbour an anderer Stelle ausdrücklich zurückweist: das Modell der „Beziehungslosigkeit", das sich auf das je unterschiedliche „Sprachspiel" zurückzieht. Vielleicht haben deutschsprachige TheologInnen hier nach Helmut Peukerts bahnbrechendem Werk *(Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie)*, das tatsächlich im Durchgang durch die Grundlagenfragen der Einzeldisziplinen eine Rechtfertigung des eigenständigen Ortes der Theologie im Konzert der Wissenschaften geleistet hat, hohe Maßstäbe. Und die Tatsache, dass Helmut Peukert im wissenschaftstheoretischen Kapitel bei Barbour nicht einmal erwähnt wird, zeigt, dass die weitgehende Sprachlosigkeit zwischen deutscher und angelsächsischer Theologie durchaus von beiden Seiten zu verantworten ist. Trotz dieser Schwäche bleibt Barbours Buch ohne Zweifel ein Standardwerk und aufgrund der gefälligen Sprache durchaus ein Lesevergnügen.

Günter Ewald, Die Physik und das Jenseits. Spurensuche zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, Augsburg (Pattloch Verlag) 1998, 288 S., Geb., DM 39,80

Man sollte sich auf keinen Fall durch den an Frank Tipler erinnernden Titel abschrecken lassen: Ewalds Buch kann geradezu als „Anti-Tipler" gelesen werden. Günter Ewald war bis vor kurzem Mathematikprofessor in Bochum, hat aber neben Mathematik, Chemie und Physik auch Philosophie studiert, was man dem Buch durchaus anmerkt, und zwar, weil Ewald im Gegensatz zu so manchen wohlmeinenden Naturwissenschaftlern stets Methodenbewusstsein beweist, keine Kategorienfehler begeht und nicht in die Falle falscher Unmittelbarkeiten tappt. Ebenso merkt man dem Text an, dass der Autor sein akademisches Leben lang in intensivem Gesprächszusammenhang mit Theologen stand. Ewald plädiert für ein erweitertes Naturverständnis, in dessen Rahmen die theologische Rede von einer (individuellen) „Auferstehung" denkmöglich wird. Er zeigt, dass ein so erweiterter Kosmosbegriff, der ein religiöses Weiterdenken zulässt, gerade als methodisches Instrument für die Naturwissenschaft von Belang ist. Ob man dies dann als Verjenseitigung des Diesseits oder Verdiesseitigung des Jenseits begreift, ist für ihn bloß eine terminologische Frage. Ewald knüpft vor allem an zwei Stränge naturwissenschaftlicher Forschung an: Einerseits an die Quantenmechanik, deren Paradoxien zu - für den Laien zunächst atemberaubenden - Theoriebildungen wie etwa den Super-String-Theorien geführt haben. Materie wird hier letztlich verstanden als „Schwingungen" dieser vieldimensionalen „Strings". Der zweite Ansatzpunkt für Ewald ist die Hirnforschung. Er knüpft hier an die berühmten Forschungen von John Eccles an, der im Gegensatz zu einer reduktionistischen Tendenz gezeigt hat, dass das Selbstbewusstsein nicht aus seiner materiellen Basis her erklärbar ist. Ewald geht mit seinen naturwissenschaftlichen Kronzeugen keineswegs unkritisch um und bleibt in seiner Interpretation stets zurückhaltend. Dennoch gelingt es ihm m.E. überzeugend zu zeigen, dass die Ergebnisse der Naturwissenschaften selbst auf einen solcherart erweiterten Kosmosbegriff hin weitergedacht werden können, in dessen Rahmen ein religiöser Jenseitsglaube intellektuell verantwortet werden kann. Ewald löst mit diesem Buch ein längst überfälliges Desiderat ein. An diesen Härtetest des Zentrums der christlichen Hoffnung wagte sich bisher kaum ein Theologe heran. Ewald hat den Anspruch, für ein breites Publikum zu schreiben. Wer die Unanschaulichkeit etwa der Quantentheorie kennt, der weiß natürlich, dass dies Grenzen hat, die nichts mit der Schreibbegabung des Autors - die ich ihm hier unumwunden bescheinigen will - zu tun haben. Die Lektüre wird letztlich nur jemand wirklich bewältigen, der sich nicht zum ersten Mal mit der neueren theoretischen Physik auseinandersetzt. In diesem Sinne ist es sehr zu begrüßen, dass Ewald zum selben Thema im August 2000 beim Grünewald-Verlag (Reihe Topos plus) ein kleines Taschenbuch veröffentlicht, das seine so wichtigen Gedanken für alle gut verdaulich aufbereitet.

Bruno Kern

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag

Identität: biographisch – moralisch – religiös

Dietmar Mieth / Hermann Häring / Maureen Junker Kenny

In diesem Heft von CONCILIUM versuchen wir, die themenbezogene, interdisziplinäre Arbeit zu dokumentieren, die das neue Gesicht dieser theologischen Zeitschrift kennzeichnet. Unter den Herausgebern und Beiträgen ist eine Reihe von theologischen Disziplinen vertreten, in denen das Thema „Identität" im Sinne der folgenden Überlegungen wichtig geworden ist.

Die Frage nach einem selbstbestimmten guten Leben ist zentral im Horizont der Individualisierung. Diese Bestimmung erfolgt heute der Tendenz nach nicht mehr von außen nach innen, d.h. durch Identifikation mit religiösen oder sozialen Institutionen, sondern durch Vergewisserung der eigenen Identifikation mit sich selbst, durch Selbstbindung in einer Biographie. Die Identität des moralischen und religiösen Subjektes formt sich also auf narrative Weise aus.

Dabei wird möglichst nach einer originären oder „authentischen" Lebensform gesucht. Diese Frage ist in philosophischen Theorien über das individuelle „gute Leben" *(totum bene vivere, eu zen)* rekonstruiert, aber auch kritisiert worden. Man findet sie auch in der ästhetischen Literatur. Grenzen der Identität, Hindernisse der Identitätsbildung, gebrochene Identität werden darin ebenfalls thematisiert. Hierher gehört auch die kulturelle Verschiedenheit in der Akzeptanz oder Kontestation des Identitäts-Paradigmas bzw. in dessen Ausprägung. Der individualistischen Zuschärfung entspricht ein bleibender kollektiver Zugriff. Zudem haben alle Symbole für gelungene Biographie eine überindividuelle Bedeutung. Die theologische Diskussion ist von dieser Problematik zugleich beanspruchter, zugewiesener und fragil bleibender Identität längst erfasst. Die Frage nach der religiösen Identität - hier aus der Perspektive der Frage nach der Möglichkeit moralischer Identität gestellt - hat unterschiedlich pointierte Antworten gefunden: die Dominanz der Alterität („das Antlitz des Anderen" - E. Levinas, E. Dussel), die Selbstreflexivität, die Relationalität und die Transzendentalität des Subjekts. Diese unterschiedlichen Interpretationen stellen das Identitätstheorem zugleich in Frage. Dieses Problem wird noch verschärft durch die Unmenschlichkeit, mit welcher ganzen Gruppen von Menschen Identität vorenthalten, genommen oder entfremdet wird.

Die frühesten schriftlichen Zeugnisse des Christentums zeigen, wie die Bedeutung der Person Jesu zunächst in Bekenntnisformeln und Hymnen und dann in

der literarischen Form von Erzählungen über sein Leben und Geschick ausgedrückt wurde. Die Verständigung über christliche Identität gelang durch die Herausbildung narrativer Ressourcen.

Jedenfalls ist die Frage, wie wir jeweils unsere eigene Identität als Handelnde finden, nicht nur ethisch relevant, sondern letztlich auch von der Frage nach der eigenen religiösen Identität mitbestimmt. „Identität: biographisch - moralisch - religiös" ist ein Versuch, soziale und religiöse Entwicklungen über philosophische und theologische Erwägungen zu erschließen und begrifflich fassbar zu machen.

Das Thema ist auch von sozialethischer und institutionstheoretischer Bedeutung: Unter welchen Bedingungen kann überhaupt zu Recht von einem eigenen, individuellen Zugang die Rede sein?

Der gesellschaftliche Zugang zu diesen Fragestellungen (Teil I) wird mit einem Blick auf die Literatur eröffnet (D. Mieth): Milan Kunderas Erzählung „Die Identität". Hier geht es vor allem um Chancen und Gefahren für die Identität in der Liebesbeziehung. Den Vorgang der Identitätsbildung in der sog. individualisierten Gesellschaft analysiert A.W. Musschenga. Er macht vor allem auf den Bruch mit geschlossenen soliden Identitäten und auf den fragmentarischen Charakter der persönlichen Identität aufmerksam. Im Gegenzug zur europäisch-amerikanischen Debatte verweist Felix Wilfred auf den vielfältigen Identitätsverlust in der Zweidrittelwelt, den Eingriff in persönliche, soziale und kulturelle Identitäten. Den ökonomisch-ethischen Aspekt der Identität bei den „global players" behandelt A. Kleinfeld, und sie gewinnt ihm positive Aspekte ab.

Im philosophisch-ethischen Diskurs werden zwei gewichtige Identitätstheoretiker behandelt: Charles Taylor (Thomas Gil) und Paul Ricoeur (Hille Haker). Damit wird die kritische Debatte um das Authentizitätsmodell, das Identität an individuelle Originalität bindet und deren industrielle Fabrikation übersieht, ebenso verdeutlicht wie die Debatte um den individuellen Atomismus in der liberalen Vertragstheorie sowie um das Verhältnis von narrativer, biographischer und moralischer Identität. Identität als visionäre Zielgestalt der klassischen Tugendlehre behandelt Jim Keenan. Der zeitgenössische Diskurs um die Grenzen des philosophischen Identitätsmodells, das in der Geschichte der westlichen Kultur die Entdeckung des Anderen verhinderte, wird von Luiz C. Susin vorgestellt.

Der theologische Diskurs führt von der Herausbildung von christlicher Identität durch Erzählung (A. del Aqua) zur Geschichte Jesu, in der diese Identität ihren Anfang und ihren Grund findet (Hermann Häring). Christine Firer-Hinze betont die Differenzerfahrung in der Feministischen Theologie, den Macht- und Marginalisierungsdiskurs. Identität erscheint hier als reflektierte Solidarität. Hans G. Ulrich greift abschließend das prozessuale Moment des Selbstwerdens heraus, dem aus dem Glaubensursprung einerseits besondere Verletzlichkeit, und andererseits kritische Kraft zukommen.

Identität hat in diesen Beiträgen nicht die Konnotation eines behaupteten Zufluchtsortes, sondern sie entspricht einer suchenden Vergewisserung unter

ständiger Bedrohung und Infragestellung durch äußere Gewalt und innere Gefährdung. So steht hinter jeder fachlichen Auskunft die bleibende sachliche Frage nach der Einheit von biographischer, moralischer und religiöser Autorität.

An die AbonnentInnen von CONCILIUM

Das Heft 2 dieses Jahres, das Sie nun in Händen halten, erscheint mit erheblicher Verspätung. Es war eigentlich für April vorgesehen. Wir bitten Sie herzlich, dies zu entschuldigen. Der Grund ist ein sehr aufwendiger Umzug des Sekretariates in Nijmegen und gleichzeitig ein Personalwechsel. Auch das Heft 3 (Juni-Heft) wird sich um einige Zeit verspäten und vermutlich erst im August erscheinen. Wir werden alles im Bereich unserer Möglichkeiten Stehende tun, damit diese Verzögerungen die Ausnahme bleiben.

Mit Dank für Ihr Verständnis

Bruno Kern
Redakteur der deutschsprachigen Ausgabe

Identität – wie wird sie erzählt?

Dietmar Mieth

1. Ein Paradigma der Identitätsfrage: Milan Kunderas Roman „Die Identität"[1]

Die Geschichte, die Kundera erzählt, ist in ihrem äußeren Ablauf leicht zu wiederholen. Chantal, die einen fünfjährigen Sohn verloren und danach ihren Mann verlassen hat, lebt mit dem fünf Jahre jüngeren Jean-Marc zusammen. Die sehr intensive Symbiose, von der es heißt, dass die Frau, als eigentliche Verdienerin, in der „Mitte" steht, während er eine „Randexistenz" führt, erlebt eine Bewährungsprobe, als die beiden eine Nacht getrennt sind. Chantal sieht sich auch getrennt vom Blick des Geliebten - die Metaphern des Blickes, des Auges und des Lidschlages spielen eine große Rolle -, und sie nimmt sich deshalb erstmals wieder allein wahr. Sie fällt dabei in ihre Vorgeschichte zurück, in welcher sie unter der Metapher „Rosenduft" sich selbst als vielseits begehrten Körper sah. Nun erfährt sie, in einer Art früher Midlifecrisis, körperlich in Hitzewellen ausgedrückt, die mit ihrer der Zeit der Liebe vorausliegenden Fähigkeit zum Erröten gekoppelt sind, dass „sich die Männer nicht mehr nach ihr umdrehen" (5.2). Offensichtlich wird das Begehrtsein zum Gradmesser, wenn sie sich von ihrem getrennten Ich und nicht vom liebenden Du her interpretiert. Diese Welterfahrung distanziert sie von Jean-Marc, der in seiner Fürsorglichkeit meint, ihr die Erfüllung dieser promisken Sehnsucht bieten und für einen für sie erfundenen Verehrer unter dem Siegel CdB (Cyrano de Bergerac) den „ghostwriter" spielen zu müssen. Sie lässt sich auf das Spiel der Phantasie ein, das sie freilich zugleich noch stärker in die Isolation von Jean-Marc treibt, dem sie verheimlichen muss, was ihm offen vorliegt. Als sie schließlich sein Spiel durchschaut, erscheint er als Spitzel, als Spion und Manipulator, der ihre Rechte und ihre Intimität verletzt. Die mit dieser Verletzung beginnende Gefahr der Vergleichgültigung und damit der Auslieferung der beiden Existenzen an die Welt der Konventionen, des Scheins und der Sinnlosigkeit (dazu dienen Beschreibungen der Funktion von erotischer Werbung im Film und geträumte Sexpartys) mündet in einem Traum von Trennung und vergeblicher Suche, eher einem Alptraum, dem der Autor freilich ein endliches Erwachen (50.51) zubilligt, in welchem die Notwendigkeit des unaufhörlichen Blickes (unter Vergessen des Lidschlages, der Metapher für „Flattern" und „Blinzeln") befestigt wird. So bleibt schließlich offen, ob es sich

mehr um eine „Demontage" der Liebe oder um ein „Plädoyer" für die Liebe handelt.

Warum heißt die Geschichte „Die Identität"? An einer Stelle findet sich ein erster Hinweis: „Ein Kind: eine Existenz ohne Biographie ... Sie verteidigte seine unersetzliche Individualität." (11,1). Da es ein bereits verstorbenes Kind ist, wird deutlich, dass dies nicht menschenmöglich sein kann. Über Tod und Leben wird - bis zur Katechismusfrage „Wozu sind wir hier? Wozu leben wir?" (42,8) - viel mit Neigung zum Zynismus spekuliert. Wir leben, so lautet die Antwort, zwischen einer euphorisch zelebrierten Bedeutungslosigkeit und der Unfähigkeit zu konsistentem und kontinuierlichem Sinn. So wechselt Chantal zwischen zwei oder drei Gesichtern: zwischen ihrer erotischen Körperlichkeit, ihrer beruflichen Kälte und Seriosität und ihrer Geborgenheit in der Liebe. Jean-Marc hingegen ist, solange die Liebe dominiert, ihr Führer und Verführer; außerhalb dieses Bereichs ist er nur gescheiterte „Randexistenz" (abgebrochenes Studium usw.). Identität in der Liebe basiert auf der Kontinuität in der Unvergleichlichkeit des geliebten Menschen (8). Liebe und Identität stehen in dieser Geschichte in einem gefährlichen und gefährdeten Wechselverhältnis: Liebe schenkt Identität, weil sie den verschiedenen Identitäten („Gesichtern") eine geordnete Einheit anbietet; Liebe als „Fürsorglichkeit" gefährdet Identität; Liebe rettet aus der Gefahr der Nivellierung des anderen, sie wirkt, wie wir sehen werden, als ein „Vertrag" gegen die Banalität des Körpers als „Sekretionsmaschine" und gegen die konventionelle Plattheit antiquierter Kontexte („Sippe") sowie moderner Instrumentalisierung der Erotik auf den vorübergehenden Reiz.

Erst nach einem guten Drittel des Buches taucht das Titelwort „Identität" auf, unter der schon erwähnten Metapher des Auges: „... Das Auge: das Fenster der Seele; das Zentrum der Schönheit des Gesichts; der Punkt, in dem sich die Identität eines Individuums konzentriert; aber gleichzeitig ein Sehwerkzeug, das ständig gesäubert, befeuchtet, mit einer speziellen Flüssigkeit, mit einer Prise Salz gepflegt werden muss. Der Blick, das größte Wunder, das der Mensch besitzt, wird zum Säubern also regelmäßig von einer mechanischen Bewegung unterbrochen. Wie eine vom Scheibenwischer gesäuberte Windschutzscheibe." (21,1)

Kundera verfolgt den damit angesprochenen Dualismus zwischen der „Metapher" als einem Über-Sich-Hinaus-Weisen des Körperausdrucks einerseits und der faktischen Körperlichkeit, die wir mit ihrer Feuchtigkeit und ihren Ausscheidungen übersehen, ja vergessen, bis in seine Figuren hinein. Chantal empfindet „Ekel" und „Abscheu" vor Speichel und feuchten Küssen; auf der anderen Seite ist sie in ihrer metaphorischen Identität, sei es als erotische

Der Autor

Dietmar Mieth, geb. 1940; Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie; Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moraltheologie (Freiburg/Schweiz 1974–1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u.a.: Moral und Erfahrung, 2 Bde. (Fribourg 1999/1998); Schwangerschaftsabbruch (Freiburg i.Br. 1991); Das gläserne Glück der Liebe (Freiburg i.Br. 1992). Anschrift: Universität Tübingen, Kath. Theol. Seminar, Liebermeisterstraße 12, D-72076 Tübingen, BRD.

Abenteuerin (Metapher „Rosenduft"), sei es als sich im Blick des Liebenden spiegelnde Geliebte, sei es als seriöse Werbefachfrau, die in der Konventionalität aufgeht, aus dem Körper heraus wie verwandelt. Ähnlich geht es Jean-Marc: „...in dem Scheibenwischer von Chantals Lid sah er den Flügel ihrer Seele, den Flügel, der zitterte, der panisch flatterte." (21,6)

Jean-Marc hat kein berufliches Gesicht, keine berufliche „Identität"; er hat diese, wie die „Kinderbaum-Männer", die Chantal belächelt (sie tragen die Kinder auf dem Rücken, auf der Brust, führen sie an der Hand, neben ihren Frauen), in der Inszenierung der Liebe. Wenn diese ihm missrät, fällt er an den Rand zurück, wird dem Armen und dem Bettler nahe, während seine Frau „in der Mitte" der konventionellen Existenzen bleibt.

Die Gefahr einer Diskontinuität und eines Konsistenzverlustes in der Beziehung liegt einerseits in einer mit der Zeit wachsenden „Gleichgültigkeit" und „Sprachlosigkeit". Von „Langeweile" und „Gleichgültigkeit" wird ständig gesprochen, darüber philosophiert. Aber auf der anderen Seite besteht die Gefahr, sich an die Normen einer Reizkultur anzupassen, von welcher der Fachmann, die Figur des Werbeleiters Leroy, eine Mischung aus „Trotzkist" und „Rasiermesser-Logik", sagt: „Worauf es ankommt, ist, Bilder zu finden, die einen erotischen Reiz ausüben, ohne die Frustrationen zu verstärken." (17,7). Letzteres versucht Jean-Marc für Chantal. Aber das „Spitzelexperiment", mit welchem er ihre Selbstannahme stärken will, erscheint zugleich als Missbrauch und erzeugt in ihr erst die Reaktion der Gleichgültigkeit ihm gegenüber. Umgekehrt glaubt er, indem er sie in einem erotischen Selbstgefühl bestärkt, das nach seiner Meinung auf der Ebene der Konventionalität liegt, sich „in ihrer Identität getäuscht" zu haben. (vgl. 28; 29). Und als Chantal sich auf die Suche nach der Identität des Mannes macht, der ihr heimlich bewundernde Briefe schreibt, schon fest im Verdacht, es sei Jean-Marc selbst, verweigert der befragte Graphologe eine Bestätigung der „Identität", weil er solches für „Denunziation" hält. (vgl. 31)

Die Auswirkungen auf den Liebhaber werden geschildert: „Seine Eifersucht hatte nichts mit der zu tun, die er in seiner Jugend gekannt hatte, als die Einbildungskraft eine quälende erotische Phantasie in ihm entfachte; diesmal war sie weniger schmerzhaft, aber zerstörerischer: ganz sachte verwandelte sie eine geliebte Frau in das Trugbild einer geliebten Frau. Und da sie kein sicheres Wesen mehr war, gab es in dem Chaos ohne Werte, das die Welt ist, keinen festen Punkt mehr. Angesichts der transsubstantiierten (oder entsubstantiierten) Chantal kam eine seltsame melancholische Gleichgültigkeit über ihn. Keine Gleichgültigkeit ihr gegenüber, sondern allem gegenüber. Wenn Chantal ein Trugbild ist, ist Jean-Marcs ganzes Leben eins." (32,3)

Wo ist ein Ausweg aus der Verstrickung? Wenn dem Körper die Bedeutung schwindet, die er in Liebe und Freundschaft hat, dann kann er nur noch im Werbestil übertüncht werden: „Wir sind Maskenbildner der Jämmerlichkeit!" (43,7) So heißt es in den Katechismus-Kapiteln in der „Hölle" (im Traumbild eine Durchfahrt durch den Kanaltunnel zwischen Frankreich und England). Auch Chantal denkt dort: „Da die Bedeutungslosigkeit von allem unser Los ist, darf

man sie nicht wie einen Makel tragen, sondern muss es verstehen, sich daran zu erfreuen." (43, letzter Abs.).
Die schon von Albert Camus beschworene Hölle der Gleichgültigkeit ist nicht gottlos, sondern zynisches Gottesgeplapper: „Wozu wir leben? Um Gott mit Menschenfleisch zu versorgen." (42,10) Da Gott ein Moloch ist, wo liegt die Rettung? Die Liebenden sind restlos überfordert, ihre Identität zu garantieren, ja ihre eigene Identität zusammenzuhalten, wenn sie in Stress gerät. Für die Rettung gibt es nur noch den *Traum*, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Modus der Gleichzeitigkeit spiegelt:
„Was sie so verstört hat, meint sie, ist die vom Traum bewirkte Aufhebung der gegenwärtigen Zeit ... Deshalb mag sie Träume nicht: sie verhängen eine unannehmbare Gleichheit der verschiedenen Epochen ein und desselben Lebens, eine alles, was der Mensch je erlebt hat, nivellierende Gleichzeitigkeit." (2,2) Die Vergangenheit macht sich im Traum „breit", aber auch die Zukunft. Das Rettende im Höllentraum ist:
„Aber wer kann ihr helfen? In diesem Augenblick höchster Angst fällt ihr wieder das Bild des Mannes ein, der gegen die Menschenmenge ankämpft, um zu ihr zu gelangen. Jemand dreht ihm den Arm um. Sie sieht sein Gesicht nicht, nur seinen zusammengekrümmten Körper. Mein Gott, sie würde sich gern genauer an ihn erinnern, seine Gesichtszüge wachrufen, aber es gelingt ihr nicht, sie weiß nur, dass es der Mann ist, der sie liebt, und das ist das einzige, was ihr wichtig ist." (47, letzter Abs.) Der Leser weiß, dass Jean-Marc diesen Traum von der anderen Seite her geträumt hat (vgl. 44,1). Liebe ist das Einzige, was Identität sichert, so wie die Mutterliebe Chantal die Identität ihres gestorbenen fünfjährigen Sohnes aufrechterhält. Ohne Liebe wird der Körper namenlos preisgegeben: „... sie ist nackt, aber sie entkleiden sie noch weiter! Sie entkleiden sie ihres Ichs! Sie entkleiden sie ihres Schicksals! Nachdem sie ihr einen anderen Namen gegeben haben, werden sie sie unter Unbekannten aussetzen, denen sie nie wird erklären können, wer sie ist ... Der Anfang, das ist der Name. Sie will zuerst, dass der Mann ihr gegenüber sie bei ihrem Namen nennt, ihrem richtigen Namen ... Der Gedanke an den Mann, der sie liebt, taucht wieder auf. Wenn er hier wäre, würde er sie bei ihrem Namen rufen ..." (49)
Und so kommt es: Der Ruf ihres Namens durchbricht ihren Alptraum: „Es ist nicht wahr", sagt der Geliebte. (50) Nun kommt der Kommentar des Erzählers: „Und ich frage mich: Wer hat geträumt? Wer hat diese Geschichte geträumt? Wer hat sie sich ausgedacht? Sie? Er? Beide? Jeder für den anderen? Von welchem Augenblick an hat sich ihr wirkliches Leben in diese perfide Phantasie verwandelt? ... Wo ist die Grenze?" (50) Die Geliebten „lernen" jedenfalls aus dieser narrativen Ethik, dass der Blick der Liebe, der übersehen, vergessen und hinwegsehen kann, einem „Vertrag" entspricht, den „Gott selbst ... uns auferlegt" hat. (21,3) Und, aus dem Mund des Zynikers: „... der Mensch hat nicht das Recht zu verändern, was Gott geschaffen hat." (42,3)
Die Philosophie (oder Theologie) des Romans bleibt in der Schwebe. Kundera spielt mit vielen impliziten Lesern. Eindeutig ist nur die Lehre vom iden-

titätsstiftenden und -erhaltenden Blick der Liebe. Aber es bleibt offen, ob er menschenmöglich ist. Die Liebende hat zu Recht „Angst" vor der Sekunde, „in der mein Blick erlischt" (51), denn nicht nur seine, sondern auch ihre Identität hängt von der Metapher ab, die der Name für den Körper entwirft. Und dieser Name ist, von der Realität her gesehen, Täuschung. Aber in der Welt der menschenrechtenden Metaphern („Blick") ist er eine höhere Wahrheit, das richtige Bild gegenüber vielen falschen Bildern: die richtige Identität.

2. Die Botschaft der Form

Narrative Ethiken in der Literatur werden durch die Form erschlossen. Das erregende „Was" des erzählten Motivs muss hinter das „Wie" zurücktreten. Zwar kann die Form der Gestaltung auch zweitrangig sein, wenn der Romancier sie nur als Transportmittel für seine Philosophie benutzt. Dann aber wäre das Erzählen nur Veranschaulichung, so wie Bilder als Veranschaulichung dienen können. Hat man einmal den Gehalt, kann man die Gestalt auswechseln und die Form variieren. Ist die Form aber für den Inhalt in der Weise verbindlich, dass dieser nur so vollgültig erscheinen kann, dann müssen wir die Geschichte schon nacherzählen, wenn wir die für sie typische Intention erfassen wollen.

Für Kunderas Erzählung sind zumindest drei Merkmale der Gestaltung entscheidend: der Kunstgriff, der eine alltägliche Situation so dreht, dass sie bedrohlich wird: das Schweben zwischen Traumwelt und Realität, wobei dem Traum eine zweifache Funktion zukommt: zu verunsichern und zu retten; der Kunstgriff mit dem Liebesexperiment, in welchem der Geliebte als sein Konkurrent auftritt, zugleich eine literarische Reminiszenz und eine Variation zu Cyrano de Bergerac. Die Form liebt das Gegensätzliche und bevorzugt eine Dialektik, die nicht in einer Synthese aufgehoben wird. So kann das Ernsthafte nur im ironischen und zynischen Ton ausgesprochen werden; umgekehrt erhält das scheinbar Leichte und Spielerische eine bedeutungsvolle Schwere. Die Personen behalten jedoch ihr individuelles Profil, erstarren nicht einfach zu Typen, zu Schachfiguren auf dem dialektischen Feld. Dem Schweben zwischen Traum und Wirklichkeit entspricht das Schweben zwischen Körper und Blick. Der Blick selektiert den Körper zu einer spezifischen Wahrnehmung, die nicht mehr die ganze Ausbreitung der platten Realität sieht, sondern nur bestimmte Züge zusammensetzt. Der Blick wirkt also metaphorisch: Er setzt Zeichen vom anderen zusammen, die er als Bedeutungen aus der Vielfalt des Ganzen schöpft.

Obwohl die Komposition der Erzählung hoch artifiziell ist, wirken, vor allem durch die kunstvolle Verschränkung der Motive, doch die einzelnen Geschehnisse, die in den Kapiteln erzählt werden, wie szenische Gestaltungen, wie selbstverständliche, wie „natürliche" Vorkommnisse. Ihre Wahrnehmung geschieht aber stets durch ein Subjekt - alternativ zwischen den beiden Liebenden wechselnd - hindurch. So nimmt Chantal die Familien in der Freizeit und auf den Spielplätzen am Meer im Horizont ihrer Befindlichkeit wahr („Warum drehen sich die Männer nicht mehr nach ihr um?") Die zu Kinderbäumen gewordenen Väter

erscheinen ihr zur Erfüllung ihres Bedürfnisses ungeeignet, aber eigentlich ist es umgekehrt: Ihre Befindlichkeit lässt sie die Männer als Menschen wahrnehmen, die andere Interessen haben.
Gespielt wird auch mit der Täuschung in der Wahrnehmung der anderen Person. Jean-Marc hält, als er Chantal am Strand sucht, lange Zeit eine andere Frau für diese. Diese Möglichkeit der optischen Täuschung in der körperlichen Identität kann auch als Mangel des Erkennens erscheinen und gedeutet werden: So erkennt Chantal den Mann nicht (Jean-Marc), der in der Menge zu ihr dringen möchte, und sie weiß nicht, dass sie, indem sie nach diesem Sehnsucht empfindet, zugleich ihren Geliebten begehrt.
Die Täuschung dient aber nicht dem platten Zugriff auf eine Enttäuschung in der Liebe. Sie ist vielmehr im positiven Sinne für den wählenden Blick in der Beziehung konstitutiv. Das Verschweigen von offensichtlichen Umständen, das behutsame Umgehen mit Abhängigkeiten, all das entspricht der für Identität notwendigen selektiven Wahrnehmung, die sich nicht in eine Summe von analysierbaren Einzelteilen auflösen lässt. Identität ist Wahrheit als Dichtung, nicht Wahrheit als Abbildung der Realitäten. Identität ist eine charakterliche Konzentration, nicht eine Addition der Merkmale der Person.

3. Die Philosophie der Freundschaft und die platonische Liebe

Ein Unterthema der Identität ist, zusätzlich zur Paarbeziehung, die Freundschaft. Als Paradigma dient zunächst eine gescheiterte Freundschaft, die zwischen Jean-Marc und F. Die Freundschaft war daran gescheitert, dass F. den abwesenden Freund nicht verteidigte, als alle ihn in einer Sitzung angriffen, „was ihn später seine Stelle kostete“ (4.1). Obwohl sich Jean-Marc nach der Trennung erleichtert fühlt, verliert er doch mit der Freundschaft etwas Wichtiges: die Erinnerung an sich selbst in früheren Jahren, die er allein nicht bewahren kann. Darin ist z.B. das Motiv des „Ekels“ enthalten, der mit der Vorstellung des schönen Körpers als „Sekretionsmaschine“ (4,8) für Marc verbunden zu sein scheint: „Mir reicht es schon zu sehen, wie ihr Auge blinzelt, diese Bewegung des Lids über der Hornhaut, um einen fast unüberwindlichen Ekel zu verspüren.“ (1.c.) Jean-Marc erinnert sich, im Gegensatz zu dem Freund, den er am Sterbebett besucht, an diese „absonderliche Idee“ nicht. Aber er weiß: „... das war der wahre und einzige Grund der Freundschaft: einen Spiegel zu liefern, in dem der andere sein einstiges Bild betrachten kann, das ohne das ewige Erinnerungsblaba unter Freunden schon lange ausgelöscht wäre.“ (4,10) Der Freund hat ihm ins Gedächtnis gerufen, was er mit sechzehn Jahren gesagt hat. „In dem Moment habe ich den einzigen Sinn von Freundschaft, wie sie heute praktiziert wird, begriffen. Der Mensch ist auf sie angewiesen, damit sein Gedächtnis funktioniert. Sich an seine Vergangenheit zu erinnern, sie immer bei sich zu haben, ist vielleicht eine Voraussetzung dafür, die Integrität seines Ichs zu wahren, wie man

so sagt. Damit das Ich nicht schrumpft, damit es sein Volumen behält, müssen die Erinnerungen begossen werden wie Topfblumen, und dieses Gießen erfordert den regelmäßigen Kontakt mit Zeugen der Vergangenheit, das heißt mit Freunden. Sie sind unser Spiegel, unser Gedächtnis; man verlangt nichts von ihnen, außer dass sie von Zeit zu Zeit diesen Spiegel polieren, damit man sich darin anschauen kann." (16,8)

Jean-Marc spekuliert im Anschluss daran, ob er die Freundschaft noch, wie in seiner Jugend, für den obersten Wert halte. Heute wäre er bereit, die „Wahrheit der Freundschaft vorzuziehen" (1.c.). Das liegt aber weniger am Rang der Wahrheit als am Verlust der Perspektive für die Freundschaft in der Moderne. Von Achill bis zu Dumas' „Musketieren" reichen die Modelle, wo die Freundschaft stärker war „als die Ideologie, als die Religion, als die Nation". Freundschaft entstand aus einem „Bündnis gegen Widrigkeiten" und erhielt sich aus einem Bündnis über Gegensätze hinweg, aber dieses Bündnis ist in der Welt anonymer Bedrohung durch Umstände, Ämter und Gesetze funktionslos:

„Was kann dein Freund für dich tun, wenn beschlossen wird, vor deinen Fenstern einen Flughafen zu bauen, oder wenn dir gekündigt wird? Wenn dir jemand hilft, ist es wiederum jemand Anonymes und Unsichtbares, eine Fürsorgeorganisation, ein Verbraucherverband, eine Anwaltskanzlei. Freundschaft ist nicht mehr prüfbar, indem man sie auf die Probe stellt ...Wir kommen ohne große Gefahren, aber auch ohne Freundschaft durchs Leben ... Die ihres früheren Gehaltes entleerte Freundschaft hat sich heutzutage in einen Vertrag gegenseitiger Rücksichten verwandelt, kurz, in einen Vertrag, höflich zu sein." (16) Chantal kann dieser Rücksicht etwas abgewinnen: Im Takt zeigt sich der Freund eher als in der heldischen Geste. Aber damit ist das Männermodell von Freundschaft in ein Beziehungsnetz, wie bei Frauen üblich, zurückgenommen.

Die Philosophie der Freundschaft pointiert die Identität als eine Frage von Solidarität und Gedächtnis. Wir suchen im Freund das solidarische Gedächtnis. Und dieses ist wiederum auswählend. Den Roman verfolgt dieses Thema der ideellen Auswahl sehr, zumal seine Hauptfiguren mit Abscheu und Ekel auf die unselektierte Wirklichkeit reagieren. So handelt es sich um „platonische" Menschen. Sie stellen die Idee über die Realität. Das hat Auswirkungen auf die Philosophie der Liebe. Liebe selektiert und verwandelt. Sie macht unvergleichlich, was doch vergleichbar ist. Sie kann ihren wählenden Blick nicht in Gründe auflösen. Aber wenn der Blick nicht mehr erwählt, nivelliert er. Aus dem Geliebten werden die Männer, die sich nicht mehr umdrehen; aus der Geliebten wird die Frau als Spielball unterdrückter Bedürfnisse. Das ist ein Plädoyer für eine platonische, idealisierende Sehweise. Damit ist nicht der Abschied vom Körper oder der platte Dualismus gemeint, wohl aber die Sehnsucht nach einer Identität, die sich nicht verrechnen und summieren lässt, die nicht in meinem Anspruch an mich selbst besteht, sondern die leicht und selbstverständlich als Frucht am Baum der Liebe hängt, freilich eine Frucht mit aller paradiesischen Doppeldeutigkeit. Der Blick der Liebe, heißt es, „reißt aus der Gesellschaft heraus" (13). Die Gesellschaft besteht hier aus dem Nebeneinander von Widersprüchlichem: fa-

miliären Konventionen und der Auflösung aller Profile im Reiz und in den Kunstgriffen, die dazu nötig sind, ihn zu erhalten.
Kundera hat eine Erzählung zugleich über die Identität und über die Liebe geschrieben. Dabei mögen nicht alle Facetten moralischer Identität deutlich werden. Aber diese zentrale Spiegelung der Identität erscheint doch als eine moralische Provokation: Identität nicht nur zu nehmen, sondern auch zu geben, bzw. sich schenken zu lassen.

4. Die impliziten Leser und Leserinnen oder der Spiegel der Gesellschaft

Die moderne Literatur behauptet ihre Autonomie gegenüber der Gesellschaft. Dazu gehört auch Distanz zu Nutzanwendungen, die aus den literarischen Produkten zu ziehen wären. Auf der anderen Seite trägt die Literatur die Gesellschaft als ihre potentielle Leserschaft in sich. Ob man sich fragt, was Literatur über diese Gesellschaft verrät (Roland Barthes), oder ob man nach den impliziten Lesern fragt (Wolfgang Iser), man kann sich darauf verständigen, dass Literatur mit Rezeption rechnet, und man kann diese Spekulation sichtbar machen.
In Kunderas Roman sind die Identifikationsfiguren ein kinderloses, unverheiratetes Paar, das sich der Midlifecrisis nähert, irgendwo zwischen 35 und 45, im Abstand zum konventionellen Familienleben („Sippe") und im Abstand zu instabilen Single-Sex-Verhältnissen. Das Paar signalisiert eine Momentaufnahme der Gesellschaft im Umbruch, der besonders in der Nähe zur medialen Kultur, deren Statthalter hier die Werbebranche ist, zum Ausdruck kommt. Das Paar lebt zwischen zwei Konventionen, der traditionellen und der Welt der Ablenkung durch gemachte Euphorie, wo man, um Thomas Bernhard zu zitieren, das Leben als Ablenkung von der eigenen Existenz zelebriert. Im ersten Fall ist die Identität unerträglich klar fixiert, im zweiten Fall ist sie nicht vorhanden, denn man ist so, wie es der Kontext erfordert, beliebig, mal so, mal so. Chantal entscheidet sich bei Einstellungen in dieser Weise, einmal nach der Kompetenz, ein anderes Mal nach der Selbstdarstellung. Nicht einmal, wie der Werbefachmann Leroy erklärt, der sexuelle Reiz in der Werbung ist stabil. Es muss verfremdet werden. Als Beispiel dient eine erotische Anspielung, die in Babypflege aufgelöst wird.
Die impliziten Leser werden also in einer Situation „abgeholt", die sie als Unsicherheit zwischen zu stabilen und zu instabilen Identifikationsangeboten interpretieren. Mit den formalen Kunstgriffen der Geschichte wird diese Unsicherheit verstärkt, aber es werden auch rettende Motive (die rettende Stimme der Geliebten) angeboten. Nur können diese nicht die Garantie für das Gelingen der Identität übernehmen, weil der konsistente und kontinuierliche „Blick" der Liebe menschenunmöglich ist und, wenn auch gebrochen, zynisch, vielleicht als bloße Sprachkonvention, nach Gott fragen lässt.
Identität, so scheint es, kann in der impliziten Gesellschaft nicht mehr vermittelt werden, sie kann nur fragmentarisch durch Lebensstil erreicht werden. Die interne Biographie, die eigene Lebensgeschichte, setzt das Gedächtnis und die

Utopie für die eigene Identität frei, zugleich aber auch alles, was diese Identität durch andere mögliche Identität ständig gefährdet. Chantal kann in die Geschäftsidentität, Jean-Marc kann in die obdachlose Randexistenz abtauchen. Der Halt, den ihnen die Liebe gibt, ist deren innere Norm, die Identität des anderen mit zu konstituieren und zu bewahren. Nur die Imagination vermag dies zu leisten, denn nur auf dieser Ebene gibt es den Blick des Auges ohne Wahrnehmung des Lidschlages, gleichsam Experienz ohne Empirie, Erlebnis ohne exakte Wahrnehmung.

Der implizite Rezipient wird so mit einem Modell konfrontiert, das nicht einfach eine mögliche Nachahmung vorbildet, sondern das zunächst einmal zur Aufklärung provoziert. Das Angebot der Erzählung ist ohne Nachdruck, aber für den Leser auch unausweichlich: So kann eine individuelle Auseinandersetzung entstehen, eine Identifikation (nicht notwendig mit diesem Modell) ausgelöst werden. Auslösend ist dabei im „normalen" Leseverfahren, das nicht, wie das vorgeführte, analytisch seziert, die Abfolge der szenischen Bilder, die auch fast photographisch visualisiert werden, weil man immer den Ausschnitt des subjektiven Blockfeldes vor sich hat. Der Autor meidet objektive Beschreibungen; der Erzähler tritt nur hervor, um über seine eigene Rolle zu verunsichern, da er ja, am Text nachweislich, nicht weiß, wann Realität zum Traum geworden ist oder umgekehrt. Der Erzähler ist eben nicht souverän und allwissend. Deswegen ist auch von ihm kein Rezept zu erwarten. Der Leser ist vielmehr frei, sich zu identifizieren und sich zu distanzieren. Diese Freiheit macht ihn unsicher, und die Verunsicherung kann als ein bloßer Reiz oder als Ort der Nachdenklichkeit aufgenommen werden. Letztlich sind die Momentaufnahmen der Erzählung keine „richtige" Geschichte, sondern eine Aufforderung, eine solche erst zu suchen. Motive und konstituierende Elemente sind freilich dafür angeboten.

5. Eine narrative Ethik?

Kann man einen Roman wie „Die Identität" von Milan Kundera eine narrative Ethik nennen? Wenn wir Ethik als Reflexionstheorie der Moral definieren, dann fragt sich, inwieweit das Erzählen eine Reflexionsform ist. Schriftsteller wie Robert Musil waren entschieden dieser Meinung. Und in der Tat finden wir bei modernen Autoren wie Kundera viel erzählte Reflexion. Dass sie in einer leichter fasslichen, anschaulichen Sprachgestalt präsentiert wird und oft die Dialogform benutzt, dürfte dabei eher vorbildlich sein. Der Roman ist eine Ethik, insofern er erzählend Moral reflektiert. Zu fragen ist freilich, in welcher Weise er dies tut.

Diese narrative Ethik begründet keine Normen, und sie weist in keine Tugenden ein. Es sei denn, wir würden mit Ernst Bloch Tugenden als „Haltungsbilder" bezeichnen, eine Art Verbindlichkeit im Unverbindlichen, weil sie deliberativ bleiben und auf schöpferische Aneignung warten. Es scheint deutlich, dass es hier um eine Ethik des guten Lebens geht, um die Frage nach dem Gelingen und Glücken der eigenen Lebensform. Aber diese Ethik ist nicht vorschreibend,

sondern anbietend. Wenn sie einem Beratungsmodell folgt, so einer nicht-direktiven Beratung. Worin liegt dann das Verbindliche im Unverbindlichen?
Zunächst erscheint die ästhetische Erfahrung, die der Roman als reflektiertes Szenario hinterlässt, verbindlicher zu sein. Ihr kann sich der Leser nicht entziehen, wenn er sich auf das Lesen einlässt, zuvor einen Schriftsteller wählt, ein Buch kauft usw. Das Kunstwerk provoziert eine ästhetische Erfahrung, d.h. einen anregenden, verweilenden Genuss der gelingenden Gestalt. Die ästhetische Erfahrung kann, aber muss nicht, eine moralische Erfahrung provozieren. Insofern der Mensch ein unausweichlich moralisches Wesen ist, ist er dies auch als Leser. Aber diese Gegebenheit kann schwach akzentuiert werden. Die narrative Ethik akzentuiert jedoch stark, weil sie mit der moralischen Erfahrung des impliziten Lesers spielt. Er, der Leser, oder sie, die Leserin, fragen ja mit den Protagonisten der Erzählung nach Richtig oder Falsch, nach Treue und Verrat, nach Respekt und Instrumentalisierung im Verhältnis zueinander. Die moralischen Motive sind im Ästhetischen nicht peripher. Moralische und ästhetische Erfahrung begegnen sich zudem eben im Modus der Erfahrung, d.h. der reflexiven Aufarbeitung von Wahrnehmungen, Erlebnissen und Begegnungen. Die Frage nach der Lebens*form* betont noch einmal die Nachbarschaft und dieses Ineinander. Dennoch bleibt das Ungetrennte zu unterscheiden.
In der moralischen Erfahrung besteht ein Einordnungsbedarf nach dem binären Code von Gut/Böse usw. Der Erfahrungsprozess bleibt dennoch ergebnisoffen. Aber die ästhetische Gestalt drängt zu gemäßigter Parteilichkeit. Die platonische Identität, die Kundera ästhetisch zelebriert, wirkt moralisch ansteckend. Sie kann aber auch, da die Reflexion den Surrogatcharakter des Erzählens, durchaus reizvoll, bricht, Widerstand hervorrufen. In jedem Fall werden wir als Leser bei uns selbst Zeuge eines Selbstfindungsprozesses, dem wir uns frei stellen können. Wir werden nicht zu einer Identität überredet, aber wir können auch die Frage, welches denn unsere sei und ob und wie wir dafür verantwortlich seien, schlecht unterdrücken.
Wenn wir diese narrative Ethik mit einer Art Literaturphilosophie verbinden (denn um eine philosophische Auslegung handelt es sich ja): Wo ist hier die Spur des theologischen Fragens? Sie liegt eher auf der Ebene des Spieles mit den Gottesreden, mit Gott als „eventualis". Hier stellt sich die Frage nach einer glaubwürdigen Inkulturation des Glaubens angesichts des Absinkens der Gottesrede einerseits und angesichts der Grenzen der Machbarkeit des gelingenden Lebens andererseits.

[1] 1997, dt. München 1998, Original Französisch, zit. nach Kapitelnummern und Absätzen, die sich in veschiedenen Sprachen leicht identifizieren lassen.

Persönliche Identität in einer individualisierten Gesellschaft

Albert W. Musschenga

Einleitung

Jedem, der moderne individualisierte Gesellschaften beobachtet, muss auffallen, wie sehr Menschen mit ihrem „Selbst", ihrer „persönlichen Identität", also mit der Frage ringen, wer sie eigentlich und zutiefst sind. Doch offensichtlich spielt die Beziehung von Menschen mit anderen und mit der Gemeinschaft, in der sie leben, in diesem Ringen kaum eine Rolle. Genau das bereitet vielen Beobachtern Sorgen. Droht eine Gemeinschaft, in der sich die Menschen vor allem mit ihrer Selbstsuche beschäftigen, nicht auseinander zu fallen? Ein anderes Problem, worüber Beobachter besorgt sind, ist die Gefahr, dass „das Selbst" zersplittert wird. Menschen erfüllen verschiedenste soziale Rollen und bewegen sich, freiwillig oder gezwungen, innerhalb vieler sozialer Netzwerke mit oft gegensätzlichen Erfordernissen. Sie leben in komplexen und dynamischen Gesellschaften, die sich ständig verändern, wollen oft auch selbst dynamisch leben. Wie können Menschen dann noch eine Einheit bilden, Menschen aus einem Stück sein? In diesem Beitrag werde ich mich mit der Frage beschäftigen, was die persönliche Identität von Menschen in einer individualisierten Gesellschaft auszeichnet, was die Chancen und Bedrohungen dieser Identität sind.

I. Identität

Um angemessen über die persönliche Identität von Menschen in einer individualisierten Gesellschaft sprechen zu können, haben wir ein differenziertes Begriffsvokabular nötig. Der Begriff „Identität" hat verschiedene Bedeutungen, die auch beim Begriff der persönlichen Identität mitschwingen.

Die erste Bedeutung lautet *vollkommene Gleichheit;* davon gibt es zwei Formen. Die erste nennen wir qualitative Gleichheit. Von zwei Exemplaren ein und desselben Produkts darf man erwarten, dass sie in qualitativer Hinsicht gleich sind, obwohl es sich natürlich um verschiedene, unterschiedene Exemplare handelt. Sie sind nicht numerisch gleich. Das nämlich ist die zweite Form vollkommener Gleichheit. Auch eineiige Zwillinge sind unterschieden, einzelne Personen, auch wenn sie in qualitativer Hinsicht (Eigenschaften, Charakter, Äußeres) viel miteinander gemein haben. In der Philosophie wird schon seit Jahrhunderten über den Grund für die Tatsache diskutiert, dass Personen oder Dinge trotz aller Veränderungen, die sie erfahren, numerisch doch dieselben bleiben können.

Zugespitzt auf Personen: Ist dieser Grund numerischer Identität ihr Leib, sind es ihre Erinnerungen oder ist es eine gleichbleibende, in sich bestehende Entität?
Die zweite Bedeutung von Identität ist *Eigenheit*, also dasjenige, wodurch etwas oder jemand zu dem wird, was er oder es ist, was ihn oder es kennzeichnet. Oft denkt man bei Eigenheit vor allem an Charakteristika, die jemanden oder etwas von anderen Dingen oder Personen unterscheiden; dieser Zugang ist aber zu begrenzt. Zur Eigenheit gehören nämlich alle Eigenschaften, die etwas oder jemanden zu dem machen, das er oder es ist. Sie schließt also die Kennzeichen ein, die er oder es mit anderen Dingen oder Personen gemein hat.
Die dritte Bedeutung von Identität ist *Einheit*, zunächst im Sinne eines integrierten Ganzen, das aus Teilen zusammengesetzt ist (Einheit als Gesamtheit), dann im Sinne dessen, das veränderliche Entitäten (namentlich Lebewesen) über die verschiedenen Phasen ihrer Existenz hin zusammenhält.

Persönliche Identität in einer individualisierten Gesellschaft

1. Persönliche und soziale Identität

Als Außenstehender kann man einen Menschen als ein Gesamt von physischen Eigenschaften, psychischen Dispositionen (Charakterzügen), Strebungen, Fähigkeiten, Kenntnissen und Vorstellungen beschreiben. Das ist seine Eigenart oder *Unterschiedenheit*. Aber Menschen haben auch ein Bild von sich selbst *(„self-concept")*, ein Bild also, das nicht mit demjenigen übereinzustimmen braucht, das Außenstehende von ihnen haben. Menschen vergrößern manche ihrer Eigenschaften, verkleinern andere und sehen wieder andere überhaupt nicht. Ein Teil der Eigenschaften, die sie sehen, passt nicht ins Bild des Menschen, der sie sein wollen, ein anderer Teil tut dies. Mit den Eigenschaften, die in ihr Selbstbild passen, identifizieren sie sich. Das Gesamt der physischen Eigenschaften, Charakterzüge, Dispositionen, Erwartungen und Ideen, mit denen sich jemand identifiziert, nenne ich sein *„core self"*. Dieses „core self" meint also das, wovon jemand denkt, dass er es in Wirklichkeit sei, der er sein oder werden wolle. Das „core self" ist deshalb ein ideales Selbst. Dieses „core self" umschreibe ich im Folgenden mit dem Begriff *„persönliche Identität"*.
Nun zeigen sich Menschen nach außen in einer Vielzahl von sozialen Rollen. Sie sind naturgegeben (Vater/Mutter/Kind), auferlegt (Arbeit) oder selbst gewählt (Politik, Freizeitaktivitäten). Dadurch bekommen andere von ihnen ein Bild. Die Ausgestaltung solcher Bilder lässt sich auch dadurch beeinflussen, dass sich jemand bewusst und strategisch in einer bestimmten Art darstellt. Diese Art, in der sich jemand in und durch soziale Rollen präsentiert, und das Bild, das er dadurch bei anderen

Der Autor
Albert W. Musschenga (1950) ist Direktor des „Bezinningscentrum" an der „Vrije Universiteit te Amsterdam" und Professor für Sozialethik an der Philosophischen Fakultät dieser Universität. Er ist Gründer und früherer Leiter des Instituts für Ethik an der Universität, ferner Direktor der Niederländischen „School for Research in Practical Philosophy". Forschungsgebiete: Moralbegründung in der modernen westlichen Gesellschaft, medizinische und politische Ethik (Situation der Minderheiten), Rolle der inneren Werte in der Praktischen Ethik. Mitherausgeber mehrerer wissenschaftlicher Reihen. Anschrift: aw.musschenga@dienst.vu.nl.

verursacht, nennen wir seine soziale Identität. Dabei hängt das Verhältnis zwischen persönlicher und sozialer Identität vom Gesellschaftstyp ab, in dem wir leben. Der Einfluss des Modernisierungsprozesses hat in diesem Verhältnis zwischen persönlicher Individualität und sozialer Identität zu tiefgreifenden Veränderungen geführt; sie berühren auch Art und Inhalt der persönlichen Identität.

2. Individualisierung

Der Prozess sozialer Veränderung, der sich seit dem Mittelalter in der westlichen Gesellschaft vollzog, wird oft mit dem Begriff „Modernisierung" umschrieben. Ich nenne nur kurz einige Hauptlinien. Der Modernisierungsprozess vollzieht sich auf sozial-struktureller, aber auch auf kultureller Ebene, zu der Werte und Menschenbilder gehören. Auf sozial-struktureller Ebene sehen wir u.a., dass sich die Gesellschaft in unterschiedliche, relativ autonome gesellschaftliche Sphären differenziert; man denke etwas an Ökonomie, Politik, Recht oder Religion. Parallel dazu kommt es zu einer wachsenden Arbeitsteilung und Spezialisierung des sozialen und ökonomischen Lebens. Auf kultureller Ebene sehen wir in erster Linie Veränderungen in der Individualisierung, d.h. in der Art, wie sich Menschen selbst als Individuen verstehen. Daneben sind auch im normativen Denken über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft Entwicklungen zu konstatieren; sie führen zur Ausgestaltung und Artikulation dessen, was ich „Individualitätswerte" nenne.

Was ist unter „Veränderungen in der Individualisierung" zu verstehen? Im Mittelalter waren Menschen durch Ort und Familie in die soziale Ordnung aufgenommen. Ihr Leben wurde durch die Verpflichtungen strukturiert, die diese soziale Position mit sich brachte. Ein solches Leben bot für das, was wir heute „Individualität" nennen, wenig Raum. Individualität konnte dort nur in der Art zum Ausdruck kommen, wie man seine Rolle ausfüllte und seinen Verpflichtungen nachkam. Mit anderen Worten: Individualität war damals die Art, in der Einzelne das Allgemeine, d.h. die sozialen Rollen, gestalteten. Individualität im Sinne einer Eigenart, die mich von anderen unterscheidet, ist in dieser Zeit kein von Menschen erstrebtes Ziel. Sie wollten gut sein als Bauer, Schmied, Metzger, Herzog usw. In der mit dem 18. Jahrhundert beginnenden Periode wurde die Identifikation des Individuums mit seiner sozialen Position und den damit verbundenen Rollen schwächer. Jetzt wurde Individualität als reine Spezifikation des „Menschen als solchen" gesehen; sie wurde zur entscheidenden Instanz. Im folgenden Stadium schließlich sieht das Individuum ein, dass das Prinzip der Individualisierung in ihm selbst ruht. Individualität verweist auf sich selbst. Von diesem Augenblick an wird es Ziel der Individualisierung, ein besonderes, einzigartiges und unvergleichliches Individuum zu sein, so dass das Individuum nicht länger als Teil eines Ganzen gilt. Wodurch das Individuum auch zu dem werden mag, was es ist, welche Rolle es bei seiner Individualisierung in der Gesellschaft auch spielt, gemäß Niklas Luhmann hat es seinen Standpunkt jetzt innerhalb seiner selbst und außerhalb der Gesellschaft. Das Individuum identifiziert sich,

indem es auf die Eigenschaften verweist, durch die es sich von den anderen unterscheidet. Selbstwahrnehmungen und Selbstbeschreibungen können sich nicht mehr länger in einer sozialen Position, in der Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einer Gemeinschaft begründen. Persönliche Identität, die in prämodernen Gesellschaften noch durch unterschiedliche lokale Traditionen bestimmt war, wurde gemäß Autoren wie Beck und Giddens jetzt zum individuellen und reflexiven Projekt. Individuen sind für ihr „Selbst" verantwortlich; sie sind das, wozu sie sich selbst machen.

Diese Veränderungen im Verständnis der Individualisierung kommen in den „Individualitätswerten" zum Ausdruck und werden durch sie legitimiert. Ich unterscheide sechs. Der erste ist der innere Wert oder die Würde des Individuums. Damit soll gesagt sein, dass das Individuum seinen Wert in sich selbst hat und diesen nicht durch seine Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder Gemeinschaft erhält. Der zweite Wert ist Selbstbestimmung. Positive Selbstbestimmung meint das Vermögen eines Individuums, sich selbst rational zu bestimmen, indem es sich kritisch zu Traditionen und Konventionen, aber auch zu Strebungen und dem Verlangen seiner inneren Natur verhält. Negative Selbstbestimmung umfasst alle Freiheit von äußerlichen Begrenzungen und Behinderungen. Nahe verwandt mit dieser Selbstbestimmung ist als dritter Wert die Eigenverantwortlichkeit für die Folgen der eigenen Taten und - mehr allgemein - für das eigene Leben insgesamt. Der vierte Wert lautet Authentizität. Sie setzt ein Selbst voraus; sie muss gefunden, entfaltet oder entwickelt werden. Der fünfte Wert lautet Einzigartigkeit, der sechste Schutz des Privaten: Ich habe ein eigenes Gebiet oder Handlungsfeld, in das unerwünschte andere (physisch, psychologisch oder visuell) nicht eindringen können. Auf die gegenseitigen Beziehungen der Werte gehe ich nicht näher ein. Zusammen bilden sie kein homogenes und harmonisches Ethos, sondern ein Sammelbecken von verwandten, aber oft widersprüchlichen, zum Teil unvergleichlichen Werten.

3. Veränderungen in der persönlichen Identität

Der hier entwickelte Begriffsapparat erlaubt es uns, die auftretenden Veränderungen genauer zu benennen. Vielleicht haben die Veränderungen in der Individualisierung Einfluss auf das Bild, das jemand von sich selbst hat, also auf das „self concept". Doch vermutlich wirken sich diese Veränderungen vor allem auf die Eigenart der persönlichen Identität im Sinne des „core self" aus. Das „core self" umschrieb ich als dasjenige, das/der jemand in seinem Wesen zu sein glaubt, das/der er sein oder werden will, das/der er denkt, werden zu müssen. In einer individualisierten Gesellschaft wird dieses unser Bild - von dem, wer wir in unserem Wesen sind, sein und werden wollen oder glauben werden zu müssen - in hohem Maße von den oben genannten Individualitätswerten bestimmt. Für das Projekt der persönlichen Identität, das ein jeder für sich zu einem guten Ende bringen muss, bilden sie die normativen Rahmen und Wegweiser. Von ihren Wirkungen zeugen oft gehörte Aussagen wie: „Du musst tun, was am besten zu dir passt", „Du musst authentisch sein". In amerikanischen Fernsehserien versi-

chert man Jugendlichen, die sich über die Frage Sorgen machen, wer sie sind und was andere von ihnen halten: „You're special." Du bist erst jemand, so die implizite Botschaft solcher Aussagen, wenn du „special", also etwas Besonderes bist.

Ich sehe zwei verschiedene idealtypische Wege, die Menschen in modernen (wenn man so will: in spät- oder postmodernen) Gesellschaften auf der Suche nach ihrem „core self" einschlagen oder einschlagen können. Der erste Weg führt sie nach außen; Menschen suchen sich, indem sie ihre Grenzen und Begrenzungen laufend durchbrechen, indem sie also alles tun, was machbar ist, alles sind, was man sein kann, indem sie alles haben wollen, was man haben kann. Der zweite Weg führt sie in ihr Inneres, also zu dem Ort, an dem sie glauben, dass sie ihr „tiefstes Selbst" finden können.

Diese Veränderungen im Verständnis der persönlichen Identität wirken sich auch auf das Verhältnis zwischen persönlicher und sozialer Identität aus. Dabei kann soziale Identität einfach zur Erweiterung ihrer persönlichen Identität geraten: Ein Individuum benutzt sein öffentliches Auftreten in allerlei Rollen als Element auf der Suche nach seinem „core self", oder es versteht diese Rollen als Ausdruck seines Selbst. Soziale Identität kann aber auch zum Gesamt der sozialen Rollen werden, die ein Individuum nun einmal spielen muss, wenn es in der Gesellschaft funktionieren will; dann hat sie nichts mehr mit dem Menschen zu tun, der jemand zu sein glaubt oder sein will (also dem „core self"). Die Gefahr des ersten Weges wird oft als Fragmentierung, Zersplitterung des Selbst umschrieben; das Individuum verliert sich selbst. Auch der zweite Weg kennt eine Gefahr, nämlich den Verlust des Selbst, da das Authentische und das tiefste Selbst, nach dem wir suchen, uns immer wieder entgleitet.

II. Das grenzenlose Selbst und die Gefahr der Zersplitterung

Nun gibt es Menschen, die laufend mit der Erforschung und Entdeckung ihrer eigenen Möglichkeiten beschäftigt sind. Dabei fühlen sie sich durch keinerlei Tradition oder Konvention gebunden. Sie haben die Idee, sie könnten alles und müssten alles können, sie müssten alles ausprobieren und alles müsste auch Wirklichkeit werden. Kein Talent oder Vermögen, keine Möglichkeit darf ungenutzt bleiben. Sie sehen sich selbst sozusagen als eine Goldmine, in der alle Adern (reiche und weniger reiche) bloßzulegen und auszubeuten sind. Sie begreifen sich als einen Schauspieler, der unterschiedliche Rollen spielt und die verschiedenen Facetten und entlegensten Winkel der eigenen Persönlichkeit vorführen und entwickeln kann. Oder sie verstehen sich als einen Maler, der sich in und durch seine Kreationen selbst entdeckt. Wenigstens für Außenstehende kann das zu einer merkwürdigen Kombination von bisweilen widersprüchlichen Elementen, Rollen und Überzeugungen führen. Ein schönes Beispiel dafür war laut niederländischen Pressemeldungen ein Beamter des niederländischen Ver-

teidigungsministeriums, der in seiner Freizeit als Hooligan auftrat und sich an den Kämpfen zwischen Fanclubs von Fußballmannschaften beteiligte. Angesichts solcher Menschen kann man sich fragen, ob sie überhaupt eine persönliche Identität haben. Vielleicht ist ihnen selbst diese Frage nicht bewusst. Natürlich können sie sich mit bestimmten Eigenschaften, Erwartungen und Möglichkeiten ihrer selbst identifizieren, aber wenn sie das tun, geschieht es nur zeitlich und kontextuell. Ihre persönliche Identität (ihr „core self") ist dann dasjenige, mit dem sie sich in einem bestimmten Augenblick und in einem konkreten Kontext identifizieren. Sie gleichen dann jemandem, der - je nach Zeit und Ort - laufend und hoffnungslos in verschiedene Personen verliebt ist, sich darin verliert. Die Identität eines solchen Typs Mensch ist dynamisch, veränderlich, grenzenlos. Indem in den Augen von Außenstehenden sein „core self" aber Konsistenz und Konstanz vermissen lässt, steht er in direktem Widerspruch zu dem, was viele noch unter dem Besitz einer persönlichen Identität verstehen. Die Entwicklung dieses Typs von persönlicher Identität ist auch nur innerhalb einer Gesellschaft möglich, in der Menschen in geographisch verschieden situierten sozialen Kontexten verschiedene soziale Rollen spielen. In einer traditionellen lokalen Gemeinschaft würde ein solch wunderliches und inkonsistentes Verhalten einfach nicht akzeptiert; die anderen wüssten nicht mehr, was sie aneinander haben und inwieweit man mit dem anderen noch rechnen kann.

Dieser Menschentyp steht also ständig in der Gefahr, dass er die verschiedenen, bisweilen gegensätzlichen, zeitlichen und kontextuellen Bekundungen persönlicher Identität nicht mehr in einen Zusammenhang bringen kann. Kohärenz ist nämlich keine Gegebenheit, vielmehr muss sie erst in der Geschichte oder in den Geschichten konstruiert werden, die Menschen über ihr Leben erzählen. Mit Hilfe dieser Geschichten müssen Menschen versuchen, sich selbst und anderen die Zusammenhänge zwischen all diesen Manifestationen begreiflich zu machen.

III. Das entgleitende Selbst und die Gefahr der Egozentrik

Die andere Bewegung geht nach innen, zum tiefsten, wirklichen Selbst. Der Gedanke, Menschen hätten ein Wesen, ein wirkliches Selbst, findet sich bei Philosophen wie Rousseau, Herder und Sartre, fand aber vor allem durch humanistische Psychologen wie Rogers und Maslow weite Verbreitung. Doch die Denker des wirklichen Selbst übersehen im Allgemeinen die Gegenwart des anderen und der Gesellschaft mit den Zwangsjacken ihrer Institutionen, Rollen und Gewohnheiten, alles potentielle Bedrohungen der Möglichkeit, man selbst zu sein. Wer sich im anderen verliert und in dessen sozialen Rollen aufgeht, wird von sich selbst entfremdet. Wer dagegen auf die Suche nach sich selbst geht, wird sich zunächst von allen Einflüssen, Hindernissen und Bindungen befreien, die ihn von seinem wahren Selbst entfremden: von einengenden Beziehungen, von der Reklame und dem Kommerz, der zu allem möglichen überredet, sowie von Rollen, die

von uns verlangen, uns auf eine Weise zu zeigen, die unserem Tiefsten widerstrebt. Befreiung kann ganz wörtlich verstanden werden als Aufgeben von Rollen, als Abbruch von Beziehungen. Manche Menschen tun das auch ganz radikal. Die meisten jedoch begnügen sich mit einer inneren Distanz gegenüber den Rollen und Beziehungen, denen sie sich nicht entziehen können. Sie wissen, dass sie in ihnen ihr Selbst nicht finden oder verwirklichen können. Sie suchen sich deshalb im Raum, in Aktivitäten, also außerhalb.

Regelmäßig machen nun alle Menschen die Erfahrung, dass sie in bestimmten Beziehungen und Situationen nicht sie selbst sein können. Sie müssen dann Dinge tun, die ihnen nichts bedeuten, und sehen sich zu Handlungen gezwungen, die ihrem tiefsten Selbst widersprechen. Doch kann uns auch der Gedanke, wir könnten nur authentisch leben, wenn wir unser Tiefstes wirklich gefunden haben, endlos in Unruhe versetzen. Auf unserer Suche müssen wir immer wieder erfahren, dass „es das nicht ist". Was unser tiefstes Selbst aber wirklich ist, bleibt uns offensichtlich verborgen. So erweist sich die lockende Aussicht auf das wirkliche Selbst als ein Horizont, der uns stets entgleitet. Immer neu entzieht sich das wirkliche Selbst den Versuchen, es zu entdecken.

Hat diese Überbeschäftigung mit der Suche nach dem wahren Selbst also Egozentrik und Egoismus zur Folge? Die Suche nach dem wahren Selbst führt, wie ich sagte, zu einer kritischen Haltung gegenüber sozialen Rollen und sozialen Beziehungen. Wem sie auf seiner Suche hinderlich sind, der versucht entweder, sie abzuschütteln, oder - falls das unmöglich ist - eine distanzierte, innerlich nicht besonders engagierte Haltung einzunehmen. Eine Ehe, die einengt, kann gegenwärtig in vielen Ländern geschieden werden. Wer aber keine andere Arbeit findet, muss sich mit seiner entfremdenden Stelle abfinden.

Viele fürchten, Sucher ihres wahren Selbst könnten nur instrumentelle Beziehungen eingehen, diese also nur noch als Mittel auf der Suche nach ihrem wahren Selbst benutzen. In manchen Fällen mag das geschehen. Aber diese Gefahr ist, wie mir scheint, eher von Seiten derer zu befürchten, die nicht ihr wahres Selbst, sondern Genuss, Reichtum und sozialen Status suchen. Bei den Suchern ihres eigenen Selbst besteht eher die Gefahr, dass sie die Beziehungen zu anderen nicht als wesentlich, nicht als konstitutiv für ihr Selbst betrachten. Dies sei mit Hilfe einiger Bilder verdeutlicht. Das erste Bild, das mir vor Augen steht, ist das eines Fitnessraums, in dem sich alle mit demselben, aber nicht miteinander beschäftigen. Demgegenüber steht das Bild eines Teams von Sportlern, die sich für ein überindividuelles Ziel einsetzen (gut spielen und gewinnen) und sich dabei aufeinander ausrichten müssen. Die Sucher ihres tiefsten Selbst sind in Gefahr, ebensowenig aufeinander bezogen zu sein wie Menschen, die sich gemeinsam in einem Fitnessraum abstrampeln.

Ändert sich das Bild, wenn man die Vorstellung aufgibt, das tiefste Selbst sei ein individuelles Selbst? Holisten sind der Meinung, man finde das wahre Selbst erst mit der Einsicht, dass wir Teil eines größeren, unsere Individualität übersteigenden Ganzen, etwa der Natur oder des Kosmos sind. Diese Vision kann zu einer Erfahrung der Verbundenheit mit anderen Menschen, der unverbrüchlichen

gegenseitigen Abhängigkeit führen. Diese Verbundenheit wirkt nicht direkt, sondern verläuft über den Umweg des Gesamten.
Bei der Skizze des grenzenlosen, aber nie greifbaren Selbst habe ich mich eines jeglichen inhaltlichen Urteils über die Gedanken enthalten, die diesem Prozess zugrunde liegen. Ich äußerte nur einige Bemerkungen zu den möglichen Folgen für die zwischenmenschlichen Beziehungen, wenn sie sich an diesen Bildern orientieren. Eine weiterreichende Beurteilung würde zur Frage führen: Liegt der grundlegende Mangel beider Konzeptionen nicht in der mangelnden Einsicht, dass Menschen nur durch Beziehungen zu anderen sie selbst werden können? Das sich entziehende und das grenzenlose Selbst sind, wie ich sagte, Idealtypen einer personalen Identität, die in unserer Gesellschaft faktisch anzutreffen ist. Ob die Ideen, auf denen diese Idealtypen beruhen (so etwa die Idee, dass Menschen ein wirkliches Selbst haben), nun begründet sind oder nicht: Entscheidend ist, dass viele Menschen ihre persönliche Identität so sehen und erleben.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Prof. Dr. Hermann Häring

Identitäten: unterdrückt, entfremdet und verloren

Felix Wilfred

Die zurückgesetzten indigenen Völker und andere unterdrückte Minderheiten ethnischen, sprachlichen, religiösen und regionalen Charakters haben heute eine neue Sichtbarkeit erlangt, und sie fordern weltweite Anerkennung.
Unterdrückte Identitäten sind von sehr verschiedener Art und unterschiedlicher Natur.[1] Um dafür einige Beispiele zu nennen, könnte man die Indios beider Amerika, die Aborigines Australiens, das Volk der Maori aus Neuseeland, das Volk der Hokkaido in Japan, die diskriminierten und unterdrückten Identitäten wie die der Kurden im Irak und der Türkei, der Afroamerikaner der Vereinigten Staaten, der Unberührbaren Indiens und die Stämme verschiedener Völkerschaften in Asien nennen. Die Ereignisse im Kosovo und Erfahrungen in Gebieten, die vormals von der Sowjetunion beherrscht waren, sind zureichende Anzeichen dafür, wie ernst das Problem unterdrückter und entfremdeter Identitäten heute zu nehmen ist. Diese verschiedenen Identitäten und ihre Ansprüche konn-

ten weder durch einen totalitären Sozialismus noch durch die Unbeweglichkeit der jeweils Herrschenden ausgerottet werden.
Es besteht kein Zweifel daran, dass die Globalisierung Netzwerke geschaffen hat, die direkte Formen der Kommunikation ermöglicht - die Welt ist kleiner geworden. Die Zielrichtung dieses Projektes für die Zukunft unseres Planeten wäre hochwillkommen, gäbe es nicht das Faktum, dass der Globalisierungsprozess die Wirklichkeit von kollektiven Identitäten in den verschiedenen Regionen und Nationen der Welt ignoriert. Jedes Zukunftsprojekt muss realistischerweise die Tatsache in Betracht ziehen, dass unsere Welt von Identitäten geprägt ist, die an sich ein bereicherndes Gut der menschlichen Familie darstellen, die aber fortschreitend in negative und miteinander konkurrierende Identitäten umgedeutet werden. Die traditionellen multikulturellen und multiethnischen Gesellschaften durchlaufen gegenwärtig eine Krise, da die Bedingungen, auf denen sich seit vielen Jahrhunderten positive Beziehungen untereinander aufbauten, wegbrechen und sie sich in eine Welt geworfen sehen, die oberflächlich zu einer einzigen wird, tatsächlich aber eine massive gesellschaftliche Desintegration bewirkt. Angesichts dieser Verhältnisse müssen wir so zentrale Fragen wie die nach praktizierter Demokratie, Gleichheit und Gerechtigkeit in multikulturellen und multiethnischen Gesellschaften neu bedenken. Wir entdecken hier etwas, das sich vom Modell einer Gesellschaft, in der das autonome Individuum den Referenzpunkt zur Bewertung von Demokratie und einer gerechten Praxis bildet, so wie sie beispielsweise von John Rawls entworfen wird[2], wesentlich unterscheidet.

1. Gründe und Urheber von Unterdrückung, Entfremdung und des Verlusts von Identitäten

Niemand kann ernsthaft bestreiten, dass der Kolonialismus mit seinen offenen und versteckten Handlungsweisen einer der maßgeblichen historischen Faktoren ist, der zu Entfremdung, Unterdrückung und sogar der Auslöschung von Völkern in den Ländern des Südens beigetragen hat. Die Vertreibung indigener Völker aus ihren Lebensräumen und die Beanspruchung ihres Landes unter dem zweifelhaften Rechtstitel der *terra nullius*, das Ausspielen verschiedener ethnischer Gruppen gegeneinander mit dem Ziel, nützliche Bündnisse zu schmieden - all dies sind geschichtliche Fakten, deren Wirkungen in unsere Zeit hinübergeschwappt und zu Lebenswirklichkeiten unserer Epoche geworden sind. Die Tragödien ethnischer Säuberungen wie die unter den Tutsi und Hutu in Ruanda sind ein extremes Beispiel für die Folgen kolonialer Gebietsteilungen. Auch die Hierarchisierung von Völkern sowie die willkürliche Etablierung von nationalen Identitäten beispielsweise in Südasien hängt in vielem von kolonialen Handlungsweisen, Diskursen und Konstruktionen ab. Dieses koloniale Erbe wurde von vielen Staaten des Südens fortgeführt, die - aus verschiedenen Gründen - die zahlreich vorhandenen Identitäten ihres jeweiligen Gebietes unterdrückten. Staatlich geförderter Terrorismus und Gewalt ist etwas, womit diese vielfältigen Identitäten heutzutage rechnen müssen. Es gibt unzählige Fälle von systematischen und gewalttätigen

Identitäten: unterdrückt, entfremdet und verloren

Eingriffen von Seiten autoritärer Staaten zur Veränderung der demographischen Zusammensetzung der einen oder anderen Identität. Man denke beispielsweise an die Lage der Tamilen im Nordosten Sri Lankas. Die Ideologie des Nationalstaats hat solche Staaten dazu gebracht, Unterschiede, Regionalismen und weitere Formen unterschiedlicher Identität innerhalb eines Landes niederzuwalzen. Das hier projizierte Ideal ist das einer Nation, eines Volkes, einer Kultur. Aber, wie wir wissen, ist es eine Illusion und widerspricht allen konkreten Erfahrungen und Erkenntnissen. Viele asiatische Staaten haben sogar eine Aversion gegenüber Diskursversuchen über die verschiedenen Identitäten innerhalb ihrer Nation entwickelt. Sie reagieren mit Gewalt auf Versuche, das Problem der unterdrückten Identitäten in ihren Ländern zu internationalisieren. Indien, China, Myanmar, Bangladesh, Indonesien und eine ganze Reihe anderer Staaten haben sich ernsthaft dagegen verwahrt, auch nur den Begriff „indigene Völker" für ihr eigenes Gebiet zu verwenden.[3] Dies läuft Hand in Hand mit der Darlegung von Argumenten, die mit kulturellen Gründen den Begriff und die Praxis allgemeiner Menschenrechte bestreiten.[4]

Der transnationale Kapitalismus mit seinem Entwicklungsmodell stellt eine weitere wichtige Quelle für die Entfremdung und Unterdrückung von marginalen Gruppen dar. Viele dieser Völker haben seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden in Territorien mit reichen Bodenschätzen gelebt. Seien es die indigenen Völker des Amazonasgebiets, oder Stämme in Indien oder indigene Gruppen im nördlichen Luzon auf den Philippinen, es lässt sich ein gemeinsames Muster der Vertreibung aus ihren angestammten Lebensräumen im Namen der Entwicklung erkennen. Dabei kann es sich um ein großes Dammbauprojekt oder den Abbau von Mineralien oder einer anderen Ressource handeln. Jeder Widerstand gegen diese Projekte, die sie von ihrem Land und ihrer Lebensgrundlage fortreißen, werden als gegen die Nation gerichtet verstanden, und dies ist Grund genug, sie zu verfolgen, zu unterdrücken und gar auszurotten. Die Internationale Arbeitsorganisation der Vereinten Nationen (ILO) hat unter dem Eindruck dieser Tatsachen im Jahr 1989 eine „Konvention für indigene Völker und Stämme in unabhängigen Staaten" verabschiedet.[5] In diesem Dokument finden die berechtigten Forderungen der indigenen Völker und unterdrückten Minderheiten Widerhall.

Der Autor

Felix Wilfred wurde 1948 in Tamilnadu, Indien, geboren. Er ist Professor für Religionsphilosophie an der State University of Madras, Indien. Als Gastprofessor lehrte er an den Universitäten von Nijmegen, Münster, Frankfurt am Main und am Ateneo in Manila. Außerdem war er Mitglied der Internationalen Theologenkommission des Vatikans und Präsident der Indischen Theologenvereinigung. Er ist Mitherausgeber von CONCILIUM. Seine Untersuchungen und Feldforschungen umfassen verschiedene human- und sozialwissenschaftliche Disziplinen. Zu seinen theologischen Veröffentlichungen zählen: From the Dusty Soil. Contextual Reinterpretation of Christianity (1995), Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology (1993), Leave the Temple (1992), Sunset in the East? Asian Challenges and Christian Involvement (1991). Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras, Indien.

2. Unangemessene Verarbeitungsversuche des Identitätsproblems

Selbst wenn Staaten nicht in allen Fällen Gewalt zur Unterdrückung von Identitäten und Minderheiten gebrauchen, so unterwerfen sie sie durch eine Politik der Assimilation. Die Herausforderung, die von den Identitäten ausgeht, wird dadurch verdeckt, dass man versucht, sie in einen einheitlichen nationalen Rahmen oder ein gemeinsames Projekt zu integrieren. Die schwächere Machtposition, in der sich solche Identitäten befinden, bringt sie im Laufe dieses Prozesses in die Position von Diskriminierten. Insgesamt sind die Auswirkungen des burgeoisen liberalen Nationalismus, dem die nachkolonialen Staaten folgen, für die Sache der Identitäten zerstörerisch. Es wird oft vergessen, dass der europäische Nationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts das Ergebnis einer Anerkennung der unterschiedlichen ethnischen Identitäten seitens der imperialen Mächte dieser Epoche war. Die Lage in den nachkolonialen Staaten der Gegenwart unterscheidet sich davon beträchtlich, denn heute werden diese Identitäten in den Hintergrund gedrängt und zugunsten eines nationalistischen Ideals niedergehalten. Es ist daher verständlich, warum sich die nationalistische Ideologie in solchen Staaten - weit entfernt davon, solche Identitäten zu unterstützen - gegen deren Interessen und Anliegen richtet.

Gibt es andere Begrifflichkeiten und Ideologien, in denen unterworfene Identitäten eine Rechtfertigung und Anerkennung ihres angestammten gesellschaftlichen Ortes finden können? Der Marxismus glaubt an das fortschreitende Verwehen solcher ursprünglicher Identitäten als Ausdruck vorkapitalistischer Gesellschaften. Der Sozialismus zielte darauf ab, die Arbeiterklasse über alle ethnischen, sprachlichen und regionalen Identitäten hinweg zusammenzuschweißen. Der politische Liberalismus ist dermaßen auf die Autonomie des Individuums und seine Freiheit fixiert, dass er Kollektivität und den Solidaritätsgedanken missachtet. Man kann sich fragen, ob die Angelegenheit der Identitäten in postmodernen Zusammenhängen Unterstützung findet, da diese mit Fragen wie Pluralismus und Differenz beschäftigt sind. Leider aber scheint dies nicht der Fall zu sein. Der postmoderne Diskurs zu Pluralität ohne Beachtung der Opfer und ohne eine ethische Position, die auf Transformationen abzielt, kann keine besonders attraktive Angelegenheit für diejenigen sein, die mit den Niederungen der Wirklichkeit zu kämpfen haben. Dem Postmodernismus scheint tatsächlich die politische Schärfe zu fehlen, die nötig ist, um mit den komplexen und anspruchsvollen Fragen der Identität angemessen umzugehen.[6] Die Postmoderne hat nichts als einen vagen „kontemplativen Pluralismus" und Diskurse über Differenzen anzubieten, denen jede notwendige politische Schärfe fehlt. Damit sind wir beim nächsten Punkt unserer Überlegungen angelangt.

3. Forderungen, Verständnis und Widerstand der unterworfenen Identitäten – eine dynamische Entwicklung

Die indigenen Völker und andere unterdrückte Minderheiten haben heute gelernt, hauptsächlich auf sich selbst und ihre eigenen Ressourcen zu vertrauen, statt

Lösungen von den vorherrschenden Ideologien und theoretischen Begriffsbildungen zu erwarten. Praxis und Strategie dieser Identitäten sind vielfältig. In vielen Fällen ist ihr Kampf nicht eigentlich etwas Neues. Die Stämme Indiens haben beispielsweise eine lange Geschichte der Revolten und Rebellionen gegen die britischen Kolonialbehörden. Unterdrückte Minderheiten überall auf der Welt fordern Rechte für ihre eigene Kultur und streben nach einem legitimen Ort der Freiheit und Autonomie. Die indigenen Völker und Stämme fordern ihr Land, die Unberührbaren Indiens ihre menschliche Würde, religiöse und sprachliche Minderheiten einen angemessenen Anteil Macht im Rahmen einer multikulturellen und multiethnischen Gesellschaft.

Benennungen sind in unserer Welt sehr wichtig, sie sind ein Ausdruck von Macht. Deshalb haben sich viele unterdrückte Gruppen in jüngster Zeit zu Recht dagegen gewehrt, die Namen, die ihnen von den Conquistadoren oder anderen mächtigen gesellschaftlichen Gruppen gegeben wurden, zu akzeptieren. „Rothäute" - eine koloniale Bezeichnung, hinter der eine tragische Geschichte des Völkermords steht - konnte nicht länger von denen als Name angenommen werden, die sich heute als die „Indigenas", die Eingeborenen, bezeichnen, ein Name, der eine völlig andere Welt und Geschichte ins Gedächtnis ruft. Herabsetzende Bezeichnungen wie „Neger" oder „Schwarze" werden von einem unterdrückten Volk zurückgewiesen, das sich selbst Afroamerikaner nennt. Die Unberührbaren Indiens wurden von Gandhi in herablassender Weise „harijan" (Volk Gottes) genannt. Sie haben diese Benennung abgelegt und bezeichnen sich heute als „dalit", das gebrochene, unterdrückte Volk. Die Selbstbezeichnung der verschiedenen Identitäten stellt eine Kraftquelle und ein Symbol für die eigene Selbstakzeptanz dar.

Die Forderungen der unterdrückten Identitäten werden verbunden mit der Anerkennung ihrer Differenz. Sie achten darauf, sich von anderen zu unterscheiden, besonders dann, wenn versucht wird, ihnen eine Politik der Assimilation als Lösung ihrer Probleme aufzudrängen. In dieser Lage ist die Anerkennung ihrer Differenz eine Waffe gegen eine oberflächliche Integration. Ihre Differenz wird auch zu einem Anspruch, besonders dann, wenn solche Unterschiede Ergebnis einer Geschichte der Diskriminierung und Benachteiligung sind. Noch wichtiger ist, dass die Bejahung solcher Differenzen ein Weg ist, auf dem marginalisierte Völker dazu kommen, sich bewusst zu begreifen und ihr kollektives Selbst anzuerkennen. Ihre Differenz ist mit anderen Worten unverzichtbar für die Konstruktion ihres Subjektseins als dem Hauptfaktor ihrer Emanzipation.

In diesem Prozess der Differenzierung werden die verschiedenen traditionellen Riten und Symbole einem hermeneutischen Veränderungsprozess unterworfen. Dies geschieht durch eine, wie ich sie nennen würde, subalterne Hermeneutik, die die Hermeneutik der Unterdrückten ist.[7] Die Religionen bieten hierfür einen breiten Zugangsweg. Man denke hier nur an die Art, wie die Unberührbaren versucht haben, die hinduistischen Gebote und Symbole alternativ zu interpretieren, um ihre eigene religiöse Identität neu zu begründen, in Abgrenzung zur allgemeinen religiösen Tradition. Wenn man die unterschiedlichen religiösen

Traditionen der Welt untersucht, so findet man überall im Lauf der Geschichte marginalisierte Gruppen, die ihre Identität mit Hilfe einer unterscheidenden Hermeneutik der heiligen Schriften gebildet haben, die von den Machthabern in einer Weise interpretiert wurden, die ihren (der unterdrückten Identität) eigenen Anliegen nicht Rechnung trug.

Schließlich ist noch die wichtige Frage der Historiographie durch unterdrückte und indigene Identitäten zu erörtern. Geschichtsschreibung ist immer eine Frage, die mit Machtverhältnissen zu tun hat (und deshalb eine politische ist), ob man sich dessen bewusst ist oder nicht. Die Art, in der Geschichte erzählt und re-konstruiert wird - und sie ist immer von Voreinstellungen und Urteilen beeinflusst -, betrifft das Verhältnis zwischen den einzelnen Gruppen in multiethnischen und multikulturellen Gesellschaften. Auch eine diachrone Rekonstruktion der Geschichte dient praktisch synchronischen Absichten. Ob man die Geschichte Amerikas mit den präkolumbianischen Zivilisationen beginnen lässt und die Australiens mit denen der Aborigines oder ob man die Geschichtsschreibung mit dem Mythos der „Entdeckung" anheben lässt, dazwischen liegen für die sozialen Beziehungen in heutigen multiethnischen Gemeinschaften Welten.

4. Unterstützung durch mit unterdrückten Identitäten solidarische Menschen

Während die unterdrückten und marginalisierten Völker die Subjekte ihres Kampfes bleiben, benötigen sie die Unterstützung einer wachsenden Zahl von Menschen. Die Vereinten Nationen haben sich mit diesem Problem befasst und versucht, ein internationales gesetzliches Rahmenwerk für die Sache der marginalisierten Identitäten und indigenen Völker zu schaffen.[8] Fragen über die genaue Bedeutung dieser beiden Begriffe und ihrer Anwendung haben die Umsetzung dieses Projekts nachhaltig verzögert, genauso wie der Widerstand einiger Staaten. Trotzdem wurde die Frage der unterdrückten Identitäten und der indigenen Völker in das allgemeine Bewusstsein der Weltgemeinschaft getragen, und sie geht einen ähnlichen Weg wie die so genannten „Menschenrechte der dritten Generation", die sich auf das Solidarrecht konzentrieren.

Eine weitere Form der Unterstützung für marginalisierte Identitäten liegt in der Durchführung einer Politik der positiven Diskriminierung. In Gesellschaften mit multiplen Identitäten ist dies ein sehr wichtiges Instrument, um solche Gruppen zu bestärken, die in ihrer Geschichte Marginalisierung und Unterdrückung erfahren haben. Auf diese Weise können ihnen bevorzugt Ausbildungs- und Beschäftigungsmöglichkeiten angeboten werden. In der indischen Verfassung gibt es beispielsweise abgestufte rechtliche Bestimmungen, die eine solche positive Diskriminierung oder Eingrenzung für die Unberührbaren, Stammesvölker und andere vorsehen. Diese Politik wird von den Eliten und privilegierten Gruppen der Gesellschaft scharf bekämpft. Es ist eigentlich nicht notwendig zu betonen, dass die Benachteiligungen, die marginalisierte Identitäten in der Vergangenheit erlitten haben, solche unterstützenden Maßnahmen rechtfertigen. Dies ist der Weg,

um in Gesellschaften von Ungleichen Gerechtigkeit und Gleichberechtigung herzustellen.[9]

Eine dritte wichtige Strategie würde darin bestehen, eine internationale Solidaritätsbewegung für die marginalisierten und unterdrückten Identitäten zu schaffen. Wie wir bereits festgestellt haben, sind die meisten Staaten noch nicht einmal gewillt, anzuerkennen, dass es in ihren Ländern regionale und minoritäre Gruppen und indigene Völker gibt. Versuche, solche Fragen innerhalb der nationalen Grenzen zu lösen, haben sich als aussichtslos erwiesen. Im Sinne des transnationalen Charakters der Menschenrechte erfordert das Problem der minoritären Identitäten und indigenen Völker den Aufbau eines internationalen Netzwerks. Natürlich wird damit auch ein Raum der Ambivalenz und des Politisierens eröffnet. Es besteht eine gewisse Gefahr, dass solche Fragen von Einzelinteressen dazu benutzt werden können, einen Staat oder eine Nation zu zerstören. Doch dies sollte die ernsthaft engagierten und besorgten Menschen nicht davon abhalten, immer dann internationale Aufmerksamkeit zu beanspruchen, wenn indigene Völker unterdrückt werden. Durch den Prozess einer alternativen Globalisierung der Solidarität könnte der Sache der unterdrückten Identitäten sehr wirkungsvoll Beistand geleistet werden.

Schlussfolgerungen: Worin könnte der Beitrag von Christinnen und Christen bestehen?

Was ist die Haltung des Christentums gegenüber unterdrückten Identitäten? Welchen Beitrag könnte es zu den Kämpfen dieser Identitäten um ihre Würde, ihre Rechte und ihr Selbstsein leisten? Die Geschichte der Christen ist eine Mischung aus aktivem Engagement für die Sache der marginalisierten Identitäten und einem verdächtigen Schweigen angesichts begangener Grausamkeiten und Völkermorde. Man muss nicht tief in der Geschichte graben, um Beispiele dafür zu finden. Es dürfte auch nicht schwer sein, sogar Fälle zu finden, in denen es eine aktive Zusammenarbeit mit solchen Kräften gab, die die Zerstörung ethnischer Identitäten betrieben haben.

Andererseits wissen wir, wie konkret die Bibel die Wirklichkeit von Identitäten behandelt. Der biblische Gott war Weggenosse eines Volkes ohne Identität und Macht, eines Volkes auf dem Weg seiner Identitätsfindung. Der gleiche Gott war aktiv einbezogen in die nachexilische Wiederherstellung der Symbole und der kollektiven Identität des geschlagenen Volkes. Die Sendung und Weltsicht Jesu und seine Praxis sind getragen von der Wahrung der unterdrückten Identität der *anawim,* die von den Machthabern in Palästina und im römischen Imperium auf den Hinterhof der Geschichte verbannt worden waren. Paulus und seine Gefährten fochten für einen Platz der Heiden innerhalb der frühen Christenheit und bestärkten deren Identität gegenüber der judaisierenden Partei. Die apokalyptische Literatur beschreibt in symbolischen Ausdrücken die Bejahung der Identität der an den Rand Gedrängten angesichts einer Welle imperialer Gewalt.

Kurz: Die semantische Matrix der Bibel ist eine klare Botschaft für die Option

zugunsten unterdrückter, entfremdeter und verlorener Identität. Dies ist letztlich eine Option Gottes selbst. Für diese Option existiert ein tiefer Grund. Es ist ein Grundzug christlicher Offenbarung, dass die Stimme Gottes an den Rändern hörbar wird. Die Machtzentren aller Arten wurden mit Götzen assoziiert, deren Lärm keinen Platz ließ für die sanfte Stimme des wahren Gottes. An den Rändern, bei machtlosen und unterdrückten Identitäten offenbart sich Gottes Wort. Deshalb bedeutet die Hinwendung zu den gesellschaftlichen Rändern für Christinnen und Christen und die christlichen Gemeinschaften, dass sie sich dort positionieren, wo in den Kämpfen und Erfahrungen unterdrückter Identitäten, indigener Völker und minoritärer Gruppen Gottes Stimme hörbar wird. Die christliche Berufung ist ein ständiger Ruf an die Ränder der Gesellschaft, um dort zu sein, wo Gott und die Unterdrückten sind.

Die Unterschiede, die von den vielen Identitäten und unterdrückten Völkern repräsentiert werden, werden von Gott genauso gewollt wie die Vielfalt der Biosphäre unserer Welt. Deshalb kann keine Christin und kein Christ, keine christliche Gemeinschaft eine Weltsicht akzeptieren, die dazu tendiert, Unterschiede unter dem Vorwand einer Pseudo-Einheit abzuschaffen. Der Begriff der „Communio" wird häufig herangezogen, um die internen Verhältnisse christlicher Gemeinschaften zu beschreiben. Aber Wirklichkeit und Gehalt dieses Begriffes erhalten eine bei weitem tiefere Bedeutung, wenn wir die Zukunft der menschlichen Familie selbst als eine Communio von Gemeinschaften begreifen. Der Aspekt christlicher Kommunität jedenfalls sollte ein solches Verständnis anzielen. Genauso wie die Unterschiedlichkeit von Frau und Mann geradezu die Basis ihrer intimen Gemeinschaft und ihrer Feier des Lebens darstellt, so werden auch die Unterschiede innerhalb der Gesellschaft die Basis für eine wahre Einheit der menschlichen Familie und ihres Glücks bilden. So wird die verantwortliche Pflege von Unterschieden - besonders in ihren Verkörperungen in unterdrückten Gruppen und Identitäten - ein Beitrag zu wahrer Einheit und zur Förderung des Lebens sein.

Die Pflege von Unterschieden beinhaltet auch die Verpflichtung, sich selbst an Gerechtigkeit schaffendem Handeln zu beteiligen, besonders, wenn dies in einer biblischen Perspektive verstanden wird als die Sorge und Solidarität mit den Schwachen. Die Herausforderung besteht heute darin, einem solchen Verständnis von Gerechtigkeit in multikulturellen und multiethnischen Gesellschaften Ausdruck zu verleihen, indem man mit unterdrückten und marginalisierten Identitäten eins wird. Zusammenfassend kann man sagen, dass Christinnen und Christen sich von den schwierigen und komplexen Problemen ethnischer, sprachlicher und regionaler Identität nicht abschrecken lassen, sondern sich selbst der Frage der Differenz aussetzen sollten. Überall sollten solche politischen, rechtlichen und sozialen Maßnahmen ihre uneingeschränkte Unterstützung erhalten, die sich zugunsten bedrängter Identitäten auswirken.

[1] In den Gesellschaften des Westens gibt es das Phänomen der so genannten neuen Stammesidentitäten (von Jugendgruppen und subkulturellen Gruppierungen) mit einem alter-

nativen Lebensstil, die sich seit den dramatischen kulturellen Veränderungen der 1960er Jahre gebildet haben. Es trifft zwar zu, dass diese ebenfalls marginale Identitäten innerhalb der westlichen Gesellschaften darstellen, aber ihre Genese und Dynamik unterscheiden sich erheblich von den unterdrückten Identitäten in anderen Teilen der Welt. Eine sehr erhellende Studie zu diesen neuen Stammesidentitäten bietet K. Hetherington, Expressions of Identity, Space, Performance, Politics, London/New Delhi 1998.

[2] Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Harvard 1971.

[3] Die Kategorie „indigene Völker" erfordert einige begriffliche und rechtliche Klärungen. Im engeren Sinne umfasst sie solche Völker, die Opfer europäischer Eroberungen, Einwanderungen und Besiedlungen geworden sind. In einem weiteren Sinne und in Analogie dazu kann diese Bezeichnung auf zwischenethnische Verhältnisse in vielen Staaten der Welt angewandt werden.

[4] Vgl. J.R. Bauer/D.A. Bell (Hg.), The East Asian Challenge for Human Rights, Cambridge 1999.

[5] Vgl. I. Brownlie (Hg.), Basic Documents on Human Rights, Oxford 1997, 303-316.

[6] F. Wilfred, From the Dusty Soil. Contextual reinterpretation of christianity, Madras 1995, besonders Kap. 18: Postmodernism with teeth, 327-345.

[7] Vgl. F. Wilfred, Towards a subaltern hermeneutics. Beyond the contemporary polarities in the interpretation of religious traditions, in: Voices from the Third World, Bd. 19, Nr. 2 (1996), 128-148.

[8] Vgl. den Entwurf der UN-Erklärung „Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples" vom 20. April 1994, abgedruckt in: H.J. Steiner/P. Alston (Hg.), International Human Rights in Context, Oxford 1996, 1011-1016.

[9] Vgl. O. Mendelsohn/U. Baxi (Hg.), The Rights of Subordinated Peoples, Delhi 1994.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Krämer

Unternehmensidentität durch ethische Orientierung

Annette Kleinfeld

Einführung: Corporate Identity – mehr als Imagekosmetik?

Der Begriff „Corporate Identity" (CI) hat wieder Konjunktur. Angesichts der tiefgreifenden Veränderungen, vor denen Unternehmen in einer global vernetzten Welt an der Schwelle zum 21. Jh. stehen, steigt das Interesse an den sogenannten „weichen Themen", zu denen Unternehmenskultur und Corporate Identity übli-

cherweise gezählt werden. Ein umfassendes, integratives Verständnis der Identitätsgestaltung von Unternehmen als komplexen sozialen Systemen bedingt die Auseinandersetzung mit der gewachsenen Unternehmenskultur ebenso wie mit dem gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld. Als solche setzt sie bei Fragen an wie: „Wofür wollen wir stehen - wofür nicht? Welches Sinnangebot und - daraus resultierend - welche Identifikationsmöglichkeiten können wir unseren Mitarbeitern bieten? Wo liegen unsere spezifischen Wertschöpfungspotentiale? Welchen Beitrag zum Gemeinwohl leisten wir mit unseren Produkten und Dienstleistungen?"

Unternehmerische Identitätsgestaltung und Kulturentwicklung in diesem wohlverstandenen Sinne setzt darüber hinaus gerade unter den veränderten Wettbewerbsbedingungen auf einem globalen Markt eine bewusste Orientierung an ethischen Werten und Prinzipien voraus. Dafür lassen sich u.a. die folgenden (Hinter-)Gründe nennen:

1. Ein moralisch zunehmend sensibel reagierendes Konsumentenpotential und eine kritische Öffentlichkeit, die Unternehmen - unterstützt von NGOs wie Greenpeace - im Falle ökologisch oder anderweitig ethisch problematischer Aktivitäten unter massiven Druck setzen können.
2. Ein Mangel an allgemeinverbindlichen (ethischen) Wertorientierungen nicht nur auf internationaler, sondern auch auf nationaler Ebene (Wertewandel, Pluralismus, schwindender Einfluss traditioneller Wertvermittlungsinstanzen wie Kirche). Gelingendes Führen und Arbeiten in den Unternehmensformen der Zukunft, d.h. in vernetzten, hierarchiearmen Strukturen im Rahmen temporärer, entterritorialisierter Arbeitsgemeinschaften, setzt aber gerade die Orientierung an gemeinsamen Zielen und Werten und die Entwicklung einer Vertrauenskultur auf der Basis verlässlicher wechselseitiger Handlungserwartungen voraus.
3. Die wachsende Bedeutung des Menschen als „ganzer Persönlichkeit" zur Sicherung der unternehmerischen Wettbewerbsfähigkeit und des Unternehmenserfolgs: Anforderungsprofile verlagern sich zunehmend von der Methoden- und Fachkompetenz zur persönlichen und sozialen Kompetenz, zu der neben Teamfähigkeit immer stärker kooperative, interkulturelle und ethische Kompetenz gehören.
4. Die notwendige Vorwegnahme einer wirtschafts- und sozialpolitischen Rahmenordnung im Weltmaßstab durch Akte freiwilliger Selbstverpflichtung.
5. Eine stetig wachsende Wirtschaftskriminalitätsrate, die Präventivmaßnahmen zur Stärkung der moralischen Integrität und Gesetzestreue auf individueller wie institutioneller Ebene erforderlich macht.

Die Auseinandersetzung mit diesen neuen ethischen Herausforderungen und die Institutionalisierung adäquater Umsetzungsmaßnahmen im Unternehmen (= Corporate Ethics) leisten, so meine These, einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung einer gesunden Unternehmenskultur, die wiederum die Grundlage für die Gestaltung einer substantiellen Unternehmensidentität, einer Corporate Identity im eigentlichen Sinn bildet.

Kultur- als Wertemanagement

Unternehmensidentität durch ethische Orientierung

Unternehmen sind keine technokratisch fass- und steuerbaren Zweckverbände, sondern soziale Systeme mit einer eigenen kulturellen Identität, weil sie von Menschen getragen werden und weil Menschen wesentlich wertbezogen sind.[1] Was heißt das?

In der philosophischen Anthropologie spricht vor allem Max Scheler vom Menschen als einem „wertbezogenen" Wesen[2], und zwar in dreierlei Hinsicht:

- sofern er selbst Träger des höchsten Wertes, der Personwürde, ist;
- sofern er ein „natürliches" Bedürfnis nach Werten hat, die seiner Existenz Halt, Orientierung und Sinn geben;
- sofern er über die Fähigkeit des „Wertvernehmens" und „Wertfühlens" verfügt[3] und sich zu vorhandenen Werten in ein kritisch-reflektierendes Verhältnis setzen kann.

Vor allem der letzte Punkt wirft ein neues Licht auf den Menschen als Vermittlerinstanz zwischen verschiedenen (Sub-)kulturen und ihren jeweiligen Werten.

In dem Maße, in dem sich Mitarbeiter mit ihrem Unternehmen identifizieren, werden sie zum Träger seiner Werte, wird das Kulturspezifische für sie zur normativen Orientierung. Werte sind dadurch ein Führungsinstrument, über das sich das Handeln und Verhalten von Mitarbeitern beeinflussen lässt.

Gleichzeitig sind sie aber auch der Ansatzpunkt für die bewusste Gestaltung und Entwicklung von Unternehmenskulturen. Denn Träger von Werten zu sein heißt für den Menschen gerade nicht, zum „Siegellack" beliebig vieler sozio-kultureller oder unternehmenskultureller Prägungen zu werden. Das Spezifische menschlicher Personalität besteht vielmehr gerade darin, sich zu dem „Cocktail" aus natürlichen Antrieben, anerzogenen Verhaltensmustern und diversen sozio-kulturellen Sekundär- und Tertiärprägungen noch einmal kritisch reflektierend ins Verhältnis setzen zu können und selbst zu bestimmen, wonach das eigene Leben ausgerichtet werden soll. Eben diese Fähigkeit zur Autonomie, die menschliche Freiheit ausmacht, verbunden mit dem Vermögen des Werterkennens, erlaubt es aber auch, über die jeweils vorherrschenden Werte innerhalb eines sozialen Systems zu entscheiden, um so auf dessen spezifische Kultur Einfluss zu nehmen.

Für die Kultur sozialer Systeme wie Unternehmen gilt in analoger Form wie für

Die Autorin

Annette Kleinfeld, Dr. phil. M.A., studierte Philosophie, Germanistik und Theaterwissenschaften in Karlsruhe und München. Sie arbeitete in den Bereichen Human Resource Management, Unternehmenskulturentwicklung und Corporate Identity, u.a. bei einer Beratungsfirma in München. Daneben spezialisierte sie sich auf die Bereiche Wirtschaftsphilosophie / praktische Unternehmensethik und promovierte an der Universität München über die Notwendigkeit und die anthropologischen Grundlagen einer ethisch reflektierten Unternehmens- und Personalführung. Sie war wissenschaftliche Assistentin am Zentrum für Ethische Ökonomie und Wirtschaftskultur des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover. Sie ist heute Unternehmensberaterin mit den Schwerpunkten Corporate Ethics/ Wertemanagement. Anschrift: Bickmann & Collegen, Theodorstraße 42–90, 22761 Hamburg; annette.kleinfeld@bickmann.de

die Personalität des Menschen, dass sie sich allem objektivierenden Zugriff von außen entzieht. Menschliche Personalität kann nicht „be-" und damit auch nicht „ergriffen", sondern immer nur erschlossen werden, zum einen im verstehenden Mit- und Nachvollzug ihrer Intentionen, d.h. ihrer Absichten, Meinungen, Wünsche, Hoffnungen, Ängste etc., zum anderen anhand des Wie ihrer Lebensgestaltung, anhand der Werte und Prinzipien, nach denen sich ihr Denken und Handeln vollzieht. Auch Unternehmenskulturen werden nur anhand bestimmter Phänomene wie Umgangsformen, Kommunikationsstil, Klima etc. erfahr- und erschließbar. Nur indem man sich - in ganzheitlichen Akten des „Wertfühlens" im Sinne Schelers - darauf einlässt, hat man die Chance, zu ihrem handlungs- und verhaltensbestimmenden geistigen Gemeinbesitz vorzudringen.

Werte sind somit der Ansatzpunkt für die Weiterentwicklung bzw. gezielte Umgestaltung der Kultur und Identität eines Unternehmens.

Der erste Schritt ist die Bewusstmachung dieser Werte und die kritische Reflexion und Inverhältnissetzung dazu. Genau darin besteht die eine der beiden wesentlichen Aufgaben von Ethik, die zugleich die notwendige Bedingung ihrer zweiten Aufgabe darstellt: eine normative Bestimmung dieser Werte, d.h die Begründung von verbindlichen Werten und Prinzipien, die das Handeln aller Menschen innerhalb eines sozialen Systems leiten *sollen.*

Identität durch ethische Selbstverpflichtung

In dem Maße, in dem sich die Mitglieder sozialer Systeme zu ethischen Orientierungen bekennen und ihr Handeln danach ausrichten, steigt die Verlässlichkeit der wechselseitigen Handlungs- und Verhaltenserwartungen. Letzteres ist einer der entscheidenden Faktoren zur Bildung von Vertrauen und damit wiederum - ökonomisch gesprochen - zur Senkung von Transaktionskosten, die durch Überwachungs- und Kontrollmechanismen entstehen. Ethik ist unverzichtbar, damit Gesellschaften und ihre Subsysteme reibungslos und effizient funktionieren.

Unabhängig von dieser rein funktionalen Bedeutung gibt es aber für Unternehmen noch eine Reihe anderer „guter Gründe", sich um eine ethische Ausrichtung zu bemühen.

Denn moralisch relevante Fragen entstehen überall dort, wo Menschen handeln und entscheiden und wo andere Menschen oder lebensweltliche Systeme von den Auswirkungen ihrer Aktivitäten betroffen sind. Sofern Unternehmen selbst soziale Systeme sind, die mit anderen sozialen Systemen und Menschen interagieren, operieren sie nicht im „luftleeren", will sagen wertneutralen, moralfreien Raum. Dies zu erkennen, d.h. sich als Teil eines umfassenderen sozialen Kontextes und als Gegenüber anderer sozialer Systeme wahrzunehmen, ist notwendiger Bestandteil des Selbstbewusstwerdungsaktes, der für die Herausbildung einer Corporate Identity ebenso essentiell ist wie für die Identitätsfindung und -bildung menschlicher Personen.

Zu „handlungsfähigen" Systemen im eigentlichen Sinn werden Unternehmen nur dadurch, dass sie von Menschen konstituiert werden, die als Organisationsmit-

glieder ihr spezifisch menschliches Handlungs- und Entscheidungsvermögen in den Dienst der unternehmerischen Zielsetzung stellen. Wirtschaftliches Handeln ist also menschliches Handeln und als solches stets moralisch zu verantwortendes Tun. Im gleichen Maße und aus den gleichen Gründen, aus denen Unternehmen handlungsfähig sind, sind sie somit auch moralisch verantwortlich und moralisch verantwortungsfähig: aufgrund der Personalität und Moralität ihrer Mitglieder.[4]

Der Mensch als Person ist aber nicht nur Subjekt ethischen Handelns, sondern zugleich Gegenüber moralischer Verantwortung. Unternehmen sind daher sowohl ihren externen Interaktionspartnern und Bezugsgruppen - Kunden, Lieferanten, Öffentlichkeit, natürliche Umwelt - ethisch verpflichtet wie auch ihren Mitgliedern intern.

An erster Stelle steht dabei die Anerkenntnis und Einhaltung unhintergehbarer ethischer Prinzipien wie etwa die Achtung und Wahrung der personalen Würde, die Respektierung menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung bzw. entsprechender Individualrechte, etc. Aus ihnen ergeben sich unverhandelbare menschliche Ansprüche und moralische Pflichten, die jenseits etwaiger Kosten-Nutzen-Erwägungen für alle „stake-holder" eines Unternehmens gleichermaßen und a priori gelten.

Der unbedingten Gültigkeit bestimmter Prinzipien entspricht jedoch insbesondere in internationalen Kontexten nicht gleichzeitig deren faktische Geltung. Im Zuge der Globalisierung vermischen sich Kulturkreise und die dazugehörigen Wertvorstellungen. Was in westlichen Gesellschaften im Laufe der Zeit an begründeten ethischen Standards in Recht, Gesetz und in die herrschende Moral eingeflossen ist, kann in afrikanischen oder asiatischen Ländern nicht ohne weiteres als allgemeinverbindlich vorausgesetzt werden. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass es ethische Normen gibt, die jenseits kulturspezifischer Überzeugungen den berechtigten Anspruch auf unbedingte und damit *globale* Gültigkeit erheben. Ethische Orientierung heißt gerade, sich danach auszurichten.

Für ethisches Engagement, das sich angesichts noch fehlender ordnungspolitischer Rahmenbedingungen nicht als marktkonform erweist, sondern zunächst mit Gewinneinbußen und Wettbewerbsnachteilen verbunden sein kann, lässt sich auf der Basis einer utilitaristisch geprägten Unternehmensrationalität systemimmanent keine Motivation finden. Vielmehr handelt es sich dabei um einen Akt freiwilliger Selbstverpflichtung und damit - nach Kant - um ethisches Handeln im eigentlichen Sinn.

Für menschliche Personen ist ethische Selbstbindung dieser Art einer der entscheidenden Faktoren ihrer Identitätsbildung: In der Realisierung positiver Freiheit durch die Ausrichtung des eigenen Handelns am „Sittengesetz" jenseits aller Zweckrationalität[5] zeigt sich für Kant die Autonomie des Menschen. Überträgt man diesen Zusammenhang auf Unternehmen, dann leistet ethische Selbstverpflichtung durch entsprechend proaktives Handeln einen wichtigen Beitrag zur Stärkung ihrer Corporate Identity.

Unternehmen kommt diese Fähigkeit zur „sittlichen" Selbstbestimmung jedoch

nur in einem sekundären oder analogen Sinn zu, d.h. aufgrund der ethischen Kompetenz und Moralfähigkeit ihrer Mitglieder. Nur menschliche Personen sind es sich selbst und ihrer eigenen Würde schuldig, ihre berufliche Rolle auch in einer moralisch verantwortlichen Weise wahrzunehmen. Unternehmen als solche verfügen weder über innere moralische Instanzen wie ein Gewissen oder Schuldgefühle noch über die besonderen moralischen Vermögen der kritischen Selbstreferenz und -distanzierung, der moralischen Urteilskraft und der ethischen Reflexion.

Hängt eine ethische Unternehmensausrichtung also allein von der moralischen Integrität der verantwortlichen Akteure an der Spitze ab?

Ja und Nein. Die innere Grundhaltung der Unternehmensmitglieder - und zwar auf allen Ebenen - ist unverzichtbar, um ethische Wertorientierungen erfolgreich in Unternehmen implementieren zu können: als primärer Motivationsfaktor bei den Verantwortlichen auf der Ebene der Unternehmensleitung ebenso wie als Voraussetzung für eine gelingende Umsetzung firmenweit. Sie ist jedoch allein nicht hinreichend.

Wo das Bemühen um eine moralisch verantwortliche Unternehmensführung nicht integraler Bestandteil des allgemeinen Managements wird, läuft sie schnell Gefahr, für ihre Protagonisten zur Don-Quijoterie zu werden, an deren Ende nicht selten die Preisgabe der persönlichen moralischen Integrität steht. Damit sich ethisches Engagement im Unternehmen nicht als Quelle aufreibender innerer Zielkonflikte erweist, muss sie zum einen als firmeneigenes „commitment" in der Unternehmenspolitik verankert sein, zum anderen durch geeignete Umsetzungs-Maßnahmen als „Corporate Ethics" institutionalisiert werden.

Nur unter diesen Bedingungen kann die ethische Orientierung auch ihre substantielle Bedeutung für die Gestaltung einer glaubwürdigen Corporate Identity entfalten.

Corporate Ethics und Corporate Identity

Ethik und Identität erscheinen auf den ersten Blick als Widerspruch: Identität speist sich aus dem Besonderen und Andersartigen in Abgrenzung von der jeweiligen Umwelt. Ethik hingegen befasst sich mit der Ausrichtung individuellen Handelns am Allgemeingültigen und -verbindlichen. Wo ist ihr Zusammenhang?

Konstitutiv für die Identitätsbestimmung des menschlichen Individuums sind die Relationen, in denen es steht: Die Tatsache, *dass* es sich, vor allem aber die Art und Weise, *wie* es sich zu anderen ins Verhältnis setzt, machen seine personale Identität aus. Ein weiterer wesentlicher Faktor ist die Selbstwahrnehmung als Teil eines größeren Ganzen und die Bewusstwerdung des eigenen Geprägtseins durch diese Mitwelt mit ihren verschiedenen Kulturen und Wertsystemen. Letzteres ist die Voraussetzung dafür, sich eine eigene Richtung zu geben, d.h. sich nicht nur prägen zu lassen, sondern selbst zu setzen und zu bestimmen. An erster Stelle gehört dazu eine Art „Bestandsaufnahme" in Bezug auf die Werte, die einen bis dato geleitet haben; an zweiter Stelle die Frage, welche man beibehalten

will und welche nicht. Inbegriff menschlicher Selbstbestimmung ist aber nicht irgendeine beliebige Auswahl, sondern die Ausrichtung am moralisch Gerechtfertigten. Beides, Wertereflexion als Form der Selbsterkenntnis wie auch Wertebegründung als Grundlage der Selbstbestimmung, ist Gegenstand von Ethik.

Daher gibt es keine Identität sozialer Systeme inmitten anderer sozialer Systeme ohne Ethik. Denn Identität impliziert, Position zu beziehen, Stellung zu nehmen zu dem, was uns umgibt und was uns prägt, vor allem aber zu den klassischen ethischen Fragen: Wonach sollen wir uns ausrichten, von welchen Werten unser Handeln leiten lassen?

Bezogen auf die Identität von Unternehmen, kann Ethik analog dazu sowohl einen Beitrag zur Identitätsfindung wie zur Identitätsbildung leisten:

1. als Medium der Selbsterkenntnis;
2. als Weg zur Eindeutigkeit in der Vielheit pluralistischer Weltanschauungen durch Rückbindung des eigenen Handelns an ethisch gerechtfertigte „gute Gründe" und Prinzipien.

Konstitutiv für die Identität eines Unternehmens ist seine spezifische Kultur. Diese Kultur wiederum, so war oben gezeigt worden, hängt entscheidend von den meist nur implizit vorhandenen Verhaltensnormen und Werten ab, nach denen die Menschen in ihr handeln. Der Aufstellung eines Ethik-Kodex oder ähnlicher Maßnahmen hat aber die Bewusstmachung und Reflexion eben dieser firmeneigenen Werte notwendig vorauszugehen. Um Ethik nachhaltig und wirksam in Unternehmen zu implementieren, muss sie *integriert* werden: in die Kultur, in die bisherige Firmenphilosophie, in die spezifische Unternehmensausrichtung. Sie muss also Teil seiner Identität werden, und diese muss dazu erfasst werden.

Dieser Selbstbewusstwerdungsprozess wird durch die Integration ethischer Überlegungen um die Frage nach dem Richtigen und Guten erweitert. Damit erhält die Corporate Identity eine neue Qualität: Durch die Verbindung des Unternehmensspezifischen mit dem Allgemeingültigen, ethisch Gerechtfertigten wird sie zur „positiven", d.h. zur sittlich reflektierten, selbstbestimmten Identität. Ihren adäquaten Ausdruck findet diese in einer auch moralisch verantworteten Wahrnehmung unternehmerischer Freiheit und deren konsequenter Umsetzung in der täglichen Praxis.

Durch die ethische Orientierung gewinnt ein Unternehmen eine Corporate Identity, die nicht mehr beliebig ist. Mit seinem Bekenntnis zu unbedingt gültigen Prinzipien kann es sich darüber hinaus gerade unter globalen Wettbewerbsbedingungen von der Pluralität kultureller Weltanschauungen abheben. Gleichzeitig wird auf diesem Wege der Gefahr eines ethischen Relativismus entgegengewirkt, der Mitarbeiter in transnationalen Unternehmen in besonderem Maße ausgesetzt sind. Die Tendenz, sich einfach den Gepflogenheiten des jeweiligen Landes anzupassen, ist aber in zweierlei Hinsicht problematisch: zum einen dann, wenn Mitarbeiter dabei genötigt werden, ihre eigenen Wertvorstellungen preiszugeben, ihre persönliche oder moralische Integrität somit tangiert wird; zum anderen, wenn diese „Gepflogenheiten" aus ethischer Sicht fragwürdig sind, wie das Zahlen oder Annehmen von Bestechungsgeldern.

Ein Unternehmen, das demgegenüber Ethik-Leitlinien für den Umgang mit moralisch relevanten Fragen dieser Art aufstellt und firmen- oder konzernweit verbindlich macht, bietet seinen Mitgliedern auch in internationalen Kontexten Halt und unterstützt ihre moralische Integrität. Dadurch stärkt es letztlich seine eigene Integrität, damit wiederum seine Resistenz gegen Kriminalität und Korruption, ebenso wie sein nationales und internationales Ansehen in der Öffentlichkeit.

Mit einem Unternehmen, dessen Identität sich aus einer Verpflichtung zum „Guten" und den entsprechenden Werten speist, identifiziert sich jeder gern: Als Mitarbeiter arbeitet man dort gern und entsprechend motiviert, als Kunde macht man gern mit ihm Geschäfte, weil man ihm vertrauen kann, als Konsument kauft man gern seine Produkte, weil man weiß, dass „hinter den Kulissen alles stimmt"[6].

Eine ethisch fundierte Corporate Identity ist also gleichzeitig der „Königsweg" zu einem nachhaltig positiven Image intern wie extern - vorausgesetzt, es bleibt in puncto Ethik nicht nur bei der Absichtserklärung. Denn Identität impliziert Übereinstimmung mit sich selbst. Wo der Zusammenhang zwischen ethischer Selbstbestimmung und Selbstübereinstimmung übersehen wird, können die Folgen für die Glaubwürdigkeit und damit für das Image des Unternehmens genau umgekehrt nachhaltig negativ sein.

Ethik als Risiko: das „Prinzip Pechmarie"

Angesichts der dargestellten Vorteile, die Corporate Ethics für Unternehmen mit sich bringen kann, scheint die Frage nach der Motivation unternehmensethischer Bemühungen klar zu sein. Wozu dann der Akt moralischer Selbstverpflichtung aus innerer Überzeugung, der diesen Bemühungen vorauszugehen hat? Nur, weil es sich andernfalls aus der Sicht kantisch geprägter „Moral-Puristen" gar nicht um Ethik handelt? Es gibt darüber hinaus auch eine pragmatische Begründung: weil das Eine - der Nutzen - nicht ohne das Andere - die ernsthafte Überzeugung - zu haben ist.

Unter spezifisch *wirtschafts-* und *unternehmens*ethischen Gesichtspunkten ist es durchaus gerechtfertigt, dass sich ethische Geschäftspraktiken für ein Unternehmen auszahlen. Gewinninteressen wie Image-Verbesserung, Produktivitätssteigerung, Vermeidung von Effizienzeinbußen und Kosten, die durch Korruption oder ein schlechtes Betriebsklima entstehen, dürfen bei dem Bemühen um eine moralisch verantwortliche Unternehmensführung also sehr wohl eine Rolle spielen. Dieses Bemühen ist aber in der Regel zum Scheitern verurteilt, wenn es nicht gleichzeitig von einem aufrichtigen Interesse an dem moralisch Richtigen und einer entsprechenden inneren Haltung der verantwortlichen Akteure getragen wird. Denn: Es gibt Ziele, die sich nicht direkt intendieren oder unmittelbar erreichen lassen. So etwa Glück und ein gelingendes Leben. Sie werden nach Aristoteles nur dem zuteil, der ein tugendhaftes Leben im Dienste der „Polis" führt. Tugendhaftigkeit galt in der Antike als Bedingung für eine gute öffentliche

Reputation, für ein positives „Image". Für Aristoteles wie für Platon bestand diese Tugendhaftigkeit darin, das tägliche Handeln und Entscheiden an die übergeordnete „Idee des Guten" rückzubinden, und zwar: um des Guten und „Edlen selbst willen"[7].

Dass es diese Haltung ist, die letztlich auch ökonomischen Nutzen bescheren kann, wird im Märchen „Frau Holle" der Gebrüder Grimm vorgeführt: „Auszahlen" tut sich hier gerade die sittliche Grundhaltung der Goldmarie, die sich nicht im Hinblick auf eine etwaige Belohnung, sondern aus Hilfsbereitschaft, Gutherzigkeit und um der Dinge selbst willen ihrer annimmt. Wer hingegen Ethik zu instrumentalisieren versucht, dem kann das Gleiche widerfahren wie der Pechmarie: Weil sie ihre eigentliche Faulheit und Bosheit nur zum Schein überwindet mit der Absicht, am Ende wie ihre Schwester mit einem Goldregen belohnt zu werden, darf sie nur im Pech duschen.

Auch in unternehmerischen Kontexten gibt es Ziele, die sich aller Zweckrationalität entziehen und deren Erreichung den „Umweg" über eine Orientierung an ethischen Werten um ihrer selbst willen voraussetzt. Die Entwicklung einer „gesunden" Unternehmenskultur ist ein Beispiel dafür, aber auch bei der Leistungssteigerung von Mitarbeitern handelt es sich um ein Ziel dieser Art: Die zur Sicherung unternehmerischer Wettbewerbsfähigkeit heute dringend erforderlichen und vielzitierten „neuen Humanpotentiale" lassen sich immer nur mittelbar und gerade dadurch erschließen, dass man Mitarbeiter nicht primär unter ihrem Leistungsaspekt oder als zu „gewinnende Ressourcen" wahrnimmt, sondern als das, was sie wirklich sind: Personen, d.h. nicht „etwas", sondern „jemand".[8]

Vor allem bei der Entwicklung einer integren, glaubwürdigen Corporate Identity sind Unternehmen mit dem dargestellten „Paradox der Ethik" konfrontiert. Und dieses Paradox impliziert nicht nur die Möglichkeit ausbleibender Vorteile, Corporate Ethics birgt hier zugleich ein Risiko in sich: das, was man als „Prinzip Pechmarie" bezeichnen könnte.

Denn wo ein Unternehmen seine ethische Orientierung verlautbaren lässt, sei es durch entsprechende PR-Maßnahmen, sei es durch die Aufstellung eines ethischen Firmenkodex, kann und wird es ab sofort auch daran gemessen werden - intern von der eigenen Belegschaft, extern durch Kunden, Lieferanten und die Öffentlichkeit.

Einer der wichtigsten vertrauenstiftenden Faktoren im Verhältnis eines Unternehmens zu seinen verschiedenen Stake-holdern ist Glaubwürdigkeit, die entscheidende Voraussetzung dafür Integrität. Die Integrität eines Unternehmens zeigt sich wie im Falle persönlicher Integrität zuallererst an seiner Authentizität: an einem Leben gemäß den eigenen Prinzipien. Bei einem Unternehmen, das sich durch Leitlinien oder in einer Firmenbroschüre hinsichtlich seiner Prinzipien „outet", kann diese Integrität als Übereinstimmung zwischen dem, was auf das bekanntlich geduldige Hochglanzpapier gebannt wurde, und dem, was seine gelebte Kultur und Praxis ausmacht, sehr viel leichter überprüft werden.

Wo sich ein Unternehmen explizit zu ethischen Wertorientierungen bekennt, wird diese Kongruenz von Sollen und Sein, von moralischem Anspruch und

Wirklichkeit besonders kritisch beobachtet. Warum? Weil Selbstübereinstimmung und Integrität selbst ethische Kategorien sind, die in Werten wie Aufrichtigkeit, Unbestechlichkeit, Gesetzestreue, Einhaltung verbindlicher Regelungen gegenüber Dritten, Einlösung von Versprechen, allem voran aber in der Einhaltung selbst auferlegter Prinzipien zum Ausdruck kommen.

Eine etwaige Divergenz von Leitlinien und gelebtem Firmenalltag wird somit hier deutlich strenger bewertet als im Falle eines Unternehmens, das ohne ethischen Anspruch auftritt - zumindest von außen und zumindest von den eigenen Mitarbeitern. Woran es allerdings häufig mangelt, sind entsprechende Soll-Ist-Abgleiche durch die Führungsspitze selbst. Und zwar meistens dann, wenn die Motivation im oben genannten Sinne eine einseitige war.

Um so fataler sind die Folgen, wenn etwaige Diskrepanzen anderen auffallen: zum einen, weil es sich angesichts der propagierten ethischen Selbstverpflichtung um einen performativen Selbstwiderspruch handelt, der doppelt schwer wiegt; zum anderen, weil sich unweigerlich - berechtigt oder nicht - der Verdacht des Ethik-Missbrauchs aufdrängt: zur vordergründigen Image-Pflege, als Alibi-Funktion zur Bemäntelung etwaiger Missstände etc. Die Glaubwürdigkeit, die Vertrauenswürdigkeit und damit die Reputation des betreffenden Unternehmens nach außen, aber auch die motivationsfördernde, weil identitäts- und sinnstiftende Wirkung, die gerade ein ethisch fundiertes Leitbild intern mit sich bringen kann, werden in diesem Fall nicht nur eingebüßt, sondern nachhaltig geschädigt.[9]

Damit sich also die Initiative in Richtung einer Stärkung der Corporate Identity, einer guten öffentlichen Reputation und Vertrauenskultur, dem Corporate Ethics dienen *kann*, nicht als kontraproduktiv erweist, darf das in Leitlinien formulierte „commitment" von diesen Motiven selbst, zumindest nicht primär und nicht ausschließlich bestimmt sein. *Ethische* Selbstverpflichtung im eigentlichen Sinn zeigt sich darin, dass diese 1. ernst gemeint ist; 2. von Maßnahmen einer wirksamen und konsequenten Umsetzung begleitet ist, die diese Aufrichtigkeit bestätigen.[10]

Nur wenn ethische Prinzipien und Werte in die allgemeine Firmenphilosophie und -kultur integriert sind - und erst dann handelt es sich um Corporate Ethics im eigentlichen Sinn -, wird ein Unternehmen zum „Sinnsystem", das seinen Mitgliedern auch unter schwierigen Bedingungen, in Zeiten des Strukturwandels und in multinationalen Kontexten, die erforderliche Orientierung und Identifikationsmöglichkeit bietet. Denn Sinn kann der Mensch nur dort erleben, wo er sich nach dem ausrichten darf, was seinem eigentlichen Wesen, was seiner Würde als Person entspricht: an geistigen und ethischen Werten. Nur Werte dieser Kategorie stiften darüber hinaus nach Scheler Gemeinschaft und Zusammenhalt, Solidarität und Loyalität.

[1] Vgl. dazu ausführlicher A. Kleinfeld, Persona Oeconomica. Personalität als Ansatz der Unternehmensethik, Heidelberg 1998, 217-224.

[2] Vgl. dazu N. Hartmann, Ethik, [2]1935, 206; M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und

die Materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Ges. Werke Bd. 2), Bern/München ^{6}1980, 540ff.

[3] Vgl. dazu N. Hartmann, aaO. 205f; vgl. auch M. Scheler, aaO. 385f.

[4] Vgl. dazu A. Kleinfeld, Persona Oeconomica, aaO. 117-152.

[5] Vgl. dazu I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Ges. Schriften, Bd. 4; Akademieausgabe), Berlin 1911, 429.

[6] Auf die wachsende Bedeutung, die gerade dem „ethischen Ansehen" eines Unternehmens als kommerziell nützlichem Konkurrenzvorteil heute zukommt, weist auch Leisinger hin. Vgl. dazu: K.M. Leisinger, Unternehmensethik. Globale Verantwortung und modernes Management, München 1997, 183ff.

[7] Vgl. dazu Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, 1096 b32 - 1099 a 16, 1101 b27, 1105 a26, 1116 b30.

[8] Vgl. dazu R. Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand", Stuttgart 1996.

[9] Vgl. zu den nachhaltigen Folgen der „Ethik-Lüge" auch J. Staute, Das Ende der Unternehmenskultur. Firmenalltag im Turbokapitalismus, Frankfurt a.M. 1997, 192-197.

[10] Vgl. für eine Darstellung praktischer Umsetzungsmaßnahmen A. Kleinfeld, Identität durch moralische Integrität: Die Rolle der Corporate Ethics, in: R. Bickmann, Chance: Identität. Impulse für das Management von Komplexität, Heidelberg 1999, 371-409, insbes. 402-407.

Die hermeneutische Anthropologie Charles Taylors

Thomas Gil

Menschliche Lebewesen haben die Kompetenz, mit allem, was sie tun und machen, Sinnbedeutungen verbinden zu können, indem sie das Getane und Gemachte im Lichte verschiedener, von ihnen selbst entwickelter und verfolgter Projekte und Vorhaben deuten. Auf diese Kompetenz bezieht sich der kanadische Philosoph Charles Taylor, wenn er die menschlichen Lebewesen als „self-interpreting animals" konsequent bestimmt. Sind menschliche Lebewesen „self-interpreting animals", Lebewesen also, die sich selbst und ihre Welt deuten, dann hat dies Konsequenzen für all jene Wissenschaften, die den Menschen als Gegenstand haben. Die Human- oder Menschenwissenschaften (die klassischen Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften) können dann nicht mehr allein eine externalistische Sicht auf den Menschen favorisieren, sondern müssen sich um eine internalistische, hermeneutische Sichtweise bemühen, wollen sie ihrem epistemologischen Gegenstand, nämlich dem Menschen, gerecht werden. Denn nur eine internalistische, hermeneutische Sicht vermag, den Selbst- und den Weltverhältnissen der „self-interpreting animals" gerecht zu werden.

Was dies genau heißt, wird im folgenden in einem ersten Abschnitt zu klären sein. Im zweiten Abschnitt soll dann auf Charles Taylors Kritik am „atomistischen" Individualismus eingegangen werden, einem Verständnis vom Menschen, das spätgeschichtlich und sehr voraussetzungsreich ist. Charles Taylor rekonstruiert die Genese dieses menschlichen Selbstbildes mit der Absicht, dessen Plausibilität, aber auch dessen Begrenztheit erscheinen zu lassen. Im dritten und letzten Abschnitt werden schließlich Taylors Überlegungen zu einer zeitgemäßen „Politik der Anerkennung" erörtert, die auf seiner hermeneutischen Anthropologie beruhen.

1. Charles Taylors hermeneutisches Modell einer Wissenschaft vom Menschen

In zwei Sammelbänden zu den Schwerpunktthemen „Menschliches Handeln und Sprache" („Human Agency and Language") und „Philosophie und die Humanwissenschaften" („Philosophy and the Human Sciences") hat Charles Taylor eine Reihe von philosophischen Aufsätzen („Philosophical Papers") veröffentlicht, in denen er jene Kritik an den reduktionistischen Ansätzen in den Wissenschaften

vom Menschen aufgreift und vertieft, die er bereits in seiner 1964 erschienenen Untersuchung „Explanation of Behaviour" formuliert hatte. In „Explanation of Behaviour" plädierte Taylor am Schluss für teleologische Erklärungen des menschlichen Handelns, die in Rechnung stellen, dass Menschen intentionale Wesen sind, die in der Lage sind, Zwecke und Absichten zu haben bzw. zu verfolgen, die die jeweiligen Handlungen sinnvoll machen und nicht in den (in bestimmten Wissenschaften vom Menschen sehr beliebten) mechanistischen Handlungserklärungsmodellen begrifflich erfasst werden können.

In seinen „Philosophical Papers" beschreibt Taylor nun den Menschen als ein Lebewesen, das interpretierend qualitative Bewertungen vornimmt, durch welche Bedeutsamkeiten in die Welt kommen, die vorher nicht da gewesen sind und die natürlichen Lebensvollzüge, die sonst ja sinnneutral oder sinnindifferent gewesen wären, für die einzelnen Menschen sinnvoll machen können. Taylor ist insbesondere an den Konsequenzen interessiert, die solche qualitativen Bewertungen („qualitative discriminations") und überhaupt die interpretierende Natur der Menschen für die Wissenschaften haben, die den Menschen als ihren Gegenstand haben. Weil die Selbstinterpretationen und die auf ihnen basierenden qualitativen Evaluationen ein wichtiger Teil des menschlichen Lebens sind, mehr noch: das spezifisch Menschliche am menschlichen Leben sind, können, so die Quintessenz der taylorschen Argumentation, die Humanwissenschaften nicht exklusiv naturalistisch sein, d.h. sich ausschließlich an den objektivistischen Modellen der Naturwissenschaften orientieren und so tun, als ob es keine Innenseite bzw. keine qualitativen Erlebnisweisen und Sinndimensionen im menschlichen Leben gäbe. Um dieser Innenseite der menschlichen Lebensvollzüge gerecht werden zu können, müssen die Wissenschaften vom Menschen nach Taylor „hermeneutische" Wissenschaften werden, die die Selbst- und die Weltinterpretationen der Menschen verstehend nachvollziehen.

Was heißt aber konkret, dass die Menschen Lebewesen sind, die sich und ihre Welt interpretieren und auf diese Weise qualitative Bewertungen vornehmen, durch welche Natürliches oder Sinngleichgültiges Sinnvolles und Sinntragendes werden kann? Das heißt konkret, dass die Menschen grundsätzlich in der Lage sind, reflexiv zu wollen, ihre eigenen Wünsche und Ziele zu evaluieren, sie kritisch zu prüfen und zu bestimmen, ob sie solche Wünsche und

Der Autor

Thomas Gil, Studium der Philosophie, Sozialwissenschaften und Theologie in Bonn und Münster; Promotion 1981; Habilitation 1992; 1989–1995 Hochschuldozent an der Universität Stuttgart; 1993–1994 Gastprofessor an der State University of New York; 1995–1998 Professor an der Universität St. Gallen; seit 1998 Professor für Praktische Philosophie an der Technischen Universität Berlin, sowie seit 1996 Chaïm-Perelman-Professor an der Freien Universität Brüssel (ULB). Buchveröffentlichungen: Ethik, Stuttgart 1993; Gestalten des Utopischen. Zur Sozialpragmatik kollektiver Vorstellungen, Konstanz 1997; Sozialphilosophie der Arbeit, Stuttgart 1997; Einführung in philosophisches Denken. Erfahrung, Reflexion, Urteil, Handeln, Stuttgart 1998; Demokratische Technikbewertung, Berlin 1999; Kritik der klassischen Geschichtsphilosophie, Berlin 1999; Aufsätze zu Fragen der Praktischen Philosophie, Ethik, Sozialphilosophie, Rechtsphilosophie, Technikphilosophie. Anschrift: Rönnestraße 5, D-14057 Berlin, Deutschland.

Ziele haben wollen oder nicht. Für diese reflexive, evaluative, kritische Tätigkeit menschlicher Subjekte stehen den Menschen Vorstellungen, Bilder, Modelle und Entwürfe zur Verfügung, welche Menschen in Gemeinschaften entwickeln und sich aneignen und die nicht schon zur Ausstattung der natürlichen Welt gehören, sondern nur durch die Menschen in die natürliche Welt kommen. Auf Harry Frankfurts Bestimmung des Menschen als eines Lebewesens, das Wünsche zweiter Ordnung („second-order desires") zu haben vermag, rekurriert Charles Taylor und ergänzt diese anthropologische Bestimmung Harry Frankfurts, indem er zeigt, dass solche Wünsche zweiter Ordnung oder Wünsche über Wünsche bzw. Wunschlagen nur auf der Basis von Ideen und Vorstellungen vom eigenen Leben und von der Art, wie man dieses konkret leben will, möglich sind. So mögen zum Beispiel bestimmte Menschen den Wunsch haben, jetzt eine Zigarette zu rauchen. Diese Menschen können aber gleichzeitig auf der Basis eines von ihnen selbst erarbeiteten und bejahten Gesundheitsplans wünschen, den ersten Wunsch oder den Wunsch erster Ordnung, d.h. den Wunsch zu rauchen, nicht zu haben. Sie können also in Bezug auf ihre eigenen Wünsche und Wunschlagen andere Wünsche und Wunschlagen entwickeln, welche Wünsche über Wünsche, Wünsche zweiter Ordnung sind. Diese Wünsche zweiter Ordnung sind reflektierte Wünsche und setzen immer Bilder, Vorstellungen, Modelle und Ideen voraus, die den einzelnen Menschen wichtig und bedeutsam sind und die man in Rechnung stellen muss, wenn man die jeweilige Person und die Art, wie sie sich verhält, verstehen will.

Mit anderen Worten: Menschliche Subjekte interpretieren ihr eigenes Leben anhand von Bildern, Vorstellungen, Modellen, Ideen und Selbstentwürfen, die ermöglichen, dass sie bestimmte Bewertungen vornehmen können und dass auf diese Weise subjektive qualitative Bedeutungen entstehen. Die konkreten menschlichen Lebensvollzüge sind immer durch das Merkmal „qualitative Bedeutsamkeit" charakterisiert, ein Merkmal, das sich nicht mechanisch aus der Ausstattung der natürlichen Welt ergibt, sondern von menschlichen Subjekten in ihrem Wollen beansprucht und geschaffen wird.

Die von Menschen entwickelten Selbstbilder, Selbstideen, Selbstvorstellungen und Selbstmodelle sind aber nicht nur wichtig für die Wünsche, Ziele und Projekte der einzelnen Menschen, sondern aufgrund der Tatsache, dass sie im Leben der einzelnen Individuen Bedeutsamkeiten stiften, prägen sie auch in einem solchen Maße die einzelnen Gefühle und Emotionen der Individuen, dass man sagen kann, dass menschliche Gefühle oder Emotionen nie rohe Gefühle und Emotionen, sondern immer schon interpretierte Gefühle und Emotionen sind. So ist zum Beispiel das bei Menschen vorkommende Schamgefühl nie ein abstraktes, absolutes und universelles Gefühl, sondern immer schon ein kognitiv modelliertes Gefühl. Man schämt sich entsprechend den eigenen Vorstellungen, Selbstbildern und Modellen in bestimmten Situationen und aufgrund bestimmter Vorkommnisse, die so oder so interpretiert werden und demnach auch die und die Relevanz haben.

Eine jede objektivistische Ontologie, die diese qualitativen Merkmale nicht in

Rechnung stellt, ist nach Charles Taylor dazu verurteilt zu scheitern, denn sie kann nur die Wirklichkeit reduktionistisch behandeln und wichtige Dimensionen dieser Wirklichkeit systematisch ignorieren bzw. in naturalistischen Erklärungsprogrammen verzerren. Auf der Basis der qualitativen Differenzen, die die Individuen in ihrem Leben markieren können, entstehen Lebenssinn und die Identität der betreffenden Individuen, wobei die Individuen nur in Gemeinschaften lernen können, qualitative Differenzen zu entwickeln, sie wahrzunehmen und sie auch zu schätzen. Um dieses qualitative „Mehr" zu bezeichnen, das das menschliche Leben ausmacht, gebraucht Charles Taylor zwei Grundbegriffe: den Begriff der „significance" und den Begriff des „import". Beide Begriffe sind subjektbezogene oder subjektrelative Begriffe und bezeichnen Erfahrungs- oder Erlebnisqualitäten im menschlichen Leben (praktische „Qualia"). In fünf Thesen resümiert Taylor am Ende seines Artikels „Self-Interpreting Animals" das, was ihm bei der Bestimmung dessen, was für Menschen charakteristisch ist, wichtig ist. Die Thesen lauten: 1) Typisch menschliche Emotionen enthalten immer Bedeutsamkeitszuschreibungen („import-ascriptions"). 2) Diese Bedeutsamkeitszuschreibungen sind subjektrelativ. 3) Die subjektrelativen Gefühle sind die Basis unseres Verständnisses dessen, was es heißt, ein Mensch zu sein. 4) Solche subjektrelativen Gefühle werden auf dem Wege von Interpretationen konstituiert. 5) Interpretationen des Menschen und der Welt bedürfen der Sprache.

Die fünfte These formuliert etwas, das bei allem, was bis jetzt ausgeführt worden ist, impliziert wurde, nämlich dass komplexe qualitative Bewertungen und Erlebnismodi nur auf der Basis von Sprache zu haben sind, was ja die anthropologische Definition des Aristoteles bestätigt, nach der der Mensch das Wesen ist, das Sprache hat („lógon echōn"). Allerdings, und dies ist Charles Taylor besonders wichtig, ist der Mensch ein Wesen, das Sprache nicht nur zu bezeichnenden Zwecken verwendet, sondern auch ein Wesen, das in der Lage ist, einen expressiven Gebrauch von Sprache zu praktizieren. Neben der Bedeutung der sogenannten „designative theory of language" (der Bezeichnungstheorie und Bezeichnungskonzeption der Sprache), die besonders in der Neuzeit eine maßgebende Rolle für die Konstitution der objektivierenden Naturbeschreibungen und Naturerklärungen gespielt hat, betont Taylor die Relevanz der „expressive theory of language" (der expressiven Theorie und Auffassung der Sprache), die im Zuge der „romantischen Revolution" entwickelt wurde und besonders geeignet ist, subjektiven qualitativen Differenzen und Differenzierungen zu entsprechen. Eine konsequente Anwendung des Bezeichnungsmodells von Sprache auf die menschlichen sprachlichen Äußerungen (Wörter, Sätze und Texte) würde nach Taylor einem Naturalisierungsprogramm gleichkommen, das er mit den Namen von B.F. Skinner, W. v. O. Quine und D. Davidson in Verbindung bringt und das die vollkommene Transparenz menschlicher Erfahrungen sowie deren prinzipielle absolute Begreifbarkeit oder Erklärbarkeit unterstellt, während die Ausdruckstheorie bzw. die expressive Theorie der Sprache in seinen Augen die komplexe Vermitteltheit der menschlichen Lebensvollzüge und deren psychische Dynamik allein verstehend nachzuvollziehen vermag.

Für die Wissenschaften vom Menschen heißt das bis jetzt Entwickelte, dass sie sich nicht ausschließlich darauf beschränken können, naturalistische oder objektivistische Modelle zu konstruieren, um Menschliches darzustellen und zu erklären, sondern sich auch um internalistische Modelle bemühen müssen, in denen die qualitativen Merkmale der menschlichen Lebensvollzüge zur Geltung kommen können. Die interne Sicht der menschlichen Handlungssubjekte sowie die Selbstinterpretationen dieser Subjekte sind das, worauf es ankommt, wenn man begreifen will, wie Menschen konkret ihr Leben leben und wie sie handeln. Deswegen haben die Wissenschaften vom Menschen hermeneutische Wissenschaften zu werden: verstehende Wissenschaften also, in denen die subjektiven Bedeutungen und Bedeutsamkeiten der Individuen im Mittelpunkt der begrifflichen und theoretischen Anstrengungen zu stehen haben. Denn die menschlichen Verhaltensweisen, die in den Wissenschaften vom Menschen zu erklären und zu begreifen sind, sind Handlungsvollzüge, die sich nicht auf beobachtbares Physikalisches reduzieren lassen, sondern immer Interpretationen, Sinnbedeutungen, Intentionen, Vorhaben, geteilte Vorstellungen und gemeinsame Bedeutsamkeiten voraussetzen. Drei Beispiele nennt Taylor, um das damit Gemeinte zu veranschaulichen: eine militärische Aktion, politische Wahlen und die soziale Interaktion des Verhandelns. Im ersten Fall versteht man nur die Truppen- und Maschinenbewegungen, wenn man sich nicht auf die Ebene der einzelnen körperlichen Organe, Schrauben, Motoren und mechanischen Apparaturen konzentriert, sondern wenn man die militärischen Strategien, Vorhaben und Pläne in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt und verstehend nachzuvollziehen versucht. Im zweiten Fall kann man nur das Verhalten der einzelnen sich bewegenden Menschen verstehen, wenn man weiß, was die soziale Handlung des politischen Wählens ist bzw. besagt. Diese soziale Handlung ist aber nur verständlich im Kontext eines kulturbedingten politischen Systems, das gemäß bestimmten Ideen und Vorstellungen, also gemäß bestimmten Sinnbedeutungen, organisiert worden ist. Im dritten Fall kann man nur wissen, was Verhandeln heißt, wenn man die kulturellen Praktiken kennt und versteht, die unter diesem Begriff zusammengefasst werden.

Die Wissenschaften vom Menschen, die die drei gerade genannten Phänomene zu erklären haben, können sich nicht damit zufrieden geben, „dünne" physikalistische Theorien zu erarbeiten, in denen menschliche Intentionen und Vorhaben keinen Platz haben, sondern müssen „reichere" Theorien entwerfen, in denen „dichte Beschreibungen" der Phänomene möglich sind, die den kollektiven und subjektiven Selbstinterpretationen der beteiligten Subjekte gerecht werden können.

2. Kritik des „atomistischen" Individualismus

Aristoteles definiert in seiner praktischen Philosophie den Menschen als ein sprachfähiges und als ein politisches Lebewesen, wobei beide Definitionen miteinander zusammenhängen und aufeinander verweisen. Mit seiner Bestimmung

des Menschen als „self-interpreting animal" stellt Taylor die erste Definition des Aristoteles in Rechnung. In Taylors Kritik am „atomistischen" Liberalismus kommt die zweite Definition des Aristoteles voll zur Geltung. Denn Ausgangspunkt der taylorschen Kritik am „Atomismus" ist die Einsicht, dass Menschen ohne soziale Gemeinschaften, in die sie hineingeboren werden und in denen sie das Sprechen, das Handeln und das Denken konkret erlernen, nicht Menschen werden können. Unter „Atomismus" fasst Taylor all jene sozialphilosophischen Konzepte zusammen, die vom einzelnen Menschen ausgehen und diesen als ein souveränes, mit instrumenteller Rationalität ausgestattetes, autarkes Handlungssubjekt denken. Besonders problematisch bei diesen „atomistischen" Ansätzen ist in den Augen Taylors die Tatsache, dass eine spätgeschichtliche und sehr voraussetzungsreiche Vorstellung der menschlichen Handlungssubjekte verallgemeinert und zur menschlichen Natur an sich hochstilisiert wird. Mit anderen Worten: Es wird so getan, als ob die Menschen, alle Menschen und in allen Epochen, das wären, was die „atomistischen" Modelle naturalisierend beschreiben.

In seinem Artikel „Atomism" trägt Charles Taylor in prägnanter Form seine Kritik an der Konzeption einer entkontextualisierten oder „entwurzelten Identität" („disengaged identity") vor, die mit dem sozialphilosophischen Atomismus zusammenfällt. Im subjektivitätsphilosophischen Hauptwerk „Sources of the Self. The Making of the Modern Identity" aus dem Jahre 1989 rekonstruiert Taylor dann die komplexe Genese der modernen Identität und der modernen Konzeptionen des Selbst mit der Absicht, die jeweilige Validität und Begrenztheit der einzelnen Konzeptionen manifest werden zu lassen. Taylors Hauptkritikpunkt im Artikel „Atomismus" lautet: Die „atomistischen" Modelle vergessen ihre eigenen geschichtlichen Bedingungen und Voraussetzungen und entwerfen ein einseitiges Bild des menschlichen Selbst, bei dem die fundamentale Rolle von Gemeinschaften (Denk-, Sprach- und Handlungsgemeinschaften) für die Konstitution des Selbst vollständig vernachlässigt wird. „Atomistische" Modelle, wie diejenigen, die von den Kontraktualisten bzw. Vertragstheoretikern und von manchen Utilitaristen entwickelt werden, konzipieren den Menschen als eigeninteressiertes, isoliertes Individuum, das ständig kalkuliert, wie es eine optimale Befriedigung all seiner Wünsche und Präferenzen erzielen kann. Die Sozialität, d.h. die geschichtliche und soziokulturelle Bedingtheit, dieser Wünsche und Präferenzen, wird in den atomistischen Modellen systematisch ausgeblendet.

Gegen die Geschichtsvergessenheit bzw. historische Kurzsichtigkeit solcher Modelle können nur historische Rekonstruktionen helfen, in denen der geschichtliche, relative Charakter sozialer und kultureller Vorstellungen nachgewiesen und den unberechtigten naturalisierenden Verallgemeinerungen entgegengesetzt wird. Gerade diese Arbeit der genetischen Rekonstruktion übernimmt Charles Taylor in seinem Werk „Sources of the Self". Taylor zeigt in diesem Werk Dimensionen der modernen Identität, aber auch problematische Aspekte mancher Vorstellungen, so zum Beispiel der Vorstellung eines „entwurzelten Selbst", gegen welche sich Autoren wie M. Merleau-Ponty, M. Heidegger, L. Wittgenstein

und M. Polanyi - um nur einige der Namen, die Taylor nennt, zu erwähnen - gewandt haben.

Charles Taylors Interesse an einer Kritik einseitiger naturalistischer Konzeptionen des Selbst ist der Antrieb, der hinter seiner genealogischen Relativierungsarbeit des modernen Naturalismus steht und der nicht nur zu negativ-kritischen Dekonstruktionen führt, sondern auch auf bestimmte positive Entwicklungen aufmerksam macht, wie zum Beispiel die romantische Revolution oder Wende, die das Bild des Selbst komplexer und tiefer hat werden lassen.

Der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel bleibt für Taylor ein permanenter Bezugspunkt. In Hegels Philosophie des Geistes sieht Taylor nämlich eine komplexe Handlungstheorie, die in der Lage ist, den Kontrapunkt zu den modernen individualistischen Kausaltheorien des menschlichen Handelns zu bilden, in denen die für Taylor so wichtigen „qualitativen gemeinsamen Bedeutsamkeiten" nicht gebührend thematisiert werden können. In Hegels Philosophie des Geistes hat man, in der Deutung Taylors, eine komplexe qualitative Handlungstheorie vor sich, die die subjektiven und die objektiven Dimensionen des menschlichen Handelns zu begreifen vermag, indem Handeln als ein geistig-kulturelles Tätigsein in kollektiven vergeistigten Handlungszusammenhängen aufgefasst wird, die selbst eine eigene Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte haben.

3. Politik der Anerkennung

Charles Taylor leitet in verschiedenen Artikeln aus seiner eigenen hermeneutischen Konzeption der Anthropologie und der Humanwissenschaften sowie aus der durchgeführten Kritik am sozialphilosophischen Atomismus eine Reihe von praktisch-politischen Konsequenzen her, die man unter der von ihm selbst gewählten Überschrift „Politik der Anerkennung" zusammenfassen könnte. Wenn es so ist, dass Menschen immer natürliche Lebensvollzüge kulturalisieren, indem sie sie deuten und somit bedeutsam werden lassen, d.h. sie mit subjektivem Sinn versehen, dann haben die Wissenschaften vom Menschen und von dessen Handeln, die Humanwissenschaften, hermeneutische Wissenschaften zu sein, die beiden Dimensionen der menschlichen Lebenswirklichkeit gerecht werden müssen: der objektiven Dimension der Mechanismen und Funktionen und der subjektiven bzw. intersubjektiven Dimension der Sinnstiftungen und Bedeutsamkeiten. In dieser subjektiv-kollektiven Dimension der Sinnbedeutungen entwickeln die Menschen komplexe, tiefe, kulturell vermittelte Modelle des sinnvollen Menschseins, die für verschiedene Identitäten verantwortlich sind und nebeneinander koexistieren, miteinander konkurrieren oder aber voneinander etwas lernen können. Da es nicht plausibel ist, warum bestimmte Modelle eines qualitativen Menschenlebens andere ebenso gute Modelle verdrängen oder zum Verschwinden bringen sollten, stellt sich die Frage, wie die verschiedenen Modelle oder Entwürfe eines guten Lebens koexistieren und, im besten Fall, sich gegenseitig befruchten können. Diese Frage ist nicht nur eine praktisch-philosophische Frage, sondern eine eminent „politische" Frage, denn sie betrifft das konkrete

Anerkanntsein und Dazugehören oder das Teilnehmen an einem gesellschaftlichen Ganzen: ein Teilnehmen und Teilhaben, mit dem zum Beispiel der französische Philosoph Jacques Rancière in seinem Buch „La Mésentente. Politique et Philosophie" das Politische zusammenfallen lässt.

Politisch ist die Frage nach der Anerkennung oder nach dem Einbezogensein (und Nicht-Ausgeschlossensein), denn sie impliziert eine Reihe von institutionellen und organisatorischen Konsequenzen, ohne welche die Menschen ihre qualitativen individuellen Lebensvollzüge real nicht entfalten können. Freiheit setzt immer kulturelle Lebensmilieus voraus, in denen sie konkret entstehen und überhaupt gelebt werden kann. Menschliche Sinnmodelle setzen ebenfalls kulturelle Räume mit den entsprechenden institutionellen und praktischen Bedingungen voraus, in denen sie entstehen, sich entwickeln und weitertradiert werden können. In diesen kulturellen Räumen haben die verschiedenen Modelle ihre jeweilige Plausibilität, d.h. ihren Sinn und ihre Überzeugungskraft. In ihnen können sie aber darüber hinaus praktisch wirken und sich entfalten. Deswegen sind diese kulturellen Räume, in denen vielfältige und reichhaltige Sinn- und Lebensentwürfe allein existieren können, politisch zu ermöglichen und zu fördern.

Mit Seitenblick auf Jean Jacques Rousseau, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Johann Gottfried Herder u.a. schildert Charles Taylor in seinem Artikel „Politik der Anerkennung", wie es in der Geschichte des Westens dazu gekommen ist, dass es einen Übergang von der „Ehre" als hierarchisierendem sozialem Prinzip zur „Würde" als egalisierendem sozialem Prinzip gegeben hat, dass außerdem Authentizität als moralische Qualität entdeckt worden ist und dass sich schließlich der Wert des Individuellen, Subjektiven und Einmaligen in den verschiedenen Beurteilungen der Qualität des menschlichen Lebens durchgesetzt hat. Auf der Basis dieser drei Entwicklungen ist eine Sicht des menschlichen Lebens entstanden, in der dieses als ein tiefes, komplexes, vielfältiges und sinnvolles Phänomen erscheint, das verschiedener externer Bedingungen und Einrichtungen bedarf, um sich auch als solches entfalten zu können.

Es gibt nicht nur eine einzige qualitative Weise, das menschliche Leben zu gestalten und konkret zu leben, sondern viele mögliche Weisen, welche Traditionen voraussetzen und externe soziokulturelle Rahmenbedingungen erforderlich machen. Die Sensibilität für die Differenz der einzelnen Entwürfe und Identitäten, das Schätzen der Vielfalt des Qualitativen und die Achtung vor dem Andersartigen sind Aspekte einer Haltung der Anerkennung des Einmaligen, Kontingenten, Subjekt- und Gemeinschaftsrelativen, Lebensqualitativen, Sinnvollen und Bedeutsamen, das die Komplexität und die Güte der menschlichen Lebenswirklichkeit konkret ausmacht.

Diese Anerkennung darf aber nicht nur eine geistige Haltung bleiben. Sie muss sich auch im Gesellschaftlichen, d.h. im Institutionellen und Organisatorischen, materialisieren. Auf die Weise wird sie politisch. Da reale Freiheit und reale Gleichheit nie nur formale Größen sind, sondern von konkreten materialen, inhaltlichen Optionen leben, die nur in Traditionen und kulturellen Überlieferungen des Handelns und Gestaltens zu haben sind, kann ein auf Freiheit und Gleichheit

beruhendes liberales Gesellschaftsmodell nicht blind für die Materialität und Inhaltlichkeit dieser Prozesse sein.

In einem Artikel über den Begriff des Liberalismus, der selbst den Titel „Liberalismus" trägt, versucht Ronald Dworkin zu bestimmen, was für eine liberale Position charakteristisch ist. Als „liberal" bezeichnet Dworkin eine Gleichheitstheorie, die gegenüber den verschiedenen konkreten Konzeptionen des guten, wertvollen und sinnvollen Lebens einen neutralen Standpunkt einnimmt, da ein solcher neutraler Standpunkt der einzige gerechte Standpunkt sei. Trotz mancher Differenz in der begrifflichen Bestimmung des Liberalismus zwischen Dworkin und Taylor - Differenzen, auf die Charles Taylor selbst an verschiedenen Stellen hingewiesen hat - bleibt Charles Taylor ein liberaler Philosoph und Sozialtheoretiker, der um die Bedeutungen von Inhalten und materialen Optionen für das Zustandekommen des guten Lebens weiß. Sein Plädoyer für Multikulturalität ist die konsequente Folge seines eigenen hermeneutischen kultur- und sozialanthropologischen Ansatzes. Multikulturalität besagt aber nach Taylor keine Beliebigkeit, sondern die konkrete Anerkennung des wirklichen Guten, das nur in kulturellen Vermittlungen und in der Pluralform zu haben ist. Vorsichtig heißt es im Anschluss an einige Überlegungen Johann Gottfried Herders am Ende des Artikels „Die Politik der Anerkennung": „Herder zum Beispiel hegte eine Vorstellung von der göttlichen Vorsehung, derzufolge die Vielfalt der Kulturen nicht als bloßer Zufall erschien, sondern dazu bestimmt war, größere Harmonie hervorzubringen. Ich kann dem nicht die Berechtigung absprechen. Aber auch in einem elementaren Sinne gilt, dass Kulturen, die einer großen Zahl von Menschen von unterschiedlichem Charakter und Temperament über lange Zeiträume einen Bedeutungshorizont eröffnet haben - die, anders gesagt, ihrem Sinn für das, was gut, heilig, bewundernswert ist, Ausdruck verliehen haben -, gewiss etwas aufweisen, das unsere Bewunderung und unseren Respekt verdient, wenngleich sich daneben vieles finden mag, was wir verabscheuen und ablehnen müssen. Vielleicht könnte man es auch so formulieren: Es wäre ein Anzeichen höchster Arroganz, diese Möglichkeit a priori auszuschließen ..."

Literatur

R. Dworkin, A Matter of Principle, Oxford 1985.

H.G. Frankfurt, The Importance of What We Care about. Philosophical Essays, Cambridge 1988.

W. Kymlicka, Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights, Oxford 1995.

J. Rancière, La Mésentente. Politique et Philosophie, Paris 1995.

Ch. Taylor, The Explanation of Behavior, London 1964.

Ch. Taylor, Hegel, Frankfurt a.M. ^{3}1983.

Ch. Taylor, Human Agency and Language. Philosophical Papers 1, Cambridge 1985.

Ch. Taylor, Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2, Cambridge 1985.

Ch.Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994.

Ch. Taylor, Philosophical Arguments, Cambridge, Massachusetts, 1997.

Ch. Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M. 1997.

Narrative und moralische Identität bei Paul Ricoeur

Hille Haker

1. Personale Identität

1.1. Elemente der personalen Identität

Personale Identität kann aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden. Die beiden wichtigsten Ansätze werden von Paul Ricoeur als Idem-Identität sowie als Ipse-Identität bezeichnet. Mit dem ersten Begriff (Idem-Identität) zielt Ricoeur auf die Tradition der Identität im Sinne der Identifizierbarkeit von etwas oder jemandem *über* einen Zeitraum hinweg. Der zweite Begriff (Ipse-Identität) bezieht sich auf Selbstkonzepte, also Selbstverständnisse *in* der Zeit. Die Identität einer Person bedarf beider Dimensionen, die miteinander verschränkt sind. Ohne eine Identifikation in der zeitlichen Erstreckung könnten wir ebenso wenig von einer Identität der Person sprechen wie ohne das Selbstbild oder die Identitätsvorstellung, also ohne das, was uns in unserer Existenz ausmacht. Begrifflich ist das jedoch nicht anders zu fassen als in der Geschichte unseres Lebens. Neben diesen beiden zentralen Elementen gibt es noch weitere, so etwa die Verschränkung von Idem-Identität und Ipse-Identität. Doch wäre noch vieles über andere Elemente personaler Identität zu sagen. Ich will deshalb noch weitere Elemente sammeln:

- *Leibliche Unmittelbarkeit:*

Der Identitätsbegriff impliziert eine leiblich-unmittelbare Selbstgewissheit, die der Objektivierung der eigenen Person einen Riegel vorschiebt. Wir sind unser Leib, auch wenn wir einen Körper haben, über dessen Beschaffenheit wir uns mit anderen verständigen können. Demgegenüber ist jedoch z.B. der Schmerz, den wir empfinden, unmittelbar mit uns selbst verknüpft; er ist nicht objektivierbar und nicht teilbar. Unsere Einzigartigkeit wird uns häufig erst durch die leiblichen Selbstwahrnehmungen und Empfindungen bewusst; nicht selten stürzt sie uns jedoch in das Gefühl der Einsamkeit und der Isolation, wie nicht zuletzt Jean Paul Sartre immer wieder - am eindrücklichsten aber sicher in „Der Ekel" - gezeigt hat. Die Identität einer Person bedarf der leiblichen Unmittelbarkeit als Grund, auf den sich die Reflexion bezieht.

- *Reflexivität*

Wenn wir den Begriff der Identität als Selbstbezug einer Person fassen, ist die Reflexivität dieses Bezugs unausweichlich. Denn die Kehrseite der leiblichen Unmittelbarkeit ist die Tatsache, dass wir uns über uns immer nur mittelbar

vergewissern können. Deshalb kommt das Subjekt im Bezug auf sich selbst gleichsam immer zu spät. Andererseits ermöglicht es aber die Selbstreflexivität, dass wir gegenüber uns selbst eine Distanz einnehmen, die die leibliche Unmittelbarkeit als eine solche zu thematisieren vermag. In der Reflexion auf sich selbst wird die Identität zur fixierbaren und artikulierbaren Größe. Gegenüber jeder anderen Identität, die einem Wesen von außen zugeschrieben wird, zeichnet sich die personale Identität dadurch aus, dass sie sich selbst als sich selbst wahrnehmen und sich auf sich selbst beziehen kann. Das ist ihr spezifisches Vermögen. Sie bewirkt nicht nur eine Selbstidentifikation über die Zeit hinweg, also die Vergewisserung, dass ich heute noch dieselbe Person bin wie gestern, sondern sie bewirkt *Selbstkonzepte,* auf die wir weiter unten noch genauer eingehen.

- *Temporalität und Kontinuität*

Durch den reflexiven Charakter der Identität erhält der Bezug zur Zeit verschiedene Bestimmungen. Einerseits identifiziere ich mich reflexiv mit mir selbst, so dass es überhaupt Sinn macht, von Identität zu sprechen, also nicht von verschiedenen Zuständen, die zum Beispiel nur zufällig einen Namen tragen, der über die Zeit gleich bleibt, obwohl alles andere sich verändert. Andererseits vergewissere ich mich reflexiv über die eigene Geschichte. Ja, eine Lebensgeschichte wird überhaupt erst durch die reflexive Verschränkung verschiedener zeitlich aufeinander folgender Episoden konstituiert. Identität benötigt ein gewisses Maß an Kontinuität, das letztlich die Diskontinuität überwiegen muss, auch wenn eine Person sich zwischen beiden Polen bewegt. Die Zeitform der personalen Identität ist die erlebte und erfahrene Lebensgeschichte. In ihr ist zu unterscheiden zwischen einer objektiven Zeit (z.B. der Lebenszeit einer Person und der in dieser Zeit stattfindenden historischen Ereignisse) und einer subjektiven Zeit. Diese umfasst nicht nur die persönlichen Ereignisse und Erfahrungen eines Lebens, sondern auch die subjektiv erlebte Dauer. So können zum Beispiel traumatische Erfahrungen für eine Person stets Gegenwart bleiben und deshalb nicht zu einer Erinnerung verblassen, so dass sie - als erinnerte Episode - Bestandteil der eigenen Geschichte bleibt und nicht in den Modus der Vergangenheit absinkt. Häufig sind es gerade die traumatisierenden Erfahrungen oder doch zumindest Verstörungen, die eine Neuinterpretation einer Identität bzw. einer Lebensgeschichte notwendig machen.

- *Dialogizität und Intersubjektivität*

Identität wird durch und in Auseinandersetzung mit Fremdzuschreibungen gewonnen. Diese beginnt mit der einfachen Tatsache, dass sich Personen sprachlich über sich selbst verständigen. Sie greifen dabei auf eine Sprachkonvention zurück, die von den primären Bezugspersonen übernommen wird. In der Reflexion auf sich selbst benutzt eine Person zum Beispiel den Namen, den andere ihr gegeben haben. Der Eigenname wird nicht autonom gewählt, sondern übernommen und allenfalls im Laufe der Identitätsentwicklung mit individueller Bedeutsamkeit aufgeladen. Häufig wird mit Hilfe des Namens eine Kontinuität zwischen Generationen hergestellt, die dann identitätsstiftend wirken soll. In der Tradition von G.H. Mead bedeutet diese dialogische Konstitution der Identität

jedoch noch mehr: Mead prägte die Begriffe „I" und „Me", um zwei unterschiedliche Dimensionen der personalen Identität auszudrücken. Die „I"-Perspektive verweist auf die individuelle Selbstperspektive, in der ich soeben noch einmal zwischen einer leiblichen und einer reflexiven Dimension unterschieden habe. Die „Me"-Perspektive meint demgegenüber die Fremdperspektive, wie ich sie von anderen erfahre bzw. mir in einem Akt der Einfühlung vorstellen kann. Was wir sind und wer wir sind, ist häufig das Ergebnis einer überwältigenden Macht, die in dieser Fremdzuschreibung ruht, und nur zu einem geringen Teil der Erfolg unserer individuellen Identitätssuche. Darüber hinaus erweist sich der Identitätsbegriff durch die Dialogizität als ein dynamischer Begriff, so dass wir von Lernerfahrungen und Korrekturen des Selbstbezugs sprechen können.

• *Kontextualität*

Die individuelle Identität oder Lebensgeschichte kann nicht unabhängig von der Geschichte anderer Personen und der Geschichte des gesellschaftlichen Kontextes gesehen werden. Vielmehr entsteht die Identität einer Person aus dem Wechselverhältnis von Kontext und Integration einerseits, von Individualität und Abgrenzung andererseits. Wer über die eigene Identität reflektiert, ohne den Kontext, in dem sie gebildet wird, zu berücksichtigen, gelangt zu einem reduzierten Begriff von Identität, häufig sogar zu gravierenden Missverständnissen über sich selbst. Deshalb sind für die Identität auch die Einbindung in den gesellschaftlich-historischen Kontext sowie die Abgrenzung von bestimmten Inhalten von konstitutiver Bedeutung, die mit dem Kontext transportiert werden.

• *Individualität*

Identität kann es nur geben, wenn eine Person von anderen Personen oder Gegenständen abgrenzbar ist. In Bezug auf die Identität einer Person bedeutet dies: „Besonders" ist sie in dem Sinn, dass sie sich von anderen unterscheidet und gerade in ihrer Differenz zu anderen bedeutsam wird. Die Identität wird erst durch die Einzigartigkeit und Unauswechselbarkeit begründet; zugleich geht mit ihr das Bedürfnis einher, mit sich selbst im Einklang zu sein. Unter Identität ist deshalb auch, wie schon zu Beginn gesagt, ein bestimmtes Selbstkonzept (Selbstbild) zu verstehen. Dieses beinhaltet die Haltungen und Überzeugungen, die eine Person im Zuge der Identitätsbildung entwickelt. Zugleich wirkt diese Individualität aber auch als der Widerhaken eines jeden Versuchs, Personen mit einer bestimmten Identität zu fixieren, denn das Besondere ist letztlich nicht einholbar.

Die Autorin

Hille Haker, geb. 1962, Dr. theol.; seit 1992 Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl Ethik/Sozialethik der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen; Arbeit an einem Habilitationsprojekt zur biomedizinischen Ethik. Anschrift: Biesingerstraße 14, 72070 Tübingen, BRD.

• *Narrativität*

Obwohl die leibliche Selbsterfahrung von unmittelbarer Art ist und obwohl die Individualität für Einzigartigkeit und Unverrechenbarkeit steht, ist die Identität einer Person dennoch abhängig von ihrer Artikulation. Der Reflexionsprozess er- folgt, indem eine Lebensgeschichte erzählt wird; dadurch wird der Begriff der Lebensgeschichte aber doppeldeutig

wie jede Variante von „Geschichte", die sowohl das Ereignis als auch den Bericht über das Ereignis meint. Zeit und Erzählung sind nicht zufällig im Begriff der Lebensgeschichte zusammengeführt, denn die einzig angemessene Artikulationsform, in der objektive Zeit und subjektives Zeitempfinden dialektisch zusammenkommen, ist die Erzählung. Sie beschreibt die Ereignisse und Prozesse aus der Perspektive von handelnden Subjekten und konstituiert so die Geschichte eines Subjekts *als* eine erzählbare Geschichte. Die Identität einer Person erwächst also aus der Geschichte, die sie selbst erzählt, revidiert und unter dem Eindruck je neuer Erfahrungen variiert.

1.2. Narrative Identität als Brücke zwischen Deskription und Präskription

Im Folgenden wird die Rolle der Erzählung weiterentwickelt. Wir haben gesehen, dass die Erzählung einer Lebensgeschichte die narrative Form ist, in der sich personale Identität strukturiert und gleichzeitig auch konstituiert. Indem eine Person ihr Leben erzählt, gewinnt sie die Konturen, die der Dauer, der Individualität und der Leiblichkeit der Erfahrung entsprechen. Dabei erfolgt die Erzählung einer Lebensgeschichte nach bestimmten Wertungsgesichtspunkten, die von der Perspektive des Erzählens, also der jeweiligen Gegenwart, abhängig sind.

Macht es aber nicht einen großen Unterschied, ob ich vom alltäglichen oder vom literarischen Erzählen ausgehe? Ist der Bezug der eigenen Lebensgeschichte nicht das tatsächlich Erlebte und Erfahrene, so dass diese Erzählung „authentisch" sein will, während eine literarische Lebensgeschichte fiktiv oder authentisch sein kann, in ihrem Bezug zur Wirklichkeit also „autonom" ist? Das ist völlig richtig, wird aber nicht immer genügend beachtet. Alasdair MacIntyre etwa ignoriert diesen Punkt völlig, aber auch Michel Foucault unterschätzt ihn in seiner Theorie der ästhetischen Existenz. Umgekehrt leugnet etwa Martin Seel die Differenz von Existenz bzw. Ethik und Ästhetik, wenn er die Kunst zu einem Bestandteil der Ethik des guten Lebens machen will. Mir geht es jetzt aber mehr um eine Verhältnisbestimmung von Existenz und Ästhetik. Dafür sind Zusammenhang und Differenz von einerseits Handlungen, Praktiken und dem „Leben" insgesamt, von andererseits dem „Erzählen" in der Weise der Literatur zu klären. Dafür ist der differenzierte Mimesisbegriff Paul Ricoeurs wichtig. Er unterscheidet zwischen drei Ebenen der Mimesis, die auch für die Konzeption der narrativen Identität relevant werden. Er spricht von der Konfiguration in der Erzählung (Mimesis II), die von der Präfiguration in der Praxis (Mimesis I) und der Refiguration in der Rezeption (Mimesis III) umrahmt wird; auch letztere stellen also Formen der Mimesis dar. Diese These der dreigliedrigen Mimesis setzt voraus, dass Praxis, sobald sie als eine solche verstanden wird, als narrativ oder pränarrativ gelten kann, während auch der Akt der Rezeption von Erzählungen eine Aktivität fordert, die Mimesis genannt werden kann.

Auf die Präfiguration der Erzählung in der Praxis (Mimesis I) kann deshalb

geschlossen werden, weil zum Erzählen und Verstehen von Geschichten verschiedene Kompetenzen erforderlich sind, die in der Praxis erworben werden. Da ist erstens die Kompetenz, Handlungen als solche zu verstehen; zweitens die Kompetenz, die symbolische Vermittlung zu verstehen. Der Bedeutungsgehalt ist nicht unmittelbar gegeben, sondern ist an den intersubjektiven Prozess gebunden, in dem Bedeutung verliehen wird. Sprache besteht aus einem Komplex von Symbolen, der den Kontext aller Handlungen bildet. Symbole *strukturieren* und führen *Wertungen* ein, die in Bezug auf Handlungen eine ethische Qualität annehmen. Drittens setzen Erzählungen die Kompetenz voraus, die *zeitlichen* Stukturen von Handlungen zu erkennen, die die Praxis durchziehen.

Die Präfiguration der Erzählung in der Praxis liefert dem Erzählen einen Horizont, der in der Kompetenz besteht, das menschliche Handeln semantisch, symbolisch und zeitlich zu verstehen. Präfiguration bedeutet deshalb: In der Erzählung kehren Strukturelemente wieder, die in der Praxis vorfindbar sind; die Praxis ist durch ihre Bedeutsamkeit quasi-narrativ oder pränarrativ strukturiert. Auch in der Form eines literarischen Textes ist die Erzählung durch dieses Vorverständnis als aktive Gestaltung der Wirklichkeit an die außerliterarische Wirklichkeit gebunden. Literatur lässt sich in ihrer Distanz von der bedeutsamen Wirklichkeit unterscheiden, aber nicht ablösen.

In der Konfiguration der Erzählung, die Ricoeur Mimesis II nennt, geht es um diese Distanz zur präfigurierten Wirklichkeit, die in die Erzählung eingeht. Die Erzählung nimmt Aspekte der Wirklichkeit auf und vermittelt sie in einer Neuschöpfung weiter. Sie steht daher zwischen Tradition und radikaler Neuschöpfung; mit der Wirklichkeit ist sie verbunden durch das Vorverständnis und die Regeln der Komposition, die sie aufnimmt und weiterentwickelt; verbunden ist sie aber auch mit der Wirklichkeit, die Zukunft ist und erst mit dem Akt der Rezeption eine neue Gegenwart werden kann.

Erzählung im Sinne von Mimesis II kann nun historiographisch (d.h. authentisch) oder fiktional (d.h. im Wirklichkeitsbezug autonom) erfolgen. Beide Weisen der Erzählung haben in ihrem Bezug zur Zeit Gemeinsamkeiten, in der Art der Wirklichkeitsgestaltung weisen sie jedoch erhebliche Unterschiede auf. Ricoeur nennt dieses Verhältnis „überkreuzte Referenz": Die literarische Erzählung kann sich nicht ganz von der erfahrenen und erfahrbaren Wirklichkeit lösen, das nichtfiktionale Erzählen dagegen entwirft eine Einheit, wählt erzählenswerte Aspekte aus usw., so dass dieses manchmal sehr nahe an die Literatur herankommt.

Im Leseakt, der Mimesis III, wird das Erzählte aktualisiert. Auch die Rezeption beruht auf Schematisierungen und Tradition. Die Leserin tritt an eine Erzählung mit bestimmten Erwartungen heran, die man implizites Regelwissen nennen könnte. Im Verstehen wird diese Rezeption also durch die Regeln bestätigt, die in der Erzählung realisiert sind, oder sie nimmt die Regelabweichungen wahr. Insofern ist der Leseakt der „Operator" zwischen Mimesis II und Mimesis III.

In der Rezeption nun überschneiden sich die Welt des Textes und die Welt des Lesers. Die Erzählung bezieht sich, so Ricoeur, auf eine „Welt", die als das

Andere des Textes zu betrachten ist, die aber in der Erzählung und durch die Erzählung zum Ausdruck gebracht wird. Der literarische Text bringt Erfahrungen aus der nicht-literarischen Wirklichkeit zum Ausdruck, jedoch in der Weise des Möglichen. Insofern ist das, „was in einem Text interpretiert wird, der Vorschlag einer Welt [...], in der ich wohnen und meine eigensten Möglichkeiten entwerfen könnte."[1]

So artikulieren nicht nur Erzählungen allgemein, sondern insbesondere Lebensgeschichten (als Ausdruck der Selbstidentität einer Person) ethische Überzeugungen und ethisch relevante Erfahrungen. Damit komme ich zu der zweiten leitenden Frage: Was bedeutet der Begriff der moralischen Identität? Ich bleibe dabei im Fahrwasser von Paul Ricoeur, der sich mit dieser Frage in „Soi même comme un autre" beschäftigt.

2. Moralische Identität: Der Ansatz Paul Ricoeurs

Im Hinblick auf Güter bzw. Ziele, die im Handeln angestrebt werden, sieht Ricoeur eine enge Verschränkung der Wertungen mit der Selbstbestätigung oder Selbstaffirmation einer Person. Meine Selbstschätzung wird, wie auch Taylor sagt, nicht durch jegliche Wertungen in Frage gestellt, sondern vor allem durch solche, die meine Identität in ihrem Kern treffen.

Es ist also erstens die Selbstschätzung, die die Ausrichtung auf das gute Leben in den Bereich der Ethik hineinführt. Zweitens ist die individuelle Lebensgestaltung jedoch in Kontexte und intersubjektive Bezüge eingebunden. Das Streben nach einem guten Leben umfasst daher mehr als die Selbstschätzung, die eine Person braucht. Es umfasst auch das Wohlwollen für andere, den Wunsch, mit anderen „gut" zu leben. Ricoeur schließt damit an eine Tradition der Ethik an, die lange vergessen war, weil sie auf Emotionen gegründet ist und nicht argumentationsfähig erschien. Doch ist das Wohlwollen für andere ein zentraler Aspekt des ethischen Bezugs zu anderen. Das christliche Wort für das Wohlwollen ist die - vor allem karitativ verstandene - Liebe; das ethische Prinzip, das dem Wohlwollen seinen normativen Gehalt gibt, ist die Goldene Regel, die in der christlichen Ethik ebenfalls einen herausragenden Status hat. Modern gesprochen, besteht das Wohlwollen in einer Fürsorge für den Anderen und die Andere, die somit zu einem Faktor in meinem Handeln werden. Ricoeur verankert das Wohlwollen als spontanen Impuls im Streben nach dem guten Leben. Nicht zuletzt ist die Freundschaft dafür ein Modell, das den Respekt vor einer anderen Person als Gewolltes erfahrbar macht, und gerade nicht, wie die Moral es fordern wird, als ein Gesolltes. Dem Befehl oder Imperativ der Moral ist vorgeschaltet die Bitte oder der Wunsch, du mögest mich respektieren, wie ich dich auch respektiere, bzw. deine Bitte an mich, dich nicht zu verletzen und dich in deinem Streben nach dem guten Leben zu befördern und zu unterstützen.

Da der Bezug zu den Anderen nicht in interpersonalen Beziehungen aufgeht, wird es Institutionen und Strukturen geben müssen, die uns einen freien und wohlwollenden Umgang miteinander erlauben. Insofern gehört zum Streben nach dem

guten Leben auch ein Sinn für Gerechtigkeit (aristotelisch als „Tugend" verstanden), und es gilt, im Blick auf die Gleichheit aller Institutionen zu etablieren. Der Gerechtigkeitssinn ist somit die Basis aller überindividuellen Beziehungen und Strukturen.

Durch das Streben nach dem guten Leben geht jedoch ein Riss. Die Freiheit des menschlichen Handelns ermöglicht nicht nur die spontane Güte, sondern ebenso den Hass und die Gewalt gegenüber anderen. Weil die großen Theoretiker des moralischen Sinnes - Shaftesbury, Hutcheson und selbst Hume - diesen Aspekt unter den Tisch fallen ließen oder doch zu wenig hervorhoben, richtete sich etwa Kants Kritik erbarmungslos gegen deren „Schöngeisterei". Kants kategorischer Imperativ ist nur angesichts des Gewaltpotentials des menschlichen Handelns zu verstehen; nur vor diesem Hintergrund macht das moralische Sollen einen Sinn. Weil es im Handeln die Möglichkeit zur Gewalt gibt und weil es in der menschlichen Natur einen „Hang zum Bösen", eine destruktive Neigung gibt, reicht es nicht aus, sich auf das Streben nach dem Guten zu verlassen. Ricoeur formuliert:

„Weil es das Böse *gibt*, muss die Ausrichtung auf das ‚gute Leben' die Prüfung der moralischen Verpflichtung auf sich nehmen, die man mit folgenden Worten neu umschreiben könnte: ‚Handle ausschließlich nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht sei*, was *nicht sein soll:* nämlich das Böse.'"[2]

Das Böse wird erstens beschrieben als Missachtung der moralischen Autonomie im Sinne Kants, der mit ihr die Moralfähigkeit einer Person fasst. Die Verantwortung für sein eigenes Leben und Handeln zu leugnen, das Verweilen in Abhängigkeit und Unmündigkeit, sofern Alternativen bestehen, die Weigerung, ein moralisches Subjekt zu sein bzw. zu werden, dies widerspricht nicht nur auf der Ebene des ethischen Strebens den Bedingungen der Selbstschätzung und des Selbstwertgefühls, sondern ist vielmehr eine Missachtung des eigenen Selbst. Moralisch richtig ist dementsprechend die Achtung vor dem Selbst als einer Instanz, die sich selbst die moralischen Gesetze zu geben hat. Ricoeurs Imperativ könnte in seinem ersten Teilgehalt dann lauten: Handle nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht* sei, was *nicht sein soll:* die Missachtung deiner selbst.

Im zweiten Teilgehalt wird das Wohlwollen oder die spontane ethische Güte in den Respekt vor anderen Personen überführt. Auch da noch, wo ich einen emotionalen Anhaltspunkt verliere, um dem Anderen wohlwollend zu begegnen, bin ich moralisch verpflichtet, ihn oder sie als Person zu respektieren. Im zweiten Teilgehalt könnte Ricoeurs Imperativ daher lauten: Handle nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht* sei, was *nicht sein soll:* die Missachtung einer anderen Person.

Im dritten Teilgehalt wird der Gerechtigkeitssinn in ein Gerechtigkeitsprinzip überführt, das überindividuell verankert wird. Hier kann etwa die Gerechtigkeitstheorie von Rawls, aber auch die Differenzierung, die Michael Walzer vorgenommen hat, eingetragen werden. Entsprechend könnte der dritte Teilgehalt von

Ricoeurs Imperativ lauten: Handle nach der Maxime, die bewirkt, dass du zugleich wollen kannst, dass das *nicht* sei, was *nicht sein soll:* die Fixierung oder Etablierung ungerechter Strukturen.

Dieser neuformulierte moralische Imperativ zur Eindämmung des Bösen ist jedoch zu formal, um unmittelbar für die Praxis der Lebensgestaltung bzw. der Errichtung von Institutionen wirksam werden zu können. Er malt zudem in Schwarz und Weiß, während in der Praxis selbst häufig nur Grautöne und Zwischenbereiche zu finden sind.

Deshalb erscheint es sinnvoll, von einem Verhältnis der Komplementarität von Ethik des guten Lebens und Moral auszugehen, wobei Ricoeur freilich der Ethik des guten Lebens die fundierende Kraft zuerkennt:

„Was die Überzeugung [als Ausdruck des Strebens nach dem Guten, H.H.] zu einem unausschaltbaren Partner macht, ist die Tatsache, dass sie Stellungnahmen zum Ausdruck bringt, aus denen Bedeutungen, Interpretationen, Einschätzungen hinsichtlich der vielfältigen Güter entspringen, die die Stufenleiter der Praxis abstecken: angefangen von den Praktiken und ihren immanenten Gütern, über die Lebenspläne, die Lebensgeschichten, bis hin zu der Vorstellung, die die Menschen einzeln oder gemeinsam von einem erfüllten Leben haben. Denn worüber diskutiert man letzten Endes, sogar auf der Ebene der politischen Praxis, wo die fraglichen Güter die immanenten Güter der verschiedenen Praktiken transzendieren - zum Beispiel in der Debatte über die Ziele einer guten Regierung und die Legitimität der Demokratie - ja, worüber diskutiert man letzten Endes, wenn nicht über die für jeden Teilnehmer an dieser großen Debatte beste Art und Weise, jenseits institutioneller Vermittlungen ein erfülltes Leben mit Anderen und für sie innerhalb gerechter Institutionen anzuvisieren? Die gegenseitige Verschränkung von Deontologie und Teleologie, wie wir sie immer wieder neu bekräftigen, findet ihren höchsten - und brüchigsten - Ausdruck im *Überlegungs-Gleichgewicht zwischen der Argumentationsethik und den wohlüberlegten Überzeugungen.*"[3]

Auf der Grundlage dieser „kleinen Ethik" will Ricoeur nun einen angemessenen Begriff moralischer Identität entwerfen. Die Zuschreibung einer Handlung an einen Handelnden erfolgt dabei unter dem Begriff der ethischen und moralischen Zurechnung. Die Zurechnung kann als Verantwortung aufgefasst werden, die das Selbst für sein Handeln zu übernehmen hat; dabei wird die Verbindung von narrativer und moralischer Identität durch die Aufnahme des *Zeitbegriffs* hergestellt. Nicht die Übereinstimmung (bzw. Nähe oder Distanz) zu einem Guten schlechthin wie bei Taylor bildet somit das Kriterium der gelungenen Identität, sondern die Übernahme der Verantwortung: Verantwortung für die *Folgen* einer Handlung als Verantwortung unter dem Zukunftsaspekt, Verantwortung für die Vergangenheit, „die uns berührt, ohne ganz unser Werk zu sein", und Verantwortung in der Gegenwart. Die moralische Identität ist dementsprechend die Identität, die sich selbst und ihre Handlungen in der *zeitlichen* Verstrickung verantwortet und entsprechend in ihrer *Lebensgeschichte* artikuliert. Die *Einheit* der Identität in der Zeit, die auf der Ebene der narrativen Identität durch die

Einheit der Erzählung gewährleistet wurde, wird auf der Ebene der moralischen Identität dementsprechend erreicht durch die Übernahme von Verantwortung für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie durch die Integration in die Lebensgeschichte. Insofern die moralische Identität aber auf der narrativen Identität aufruht, ist zugleich das Verhältnis von Ethik und Ästhetik mitbetroffen. Erst die moralische Identität vermag nämlich den „Ernst" der existentiellen Lebensführung vom „Spiel" der ästhetischen Lebensgeschichte bzw. der Fiktion zu unterscheiden. Jeder Versuch, die ethische Existenz in eine ästhetische aufzulösen, muss an der Notwendigkeit der Verantwortungsübernahme scheitern. Dies gezeigt zu haben und darüber hinaus die Möglichkeit der Verantwortung in einer „Hermeneutik des Selbst" zu verankern ist Ricoeur gelungen.

[1] W. Schapp, In Geschichten verstrickt, Frankfurt a.M. ^{3}1985, 127.

[2] P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer (Übergänge, Bd. 26), München 1996, 264 (Hervorhebungen im Text).

[3] P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, aaO. 349 (Hervorhebungen im Text).

Literatur

M. Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 3: Die Sorge um sich, Frankfurt a.M. 1989.

H. Haker, Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der Jahrestage von Uwe Johnson, Tübingen 1999.

A. MacIntyre, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1987.

P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer (Übergänge, Bd. 26), München 1996.

P. Ricoeur, Zeit und Erzählung, 3 Bde. (Übergänge, Bd. 18), München 1988-1991.

M. Seel, Ethisch-Ästhetische Studien, Frankfurt a.M. 1996.

Ch. Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994.

Ch. Taylor, Was ist menschliches Handeln?, in: ders., Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M. 1988, 9-51.

Tugend und Identität

James F. Keenan

Einleitung

In diesen Eingangsüberlegungen werde ich zunächst untersuchen, wie die Tugenden und eine anthropologische Sicht menschlicher Identität zusammenhängen und sich wechselseitig beeinflussen. Danach werde ich Kardinaltugenden vorstellen, die von einem zeitgemäßen Menschenbild ausgehen und dieses entsprechend zum Ausdruck bringen.

I. Das Wechselspiel zwischen Tugenden und anthropologischen Konzepten menschlicher Identität

Tugenden sind für die Tradition heuristische Leitbilder, die auf einer allgemeinen Ebene und insgesamt gesehen die rechte Verwirklichung menschlicher Identität zum Ziel haben. Tugenden sind heuristisch, da sie ihrer Natur nach zielorientiert sind. Als solche müssen sie ständig praktisch gelebt und immer wieder neu definiert werden; ihre abschließende Definition ist freilich bis heute eine noch ungeleistete Aufgabe. Historisch gesehen, sind sie sodann ihrer Natur nach dynamisch; als in sich zielorientiert sträuben sie sich gegen klassisch feststehende Konstruktionen, vielmehr unterliegen sie einem ständigen Prozess des Verstehens, der Aneignung, Entfaltung und Neuformulierung.

Was für die historische Dynamik der Tugenden gilt, gilt in entsprechender Weise auch für das anthropologische Bild menschlicher Identität, das uns bei unserem Tugendstreben leitet. Auch dieses Bild kann sich, schon von seinem Wesen her, der historischen Dynamik nicht entziehen. In dem Maße, in dem wir tiefer erfassen, was an Potentialitäten in jeder einzelnen Person angelegt ist, müssen wir auch die Tugenden neu formulieren. Von der inhaltlichen Bestimmung unseres Menschenbildes leiten wir dann entsprechende Tugenden ab, die das Bild vom Humanum, das uns vorschwebt, ausfüllen bzw. „anreichern".

So verleitete das elitäre Menschenbild Aristoteles dazu, Tugenden primär für jene zu erörtern, die einmal zu „großartigen" Menschen (Gigon, 184) aufsteigen könnten. Während er gebildeten Männern andere Tugenden zuordnete, waren für ihn Frauen oder Sklaven, was die Tugenden angeht, überhaupt kein Thema ethischer Reflexion. Als jedoch Philosophen und Theologen den Rahmen ihrer Anthropologie thematisch immer weiter spannten, brauchten sie Tugenden, die diesen demokratisch erweiterten Rahmen konkret ausfüllen konnten.

Das dialektische Wechselspiel zwischen diesen geschichtlich dynamischen, anthropologischen Konzepten menschlicher Identität und den zugehörigen Tugenden kann man von einer Vielfalt von Gesichtspunkten aus betrachten. Vor Jahren zum Beispiel umriss Dietmar Mieth auf den Seiten dieser Zeitschrift den Wertewandel in sozioökonomisch unterschiedlich geprägten Gesellschaften einzelner Geschichtsperioden und beschrieb den Prototyp der jeweiligen Gesellschaft von der prototypischen Gestalt des tugendhaften Menschen her, den sie gleichsam spiegelbildlich hervorbrachte.[1] In ähnlicher Weise stellte Clodovis Boff die Elemente einer neuen Praxis der Befreiung am Beispiel Lateinamerikas vor und beschrieb die Haltungen, die sich daraus ergeben[2], als hilfreiche Wege zur Entdeckung einer befreienden Anthropologie für die Armen.

1. Die Aufgabe der Moraltheologen

Die den Tugenden immanente anthropologische Ausrichtung impliziert somit den Glauben an einen Fortschritt ethischen Denkens. Im gleichen Heft von CONCILIUM schilderte Anne Patrick an einem Beispiel aus der Romanliteratur den Wandel eines prototypisch tugendhaften Menschen zu einem gefühllosen Egoisten. Sie diskutierte „die Rolle narrativer Paradigmen (oder Vorbilder), die in der katholischen Kirche miteinander in Konflikt stehen". Dabei ging sie ausführlich auf das Beispiel von Maria Goretti und deren Heiligsprechung ein und deutete an, dass in diesem Prozess die Keuschheit einer Frau implizit als höhere soziale Tugend bewertet wurde als das physische Leben einer Frau.[3] Im Wechsel von einer klassisch-patriarchalischen zu einer mehr gleichrangigen und befreiungsorientierten Anthropologie zeigt sich, so nahm Patrick an, ein objektiver Fortschritt in unseren ethischen Erkenntnissen: Sah die patriarchalische Konzeption Keuschheit als *die* frauentypische Tugend schlechthin an, so war für das zweite Konzept die Gerechtigkeit das Erkennungszeichen echter Tugend für beide Geschlechter.

Patrick versteht Fortschritt in diesem Zusammenhang nicht bloß deskriptiv, sondern eher normativ. Ein solcher Fortschritt im Ausformulieren und Vorstellen eines Menschenbildes und der entsprechenden Tugenden fällt freilich nicht einfach vom Himmel, sondern ist in vierfacher Weise die Aufgabe von Ethikern und Moraltheologen. Zunächst einmal müssen diese in einer kritischen Zeitdiagnose feststellen, ob die bestehenden Anthropologien und ihre Tugend-

Der Autor

James F. Keenan S.J. ist Professor für Moraltheologie an der Weston Jesuit School of Theology und Lehrstuhlinhaber der Catholic Theological Coalition on HIV/AIDS Prevention. Lizentiat und Doktorat in Theologie an der Gregoriana, wo er zusammen mit Josef Fuchs und Klaus Demmer seine Studien absolvierte. Veröffentlichungen: Goodness and Rightness in Thomas Aquinas' Summa Theologiae (1992); Virtues for Ordinary Christians (1996); Commandments of Compassion (1999). Er ist Herausgeber von: The Context of Casuistry (1995); Practice What You Preach: Virtues, Ethics and Power in the Lives of Pastoral Ministers and Their Congregations (1999) und von HIV/AIDS Prevention: Catholic Moral Theologians Explore Cases Globally (1999). Seine Beiträge erschienen in vielen internationalen Zeitschriften. Anschrift: James F. Keenan SJ, 10 Martin St, Cambridge Mass, USA.

konstellationen uns als Glieder einer globalen Gemeinschaft eher behindern oder befreien; als zweites haben sie neue Horizonte menschlicher Möglichkeiten zu entdecken; drittens sollten sie gehbare Wege aufzeigen, wie Tugend jene Horizonte auch erreichen kann, und schließlich müssten sie mithelfen, das gegenwärtige neue Selbstverständnis des Menschen und seine Selbstverwirklichung auch politisch umzusetzen. Diese letzte Aufgabe wird nur allzu leicht übersehen: Häufig meinen wir Ethiker und Moraltheologen, unsere Arbeit sei erledigt, wenn wir unsere Vorschläge schwarz auf weiß zu Papier gebracht hätten. Keineswegs, sondern so wie ethische Erkenntnisse, um ethisch zu sein, in praktisches Tun umgesetzt werden müssen, so ähnlich muss die Aufgabe des Ethikers sich letztlich in politischer Praxis auswirken, eine Einsicht, die schon von Aristoteles fast routinemäßig bekräftigt wurde.

Wie Philosophen und Theologen vor und nach ihm, hat auch Josef Fuchs daran festgehalten, dass es zum Auftrag der Ethiker und Moraltheologen gehöre, den echt menschlichen Fortschritt, das heißt die Humanisierung der Lebenswelt des Menschen zu fördern.[4] Für die Bewältigung dieser Aufgabe hat sich bekanntlich die Befreiungstheologie eingesetzt, die den Theologen bewusst die spezifisch und historisch fortschreitende Aufgabe zuwies, für das Wohl aller Menschen einzutreten. Dabei sah sie in der vorrangigen Option für die Armen einen Bürgen für einen allumfassenden anthropologischen Horizont.[5] Diese Theologie war das Ergebnis einer kritischen Überprüfung der herkömmlichen Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie und machte, wie ich oben auch, geltend, dass Theologie ihr Ziel in der Praxis habe. Im Licht dieser Überprüfung und ihrer neuen dialektischen Methode (Wechselbezug zwischen Theorie und Praxis) bestand für sie die Aufgabe des Moraltheologen unaufgebbar darin, ein neues Menschenbild und die dementsprechenden Tugenden kritisch zu begleiten und praktisch voranzubringen.[6]

In jüngster Zeit haben europäische Moraltheologen diese Einsichten weiter vertieft, indem sie unser Verständnis vom Verhältnis von Naturgesetz und Offenbarung, von menschlichem Wohl und christlichem Heil, neu auf den Prüfstand stellten. Auf diese Weise ergänzten sie den historischen Revisionismus der Befreiungstheologen und vertraten die Auffassung, dass das *Humanum* (als Quelle) des natürlichen Sittengesetzes der geschichtlichen Dynamik ebenso unterliege und für eine neue systematische Ausformulierung offen sein müsse wie *Christus* selbst es war, auf dem das *Humanum* und damit unser Menschenbild letztlich ja beruhen.[7]

Mit dieser Sichtweise stellen besagte Theologen die grundsätzliche Erkennbarkeit des natürlichen Sittengesetzes keineswegs in Abrede, indem sie es einfach in eine sektiererische oder theistische Ecke abschieben. Das *Humanum* als objektive, dem natürlichen Sittengesetz vorgegebene Struktur ist menschlicher Vernunft grundsätzlich zugänglich. Es kann von ihr erforscht und zu einer normativen Anthropologie ausformuliert werden. Doch jeder von uns erfasst diese Struktur von seiner ganz persönlichen Perspektive aus, wie Karl Mannheim deutlich gemacht hat. So nehmen christliche Ethiker das *Humanum* mit den Augen des Glaubens wahr und begreifen es von daher, was nicht besagt, sie würden den

Anspruch erheben, ethische Normen müssten sich aus Glaubenswahrheiten herleiten. Eher sind sie vom Gegenteil überzeugt, dass nämlich ihre Wahrnehmung, gerade weil sie heilsgeschichtlich denken, auf einer besonderen Notwendigkeit beruhe. Anstatt sich groß und breit über neue Wesensnormen auszulassen, kann man es wie Klaus Demmer auch ganz einfach sagen, daß nämlich „genuine Theologie ... insgeheim eine Revolution des Denkens auslöst."[8]
Unsere hermeneutischen Untersuchungen über die Natur menschlicher Identität, der Horizont unseres Menschenbildes und die dementsprechenden Tugenden haben keinen relativistischen Einschlag, sondern sind geschichtlich bedingt. Und weil dies so ist, sind sie nicht zirkulär. Da wir, wie Thomas Kopfensteiner darlegt, von einem geschichtlichen, dem klassischen (wesensphilosophischen) entgegengesetzten Standpunkt ausgehen, verstehen wir Geschichte auch als fortschreitenden Prozess. Die „Gestalt" unserer Hermeneutik ist daher nicht der geschlossene Kreis, sondern die offene, nach oben gerichtete Spirale.[9]

2. Die historische Perspektive der Moraltheologen

Ob eine einzelne Tugend sachgerecht ist oder nicht, ergibt sich aus unserem klar und verständlich artikulierten Menschenbild. Und ob eine einzelne Tugend unser Menschenbild bereichert oder nicht, hängt nicht immer von ihr selbst ab, sondern von ihrem Stellenwert im Gesamtfeld der Tugenden. So ist in den Überlegungen von Patrick die Keuschheit zwar, in sich gesehen, durchaus eine bedeutsame Tugend, doch der vorrangige Platz, der ihr in einer patriarchalischen Beschreibung des Typus einer tugendhaften Frau zugewiesen wurde, macht sie im Fall Maria Goretti nicht gerade zu einem Königsweg für die rechte Verwirklichung frauentypischer Existenz. In ähnlicher Weise brachten Karen Lebaqcz und Shirley Macemon aus jüngster Zeit den Fall von Geistlichen zur Sprache, die ihr Personal offenkundig unterbezahlten und dies damit rechtfertigten, dass sie als Angestellte ja wohl „geduldig" sein müssten. Die Verfasser dagegen machten geltend, dass Geduld eine Hilfstugend der Gerechtigkeit sei und dass sie dort, wo es um keine gerechte Sache gehe, zur Untugend werde.[10]
Einzelne Tugenden können sowohl unter- wie auch überbewertet werden. Patricia Beattie Jung beklagt mit Recht, dass Vorkämpfer der Tugend die Leidenschaften so sehr übersehen haben, dass die ihnen zugeordneten Tugenden meist nur dazu dienten, diese Leidenschaften zu kontrollieren und ihrer Herr zu werden, nicht aber, sie für eine gute Sache einzusetzen und positiv zu fördern.[11]
So ergibt sich eine Dialektik. In dem Maße, in dem wir unser Menschenbild inhaltlich genauer bestimmen, verfeinern wir unsere Tugendmodelle bzw. formulieren sie differenzierter aus. Doch die Dialektik, auf die wir stoßen, zeigt sich hier insofern in ihrer vollen Ausprägung, als wir unser Menschenbild nicht wahrhaft vertiefen können, ohne uns die Tugenden auch wirklich innerlich angeeignet zu haben, die uns dann ihrerseits zu einem erneuerten Menschenbild verhelfen. Auch hier hängt, worauf uns Karl Mannheim aufmerksam macht, unser Wissen von unserer Perspektive ab.

Tugendethiker melden jedoch gegenüber Mannheims Behauptung, nur ein sittlich guter Mensch verfüge über ein sittlich sachgerechtes Urteilsvermögen, einen wichtigen Vorbehalt an. Seine Behauptungen stützten sich zwar auf Aristoteles, würden aber bei diesem ausführlicher erläutert. So schreibt Aristoteles:

„Denn der Edle beurteilt jedes Einzelne richtig, und in jedem Einzelnen erscheint ihm die Wahrheit. Denn für jede Verfassung gibt es eigenes Schönes und Angenehmes, und vielleicht zeichnet sich der Edle gerade dadurch am meisten aus, dass er in jedem Einzelnen die Wahrheit erkennt, da er gewissermaßen Richtschnur und Maß dafür ist."[12]

Wir sollten freilich Aristoteles nicht von einer klassischen (wesensphilosophischen) Blickrichtung aus lesen. Es gibt vielmehr ein geschichtlich bedingtes, dialektisches Wechselspiel zwischen unserer charakterlichen Verfasstheit und unserer Fähigkeit, die Dinge zu sehen, wie sie sind. Das eine gibt dem anderen seine je eigene Form, beide bedingen einander. Unsere Wahrnehmungs- und Auffassungsfähigkeit hängt von unserer Persönlichkeitsstruktur ab, und umgekehrt können wir unsere Persönlichkeit erst dann in rechter Weise entfalten, wenn wir die Dinge richtig wahrnehmen und erkennen. Diese Dialektik wechselseitig abhängiger Entfaltung ist die Grundlage einer dynamisch konzipierten Tugendethik.

Die meisten Tugendethiker sind der Überzeugung, dass die Verwirklichung echter personaler Identität kein Konstrukt sei, sondern davon abhänge, ob wir von ihr ein anthropologisch zutreffendes Bild gewonnen haben. Martha Nussbaum zum Beispiel lehnt eine solche relativierende Behauptung mit dem Hinweis ab, Aristoteles habe ja die Tugenden als objektive, rational bestimmbare Mitte für die elf Erfahrungsbereiche festgelegt, mit denen alle Menschen in Berührung kommen.[13] Und jene Bereiche menschlicher Erfahrung würden, in ihren wesentlichen Elementen zusammengefasst, einen Grundriss aristotelischer Anthropologie bieten.

Der Anspruch moralischer Objektivität wird also durch die Anerkennung des historischen Kontextes unserer Erkenntnis nicht bestritten. Ob wir jedoch jene rechte Mitte oder, wie wir heute sagen würden, die anthropologische Ausrichtung einer konkreten Charaktereigenschaft, richtig erkennen, hängt von unserer Fähigkeit ab, primär diese Ausrichtung zu erfassen. Deshalb empfahl uns Aristoteles, die Mitte aus der konkreten Praxis in Erfahrung zu bringen, indem wir nämlich beobachten, „wie sie der Verständige bestimmen würde"[14].

Doch Aristoteles weicht von Sokrates in dem einen Punkt ab, dass für ihn Klugheit allein zur Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung nicht ausreicht. Klugheit, so gab er zu bedenken, stehe in einem Abhängigkeitsverhältnis zu den anderen Tugenden, und diese wiederum seien dialektisch auf die Klugheit angewiesen.[15] Aus diesem Grund ist ihre Kompetenz so tief in der Geschichtlichkeit des Menschen verwurzelt, dass dieser den Horizont seiner (sittlichen) Möglichkeiten nur in dem Maße richtig erfassen (und beurteilen) kann, wie er im sittlich richtigen Selbstvollzug die Tugenden auch praktisch lebt.[16]

II. Die Umsetzung der Agenda menschlicher Identität

In der gegenwärtigen Renaissance einer Tugendethik müssen wir weiter gehen, als dass wir einzelne Tugenden lediglich überprüfen, um menschliche Identität in ihren verschiedenen Dimensionen zu stärken. Wir müssen ganze Konstellationen von Tugenden „durchforsten", insbesondere aber die Kardinaltugenden. Der Ursprung des Wortes Kardinaltugend (von *cardo* = die Türangel) deutet bereits an, dass alle anderen Tugenden sich um diese vier „drehen" und als Angelpunkte des sittlichen Selbstvollzugs den Grundriss unseres Menschenbildes ausmachen und es zugleich formen.

Wenn wir die Kardinaltugenden, wie Thomas von Aquin sie in Anlehnung an Cicero, Ambrosius, Gregor und Augustinus entwickelt hat, einmal als Beispiel nehmen, so werden wir feststellen, dass sie - nämlich Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß - vier korrespondierende Seelenkräfte im Menschen vervollkommnen: die praktische Vernunft, den Willen, die begehrende sowie die aufbegehrende Kraft. Diese Tugenden sind Teil einer natürlichen, unzertrennlichen Hierarchie. Tapferkeit und Maß stehen vorwiegend im Dienst der Gerechtigkeit. Die Klugheit entscheidet über die rechte Wahl der Mittel für jede einzelne Tugend, doch ihr Hauptanliegen ist es, auf gerechtes Handeln hinzuwirken, da sich alle handlungsrelevanten Prinzipien an der Gerechtigkeit zu messen haben. Die anthropologische Identität des guten Menschen verdichtet sich gleichsam im Gerechten.

Diese Tugenden und alles, was auf ihnen aufgebaut wurde, ihr Überbau gleichsam, sind für unsere Zeit nicht mehr zielführend. Sie bestärken in der Tat eine Anthropologie, die sich für die heute anstehenden theologischen Aufgaben als höchst hinderlich erweist. Soweit ich erkennen kann, sollten sie aus drei Gründen ersetzt werden. Ein erster Grund wäre, dass heutige Moraltheologen wiederholt beklagen, dass die Tugend der Gerechtigkeit den neuen Fragestellungen nicht mehr gewachsen sei. Was sie uns bieten, sind meist so genannte Bindestrich-Konstrukte. Als Beispiel ließe sich das wohl berühmteste Wortpaar der „Liebe-Gerechtigkeit" anführen. Mit diesem Zwitter-Begriff versuchen Moraltheologen der Tatsache gerecht zu werden, dass wir, bei allem Engagement für die Gleichheit aller Menschen, doch auch in Vorzugsbeziehungen stehen, die gepflegt und aufrechterhalten werden müssen.[17]

Doch der Bindestrich bzw. die besagte Zwitterstellung stiftet Verwirrung. Anstatt die eine mit der anderen Tugend zu vermengen oder beide strikt zu trennen, setzt Paul Ricoeur sie in ein Spannungsverhältnis zueinander, wie es „zwischen den beiden unterschiedlichen und häufig entgegengesetzte Forderungen"[18] gegeben ist. Ricoeurs Erkenntnis, dass diese Tugenden unterschiedlich und bisweilen entgegengesetzt sind, steht im Gegensatz zur Zuordnungsstrategie der Kardinaltugenden bei Thomas, wo die Gerechtigkeit von Tapferkeit und Maß gestützt wird und von den zwei Hilfstugenden weder geformt wird noch ihnen entgegengesetzt ist. Nur wenn eine andere Tugend als heuristisches Leitbild von gleichem Rang wirklich feststeht und sich behauptet, kann sich eine dialektische Spannung

„aufbauen", wo die Tugenden sich gegenseitig herausfordern und definieren und wo es, wie Ricoeur andeutet, möglich wäre, „verantwortliche Handlungsweisen zu finden"[19].

Der zweite Grund ist, dass unsere heutige Zeit nachdrücklich betont, dass moralische Dilemmata sich nicht aus dem schlichten Gegensatz von Gut und Böse, sondern viel häufiger aus einer Wertekollision herleiten. Auf diese Weise nimmt eine Konstellation heuristischer Leitbilder, die die Priorität der einen über eine andere Tugend durch eine vorgefasste hierarchische Struktur bereits festlegt, von vornherein einen Realismus für sich in Anspruch, der erst noch zu erweisen wäre. Wir können keine heuristischen Leitbilder mit vorgefertigten Lösungen entwerfen, bevor die dazu benötigten empirischen Daten verfügbar sind.

Der dritte Grund: Die vorrangige Identität, Mensch zu sein, ist nicht die eines Individuums, dessen Seelenkräfte der Vervollkommnung bedürfen, sondern die eines vernunftbegabten relationalen Wesens mit der Aufgabe, sich in seinen jeweils verschieden gearteten Beziehungen sachgerecht zu verwirklichen. Außerdem bietet diese dritte Beschreibung für einen interkulturellen Diskurs einen geeigneteren Rahmen als ein Tugendmodell, das nur zur Vervollkommnung einzelner Seelenpotenzen taugt.

Unsere Identität ist auf dreifache Weise relational angelegt: in einem allgemeinen, einem spezifischen und in einem selbstbezogenen Sinn. Jeder dieser relationalen Seins- bzw. Existenzweisen ist eine Kardinaltugend zugeordnet. Als Wesen, die in einen allgemein menschlichen Beziehungsrahmen eingebunden sind, verstehen wir Gerechtigkeit als ein Desiderat für alle Menschen; sofern wir in spezifischen Beziehungen leben, wird Treue von uns gefordert; und als Wesen, die auf sich selbst bezogen sind, haben wir die Pflicht zur Selbstfürsorge. Diese drei Tugenden sind Grundtugenden. Doch keine von ihnen nimmt, wie bei Thomas, ethisch gesehen, gegenüber der anderen einen höheren Rang ein. Alle richten gleich nachdrückliche Forderungen an uns und sollten als Ziele in sich angestrebt werden: Treue und Selbstfürsorge werden von uns nicht verlangt, damit wir gerecht seien, noch verpflichtet uns die Treue zur Selbstfürsorge und Gerechtigkeit. Keine ist für die andere lediglich eine Hilfstugend. Vielmehr sind alle Tugenden voneinander verschieden, und keine ist ein Bestandteil oder eine Subkategorie der anderen. Sie sind kardinaler Natur, gleichsam Angelpunkte des Sittlichen. Die vierte Kardinaltugend ist die Klugheit. Sie entscheidet darüber, wie eine gerechte, treue und für sich selbst sorgende Lebensweise konkret aussieht, die den Einzelnen in die Pflicht ruft.

Unsere Beziehungen auf allgemein menschlicher Ebene lassen sich stets vom recht verstandenen Wert des Allgemeinwohls und dessen Hochschätzung leiten, die uns veranlassen, alle Menschen gleich zu behandeln. Als Glieder der einen Menschheit wird von uns erwartet, dass wir allen Menschen in gleicher und gleich unvoreingenommener Weise begegnen.[20]

Drängt uns die Gerechtigkeit zur Gleichbehandlung aller Menschen, so richtet die Treue unterschiedliche Forderungen an uns, die uns unterschiedlich betreffen. Die Tugend der Treue pflegt und unterhält die Verbundenheit mit anderen in

jenen speziellen Beziehungen, die durch Blutsverwandtschaft, Ehe, Liebe, Staatsbürgerschaft oder auch das Band eines Sakraments vorgegeben sind bzw. konstituiert werden. Ruht die Gerechtigkeit auf unvoreingenommener Fairness und Universalität, so stützt sich die Treue auf Vorzugsbeziehungen und besondere Umstände.

Die Treue steht hier wie die Liebe in der dialektischen Spannung einer „Gerechtigkeit-Liebe". Und sie ähnelt dem Anspruch, den Carol Gilligan in ihrem bedeutsamen Werk „Die andere Stimme"[21] erhebt. Gilligan setzt sich kritisch mit dem Stufenmodell der Entwicklung des moralischen Urteils bei Lawrence Kohlberg auseinander. Dieser behauptet, dass Frauen in ihrem moralischen Urteil sich mehr am Fürsorgeprinzip, Männer dagegen am Prinzip der Gerechtigkeit orientieren. Frauen würden in der Regel bei der dritten Stufe stehen bleiben. Zur höchsten Stufe würden nach Kohlberg nur solche Personen gelangen, die logisch-rational gut begründen könnten, dass Gerechtigkeit eine Tugend von über- parteilicher und universaler Geltung sei. Gilligan hielt dem entgegen, dass die Fürsorge- und die Gerechtigkeitsperspektive Männern wie Frauen in gleicher Weise zugänglich seien und sich gegenseitig ergänzten. Der Mensch müsse immer beides anstreben: eine Gerechtigkeit, die über den Parteien steht, sowie die Pflege und Vertiefung persönlicher Beziehungen.

Keine dieser beiden Tugenden spricht jedoch die einzigartige Beziehung an, die jede Person zu sich selbst unterhält. Die Sorge um sich selbst spielt in unserer Tradition eine hochgeachtete Rolle, so zum Beispiel im Gebot, Gott zu lieben und seinen Nächsten wie sich selbst. In seinen Schriften über die rechte Ordnung der Nächstenliebe geht Thomas von Aquin unter anderem ausführlich auf diese Auffassung von Liebe ein.[22]

Und schließlich hat die Klugheit die Aufgabe, diese drei Tugenden zu einem festen Bestandteil unserer Beziehungen zu machen, wie sie es schon im klassischen System der Kardinaltugenden getan hat. So ist die Klugheit stets umsichtig und zukunftsorientiert, da sie nicht nur versucht, die Forderungen der Gerechtigkeit, Treue und Selbstfürsorge im Hier und Jetzt zu verwirklichen, sondern uns auch anspornt, nach Gelegenheiten Ausschau zu halten, wo jede von ihnen noch vollkommener erworben werden kann. Auf diese Weise ist die Klugheit eindeutig zielorientiert, da sie in wirksamer Weise festlegt, was ein Mensch, der in diese Tugenden hineinwächst, sittlich gesehen, zu tun und zu lassen hat. Doch diese Ziele stehen nicht im Gegensatz zueinander noch sind sie voneinander isoliert. Vielmehr hilft die Klugheit jeder einzelnen von ihnen, ihr je eigenes Ziel so auszuformen, dass es die beiden anderen umfassender miteinschließt.

Sofern die Menschen in allen Kulturen von diesen drei Grundarten von Beziehungen geformt werden, verfügen wir, wenn wir diese Tugenden als Kardinaltugenden bezeichnen, über ein Muster bzw. Raster für einen interkulturellen Dialog. Dieses Muster gibt sich jedoch bescheiden in seinen Forderungen. Die hier gemeinten Kardinaltugenden erheben nicht den Anspruch, ein menschliches Idealbild zu entwerfen, noch behaupten sie, den gesamten Tugendkomplex inhaltlich auszuschöpfen. Sie sprechen nicht das letzte Wort über die Tugend, sondern

gehören zu den ersten, die den Grundstein legen, um als Mensch richtig leben und konkret handeln zu können. Als Angelpunkte des sittlichen Selbstvollzugs bieten die hier vorgetragenen Kardinaltugenden einen Grundriss bzw. die Eckdaten für das, was Menschen als personale Wesen im tiefsten sein sollten und an welchen Zielen menschliches Handeln sich grundlegend zu orientieren hätte. Alle anderen Fragen der Tugendethik hängen an diesen Eckdaten richtig integrierter Grundhaltungen und des sittlich richtigen Tuns.

Die Identität des Menschen bildet sich in unterschiedlichen Zusammenhängen heraus. Tugendethiker haben hier die besondere Aufgabe, diese Identität durch operationale Leitbilder zu erhellen. Da sie zugleich empfindlich sind gegenüber der Tatsache, dass religiöse, kulturelle und persönliche Gemeinschaften ein besonderes Interesse daran haben, Tugenden durch konkrete Imperative „anzureichern", bieten sie diese Leitbilder nur als heuristische Wegweiser an, die Hilfestellung leisten bei der geschichtlich fortschreitenden Aufgabe, das wahrhaft Menschliche sichtbar und konkret greifbar auszuprägen.

[1] D. Mieth, Kontinuität und Wandel der Wertorientierungen, in: Concilium 23 (1987) 210-216.

[2] C. Boff, Die Armen in Lateinamerika und ihre neue Praxis der Befreiung, aaO. 200-209.

[3] A. Patrick, Die erzählte Geschichte und die gesellschaftliche Dynamik der Tugend, aaO. 223-232.

[4] J. Fuchs, Moraltheologische Überlegungen zum menschlichen Fortschritt, in: ders., Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik II: Ethische Konkretisierungen, Freiburg i.Br. 1989, 257-278.

[5] I. Ellacuría/J. Sobrino (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bde., Luzern 1995.

[6] So zum Beispiel B. Leers/A. Moser, Moraltheologie - Engpässe und Auswege, Düsseldorf 1989.

[7] J.F. Keenan/Th.R. Kopfensteiner, Moral theology out of Western Europe, in: Theological Studies 59 (1998) 107-135.

[8] K. Demmer, Die autonome Moral - eine Anfrage an die Denkform, in: A. Holderegger (Hg.), Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg i.Br. 1996, 261-276, hier 262.

[9] Vgl. Th.R. Kopfensteiner, The metaphorical structure of normativity, in: Theological Studies 58 (1997) 331-346.

[10] L. Lebacqz/S. Macemon, Vicious virtue? Patience, justice and salaries in the church, in: J.F. Keenan/J.J. Kotva Jr. (Hg.), Practice What You Preach: Virtues, Ethics, and Power in the Lives of Church Ministers and Their Congregations, Franklin 1999.

[11] P.B. Jung, Santification: an interpretation in light of embodiment, in: Journal of Religious Ethics 11 (1983) 75-94.

[12] Aristoteles, Die Nikomachische Ethik. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von O. Gigon, III, 1113a12-34, München ^{2}1995, 159; vgl. auch Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, VI: Nikomachische Ethik. Bearbeitet und übersetzt von Franz Dirlmeier, Berlin ^{10}1999; vgl. O. Höffe (Hg.), Nikomachische Ethik. Klassiker auslegen II, Berlin 1995; P. Sloterdijk (Hg.), Philosophie Jetzt! Aristoteles. Ausgewählt und vorgestellt von A. Pieper, München 1995.

[13] M. Nussbaum, Non-relative virtues: an aristotelian approach, in: P.A. French u.a. (Hg.), Midwest Studies in Philosophy 13: Ethical Theory: Character and Virtue, Notre Dame 1988, 32-53.

[14] Aristoteles, Nikomachische Ethik II, 1107a1-27; vgl. Gigon, 141.

[15] AaO. VI, 1144b10-1145a11; vgl. Gigon, 249: „Es ergibt sich also aus dem Gesagten, dass man nicht in einem wesentlichen Sinne gut sein kann ohne die Klugheit, noch klug ohne die ethische Tugend."

[16] D.M. Nelson, The Priority of Prudence: Virtue and the Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics, University Park 1992.

[17] Diese finden sich in meinem Beitrag: Proposing cardinal virtues, in: Theological Studies 56 (1995), 709-729. Vgl. J. Schuster, Moralisches Können. Studien zur Tugendethik, Würzburg 1997.

[18] P. Ricoeur, Liebe und Gerechtigkeit, Tübingen 1990, 41.

[19] Ebd.

[20] P. Ricoeur, aaO. 35-39.

[21] C. Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1984, Neuausgabe 1988 ([6]1993); A. Pieper, Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik, Freiburg i.Br. 1993, hier 148-175; G. Nunner-Winkler (Hg.), Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, Frankfurt a.M. 1991; vgl. auch M. Heimbach-Steins, Weibliche Moral? Geschlechterdifferenz und universalistische Ethik, in: A. Holderegger (Hg.), aaO. 405-430, dort auch ausführliche Literaturangaben zum Thema.

[22] S. Pope, Expressive individualism and true self-love: a thomistic perspective, in: Journal of Religion 71.3 (1991) 384-399; Vacek, love, human and divine, aaO. 239-273.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Identität als Aneignung und Narzissmus

Eine Kritik am Identitätsparadigma

Luis Carlos Susin

„Der Krieg ist die Wirklichkeit des Seins"
(Heraklit)

Die Identität kann in der Geschichte des Abendlands nicht so sehr als ein erstes Prinzip und ein Paradigma, sondern vielmehr als ein Abenteuer und eine Besorgnis angesehen werden. Freilich als ein Abenteuer auf der Suche nach sich selbst und eine Besorgnis um das Ruhen in sich selbst, Abenteuer und Sorge auf der

Suche nach Selbstverwirklichung und Selbstbefriedigung als Identität des Wissens und des Seins. Es lässt sich in den präsokratischen Anfängen und sogar bei Aristoteles hinsichtlich der Identität eine überaus symptomatische Verwirrung feststellen: Handelt es sich um ein Prinzip logischer oder ontologischer Art? Oder beiderlei Art, der des Wissens und der des Seins selbst?[1] In der Tat geht es, nach den Kritikern dieses keineswegs unschuldigen Prinzips, um einen wirklichen Interpretationsschlüssel und um ein die Geschichte des Abendlandes in Gang setzendes Prinzip. Hinter den heroischen Fahrten auf der Suche nach dem *„Eldorado"* oder dem Quell der Jugendlichkeit, hinter der Forschung und der Eroberung, dem ästhetischen und moralischen Vollkommenheitsstreben oder auch hinter den Grenzlinien der Territorien und Institutionen lässt sich diese Sehnsucht nach Identität erkennen. Ob die Identität die große Verheißung von Glück, letztem Ziel und Sinn der menschlichen Existenz, die Paradiesesheimat ist, nach der sich jeder Mensch sehnt?

Die Identität wurde zum Idealbild, zum zivilisatorischen Paradigma in der Kultur und im Denken gemacht. Aber vielleicht sollten wir vor jeder Bezugnahme auf ein abendländisches Paradigma feststellen, dass es sich möglicherweise um ein Drama der *Conditio humana* handelt, das das Abendland, angefangen bei den Griechen, auf so pathetische Weise entfaltet. Durch den aufklärenden *lógos* reflektieren die Griechen es, damit der Mensch sich klarer in dem für die Identität typischen Spiegel von Narziss erkennt. Dennoch ist seine Omnipräsenz innerhalb des gesamten riesigen indoeuropäischen Kulturbereichs und sogar in anderen Kulturregionen kaum zu übersehen. Andererseits ist die Behauptung nicht richtig, die Identität sei das einzige Paradigma, das im Abendland eine Rolle spiele, aber es ist sein vorherrschendes Paradigma, seine siegreiche Logik, die sich in der Geschichte entfaltet hat. Andere Logiken, die sich nicht am Paradigma der Identität ausrichten, die mit der triumphierenden Logik der Identität in Konflikt geraten, haben ihre eigene Art kritischen Beharrens und eines, wenn auch geduldigen und langmütigen, Widerstands im Schoß der Identität.

1. Die Identität als logisches Prinzip und Theorie

Die Identität ist entscheidend für den Aufbau des abendländischen Wissens: Sie wird kanonisch zum Grundprinzip. Dieser Charakter eines logischen und theoretischen „Prinzips" bei der Konstruktion der Wahrheit verleiht der Identität einen Nimbus und eine Faszination, die es schwer machen, sie in Frage zu stellen. Lévinas, einer der bedeutendsten Kritiker der Identität, versuchte, den umfassenden existentiellen Sinn und die Suche nach Totalität zu erhellen, von dem die Bewegung der Identität von Anfang an durchdrungen ist, wobei er sich des aufklärenden Logos der Identität selbst bedient und diesen erschöpfend beschreibt. Es geht nicht bloß um die ganz einfache, tautologische Aussage *„A* ist gleich *A"*, sondern um einen sich vollziehenden Prozess: *„A*, strebend nach *A* oder *A*, *A* genießend, immer *A* in Spannung zu *A"*[2]. Die Identität ist in Wirklichkeit ein *Prozess der Identifikation.* So wie Sokrates Sokrates ist, weil „Sokrates

sokratisiert", weil jedes Seiende Prozess ist, jedes Substantiv Verb ist, so identifiziert im Anfang die Identität, bemüht sich die Angleichung, anzugleichen. Es handelt sich um einen Akt oder einen Prozess oder auch - wenn wir auf eine musikalische Metapher zurückgreifen wollen, die vielleicht die vorherrschende Tonalität der abendländischen Musik ausmacht - einen Marsch, einen großen Siegesmarsch, wie er für Heere, die in die Schlacht ziehen oder im Triumphzug vorbeimarschieren, geeignet ist. In der Sprache der Logik: Der Prozess der Identität besteht aus einem Ausgang aus sich, einem Durchgang durch den Unterschied und einer Rückkehr zu sich *selbst,* wobei er jeden Unterschied in sich einschließt und durch den Einschluss der Differenz in seine eschatologische Synthese in der emphatischen, vollkommenen Identität zu seiner Krönung gelangt.

Die nach der Fülle ihrer selbst sich sehnende und strebende Identität betrachtet, erkennt, erobert, führt ein, eignet sich an, unterwirft, verdaut, integriert und synthetisiert in sich im Prozess der Identifikation jegliche *Differenz* oder, weitergehender noch, jede *Alterität.*" „Nach ‚Timaios' umfasst oder begreift der Zirkel des *Selben* den Zirkel des *Anderen.*"[3] Allein so erfreut er sich seiner selbst als volle Identität, indem er sich am Triumph dieses Identifikationsprozesses erfreut, der die Differenzen zusammenfasst. Oder, falls es unmöglich ist, zu unterwerfen und in sich zu integrieren, schreitet er zum *Anathema,* zum Ausschluss und zur Dämonisierung der Differenz. Symptomatisch ist die allergische Reaktion der Griechen auf das *ápeiron,* das Unbestimmte, das sich nicht definieren lässt, das Anzeichen von Unbegrenztem und daher Nicht-zu-Ende-Gebrachtem, Nicht-Vollkommenem aufweist. Für das Projekt der Identität ist dies unerträglich. Die Unterscheidung ist tatsächlich eine der Techniken der Identifikation und Aneignung, eine im Erkenntnisprozess wohletablierte Technik. In diesem Sinn wäre das *Anathema* ein Mittel der Unterscheidung, um besser klären, erkennen und integrieren zu können, das heißt eine *Differenzierung im Sinne der Identifikation* und der Totalisierung der Identität. Dasjenige aber, das sich bei der Unterscheidung nicht zur Identifikation zwingen lässt, kann als barbarisch oder unverbesserlich häretisch betrachtet werden, und dessen Vernichtung wird angestrebt; derselbe Prozess, der identifiziert, der unterscheidet, um zu identifizieren, erklärt auch den gerechten Krieg.[4]

Der Autor

Luiz Carlos Susin ist 1949 in Caxias do Sul, Brasilien, geboren. Er ist seit 1968 Kapuziner. Lizentiat in Philosophie und Doktorat in Theologie an der Gregoriana in Rom (1983). Zur Zeit ist er Professor für Systematische Theologie an der Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul und an der Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana in Porto Alegre. Gastprofessor am Instituto de Teología y Pastoral de la Confederación Episcopal Latinoamericana in Bogotá und des Instituts für Spiritualität der Päpstlichen Hochschule Antonianum in Rom. Derzeit ist er Vorsitzender der Brasilianischen Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften. Veröffentlichungen: O homem messiânico. Uma introdução do pensamento de E. Lévinas, Porto Alegre 1983; Moral emergente, Aparecida 1989; Assim na terra como no céu, Petrópolis 1995; Jesus, Filho de Deus e Filho de Maria, São Paulo 1997, sowie Aufsätze auf dem Gebiet von Glaube und Kultur und religiöser Anthropologie. Anschrift: Fac. de Teologia PUCRS, Av. Iparanga 6681, 90619-900 Porto Alegre RS, Brasilien.

Von den Vorsokratikern bis zu den modernen Denkern tritt der Logos der Identität als Fundament, als Bewusstsein und als Sinn auf. Und er setzt sich durch als Wissen und theoretische Erkenntnis: Er erhebt sich zu den Sternen am Firmament und schaut von der Höhe der Gottheit herab, in einem das ganze Panorama erfassenden, totalisierenden Erkennen, das einem Gott eigen ist. Vor allem aber triumphiert er als kritische Erkenntnis, die von sich selbst her, aus ihrer glorreichen Position als Fundament und Bezugspunkt der ihr zu Füßen liegenden gesamten Realität heraus, auf ganz besondere Weise Gutes und Böses unterscheidet und identifiziert. Es handelt sich also um eine ungebundene und vermeintlich neutrale Souveränität, wie ein Prinzip, das die Gesetze begründet und über den Gesetzen steht. Diese souveräne Identität kann wirklich das Oberhaupt in der Gestalt des Souveräns sein, aber auch eine Stadt, eine Kultur. Im Abendland indessen ist das Privileg des *Cogito*, des denkenden und abwägenden, Begriffe bildenden und in den Regalen seiner Wissenschaft katalogisierenden Subjekts, eines der genialsten Geheimnisse der Unterscheidung im Bereich der Identifikation und der Identität. Seinen Höhepunkt bildet das Bewusstsein, das nicht nur im Verhältnis zu den Objekten seiner Welt kritisch ist, sondern auch selbstkritisch - sich selbst analysierend und sich selber identifizierend. Gleichsam als spaltete sich das Bewusstsein auf in sich selbst und in ein anderes als es selbst, in naiv und kritisch, in unrein und rein. Bei Hegel ist dies der Prozess des „Geistes", die Entfaltung der Vernunft, die große Dialektik, in der die Identität des Identischen und des Nicht-Identischen jede Differenz zwingt, sich anzugleichen und sich im Reich der Identität zur Synthese zu bringen. Dies ist die notwendige und logische Selbigkeit des Geistes in jeder Differenz.[5] Bei Descartes ist es das unter dem Schutz Gottes stehende menschliche *Cogito*, bei Husserl dagegen bloß das Ich-Bewusstsein, die Egoität auf der Suche nach ihrer Transparenz, ihrer Reinheit. Bei Freud wird es zur analytischen Methode im Dienst der Therapie des Ich durch die Erlangung des Selbst. Es kann aber auch eine Methode der Emphase und Exhibition des Ich sein, der narzisstischen Spiritualität der kulturellen Postmoderne des Abendlands.

Wir könnten eine Vielzahl von Bekennern der Identität aufführen, aber für die Kritik, die ich hier vorlege, ist Spinoza außerordentlich erhellend. Der *conatus essendi* - die Anstrengung zum Sein - entzieht der Ontologie, aber auch der Logik und der Theorie, der Erkenntnis und der Wissenschaft den Nimbus der Leichtigkeit und des Zaubers: Der Prozess der Identität verbindet sich mit einer Seinsverwirklichung und einer mühsamen Ontologie, einer heroischen, aber von ihrer Anfangsbewegung an durch die Tragödie, das Verhängnis und den Kampf gekennzeichneten Beharrlichkeit. Im Prozess der Identifikation und Bewahrung ihrer Siege hat die nichtgöttliche Identität einen hohen Preis: Es gibt Verschleiß, Ermüdung, Ausharren-Müssen, es gibt Bedrohung und den Zwang zur Wachsamkeit: Man darf nicht schlafen, man muss philosophieren! Bis zum Wahnsinn durch einen Exzess an Bewusstsein und übersättigendem Licht, durch ein am Licht „klebendes" Bewusstsein, ohne Halbschatten, in dem man sich von sich selbst ausruhen könnte. Die schlaflose Identifikation des *conatus essendi* - dieser

Seinsbemühung, die dem Sein selbst als Kampf zur Selbsterhaltung eingeschrieben ist - vermischt mit der Einsamkeit des Tages - dem Exzess an Licht des Subjekts, das jeden anderen seinem Wissen unterwirft - auch die Einsamkeit der Nacht, in der sich der andere wieder aus dem Schatten erhebt und die natürliche Ruhe der Identität in sich selbst stört. Aufsteigen zum Firmament der totalen Theorie, des Ideals der Identität, des einer Gottheit eigenen Wissens - heißt dies nicht, sich auf tragische Weise mit Ikarusflügeln aufzuschwingen? Oder muss man sich der menschlichen Begrenztheit beugen, in der die Erkenntnis „reine, immer zu erneuernde Vermutung“[6], ephemere Erkenntnis sterblicher Geschöpfe ist?

2. Die Identität als Ökonomie

Die logische Identität verweist auf die ontologische Identität und kann dann als Geschichte, als Politik und vor allem als Ökonomie erzählt werden. Der Identifikationsprozess blickt nicht nur gierig nach den Höhen des Lichts und der Theorie. Er sucht sich selbst unten, an der Basis, am Ursprung und innen. Die Reduktion oder Wiederrückführung auf das Fundament ist zu einer Obsession des Prozesses der Identität im Bereich der Ontologie geworden: Im Fundament, in der *arché,* auf der Basis ruht nicht nur der die Bewegung auslösende Ursprung, sondern auch das ewige Geheimnis des Sinns und des Werdens. Das Fundament aufdecken, die *arché* enthüllen, eine methodische Arbeit archäologischer Ausgrabung, der Vermittlung und des Vergleichens, heißt, die Identität endlich sich abzuringen und ans Licht kommen zu lassen, ihre Verwirklichung in einem tieferen Sinn in Gang zu setzen. Mehr als eine Eschatologie sucht die Identität, die sich auf das Fundament stützt und sich ihm zuneigt, ihre Protologie, ihren Ursprung. Nun ist aber der harte Boden der Wirklichkeit ökonomisch und ökologisch: Er ist Mund und Brot, Körper und Haus - Herd und Heilmittel -, die Erde selbst und die Hand, die pflanzt und erntet. Die Ontologie beginnt das Verb „sein“ mit den Verben „wohnen“, „essen“, „arbeiten“ zusammenzubringen und zu identifizieren. Das Sein, das sich seiner Identität erfreut, ist das Sein, das eine gute Suppe, einen Ort zum Schlafen, Hände zum Ernten und auch zum Herstellen, Mit-Werkzeugen-Arbeiten, Sich-„Bewaffnen“ und Handeln hat, indem es dem Chaos Gestalt verleiht, das Unbestimmte bestimmt, für etwas Sorge trägt, Früchte erntet und sich immer wieder selbst findet, bereichert durch diese Arbeit und dieses Abenteuer. Der Mensch, der zu essen hat, ist der gerechteste Mensch der Welt. Und derjenige, der sich zu Hause ausruhen kann, ist ein zufriedener Mensch.

Auf dem Boden, auf dem Fundament befindet sich ursprünglich nicht die Zeit, sondern der Ort. In der Identität, die auf dieser selbst als ihrem Fundament errichtet wird und sich auf sich selbst stützt, gibt es eine Priorität des Ortes und des Raumes gegenüber der Zeit und der Geschichte. Erst in der Unsicherheit der Ökonomie wird sie zur Planung des Morgen, zur ökonomischen Verzeitlichung und Eroberung des Ortes - der ganzen Welt - mit dem Rückgriff auf die Zeit. Das

Abenteuer der abendländischen Geschichte lässt sich als Ergebnis einer relativ erfolgreichen Ökonomie betrachten, die Zeit und Geschichte mit dem Raum verbunden hat, um in einer kolonisierten und globalisierten Welt verschiedene Räume in die Identität einzuführen. Die „Überhitzung" der Geschichte mit der Verdichtung der Zeiten zu Lasten der Räume - insofern die Geschichte die Geographie, die Ökologie und die verschiedenen, mit den jeweiligen Geographien verbundenen Kulturen unterdrückt und zerstört - ist eine umfassende Geschichte in einer gigantischen Anstrengung der Identität, die jeden „anderen" Ort erobert, ausplündert, kolonisiert und globalisiert. Die Ontologie des Körpers, des Ortes, des Bewusstseins ausgehend von einem „eigenen Körper", wenn wir einen Ausdruck von Husserl aufnehmen, führt notwendig zu der Erkenntnis, dass im Fundament der Ontologie eine Ökonomie und Ökologie vorhanden sind. In diesem Punkt waren die Griechen vorsichtiger als die Modernen, denn sie verstanden sich als „Hirten des Seins", eingebettet in einen Kosmos, eine Natur der Dinge, der es ebenfalls zu gehorchen galt. Erst in der Moderne wurden Prometheus und andere Heldengestalten kartesianisch, faustisch, und sie wurden häufigere Erscheinungen. In bescheidenerer Weise bilden der Ort und die Aufmerksamkeit für den Ort den Beginn der Identität, sogar in einem der berühmtesten Begriffe, dem der Person als einer Hypostase, die im Besitz des *Logos* ist, des Erkennungszeichens des Abendlands.

Die Person als vernunftbegabte, denkende, um sich bemühte „Hypostase" in einer Welt der Dinge und des Lebens, aber auch als körperliche Hypostase, die an dieser Welt der Dinge und des körperlichen Lebens Anteil hat, ist eine „Basis", eine „Grund-Lage" (hypo-stasis, sub-stantia). Ohne diese Grundlage würde kein Sein sub-sistieren. Wie Levinas gezeigt hat, besitzt die Hypostase jedoch eine existentielle Dynamik, durch die sie nicht etwas ontologisch Gegebenes ist, sondern etwas, das sich in einer dramatischen anfänglichen Haltung der „Stellungnahme" konstituiert, indem es ein Seiendes und ein Existierendes in einem Meer von reinem Sein oder chaotischer reiner Existenz wird, die dem Kosmos vorausgeht.[7] „Subjekt" sein, Person sein heißt, dass es einem gelungen ist, einen Ort abzutrennen, um ihn zu einem reservierten Ort, einem geschützten inneren Ort zu machen. Das geht so weit, dass dieser die Haut des Körpers oder die Wand eines Zuhauses ist, dieser Ort fällt mit dem „Ich" zusammen, hier entsteht das Ich als Identität mit einem Ort, dem eigenen Körper, dem Bewusstsein eines *chez soi.* Deshalb ist die Person, die Hypostase, die Identität ein Privateigentum und ein *Prozess der Aneignung.* Selbst wenn diese Hypostase sich als Bewusstsein definiert, indem es sich abhebt und die Grenzen seiner selbst wie eine Lichtung inmitten eines Waldes absteckt, ist dieses Bewusstsein eine Aneignung. Das, was man als „Charakter" oder „Charakteristika" einer Persönlichkeit bezeichnet, sind ihre „Eigenheiten", das, was sie als auf diesen Eigenheiten beruhende Identität konstituiert. Was an der Identität am meisten erstaunt, ist die Tatsache, dass sie als Stabilität eines Eigentums fortbesteht.

Die juristische Person, ein äußerst kreatives und entscheidendes Detail beim Paradigma der Identität als Institution - als Subjekt, das Träger von Pflichten

und Rechten ist, als Person „nach Maß" -, stellt den faszinierendsten Fall der Wirkweise des Paradigmas der Identität dar, ein Beispiel römischer Genialität *par excellence.*

Eine der modernen Konsequenzen dieser Identitätsbildung besteht darin, dass die Freiheit des Einzelnen dort endet, wo die Freiheit des Anderen anfängt. Mit anderen Worten: Der Akt der Freiheit, der Akt schlechthin, den das Selbst-Sein der Identität vollzieht, so frei er auch sein will, muss beschränkt bleiben auf das Privateigentum der Identität. Die Beziehungen werden dann monadisch, diplomatisch sein, entsprechend den Satzungen und Verträgen, die einer Anzahl von privaten Eigentumsobjekten und privaten Institutionen in der Interaktion in der gefährlichen Kontingenz der Räume Rückhalt geben, um die durch die chaotische Gewalt der Spontaneität der Freiheit bedrohte Ordnung und Zivilisation zu schützen.

Doch mit der unermüdlichen Dynamik der Identifikation der Identität ist das Überschreiten des Maßes untrennbar verbunden. Nicht nur, weil jede Identität, unterwegs zum anderen in logischer und gnoseologischer Hinsicht, zum Verstehen und zur akkumulativen Erkenntnis aus sich herausgeht. Das Verstehen hat einen ontologischen Urahnen, der ganz nah am Werk ist, nämlich das Begreifen, das Erbeuten und Assimilieren des Unterschieds. Pascal hat dies klar gesehen, als er feststellte: „... ‚Das ist mein Platz an der Sonne!' Damit beginnt und darin spiegelt sich die widerrechtliche Inbesitznahme der ganzen Erde."[8]

3. Identität, Hypostase und Karma

Es gibt deutliche Anzeichen für eine „indoeuropäische" Verwandtschaft zwischen der *griechischen Hypostase* und dem *hinduistischen Karma.*[9] Beide Begriffe beziehen sich auf eine grundlegende, stabile Wirklichkeit, eine Plattform, auf der jede Ontologie betrieben wird. In der Grundbefindlichkeit des Karma hinterlassen die Avataras und Reinkarnationen ihre Spuren. In der Sprache des Abendlandes ist dies in den Begriffen *Metempsychosis* und *Palingenese* ausgedrückt. Der Begriff des *Karma* gibt die schicksalhafte Aneignung einer Wirklichkeit, die Verdinglichung und die Beständigkeit des im Handeln bestehenden Lebens und die Konsequenzen wieder, die im Akt selbst hervorgebracht werden, der in den karmischen Kreislauf eingebunden ist und ihn in neuen Handlungen entfaltet; dies geschieht in einer Logik von Ursachen und Wirkungen, in der die Wirkungen zu Ursachen neuer Wirkungen werden. Der Begriff des Karma im Sinne von Handlung und Ursache zugleich hat den Vorzug, den Prozess der Aneignung, den Akt des „Hypostasierens" zu beschreiben. Das Karma ist so dauerhaft, dass es dementsprechend eines langwierigen, leidvollen Prozesses von reinkarnatorischen Avataras bedarf, um zu irgendeiner Veränderung oder Verbesserung zu gelangen. Dass der Glaube an die Reinkarnation und die atavistische „Wiederkehr" - die „ewige Wiederkehr" - zumindest latent in der abendländischen Psyche vorhanden ist, diese Tatsache ist ganz symptomatisch. Aber die Art der Ausführung ist diametral entgegengesetzt, und dies aus einem rätselhaften Grund, der mehr mit

einer Willensentscheidung zu tun hat als mit der rationalen Klarheit der betreffenden Schulen und Prozesse. Das heißt: Für den orientalischen Hindu schreit diese karmische Plattform, die Quelle des *Samsara*, eines geradezu infernalischen Kreislaufs von Wiedergeburten, nach *Moksa*, dem Moment der Befreiung. Die Erfahrung des *Moksa* wäre dann eine Befreiung von der in der Selbigkeit in sich gefangenen Identität, auch auf die Gefahr einer Verschlechterung der Bedingungen in künftigen Wiedergeburten. Die überaus langsame Befreiung ist ein Werk der Askese, der Beschneidung seiner selbst und seiner Aneignungsprozesse, denn diese Prozesse sind eine karmische Quelle neuer Gefangenschaften. Deshalb ist Befreiung wesentlich ein Prozess der „Entsagung": Entsagung seiner selbst im Verzicht der Aneignung, Entledigung und Entkernung seiner selbst - Bewegung der *Anti-Identität*.

An Asketen mangelte es nicht bei Platonikern und Griechen allgemein, man denke an die Stoiker und vor allem die Radikaleren, die Kyniker. Auch bei den modernen Existentialisten, von Kierkegaard bis Sartre, verstärkte sich das Bewusstsein der Last der Dinge, des Körpers, sogar des Bewusstseins. Religiös formuliert: Die Neuplatoniker förderten die christliche Mystik des Anachoretentums der Wüste. Und die Franziskaner und die mittelalterlichen Armutsbewegungen hatten etwas mit den Kynikern oder den indischen Asketen gemeinsam. Aber nur im Orient hat sich diese Einstellung als ein Paradigma von großer Bedeutung allgemein verbreitet und die Kultur geprägt. Vielleicht ist der Orient deshalb weniger expansionistisch und zerstörerisch. Im Okzident dagegen waren die vorherrschenden Kanones nicht die der Entledigung und Entsagung, sondern der Verwirklichung und Vollendung durch Prozesse der Affirmation, der Aneignung, der Feudalisierung, Eroberung und Expansion in einem Optimismus, dem die Moderne die Namen Entwicklung und Fortschritt gab. Das Wiederaufleben des Reinkarnationsglaubens in der auf Kardec zurückgehenden Form des modernen Spiritismus bewahrt diese abendländischen Konnotationen der Identität in Entwicklung, in einem mehr oder weniger linearen Fortschreiten, in dem die Reinkarnationen selbst sich als neue Möglichkeiten der Identität darstellen, als Chancen, um zu einer Identität zu gelangen, die sich eine größere Ausdehnung wünscht als die zeitliche und räumliche Endlichkeit, die ein so kurzes und so zerbrechliches Leben umschreibt. Der tragische Realismus der Hindus dagegen weiß sich der Möglichkeit der Regression verhaftet, gefangen in den Ketten einer starken, einsamen und mühselig zu bearbeitenden Identität.

Die mittelalterlichen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen religiösen Bewegungen und dem Papst über das Eigentum sind auch im Hinblick auf die Identität als Eigentum erhellend. Die radikaleren Franziskaner, die einer absoluten Entäußerung zuneigten, vertraten die These vom sowohl individuell als auch gemeinschaftlich armen Christus und meinten, dies müsse Konsequenzen für die Nachfolge Jesu haben.[10] Die päpstliche Ablehnung und die spätere Verfolgung und Abschaffung dieses so radikalen Vorschlags in der Kirche veranschaulichen die Schwierigkeit einer *Ipseität ohne Identität* oder, anders ausgedrückt, einer nackten, transparenten Authentizität, ohne jeden Rückhalt in irgendeiner

Form von Eigentum und Institution, ohne sich in der Eroberung ihrer selbst zu entwickeln und zu bestätigen als jemand, der etwas erobert, um sich zu erobern. Vom harten Boden des Eigentums, der Aneignung von etwas, der des anderen, um sich selbst anzueignen, löst sich die hegelianische Identität nicht, und nicht einmal die marxistische. Wenn es stimmt, dass, wie die franziskanische Spiritualität behauptete, Gott eine Welt geschaffen hat, die sogar für Engel offen ist und für ihn selbst, wenn er im frischen Abendwind dort umherspazieren will, und der Teufel - eben der *diabolus* - Grenzzäune um die Grundstücke herum gezogen und überschritten hat, dann deshalb, weil er von Anbeginn an ein Lügner und Mörder ist (vgl. Joh 8,44). Der Kampf um die Identität ist der Beginn des Krieges.

4. Der Krieg als Wahrheit der Identität

Heraklit, den Vater der Dialektik, parodierend, kann man den Krieg und den Krieger als eine Art der Affirmation der Identität darstellen oder sogar loben. „Der Krieg ist die Wahrheit des Seins": Beim Zusammenprall der Verschiedenen bleibt das, was ist, bestehen, und das, was nicht ist, was Einbildung war, was dem Sein nicht standhält, muss vom Schein zum Nicht-Sein zurückkehren, was seiner natürlichen Bestimmung entspricht. Aber nur die Sieger loben die Vorzüge des Krieges und rechtfertigen den bewaffneten Frieden. Durch den Krieg tritt letzten Endes jedes *héteron* in den Kreislauf des *autón* ein, selbst in der extremen Form der Vernichtung. Der Krieg macht auf grausame Weise die Prozesse der Identifikation, der Objektivierung und Aneignung jedes anderen, bis hin zur imperialen Totalisierung, sichtbar.

Der heilige Krieg der Identität, die zu sich selbst kommen will, trifft zusammen mit dem Hervorragen des „Einen" und der leidenschaftlichen, messianischen Reduzierung der Vielfalt zur Einheitlichkeit. Aber bevor das „Eine", die Einheit und Ganzheit, das Ideal der Ontologie oder der Metaphysik war, wie Parmenides, Aristoteles und Plotin es widerspiegeln, ist es eine im Krieg gewonnene und bejubelte Erfahrung gewesen. In der *Ilias* gelingt es Agamemnon, die griechischen Städte gegen die Perser zu vereinen mit der Parole: „Nur einer sei Herrscher!" Aristoteles überträgt am Ende des zwölften Kapitels seiner Metaphysik den Ausdruck Homers auf die Ontologie: „Das Seiende aber hat nicht den Willen, schlecht regiert zu werden: nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei der Herr."[11]

Die Leidenschaft für das Eine, die platonische, insbesondere die neuplatonische Mystik, die die trinitarische Erzählung des christlichen Neuen Testaments in Verlegenheit bringt, ist ein Eckstein beim Aufbau der abendländischen Identität. Mit dem Einen verbinden sich die Erfindung und der Adel der Hierarchie als Strategie zur Unterwerfung der Totalität, die wirksame Beziehung zwischen dem Einen und dem Ganzen, wobei das Eine das Ganze umgreift und mit ihm zusammenfällt mittels des Komplotts, der Ausstrahlung oder der Verwaltung der Hierarchie, die umso edler ist, je mehr sie sich dem Einen nähert, und umso kiegerischer, je mehr sie sich der Pluralität nähert, um sie in der Totalität zu

halten.[12] Eine Alterität, so fremd und befremdlich sie jenseits des Horizonts erscheinen mag, bleibt auf die totalisierende Identität des Einen bezogen. Die Modernen wissen jedoch, dass eine solche Identifikations- und Totalisierungsmacht nicht von einem Gott ausgeht. Sie kann von einem Napoleon oder einem Hitler, von einem Versuch diktatorischer und imperialer Machtergreifung, der Krönung eines paranoiden Traums von Identität, ausgehen. Unterhalb dessen kann sie in der Technik und in einem gesichtslosen globalen Markt am Werk sein. Überraschend ist die lapidare Aussage, die in den Gedanken der indigenen *Guarani* im Herzen Südamerikas über das Böse und das „Eine" zum Ausdruck kommt: In einer ihrer heiligen Reden beklagen sie, dass ihr Wunsch das Land ohne Übel ist, ihre Wirklichkeit jedoch das hässliche Land: *„Die Dinge in ihrer Ganzheit sind eins. Und für uns, die wir das nicht gewollt haben, sind sie schlecht."*[13] In einem Kommentar, festgehalten von einem Anthropologen, der diese schwermütige Aussage zu verstehen suchte, heißt es: „Der Grund dafür ist, dass die Ganzheit der Dinge, die die Welt ausmachen, von dem Einen her und nicht von dem Vielfältigen her bezeichnet werden kann, dass das Böse in die Oberfläche der Welt eingeschrieben ist (...) Wir leiden unter dem Schicksal der Last des Einen: Das Übel ist das Eine. Unser Leben ist krank, *achy*, weil es sich unter dem Zeichen des Einen entwickelt. Dann kommen die glücklichen Zeiten der langen ewigen Sonnen; die ruhige Wohnung, wo das Sein nicht mehr dem Einen entspricht."[14]

Das Eine läuft letzten Endes auf ein Fehlen von Beziehung und auf Einsamkeit hinaus, und dies lässt es zu Verfall und Verderben tendieren. Nur eine Beziehung zu „dem anderen als man selbst" kann retten. Der die Guarani-Kultur studierende Anthropologe wagt einen Vergleich mit dem abendländischen Denken: „Erkennen wir hier nicht in der Tat, beinahe bis in die Schärfe der Begriffe hinein, das metaphysische Denken, das von seinem entferntesten griechischen Ursprung her die Geschichte des Abendlandes beseelt? Im einen wie im anderen Fall handelt es sich um den Gedanken des Einen und des Nicht-Einen, den Gedanken des Guten und des Bösen. Aber die vorsokratischen Weisen sagten, das Gute sei das Eine, während die Guarani-Denker erklären, das Eine sei das Böse".[15]

Es wäre notwendig, das Problem des Einen in der metaphysischen Tradition des Abendlandes genauer zu untersuchen. Die leidenschaftliche mystische, selbst auf die absolute Transzendenz Bezug nehmende Behauptung, das Eine stehe über der Totalität der Vielfalt, die Universalität unter dem transzendenten Einen, entspricht einer politischen Notwendigkeit, die ein monistisches und monotheistisches Imperium zur Totalisierung zwingt.[16] Wenn nach all den Kriegen, die das andere auf dasselbe reduzieren sollen, indem man jede Differenz in das hegemonische Reich der Identität eingehen lässt, der Sieg des Identischen und sein Ausruhen als bekränzter Krieger gefeiert werden, dann erklingt allerdings auch sein *Requiem* und der Beginn seines Verderbens, eine anscheinend ausweglose Dialektik, in der *Thánatos* und *Eros* als zwei Gesichter ein und derselben Wirklichkeit offenbar werden. Deshalb hat man auch im Abendland trotz des ontologischen Optimismus das *Sein* mit dem *Bösen* gleichgesetzt, mit einem geschlosse-

nen Kreis von *inter-essamenta*, einer Welt aus Hass und Nichtigkeit, in der gerade die Totalisierung der Identität ein Indiz der Auflösung ist.[17]
Ob es wohl ein Jenseits als Heimat der Identität gibt? Nicht in der Form, wie wir den Weg der Identität durch Prozesse der Identifikation und der Selbigkeit freigelegt haben. Eines der Gleichnisse für das Abendland - wiederkehrend in den Gestalten von Marco Polo, Christoph Columbus und Gagarin, dem Kosmonauten, der durch die Stratosphäre hindurchflog, ohne Gott zu sehen - ist die Gestalt des Odysseus und seine spektakuläre Odyssee. Das Abendland ist eine Odyssee, die Sterne inbegriffen. Die Fahrt des Odysseus ist, vom Beginn der homerischen Erzählung an, eine Rückreise, eine Sehnsucht auf der Suche nach dem Ursprung, nach seinem ursprünglichen Geheimnis, seiner anderen Hälfte, die auf dem Stützpunkt des Kriegers ausharrt - Penelope. Odysseus zieht durch vielerlei Welten, durch allerlei Unterschiede, aber er geht frei und siegreich daraus hervor, ja sogar an Erfahrung und Ehre reich, erfüllt von Unterschieden. Für seine Ankunft zu Hause schlüpft er in die Rolle eines Bettlers, um schließlich - zu seinem größten Ruhm - die Bewohner seines eigenen Hauses zu überraschen und über sie zu triumphieren und in der Geborgenheit ihres Bettes seiner Penelope wiederzubegegnen: er, ruhmreiche Identität, die mit all den auf ihn maßgeschneiderten Unterschieden geschmückt ist, und sie, ausharrende Unterwerfung der verschleierten Alterität, verborgene Bedingung der Möglichkeit der Rückkehr ihres Ehemannes/Herrn/Eigentümers. Die Odyssee des Abendlandes ist, wie Levinas schonungslos feststellt, in Wirklichkeit kein echtes Abenteuer, sondern ein geschlossener Kreis um die Selbigkeit. Eine Odyssee und eine Identität in einer Molltonart ist in der Gestalt des Narziss gegeben, der einsam in seine Leidenschaft nur für sich selbst hineintaucht und sich in sich verzehrt, Tonart *post festum* der postmodernen konsumistischen Befindlichkeit.
Der Ruhm des Abendlands besteht darin, ein mögliches Paradigma der *Conditio humana* entfaltet zu haben, aber um welchen Preis! Diese Form der Identität ist verheerend. Sich aus ihr zu befreien ist notwendig, aber aufgrund ihrer Logik ist dies eben unmöglich. Es sei denn, es käme von außen, von einem anderen, einer Beziehung und einer Pluralität, die die gebogene Linie der Identität, die sich dem Selbst zuneigt, durchbräche und umkehrte.

5. Abrahamische Veränderung der Identität

Dem Pseudoabenteuer des Odysseus lässt sich die umherziehende Gestalt des Abraham gegenüberstellen, unterwegs auf einer Reise ohne Wiederkehr, weder für ihn selbst noch für seinen Sohn. Als er seine Familie, seine Heimat, seine Sprache und sogar seine auf der Ausgewogenheit des Opfers beruhende Religion verlässt, erhält Abraham, wie später auch Sara, einen neuen Namen im Hinblick auf eine Verheißung: Vater von vielen. Der Besuch des Ewigen und des Engels des Herrn, das Trauma und das Unerhörte dieses Besuchs machen Abraham zu einem Pilger zu dem, was jenseits jeden Horizonts liegt, zu einem Wanderer zum Absoluten und zum Eschatologischen, gewissermaßen zu einem Flüchtling, der

der Begegnung mit anderen ausgesetzt und ihr gegenüber verletzlich ist. Die Identität, in der Abraham bis zum Schluss ausharrt, ist seine Treue im Hören und im Gehorsam gegenüber den Überraschungen eines anderen, der ihn auf Schritt und Tritt anruft und verändert. Als er nicht mehr *Chez Soi* oder Für-Sich der Identität ist, öffnet sich Abraham und wird zum Schoß für viele, sogar für Sodom und Gomorra. Kind Abrahams zu sein heißt, wie Paulus klar erkannt hat (vgl. Röm 4), Kind einer Freiheit zu sein, die sich auf einen anderen stützt, enteignet zu sein und allein von seinem Bezug auf einen anderen zu leben. Oder, wie Jesus andeutet (vgl. Joh 8,56), es heißt, mit Hoffnung und Treue - der biblischen Form der Identität - auf die Freude des Tages des Herrn hinzuleben.

Es gibt eine abrahamische Form, die Geschichte, die Politik, die Ökonomie zu erzählen. Es gibt eine Kultur, eine Ästhetik und ein Denken, die abrahamisch sind. Im Gegensatz zum Privileg des Ödipus und der griechischen Helden gibt es eine abrahamische Form der Psychoanalyse und der Zivilisation: die gute Konkurrenz, bei der das Leben des anderen mit dem Segen des einen an die Stelle der Macht vorrückt und sich gerade darin der Umgang mit der Macht äußert.[18] Abraham ist eine Richtschnur, die wie ein Keil und eine Umkehrung in das geschlossene, verstockte System der Identität eindringt. Er verkörpert die Möglichkeit einer entäußerten Subjektivität, die bei jedem Schritt auf den anderen hin zur Transzendenz erhoben wird. Wenn es kein Widerspruch wäre, könnte man in seinem Abenteuer eine „offene Identität", eine Beharrlichkeit in ständiger Umkehr und Erneuerung erahnen, deren einziger stabiler Punkt der andere ist. In seiner Eigenschaft als „Kanon" kann Abraham auch in anderen Geschichts- und Kulturwelten, sogar in anderen Religionen, in „vielen Völkern" erkannt und anerkannt werden. Und überall ist er das Beispiel einer anderen Art zu leben.

[1] Vgl. C. Pires, Art.: „Princípio", „Logos", in: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Lissabon 1992, 418-423.

[2] E. Lévinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris ^{3}1974, 187. Die Kritik der Identität ist vor allem in seinem bekannteren Buch zu finden: ders., Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, München ^{2}1993, im ersten Teil des Buches: „Das Selbe und das Andere", 35-149. Aber die gesamte Literatur von Levinas ist durchdrungen von dieser kritischen Position gegenüber der Identität. Hier verfolgen wir den Weg des Denkens, den dieser jüdisch-französische Autor eröffnet.

[3] E. Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, München 1955, 154.

[4] Vgl. C. Chalier, Figures du féminin, Paris 1982, 146. Die Autorin erweitert Levinas Kritik auf die Geschlechterbeziehungen.

[5] Hegel übernimmt das Erbe der aristotelischen Verschmelzung von Geist Gottes und menschlichem Geist: *ho theós (...) nous estín* (Metaphysik XII, 7) kann in der geschichtlichen Entwicklung des abendländischen Verständnisses übersetzt werden mit „Gott ist Geist", aber eher noch mit „Gott ist Vernunft" - die Vernunft ist göttlich, und sie ist unsere Anteilnahme am Göttlichen. Oder es gibt dann aufgrund der Rationalität einen Prozess gegenseitiger Aufsaugung und eine Identifikation - eine Identität! - zwischen Göttlichem und Menschlichem. Der Geist oder die Vernunft in seiner/ihrer Vollendung wäre notwendig das, was sich selbst denkt.

Vgl. M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, 262-279.

6 C. Pires, Art. „Principio", „Logos", in: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia 4, Lissabon 1992, 423.

7 Zur Illustration kann man die Beschreibung von Levinas mit dem Aufkommen der geordneten menschlichen Welt nach der Vorstellung von René Girard in Verbindung bringen. Dieses Wunder des Auftauchens des Seienden, das sich in einer Reflexivität hypostasiert, indem es sich über sich beugt wie über einen Raum, trennt sich vom Übrigen, das außerhalb von ihm ist. So wie in der zentralen Theorie René Girards über die Entstehung der Ordnung über das Chaos die solide Grundlage, der feste, verborgene Unterbau entsteht, auf dem der feste Kosmos, der auf dem Meer des Chaos unterwegs ist, sich abtrennt und aufgebaut wird, indem die formlosen, unterschiedslosen Kräfte sich in einem einzigen Punkt, dem des heroischen Opfers und seiner Opfertat, konzentrieren. Ob dann auch die Person in ihrem Grund den Preis eines heroischen Opfers hätte, etwas oder jemanden, das/der, indem er/es Eigentum und Wand wird, sein eigenes Sein verliert?

8 Levinas zitiert Pascal in der Einführung seines Buches, das auf traumatische Weise ein anderes Ziel für die Subjektivität vorschlägt: Jenseits von Sein oder anders als Sein geschieht, München 1992, 8.

9 Vgl. M. Messier, Art. "Palingénesie", in: Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain X, Paris 1985, 467-473; M. Biardeau, Art. „Karman", in: Encyclopedia Universalis 13, Paris 1996, 272-273.

10 Vgl. Bullarium Franciscanum V, 233 ff.

11 Vgl. E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935, 13; J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980.

12 Vgl. Zu den mystischen, philosophischen, kirchlichen und politischen Ursprüngen und Metamorphosen der Hierarchie: G. Lafont, Imaginer l'église catholique, Paris 1996, 16-48; J. Moltmann, aaO. 207-220.

13 Vgl. P. Clastres, A fala sagrada. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani, Campinas 1990, 14 (Le grand parler - Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani, Paris 1974).

14 AaO. 14-15.

15 AaO. 15.

16 Während in der Diskussion über die Politische Theologie Carl Schmitt 1922 behauptete, die fruchtbarsten Begriffe der modernen Lehre vom Staat seien säkularisierte theologische Begriffe, schlug Erik Peterson 1935 den entgegengesetzten Weg ein, indem er aufzuzeigen versuchte, dass es eine monotheistische „Spiegelung" gebe, die von einer monistischen, imperialistischen Politik herrühre. Nach Peterson würde eine wirklich trinitarische Theologie niemals zu einer Rechtfertigung einer souveränen Macht führen. Die Wiederaufnahme der Politischen Theologie mit Metz und Moltmann stellt die Beziehung zwischen beiden Polen nuanciert dar im Sinne eines „Bündnisses" zwischen einer Gottesvorstellung und einer Vorstellung von politischer Organisation und Arbeit sowohl in monistischer als auch in trinitarischer Form; vgl. oben Anm. 10.

17 „Das Sein bleibt ohne Antwort [...] Die Frage ist der Ausdruck der Beziehung zum Sein. Das Sein ist wesentlich fremd und tut uns Gewalt an. Wir leiden unter seiner Bedrängnis, die erstickend ist wie die Nacht. Aber es antwortet nicht. Das ist das Übel zu sein." (E. Lévinas, De l'existence à l'existant, Paris ^{2}1978, 28). Levinas beschreibt dieses Unwohlsein im Sein als eine Unmöglichkeit, sich in der eigenen Haut zusammenzuhalten, eine Unangemessenheit. Es handelt sich nicht um ein Übel des Seins, ein nicht ausreichend gesundes oder mangelhaftes Sein, sondern das Sein selbst ist Leiden und Krankheit: „Mal d'être", Krankheit, die sich „Sein"

nennt. Vgl. Auch R.T. de Souza, Totalidade e desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas, Porto Alegre 1996.

18 F. Hinkelammert, Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland, Münster 1989, 17-82.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Narrative Identität der Christen nach dem Neuen Testament

Augustín del Agua

I. Die narrative Grundstruktur des christlichen Glaubens

Die narrative Art, mit der man im Zusammenhang des Neuen Testaments den Glauben bekennt, entspricht nicht einfach einem allgemeinen religionsphänomenologischen Gesetz, sondern folgt aus der narrativen Grundstruktur der christlichen Botschaft. Man bekennt sich zu einer Geschichte und man teilt sie mit. Deshalb lässt sich der christliche Glaube nur als Wahrheit begreifen, indem er als eine Geschichte erzählt wird. Dasselbe geschieht im umfassenden individuellen Prozess des christlichen Glaubens: Gottes Handeln im eigenen Leben, das als grundlegende Erfahrung lebendig ist, erlaubt es dem Gläubigen, sich (d.h. seine narrative Identität) im Blick auf die Erlösung zu erzählen.

Diese narrative Art, mit der im Neuen Testament der Glaube bekannt wird, steht zugleich in Kontinuität mit dem narrativen Glauben der alttestamentlichen Überlieferung. Die Tatsache, dass der Mensch in der Bibel seinen Glauben bekennt, indem er Geschichten erzählt, verdanken wir der „historischen" Eigenart dieses biblischen Glaubens. Die Geschichte passt ihren Inhalt dem Glauben an, und dieser verleiht der Geschichte einen Sinn. Deshalb verkündet Israel seinen Glauben, indem es Geschichten erzählt, die es *lebt* und als Offenbarung Gottes begreift (vgl. Dtn 26,5-9), denn in der Bibel zeigt sich die Offenbarung nicht als eine Mitteilung zeitloser Wahrheiten, „sondern als das schriftliche Zeugnis von Gottes wiederholtem Eingreifen in der menschlichen Geschichte, durch das er sich offenbart"[1]. Ebenso begreifen die Evangelien, die neutestamentlichen Hymnen, Glaubensbekenntnisse u.ä. die Geschichte Jesu, seines Lebens und seines Geschicks als die eschatologische Verwirklichung Gottes in der Geschichte, d.h. als seine umfassende Offenbarung. Sie ist eine Botschaft von deutlich narrativer Art.

In Übereinstimmung mit dieser narrativen Form des Glaubensbekenntnisses berichtet Israel seine Geschichte so, wie sie sich in seinem späteren Glaubensweg zeigt, genau so wie Gläubige von heute ihre Geschichte gemäß ihrem eigenen Glaubensweg neu lesen. Mehr noch, der Glaube Israels nährt sich und wächst weiter, indem er diese Geschichte erzählt. Deshalb wurde die Bibel in Wirklichkeit als erzählter Bericht geschrieben; um der Zukunft einen neuen Horizont zu eröffnen, kommt sie immer wieder auf ihre Vergangenheit zurück. So berichtet die

„jahwistische Tradition“[2] von den Ursprüngen im Licht der göttlichen, der davidischen Dynastie gegebenen Verheißung, sowie im Licht der prophetischen Verheißung.[3] Die Komposition der deuteronomischen Geschichte ist ein Bericht von den Ursprüngen bis zur Zerstörung Jerusalems im Licht der Verbannungskrise, und überraschend keimt gerade daraus eine unbestechliche Hoffnung auf die Zukunft. Die Evangelien selbst berichten Leben, Botschaft, Taten, Leiden und Tod Jesu im Licht der strahlenden Auferstehungserfahrung, der Erfahrung des Heiligen Geistes sowie der späteren Erfahrungen der verschiedenen Gemeinden, von denen die verschiedenen Evangelienberichte getragen sind.

In diesem Prozess eines an die Geschichte gebundenen Glaubens konnte sich Israel nur dadurch als Volk Gottes identifizieren, dass es von den grundlegenden Erfahrungen her (z. B.: „Gott führte Israel aus Ägypten“) seine *ganze* Geschichte von Anfang bis Ende in der *Einheit einer Bedeutung* begriff, indem es Erfolge, Erfahrungen und anderes zusammenfügte. Alles ließ sich als ein *Glaubensprojekt begreifen,* weil Gott Israel zum Träger der gesamten künftigen Menschheitserlösung gemacht hat. Genauso ließ sich die christliche Identität durch die Ausarbeitung narrativer Darlegungen erklären. Angefangen mit der grundlegenden Erfahrung von Tod und Auferstehung Christi als einem Heilsbericht (z.B. „gestorben für unsere Sünden und auferweckt zu unserem Heil“), identifizierte sich die christliche Gemeinde - in Kontinuität zur narrativen Bedeutungseinheit des AT - auf dem Wege der Erzählung als das eschatologische Gottesvolk („ekklesía“), als Trägerin der universalen Sendung, als Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes (vgl. Mt 13).

Zweifellos ist diese narrative Art des Glaubensbekenntnisses eines der wichtigsten Kapitel, in denen Altes und Neues Testament aufeinander bezogen sind. Dieses alttestamentliche Erbe eines narrativen Charakters des Glaubens, das sich in Gottes geschichtlichem Handeln begründet, trug dazu bei, dass sich das ursprüngliche Christentum nicht in der Welt der Mysterienreligionen auflöste oder in einem ungeschichtlichen Mystizismus endete, der jede zeitliche Dimension aufgegeben hätte. Es geriet nicht zum philosophischen Gedanken und gab den zentralen historischen Bericht der Inkarnation nicht auf.

II. Die verlorene und wiedergewonnene Dimension einer narrativen biblischen Identität

In der zeitgenössischen Exegese wurde mit der narrativen Identität des biblischen Glaubens auch die religiöse Dimension der biblischen Erzählung wiedergewonnen; nach langer Zeit hat die Exegese den biblischen Bericht als Vehikel religiöser Identität wiederentdeckt. Die Unterscheidung zwischen empirischen und berichteten Tatsachen ist das Erbe einer Geschichtsauffassung, die sich aus Aufklärung und Rationalismus herleitet. Die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf das Studium biblischen Erzählens krankte so an einem falschen erkenntnistheoretischen Historizismus, denn wollte man unter dieser Voraussetzung die Tatsachen der Geschichte richtig analysieren, musste man die

späteren Interpretationen beiseite lassen. Die Folge war, dass der biblische Bericht seinen religiösen Wert verlor. Heute dagegen hat man diese verlorene Dimension des biblischen Erzählens zurückerobert. Die Exegese weiß inzwischen sehr wohl, dass die Erzähler des Neuen Testaments nicht den Anspruch erhoben, als einfache neutrale Zeugen die „Geschichte" Jesu zu erzählen. Dagegen legten sie Wert auf ein authentisches Glaubenszeugnis davon, dass Gott in ihnen am Werk sei. Deshalb erhält ihr Bericht den Charakter einer Heilsproklamation oder eines Kerygmas. Deshalb gehören die historische und die theologische Wahrheit des Jesusberichts - wie zwei untrennbare Funktionen oder Dimensionen derselben Sache - in gleicher Weise zum Bericht. Es handelt sich um die narrative Eigenart des christlichen Glaubens, der sich allein im Bericht angemessen äußern kann.

Nachdem man den Erzähler einmal entdeckt hatte, machte es die Methode der „narrativen Analyse" möglich, ihn als Form religiöser Identität hervortreten zu lassen. So wird der Jesusbericht in den Evangelien nicht zur abstrakten Demonstration, sondern zur Geschichte von der Wahrheit eines Lebens, das als *Geschichte* einer Glaubenserfahrung zu überliefern ist. Von dieser Erfahrung her wird der heilbringende Charakter von Person und Leben Jesu durch die Evangelien, also durch den Rückgriff auf einen Text und auf eine Tradition zum Ausdruck gebracht, die schon als heilig anerkannt sind. Nachdem Christen deshalb die Auferstehung Jesu einmal als Tat Gottes erfahren haben, sehen sie im Gedanken der Auferweckung, den die Juden in den unmittelbar vorhergehenden Jahrhunderten entwickelt hatten, einen Weg, um diesen Bericht als Ankündigung *(kerygma)* des Heils zu verkünden. Doch hängt der Glaube nicht vom Rekurs auf die Schrift ab. Die ganze christliche Exegese des Alten Testaments geht ja vom vorausgehenden Bekenntnis aus, dass Jesus der Herr ist - ein Glaubensbekenntnis, das keinerlei exegetische Ableitung voraussetzt. Die semantische Veränderung, die die Christen in die Traditionen des Alten Testaments einführen, geht deshalb nicht einfach von einer Interpretation des Alten Testaments aus, die mit den anderen Interpretationen auf einer Ebene steht, sondern vom Glauben an Christus mit allen seinen hermeneutischen Implikationen für die christliche Lesung des Alten Testaments.

Der Bericht greift die Erzählungen also nicht an ihrer historischen Oberfläche, sondern in ihrer tiefen religiösen Bedeutung auf. Erzählen bedeutet so, den Glauben an die Geschichte Jesu als eschatologisches Handeln Gottes zu verkünden. Eine historische Mitteilung könnte nie sagen, wie im Tod Christi das Alte Testament zu seiner Erfüllung gekommen ist (vgl. Joh 19,30). Es ist die Einheit von Glaubenserfahrung und Rückgriff auf das Alte Testament, die dem christlichen Bericht Raum gibt. Unter dieser Voraussetzung wird die spezifi-

Der Autor

Agustín del Agua, geb. 1947; Promotion in Theologie an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid; Lizentiat in Bibelwissenschaften am Bibelinstitut in Rom; ferner Doktor in „Filología Biblischa Trilingüe" an der Universität „Complutense" in Madrid. Gegenwärtig lehrt und forscht er an der Universidad San Pablo CEU de Madrid. Anschrift: Conferencia Episcopal Española, Añastro, 1, Madrid 28033, Spanien.

sche Geschichte der Evangelien als „interpretative Erzählung" oder „narrative Christologie", als „christologische Aussage in der Gestalt einer Geschichte", als „narratives Kerygma" usw. qualifiziert. Mit anderen Worten, es handelt sich um einen Bericht, in dem Exegese und Theologie dem Text nicht einfach übergestülpt werden; es sind Funktionen des Textes selbst. Deshalb überdeckt die Oberfläche des Berichts einen Sinn, der von der verborgenen Anspielung auf ein Repertoire alttestamentlicher Texte gespeist wird.

So erfuhr sich das entstehende Christentum in den Fortgang jüdischer Überlieferung eingebettet. Infolgedessen konnte der Osterglaube den Rückgriff auf die Schrift als den einzig gültigen Weg reklamieren, auf dem er sich präsentieren und rechtfertigen konnte. Indem das Christentum die Schrift als eine Gesamtheit begriff, bildete es die einzige mögliche Form aus, in der es gemäß dem Willen Gottes vom Weg Jesu berichten konnte: „gemäß den Schriften" (vgl. 1 Kor 15,3-4). Mit diesem Postulat des Osterglaubens wurde das *Prinzip* erreicht, das Funktion und Sinn des Alten Testaments feststellte: Der *Sinn* des Alten Testaments ist Christus, und *seine* Funktion ist es, dessen eigenes Geheimnis verständlich zu machen (vgl. Lk 24,27). Diese semantische Veränderung, die die Christen in das Alte Testament einführen, begründet die Originalität des christlichen „Mehr", und die Besonderheit besteht darin, dass dieses Mehr die „Erfüllung" ist, denn es ist Teil der Ursprungstatsache „Christus". Sie bezieht sich auf das Alte Testament, um es zu erklären und zu bestätigen.[4]

Die „narrative christliche Identität" zeigt also: Die neutestamentliche Glaubenserfahrung, die mit dem biblischen Glauben übereinstimmt, lässt sich deshalb nicht von der Tatsache trennen, dass sie dem Kerygma entspringt, das sie ankündigt und zum Ausdruck bringt. Deshalb liegt heute auch der Fehler der „kerygmatischen Theologie" zu Tage. Sie versuchte, den Glauben allein auf das Kerygma zu beziehen, und behauptete gleichzeitig, ein „Bericht" sei im Grunde eine Art Illustration des Kerygmas, auf die man auch verzichten könne. Der Bericht dagegen zeigt, dass die christliche Glaubenserfahrung, die vom historischen Jesusbericht ausgeht, von der Weise, in der sie zum Ausdruck gebracht wird, nicht getrennt werden kann. Kerygma und Geschichte sind deshalb zwei untrennbare Funktionen desselben Berichts. Das Kerygmatische ist als Funktion und nicht als formaler Begriff der Evangelien zu verstehen; diese passen besser in die Form eines theologischen Berichts[5] als in die Form des Kerygmas.

III. Semantische Kategorien der narrativen Identität im Neuen Testament

Im Neuen Testament findet die christliche Identität also ihre wichtigste hermeneutische Form im Bericht. Die „narrative Methode" nun will die biblischen Berichte in ihrer Aktualität interpretieren. Dabei nimmt sie die antike und moderne Literaturtheorie zu Hilfe, d.h., sie interessiert sich für den Bericht als einen literarischen Text, den man in literarischen Begriffen wie Plott, Personen und Perspektive analysieren kann. Dabei geht das theologisch narrative Modell des

Neuen Testaments im Allgemeinen von der Annahme aus, dass Jesus und die Ursprünge der christlichen Kirche als Erfüllung der Schriften zu entschlüsseln sind. Deshalb funktioniert in der Erzählung jede der literarischen Kategorien als semantische Kategorie, da sie den theologischen Sinn auf das Erzählte beziehen. Wenn wir dabei also mitbedenken, dass das Neue Testament in erster Linie einer Tradition (nämlich der des Alten Testaments) eingeordnet ist und erst in zweiter Linie eine eigene literarische Form entwickelt hat, dann ist jede der genannten Kategorien mit dem Alten Testament in Beziehung zu setzen, da jede einzelne das Verständnis des Christusgeschehens und der Kirche auf ein *Muster* der alttestamentlichen Tradition bezieht. Gemeinhin sprechen wir von „Typologie" *(týpos)* und vom hermeneutischen Aspekt, auf den diese bezogen ist: In Personen, Taten, Erzählungen oder in Orten entdecke ich den Prototyp, das Muster oder die Figur von historischen Personen, Erzählungen oder Orten, die in der Zeit aufeinander folgten und die mit der christlichen Exegese des Alten und des Neuen Testaments ebenso verbunden sind wie mit der klassischen christlichen Exegese.

So sind der *Plan* oder der innere Ablauf eines Evangeliums ein „Bericht von Erzählungen", narrativ als „Erfüllung" von der Heilsverheißung her interpretiert, die Gott den Vätern im Alten Bund gewährte (vgl. Lk 1,1; Mk 1,1; Mt 1,1). Die *Personen,* die Handelnden des Berichts, handeln als solche im typologischen Rückgriff auf das Alte Testament. Die theologische, christologische oder ekklesiologische *Perspektive,* die jedem der Evangelien eigen ist, wird konstituiert, indem man die Quellen im Licht neuer Rekurse auf die Tradition des Alten Testaments erarbeitet. Ebenso sind die *Tatsachen* von der typologischen Interpretation zu unterscheiden, die ihnen im Bericht zuteil wird. Die *Inszenierung,* sei sie zeitlicher, räumlicher oder sozialer Art, kann ebenfalls auf das Alte Testament zurückgreifen, um einer Erzählung einen theologischen Charakter zu verleihen.

IV. Narrative Identität der christlichen Gemeinden des NT

Das entstehende Christentum bekannte seinen Glauben, indem es die Geschichte Jesu und der Kirche des Ursprungs erzählte und wieder erzählte. Auch in den Berichten der kanonischen Evangelien lässt sich ein Glaubensprozess feststellen, der mit dem Wiedererzählen voranschreitet, wie sich an den narrativen Entwicklungen und Ausfaltungen zeigen lässt.

Wie zuvor Israel, so begann auch das entstehende Christentum des Neuen Testaments von einem bestimmten Zeitpunkt an, seine Identität zu erhellen. Vergessen wird nicht, dass die Christen bis zur endgültigen Verbannung aus der Synagoge - was erst im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts geschah - innerhalb des Judentums als eine Gruppe unter anderen lebten. Der Unterschied zu anderen Gruppen bestand jedoch im Glauben an Jesus als den erhofften Messias. Ausgehend von diesem Glauben erfuhr und erzählte sich die christliche Gemeinde als das eschatologische Volk Gottes, als Trägerin der Erfüllung der Verheißungen.

1. Markus

Der Evangelist Markus ist der erste, der alle Materialien, die um das Leben Jesu zusammenkamen, in einen *ununterbrochenen* Bericht zusammenfügt, der vom Begriff *euaggélion* (Mk 1,1) als dessen Beginn ausgeht. Dieser kerygmatische, für die messianische Tradition des „Herolds" guter Botschaften typische Begriff (man vergleiche Deutero- und Tritojesaja), gibt dem Glauben an den umfassenden Bericht der Geschichte Jesu[6] den Charakter des Bekenntnisses oder Zeugnisses. Es handelt sich also um eine Botschaft von narrativer Art, die auf der Linie des narrativen Charakters des alttestamentlichen Glaubens liegt. So steht das Evangelium für die Person Jesu, sein Bericht erhebt den Anspruch, das lebendige Zeugnis von der wirksamen Gegenwart des „Gottesreichs" in Jesu Leben, Taten, in dessen Tod und Auferstehung zu sein (vgl. Mk 1,14-15). Daraus ergibt sich der Charakter eines Berichts, der zur narrativen Christologie wird: „Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes".

Der *Aufbau* des Markusevangeliums lässt nicht viel von der Spannung moderner Romankunst sehen, um so mehr zeigt er den menschlichen Widerstand gegen das Ja zur messianischen Identität Jesu, ein Widerstand, der es bis zu einem ungerechten Tod treibt. Zu diesem Zweck greift der Erzähler zum „messianischen Geheimnis" als der dramatischen Triebfeder des Berichts. Mit dieser konkreten Stilform wird die fortschreitende Offenbarung Jesu als des Christus in Gang gesetzt. Sie wird ihrerseits für die Gemeinschaft zum Ansporn, die Schwierigkeiten der Gegenwart mit ihrer Verfolgung und Unsicherheit zu akzeptieren und sich nicht ausschließlich auf den glorreichen Aspekt des jetzt auferstandenen und erhöhten Christus zu fixieren. Die gegenwärtige Situation muss im Glauben an eine bessere Zukunft begründet sein.

2. Matthäus

Man hat gesagt, das Matthäusevangelium sei weniger ein Bericht von Jesus Christus (Christologie) als vielmehr ein Bericht von der Kirche (Ekklesiologie). In der Tat arbeitete die moderne Exegese stark die Tatsache heraus, dass Matthäus tiefgreifend über die Folgen nachdachte, die die Ablehnung des Messias für Israel hatte. Parallel dazu hat Matthäus seinen neuen Bericht dazu benutzt, die „ekklesiologische" Identität der christlichen Gemeinde herauszuarbeiten. Der Erzähler verfuhr so, dass er die Vorrechte des alten Israel auf die christliche Gemeinschaft übertrug, so dass die alttestamentliche Tradition diese Gemeinschaft als das erwählte Volk, als Trägerin des Gottesreiches anerkennt. Die Gemeinde hat sich gegen ein feindseliges Judentum zu wehren, das die Messianität Jesu Christi zurückweist und so das Recht beansprucht, deren Identität als „ekklesía" zu verneinen. Letztlich handelt es sich um einen Disput um das legitime Erbe der alttestamentlichen Tradition.

Mit dem alttestamentlichen Symbol des „Reichs der Himmel" wählt Matthäus also den grundlegenden Begriff für die Ausarbeitung seiner narrativen Ekklesiologie. Vom „Königreich" her zeigt er die christliche Gemeinschaft als Volk, mit dem Gott in Jesus Christus den neuen und endgültigen Bund errichtet hat.[7]

Deshalb ist die Gemeinde - wie Israel im Alten Testament bezeichnet wurde - „Kirche" Jesu[8] in der vollen heilshistorischen (und jetzt eschatologischen) Bedeutung des Wortes.

3. Lukas

So wie Markus die kerygmatische Dimension des Lebens (der Taten und Worte) Jesu berichtete, indem er es als „Evangelium" erzählte, vermittelte Lukas in seinem Bericht diese kerygmatische Dimension über den Begriff des „Gottesreichs". Bei Markus war das Reich der Inhalt des „evangelischen" Berichts; bei Lukas dagegen ist der Inhalt des Kerygmas vom Gottesreich die österliche Christologie (der gestorbene und auferstandene Jesus) sowie deren heilbringende universale Verwirklichung auf dem Weg des Evangeliums zu den Heiden (Lk 4,14-44). Deshalb benötigt der lukanische Bericht den Raum von zwei Büchern.

Das Wissen um die zentrale Stellung der Auferstehung Christi im christlichen Credo, verbunden mit einer Kirche in ihrer vollen universalen Sendung, ließ Lukas die Notwendigkeit eines neuen theologischen Berichts erkennen, der den Notwendigkeiten seines zeitgenössischen Christentums entsprach. Das brachte ihn erneut zum „Reich Gottes", einem Begriff, den er aktualisierte, indem er ihn auf die erwähnte Situation anwandte. Indem er diesem Reich in der Christologie und in der Ekklesiologie sein Zentrum anwies, leistete Lukas der Kirche seiner Zeit und aller Zeiten einen unschätzbaren Dienst; er initiierte den Übergang vom Bild eines Königreichs, das ausschließlich an das „éschaton" (mit seiner ausschließlich zeitlichen Komponente) gebunden war, zu einem eminent heilsgeschichtlichen Verständnis, das sich von der Gegenwart Christi bis zur Zeit seiner universalen Wiederherstellung durch Gott erstreckt (Apg 3,18-21; Lk 21,29-31).[9]

V. Schluss

Personale Identität bedeutet heute, dass ich ich selbst bin, doch ist die Erfahrung, die jedes Individuum davon hat, unterschiedlich, und bei vielen geschieht sie auf einer oberflächlichen Ebene. In Wirklichkeit muss dieses „ich selbst sein" die Erfahrung beinhalten, dass man „zu sich selbst kommt" und zu dem, was ein jeder Mensch bewusst oder unbewusst erstrebt. Nun gibt es bei dieser Suche nach Identität und dem Gelingen seiner selbst verschiedene Ebenen, etwa die psychologische, die existentielle und die religiöse. Hier gilt es, die religiöse Ebene zu betrachten, wenn auch im Bewusstsein dessen, dass sie die vorhergehenden einschließt.

Die religiöse oder spirituelle Dimension der personalen Identität bezieht sich auf die Frage, ob wir verstanden und akzeptiert haben, dass ich „jenseits meiner selbst ich" bin. Gott ist es, der es mir letztlich ermöglicht, ich selbst zu sein; er ist die Quelle meiner Identität. Das setzt voraus, dass ich mich auf ihn stützen kann, denn Gott ist nicht nur nicht gegen meine Freiheit (also gegen mein Projekt, authentisch ich selbst zu sein), sondern Gott stützt sie, ist in ihr engagiert.

Wie nun soll sich, dies alles vorausgesetzt, die religiöse Identität des Menschen von heute herausbilden können? Die Schrift hat sich uns als eine Schule spiritueller Identitätsbildung gezeigt, weil der Glaube einen wesentlichen Teil der Identität des biblischen Menschen bildet. Deshalb kann das Nachdenken über den narrativen Charakter des biblischen Glaubens einen Beitrag leisten für die Suche nach dieser Identität. Gerade die *grundlegenden* Erfahrungen der Wirklichkeit Gottes im eigenen Leben machen es den Gläubigen möglich, sich im Rahmen der Erlösung zu erzählen und zu identifizieren. Deshalb werden die Gläubigen gemäß ihrem eigenen Glaubensweg ihre eigene Geschichte in neuer Weise erzählen, denn es ist der religiösen Identität eigen, dass sie sich in narrativer Form artikuliert. Das bedeutet: „Es gibt keine Religion vom abstrakten Denken her, sondern nur von der konkreten Erfahrung des Lebens, der Liebe und des Todes her. Gott will gesucht werden."[10] Anders als die Personen, die sich darauf beschränken, von Erfolgen, Anekdoten und Erfahrungen zu berichten, weil sie keine Geschichte haben, liest der Gläubige, der sich mit seinem Glauben identifiziert hat, seine Geschichte in einem einheitlichen Sinn. So wird es ihm möglich, sein Leben als ein Glaubensprojekt auf der Suche nach einem authentischen persönlichen Gelingen zu entdecken.

[1] Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993, 114: „Schlussfolgerung".

[2] Gemäß der heutigen Literarkritik des Pentateuch ist die jahwistische Tradition wohl eher als eine Redaktion denn als ein eigenes Dokument zu verstehen.

[3] Vgl. A. de Pury (Hg.), Le Pentateuque en question. Les origines de la composition des cinq livres de la Bible à la lumière des recherches récentes, Genf 1989.

[4] A. del Agua, El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento, Valencia 1985.

[5] Z.B. „narrative Christologie" bei Lukas und „Ekklesiologie als erzählter Diskurs" in Mt 13; vgl. A. del Agua, La interpretación del relato en la doble obra lucana, in: EstEcl 71 (1996) 169-214; ders., Eclesiología como discurso narrado: Mt 13,2-52, in: EstEcl 72 (1997) 217-269.

[6] Man achte darauf, wie sich der christliche Bericht alttestamentliche Tradition bezüglich der eschatologischen Ankündigung des Gottesreichs in der Geschichte semantisch aneignet, indem er es auf die Verkündigung Jesus Christi anwendet.

[7] Vgl. „Gott mit uns"; Mt 1,23 - Jes 8,8 LXX; vgl. Mt 28,20.

[8] *ekklesía [Iesōu];* Mt 16,18; 18,17.

[9] A. del Agua, El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús: Programa del evangelio de Lucas (Lk 4,14-44), in: EstBíb 38(1979-80) 209-293.

[10] J. Garrido, Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana, Santander 1996, 27.

Aus dem Spanischen übersetzt von Prof. Dr. Hermann Häring

Die Geschichte Jesu als Grund und Ursprung religiöser Identität

Hermann Häring

I. Vier Fragen, vier Antworten?

„Da sagte er zu ihnen: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Simon Petrus antwortete: Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes!" (Mt 16,15f). Diese Frage wurde in der Geschichte des Christentums verschieden verstanden und deshalb verschieden beantwortet. Zur Einführung in die Fragestellung möchte ich auf vier Möglichkeiten verweisen.[1]

(1) Zunächst lautete die Frage scheinbar einfach und elementar: *Wer ist Jesus?* Was ist sein Wesen? Wie kann und wie muss er aus sich heraus verstanden, beschrieben, deshalb verkündet und geglaubt werden? Diese „Ist-Frage" setzt voraus, dass die Frage nach Jesu Identität im Hier und Jetzt eindeutig beantwortet werden kann. Deshalb gab und gibt die Tradition der christlichen Kirchen seit eineinhalb Jahrtausenden eine scheinbar eindeutige, wenn auch vielfältige Antwort: Jesus ist Herr und Messias (Christus), Gottes Sohn und Wort, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch zugleich. Um diese Antworten mühte sich die große christologische Tradition, die mit dem Neuen Testament begann und bis heute nicht zum Stillstand gekommen ist.

(2) Seit dem 18. Jahrhundert schälte sich in den Kirchen des Westens jedoch eine zweite, historisch orientierte Frage heraus; denn die Frage Jesu an Petrus wurde damals, zur Zeit Jesu, gestellt und hat zunächst Gültigkeit für jene Zeit. Zu fragen ist also: *Wer war Jesus?* Was hat er getan, gesagt, und wie ist es ihm ergangen? Schon die Frage als solche hat für erhebliche Unruhe gesorgt. Diese „War-Frage" setzt ja voraus, dass die biblisch orientierte Frage nach Jesu Identität zunächst den Umweg über einen historischen Bericht gehen muss. Das schuf Schwierigkeiten. Man konstatierte nicht nur einen „garstigen Graben" (Lessing) zwischen historischem und dogmatischem Denken, sondern wies auch kritisch darauf hin, dass über die Identität Jesu nicht immer in gleicher Weise gesprochen wurde. Schon die Evangelien und erst recht das übrige Neue Testament bieten verschiedene Antworten, und kaum vergleichbar sind biblisches und das spätere metaphysische, personalistische, mystische oder befreiungstheologische Denken. Hat man die Antworten nicht eigenmächtig verändert? Müssen die späteren dogmatischen Aussagen nicht massiv von dem her korrigiert werden, was wir aus den frühesten Zeugnissen Jesu wissen? In der christlichen Alltagstheologie ist dieser Gegensatz zwischen dem „historischen Jesus" und dem „dogmatischen Christus" bis heute nicht überwunden

(3) Seitdem sich im 19. Jahrhundert die historische Jesusforschung etablierte, wurde die Frage noch komplexer. Auch Petrus gab nur eine neben anderen möglichen Antworten, und wahrscheinlich wurden Frage und Antwort erst aus der Rückschau formuliert, also in das irdische Leben Jesu rückprojiziert. Immer deutlicher wurde, dass wir die Identität Jesu weder zeitlich definieren noch objektivieren können. Wir sind vielmehr auf Zeugnisse und Berichte angewiesen, von deren Absichten und Situationen (dem „Sitz im Leben") abhängig. So lautete die Frage immer mehr: *Was können wir von Jesus überhaupt wissen* und mit welcher Gewissheit können wir uns auf ihn berufen? Diese „Kann-Frage" setzt voraus, dass unsere Antworten prinzipiell von begrenzten, kontingenten historischen Quellen abhängig bleiben.

(4) Die vergangenen Jahrzehnte haben uns schließlich mit einer (vorläufig) letzten Erfahrung konfrontiert. Wir haben entdeckt, dass Jesus als Jude (genau genommen: als „Judenchrist") gefragt und dass Petrus als Jude (genau genommen: als Judenchrist) geantwortet hat. Es sind die Pluralität und kontextuelle Bedingtheit von theologischem und gläubigem Reden. Schon lange wussten wir, dass es neben dem einen, dogmatisch geregelten Glauben an Jesus Christus vielfältige und verschiedene Jesusbilder gab und gibt. Sie sind abhängig von Zeiten und Lebensstilen, von Glaube und Weltanschauung, von theologischen, philosophischen oder ästhetischen Medien, in denen sie niedergelegt sind.[2] Die Theologie verstand sie lange als Zeichen für den inneren Reichtum des Christusglaubens, als Illustration für die Fruchtbarkeit des Dogmas. Erst spät wuchs das Bewusstsein dafür, dass es in verschiedenen Kontinenten, Kulturen und sozialen und weltanschaulichen Situationen verschiedene Christusbilder geben *muss*, die wir nicht aufeinander reduzieren können. Dafür sehe ich drei Gründe: Nur so können wir der Vielfalt und Fülle eines menschlichen Daseins gerecht werden, das sich in verschiedensten Kontexten bewegt; nur so wird es möglich, die kulturellen und ideologischen Begrenzungen der einzelnen Jesusbilder zu überwinden; nur so können wir Fragen und Antworten um Jesus für eine nichtchristliche und eine interreligiöse Öffentlichkeit neu formulieren.[3] Jetzt lautet die zentrale Frage, die alle anderen Fragen steuert: *Wie müssen und wie können wir heute im Blick auf verschiedene Situationen von Jesus reden?* Die Frage setzt allerdings voraus, dass wir von Jesu Identität nur in Beziehung zu unserer eigenen Identität reden können. Darauf komme ich später zurück.

Im Nachdenken über Person und Sache Jesu und im Versuch, seine Identität zu bestimmen, hat die Geschichte der Theologie also vier Fragen entwickelt. Hat sie damit auch vier disparate Antworten gegeben und somit die Einheit unseres Glaubens an Jesus zerstört? Die Antwort auf diese Frage ist umstritten. Zuzugeben ist, dass bei den epochalen Übergängen immer kritische Prozesse wirksam waren. Natürlich setzte sich schon die Christologie der Alten Kirche (1) gegen widerstreitende Konzeptionen ab und führte deshalb zu Spaltungen, die bis heute fortdauern. Natürlich ist die historisch-kritische Exegese (2) zur schonungslosen Kritik an einem verengten dogmatischen Christusglauben angetreten; Jesus von Nazaret sei nicht (im Sinne der Metaphysik) göttlicher Natur, nicht der vom

Himmel herabgestiegene Gott, sondern (im jüdischen Sinne) Gottes Sohn, eben voll und ganz Mensch. Viele sehen dadurch noch heute den kirchlichen Christusglauben bedroht. Natürlich wurden die konkret überlieferten Erinnerungen an Jesus von Nazaret auf ein begrenztes Maß reduziert. Ein Persönlichkeitsbild, eine Psychologie, gar eine Biographie Jesu sind nicht möglich (3); über viele Details - etwa über Geburt, Herkunft und ursprüngliche soziale Verhältnisse, über Jesu Beziehungen zu Johannes oder zu den Essenern, über sein Verhältnis zu Frauen, über den genauen Grund der Verurteilung - wissen wir einfach zu wenig, als dass wir genaue Aussagen machen könnten. Natürlich entstand in den vergangenen Jahrzehnten der Eindruck, die Identität Jesu hänge von den konkreten Bedingungen unserer Kontexte ab (4); sind überhaupt noch objektive Aussagen über das Wesen Jesu möglich?

Aber diese Übergänge haben die Frage nach Jesus immer weiter vertieft. In ihrem kulturellen Zusammenhang war die Alte Kirche mit gutem Recht davon überzeugt, dass ihre neue, ontologisch verankerte Christologie „die Schrift atmet" (Athanasius). Die historische Exegese hat nicht zu einem Verlust, sondern zu einer Erneuerung des Christusglaubens geführt. Jetzt erst konnte man neu ermessen, was es konkret bedeutet, dass in einem Menschen Gottes Wahrheit und Liebe Wirklichkeit wird. Je kritischer einzelne Texte untersucht und vielleicht in ihrer Tendenz durchschaut wurden, umso schärfer schälten sich Profil und Bedeutung Jesu von Nazaret für den christlichen Glauben heraus. Deutlicher denn je konnte man jetzt zeigen, worin sich Jesus von anderen Religionsstiftern unterscheidet. Und je mehr wir uns der ideologischen und kulturellen Bedingungen unseres Redens von Christus bewusst wurden, umso reicher wurde der Fächer dessen, was wir die Identität Jesu nennen können. Seit der Zeit des Neuen Testaments wurde - global betrachtet - über Jesus wahrscheinlich nie mehr so vielfältig, so kreativ und so konkret gesprochen wie in unserer Epoche.[4]

Diese Überlegungen führen also zu einem paradoxen Ergebnis. Kritik und Vermenschlichung, historisch-kritische Sorgfalt und der Respekt vor verschiedenen Kulturen schienen - so die besorgten Kritiker - das Geheimnis Jesu zu zerstören, aber sie haben das Gegenteil erreicht. Statt einer Aushöhlung wurde eine grandiose Umformung der Antworten erreicht. Mehr denn je sind Theologie und Kirche heute erneut fähig, selbst die großen Impulse von Literatur, Musik und Bildender Kunst aufzunehmen. Die Identität Jesu ist wieder reicher geworden, je weniger wir uns auf metaphysische Wesensbeschreibungen, auf objektive Geschichtsinformationen, auf umfassende Informationen oder auf überzeitliche Definitionen dessen fixierten, was die Identität Jesu beschreibt. Wie ist dieses Paradox zu erklären? Die Antwort, die ich hier entfalten möchte, lautet: Die Identität Jesu

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. Buchveröffentlichung u.a.: Hans Küng. Grenzen durchbrechen, Mainz 1998. Anschrift: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, NL 6525 HAT Nijmegen, Niederlande.

zeigt sich primär nicht in inhaltlicher Information oder historischer Präzision, sondern in einem dreifachen Prozess: im erzählenden Bericht, in der Korrelation mit gegenwärtiger Erfahrung sowie im Zusammenhang mit seiner je gegenwärtigen und je neuen Identifikation. Auf diesem dreifachen Weg können Christen eine authentische religiöse Identität ausbilden.

II. Von der Information zur Erzählung

Sprachwissenschaftlich und theologisch wurde in den vergangenen Jahrzehnten die elementare Sprachform des Erzählens intensiv untersucht. Die wichtigsten Ergebnisse sind allgemein bekannt: Zunächst gilt für das Erzählen die Grundsituation allen Sprechens. Es gibt die Dreieckssituation von „Referenz" (der wirklichen oder gedachten Wirklichkeit), „Sender" (die sprechen oder schreiben) und „Empfänger" (die hören oder lesen). Die Sender gehen - jedenfalls im Idealfall - in ihre Texte ein;[5] über diese werden die neuen Adressaten (Hörer oder Leser) mit der Sache konfrontiert oder in sie verwickelt. Ihnen wird - implizit oder offen, eindeutig oder in komplizierten Mixturen - Verschiedenes vermittelt, man denke etwa an Informationen, den Ausdruck des eigenen Fühlens oder an Imperative, die das Handeln steuern sollen. Nun lassen sich Erzählungen weder auf Informationen, Expression oder Imperative reduzieren, denn zunächst wiederholen sie (real oder fiktional) Geschehenes in sprachlicher Form. Die Sprache übernimmt also vom Geschehen Gesetze und Gestalt. Keine Theorie wird also konstruiert, keine Abstraktion wird analysiert, sondern Geschehen wird vergegenwärtigt. Der „Plot" des Geschehensablaufs, handelnde Personen und die Inszenierung eines Geschehens tauchen erneut auf. Natürlich wird auch in Erzählungen abstrahiert oder vereinfacht interpretiert, Wirklichkeit ausgeblendet. Manche Berichte sind zu simpel, um wahr zu sein. Gemeinsam ist aber allen Erzählungen, dass sie Verschiedenes aufeinander beziehen: Anfang und Ende, Handeln und Leiden, Personen und Dinge, Räume und Zeiten - jedenfalls dann, wenn sie bei sich sind. Vermutlich sorgt der immer wirksame Faktor Zeit dafür, dass Erzählungen ihre Hörer (oder Leser) in ganz elementarer Weise in ihr Geschehenes verwickeln. Wer eine Geschichte wirklich verstehen und „nachvollziehen" will, hat keine andere Wahl, als immer vom Anfang her und aufs Ende hin zu denken, als sie zeitversetzt neu entstehen zu lassen, so dass sie sich hier und jetzt neu ereignen, die Gesamtsituation neu zu erschaffen, sich und andere Menschen mit erzählten Personen zu identifizieren und die gesamte Geschichte als „eigene" zu begreifen. Die Tradition sowie die gegenwärtige Hermeneutik nennt diese Prozesse der Aneignung „Mimesis". Gemäß der genannten Dreieckssituation von ursprünglichem Geschehen, Erzähler (oder Text) und Empfänger sind bei ihr immer drei Stufen im Spiel.[6]

Was haben die Ausführungen mit Jesu Identität und mit der Identität von Christen zu tun? Der Zusammenhang liegt in der Tatsache, dass wir die Identität Jesu in erster Linie in Zusammenhängen der Erzählung entdecken. Ich gehe hier nicht auf die Strukturen ein, die del Agua in seinem Beitrag konsequent be-

schreibt. Aus ihnen geht deutlich hervor, dass für die neutestamentlichen Texte die Identität Jesu ohne die Neuerzählung der jüdischen Tradition nicht verständlich ist.[7] Mich interessiert etwas anderes: Person, Sache und Geschick Jesu werden in den Evangelien nicht als bekannt vorausgesetzt, auch wird in ihnen nicht zeitlos argumentiert. Jesu Person, Sache und Geschick erscheinen auch nicht als vergangene Geschichte. Gerade ihre Verschränkung in die jüdische (damals noch voll präsente und wirksame, lebende) Tradition zeigt: Person und Sache Jesu *sind* die Geschichte, in welche die Adressaten - wenn sie sie verstehen wollen - voll und vorbehaltlos verwickelt sind. Wer also wissen will, wer Jesus ist, bekommt zu hören, dass er von Gottes Heil sprach und mit Menschen umging, die unversehens zu den hörenden Adressaten werden. Er hält mit ihnen Mahl; er heilt Kranke und wendet sich Bedürftigen zu; weckt freudige Hoffnung. Er zieht mit einer Gruppe Besitzloser durch das Land und sondert sich bisweilen zum Gebet von ihnen ab. Er warnt, droht vielleicht und vergibt im Namen Gottes Sünden. Mit Volksgenossen trägt er Konflikte aus und geht als frommer Jude auf Pilgerschaft nach Jerusalem. Er wird schließlich zum großen Schrecken seiner Anhänger getötet, und sie erfahren ihn als den Auferstandenen, dem Gott Recht gibt. Zwar sind all diese Einzelgeschichten ebenso wie die Gesamtberichte sorgfältig komponiert und durchdacht; die Forschung hat in jedem Evangelium und in einzelnen Quellentexten eigene Jesusbilder entdeckt. Theologische, strikt jüdische und judenkritische, soziale oder politische Interpretation finden sich überall. Nirgendwo aber wird die Form der Erzählung verlassen. Die Erzählungen bleiben das entscheidende Medium; sie werden weder zum Zweck noch zur Illustration, sondern bleiben der Raum, in dem sich stündlich neue, nie definierbare Identifikationen vollziehen können: mit denen, die ihm folgen.[8]

Eine Epoche, in der wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse eine zentrale Rolle spielen, hat damit wohl Probleme, denn Geschichten führen zu keinen definitiven Informationen. Sie eröffnen vielmehr Möglichkeiten der Interpretation und unterschiedlichen Reaktion. Die Frage nach Jesu Identität bleibt offen; es ist eine Identität, die sich im Handeln und Verhalten zeigt.[9] Worin Jesus „göttlich", worin er „Vorbild" oder eine Warnung ist, worin er mit mir geht oder mir gegenübertritt, dies alles ist von einzelnen Lesern oder einer lesenden Gemeinschaft zu entscheiden. Wir können nicht definitiv oder objektiv aussagen oder festlegen, wer Jesus ist. Es gibt allenfalls - im Zusammenhang der Großen Jesuserzählung selbst - einen Prozess immer strengerer Zuspitzung. Der Tod Jesu ist der Augenblick höchster Eindeutigkeit, aber gerade dann verstummt er und weiß er sich (nach Markus) von Gott verlassen; auch jetzt bleibt es den Lesern überlassen, sich ihr eigenes Urteil zu bilden. Die Auferstehungsbotschaft hingegen scheint deutlich zu machen, dass der Misserfolg seines Lebenswegs allen menschlichen Maßstäben widerspricht. Warum aber hat man die Leser zunächst (und in den einzelnen Erzählungen) den Maßstäben einer durch und durch menschlichen Geschichte überlassen?

Wir gehen diesen Fragen nicht weiter nach, sondern halten an nur einer Folgerung fest: Wenn die These von der elementaren Bedeutung der Jesuserzählung

gilt und wenn Erzählungen zu immer neuen und offenen Identifikationen führen, dann war die spätere hochspekulative Christologie vielleicht nicht falsch (Fragen nach Häresie oder Orthodoxie sind nicht am Platze), aber sie hat die elementare Bedeutung der erzählenden Quellen verkannt. Das Paradox, dass Kritik an christologischen Informationen die Erinnerung an Jesus Christus nicht aufgelöst, sondern vertieft hat, ist somit verständlich. Ziel einer guten Theologie kann es nur sein, die Jesuserzählung als den Bericht vom menschlichen Heil vor Missbrauch und vor Verachtung zu schützen. Leider hat sich die klassische Christologie in der Neuzeit immer mehr an die Stelle der Jesusgeschichten gedrängt, diese also verdrängt. Die Rückfrage nach dem Jesus der Geschichte war deshalb notwendig und überfällig.

III. Von der Erzählung zur Erfahrung

Die Identität Jesu ist eine erzählte und damit eine offene Identität. Wie ist das konkret zu verstehen? Die Offenheit aller Erzählungen wurde in der Theologie ja lange als ein beunruhigendes Problem erfahren. Nun gehört es zu den grundlegenden Einsichten moderner Hermeneutik, dass - abstrakt ausgedrückt - Verstehen nicht zur Repetition, sondern zu immer neuer Auslegung führt. Auslegung bedeutet aber immer Gespräch, Aneignung, zugleich also einen stetigen Prozess von Neuanfang und Kritik. Schon vor zwei Generationen hat Bultmann mit Nachdruck klar gemacht, dass Verstehensprozesse immer nur vorläufig sind. Sie führen, wie er sagte, zu einem je neuen Selbstverständnis, das nie objektiviert oder inhaltlich ausgeschöpft werden kann. Verstehen darf nicht zum harmlosen Kennenlernen banalisiert werden; es bleibt mit Versuchen und Fragmenten, mit Paradoxen und Widersprüchen behaftet. Er hat damit postmodernistische Positionen vorweggenommen.[10] Diese Warnung hat man nicht ernst genommen, sondern in einer konservativen Hermeneutik den Eindruck erweckt, beim Verstehen kämen wir einer Sache immer näher. So dachte man, eine gute Exegese könne das Bekenntnis zu Jesus Christus immer genauer ergründen, und schließlich müssten wir das Ziel der einen und wahren Christologie erreichen.[11] Das hat sich schon früh als Täuschung erwiesen, und erst die konsequenten Christologien von unten haben mit dieser trügerischen Hoffnung gebrochen.[12] E. Schillebeeckx hat den Grund dafür in klassischer Weise formuliert: Genau genommen berichten uns die Evangelien nicht, was Jesus getan, gesagt oder erlitten hat. Der Grund dafür liege aber nicht in der Beschränktheit der Zeugen, in deren Voreingenommenheit oder ideologischer Verblendung, sondern in der Tatsache, dass Berichte immer mehr und etwas anderes bieten als reine Fakten. Die evangelischen Berichte erzählen uns, was die Erzählenden selbst, die ihm gefolgt sind, mit ihm *erfahren* haben.[13] Damit hat Schillebeeckx ein Schlüsselwort genannt, ohne das die Tiefenstruktur einer Erzählung, auch die der Jesuserzählungen, nicht zu begreifen ist. Erzählungen erschließen sich in je neuen Erfahrungen, also in je neuer Perspektivität, die uns durch unsere leibliche, kulturelle oder zeitliche Situiertheit gegeben ist. Schon ein einfaches Geschehen - der Fußball im Tor - kann für die

einen Sieg, für die anderen Niederlage bedeuten. In einem Richterspruch treten Rechtfertigung und Verurteilung perspektivisch einander gegenüber. Die Geburt eines Kindes mag für den Vater Freude, für die Mutter Schmerz oder Tod bedeuten. Das Neue in einer Erzählung, also die Elemente von Diskontinuität und Kreativität, erwächst aus dem Prozess der Aneignung, in dem Menschen eine Perspektive in eine andere umgießen, ja umgießen müssen, wenn die Erzählung nicht verstummen soll. Denn diese Perspektiven sind immer leiblich, kulturell oder zeitlich bedingt, also entweder semitisch oder hellenistisch, mittelalterlich oder modern, europäisch oder südindisch, männlich oder weiblich, von Erfolg oder von Elend geprägt. Selbst Jesu Tod kann von der Erfahrung des Untergangs oder der Befreiung, der Verlassenheit oder der Ergebenheit erschlossen werden.

Wir werden die Identität Jesu also immer neu und immer anders erfahren; es gibt auch ein biographisches Wachstum des Glaubens.[14] Die christliche Botschaft gibt es nie als reinen Kern, so wie es auch in einem Prisma nicht die Lichtbrechung als solche gibt.[15] So ist die unübersehbare Vielfalt von Jesusbildern, d.h. von „Identitäten" Jesu, durchaus verständlich und legitim. Das Problem vergangener Jesusbilder in der christlichen Frömmigkeit besteht oft in der Tatsache, dass sie als irrational abgetan, an den Rand von Glaube und Kirche gedrängt und an komplizierten Theoriegebäuden gemessen wurden. Inzwischen haben wir gelernt, mit der Vielfalt solcher Bilder - und damit mit der Vielfalt christlicher Identität - positiv umzugehen.

Die Folgerungen für die Frage, für wen wir Jesus halten, sind weitreichend und nicht zu unterschätzen. Wir müssen heute bei der vierten der eingangs entwickelten Fragestellungen einsetzen. Zu Recht formiert sich die Identität Jesu - je nach individueller, kollektiver, sozialer, kultureller oder geschlechtlicher Eigenheit - in jeder Epoche und in jeder Kultur neu. Dabei erreicht Jesus prinzipiell so viele Antworten auf die Identitätsfrage, als sich Menschen mit ihm identifizieren. Aber diese ungezählten „Identitäten" ordnen sich in die Netze der klassischen, umfassenden oder weitreichenden Identitätsbilder ein, die sich im Laufe der Zeit gebildet haben oder neu bilden. Träger dieser Identitätsbilder sind die Symbole, die im Sprechen von Jesus entstanden sind. Diese Symbole nehmen eine Stellvertreterfunktion ein. Sie fungieren als Zusammenfassungen von Elementen und Erinnerungen, von Werten und Erwartungen, die die Erzählungen von Jesu Handeln und Sprechen ihrerseits in größere religiöse, moralische und individuelle Beziehungen einordnen. Jesus wird dann zum „Messias" oder zum „König", zum „Bruder" oder zum „Freund", zum Träger des Geistes oder zum „Kind", das die Welt in Händen trägt, zum Revolutionär oder zur maßgebenden Person, die Gottes Wahrheit vergegenwärtigt, zum Verachteten und Gefolterten. Diese Symbolwelt, in der die Identität Jesu immer neu zusammengefasst wird, steht sozusagen in der Mitte zwischen den grundlegenden Berichten und einer reflektierenden Theologie.[16] Diese Symbole sind nämlich keine statischen Begriffe oder Bilder mit „Mehrwert". Es sind (sprachliche oder semiotische) Ereignisse, die Erzähltes einsammeln und Erfahrungen zugleich identifizieren. In dieser doppelten, einer narrativen und einer aneignenden oder mimetischen Funktion, liegt ihre Kraft.

Symbole lenken innere Entdeckungen nach außen, machen sie dadurch greifbar, besprechbar, mitteilbar. Petrus sagt: „Du bist der Gesalbte, Gottes Sohn!" Damit gießt er seine (d.h. frühchristliche) Erfahrungen mit Jesus in ein Zeichen, das an ungezählte frühere Erinnerungen anknüpft. Eine solche Symbolik hat deshalb - stehend zwischen Erinnerung und Theologie - keinen erzählenden und keinen reflektierenden, sondern einen responsorischen Charakter. Alle Symbole antworten auf die Situation, die sie identifizieren. Damit aber sind wir beim letzten Punkt, in dem das bisher Gesagte seine Einheit erhält.

IV. Identifikation als ein Prozess der Beziehung

Die klassische Lehre von Jesus Christus scheiterte - jedenfalls in der Neuzeit - an ihrer unangemessenen Fragestellung. Sie setzte ihren Schwerpunkt auf Reflexion statt auf symbolische Sammlung. Sie wollte eigenständige Informationen erarbeiten, statt sich auf Erzählungen zu verlassen. Sie weckte den Eindruck, als sei die Identität Jesu eine objektive Gegebenheit. Dabei hätte uns schon die Frage nach Gott vorsichtig machen müssen. Denn unabhängig von hermeneutischen Überlegungen war dies schon immer unbestritten: Gott lässt sich nicht objektivieren, weil er alles Begreifen übersteigt. Wie könnte sich da derjenige objektivieren lassen, der gemäß der klassischen Tradition ganz von Gott her identifiziert worden ist? Sobald wir aber den narrativen Charakter der Botschaft von Jesus ernst nehmen und die christologische Symbolik als menschliche Antwort begreifen, zeigt sich ein anderer Zusammenhang. Keine menschliche Person steht, wie wir in mehreren Beiträgen dieses Heftes sehen, einfach in oder aus sich selbst. Wir identifizieren uns durch unser Handeln, durch unsere Beziehungen, durch die uns umgebenden Symbolsysteme, durch unsere soziale Lage sowie durch die Art, wie andere uns identifizieren. Hinzu kommt ein für die westlichen Kulturen aktueller Aspekt: Je schwächer die kulturellen und die kollektiven Symbole werden, je mehr unsere Gesellschaften also an institutionell statischen Schwerpunkten verlieren, umso mehr sind wir in Selbst- und Fremdidentifikation auf uns zurückgeworfen. Was uns bleibt, ist also keine Reflexion auf unser Person-Sein (der Begriff hat an tragfähigen Konturen verloren), auch kein Nachdenken über unsere gesellschaftliche Position, sondern auf unser eigenes Handeln, auf unsere Geltung für andere, auf das Geschick unseres Lebens. Was folgt daraus für den Weg des christlichen Glaubens?

Anders als in den anderen Weltreligionen kennt das Christentum eine einzige Person als Maßstab und Quelle seiner religiösen Identität. Zwar ist auch der christliche Glaube wie andere Religionen Lebenspraxis, identifizierbar umfassende Wirklichkeitsorientierung und als „Weg" bezogen auf eine letzte Instanz, in der die Welt gehalten ist. Aber einzig im Christentum werden diese Dimensionen (der Glaube an Gott eingeschlossen) in eine geschichtlich-personale Beziehung zusammengefasst. Christ ist, wer sich mit Jesus Christus identifiziert, indem er/sie sich von Jesus Christus identifizieren lässt. Diese Konzeption kann nur unter zwei Voraussetzungen überzeugen: Einerseits verstehen wir die Identität

einer Person - wie schon besprochen - nicht als eine statische, gar ontologische Gegebenheit, sondern als das Resultat einer erfahrenen und symbolisch ausgesprochenen Beziehung. Ich werde ich selbst, indem ich mich in meinen Beziehungen zu anderen Personen finde und diese benennen kann. Andererseits schließt sich - auch das ist schon besprochen - die Identität Jesu nicht in sich selbst ab, sondern entsteht im Wechselspiel von Erinnerung und Symbolisierung für die Gläubigen immer neu. Damit wird dem Jesus des christlichen Glaubens keine unerwünschte Identität übergestülpt; auch wird seine Identität nicht der bloßen Willkür gegenwärtiger Christen ausgeliefert. Diese Beziehung entsteht ja nicht als Gefühl oder heroischer Willensakt, nicht als Phantasieprodukt oder als Ergebnis willkürlicher Projektion. Sie entsteht dadurch, dass die Jesusgeschichte wirklich ernst genommen wird, indem ihr in einem neuen Leben Gerechtigkeit widerfährt. Gemeint ist „Nachfolge", d.h. eine Lebenspraxis, der - so hoffen wir - diese Identifikation in einem Lebensexperiment gelingt. Nur so, d.h. in neuen Menschen, wird er „Weg", „Wahrheit" und „Leben".

Allerdings müsste an diesem Punkt eine neue Abhandlung zur Frage beginnen, wie sich solche Identifikation nun konkret vollzieht. Schon im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Symbolisierung des Bösen hat P. Ricoeur darauf hingewiesen, dass wir Menschen - als leiblich verfasste und verortete Wesen - sozusagen nur „indirekt" zu uns kommen können. Eine direkte, unvermittelte und absolut transparente innere Selbstbeziehung ist unmöglich. Vergleichbares gilt für die Prozesse der Identifikation. Ich komme nicht zu mir selbst, indem ich mich direkt und unvermittelt auf mich fixiere. Wer sich mit Jesus in reiner Innerlichkeit identifizieren möchte, wird ihn und sich entpersonalisieren, in leerem Moralismus, Fundamentalismus oder Eskapismus landen. Wer die Identifikation versucht oder wer will, dass sie ihm zufällt, und vor allem: wer sie - in unserer Epoche - unter neuen Voraussetzungen und auf neue Weise erwartet, kann dies nicht ohne eine Offenheit, die alle Möglichkeiten in Betracht zieht. Ich nenne diese Offenheit Einbildungskraft oder Imagination. Gemeint ist damit nicht die unseren unmittelbaren Bedürfnissen entspringende Phantasie, sondern die Vorstellungswelt, die sich auf die Welt einlässt, deren Grenzen erkundet und im Unerwarteten und im Ungewohnten neue Möglichkeiten entdeckt.[17] Vermutlich hängen Vermögen und Fruchtbarkeit der Imagination mit der zutiefst menschlichen und von P. Ricoeur analysierten Erfahrung zusammen, dass wir nur wir selbst, also nur bei uns bleiben, wenn und indem wir uns stets verändern. Identifikation als die Gabe, zu sich selbst zu finden, setzt deshalb die Imagination neuer Möglichkeiten voraus, den Wachträumen vergleichbar, die nicht wie die Nachtträume der Vergangenheit verhaftet sind, sondern in denen Ernst Bloch das Feld des Kommenden und des Unerwarteten entdeckt.[18] Es gibt kein zukunftsfähiges Christentum ohne Phantasie.

Nehmen wir also das Medium der erzählenden Erinnerung, die Evangelien, als Grundlage des christlichen Glaubens ernst. Dann folgt daraus erneut: Im christlichen Glauben sind unsere und Jesu Identität aufeinander bezogen. Wenn schon im allgemein menschlichen Bereich gilt, dass Person-Sein Interpersonalität im-

pliziert, dann gilt das im christlichen Glauben erst recht.[19] Deshalb stehen sie nicht unabhängig voneinander fest, sondern gehen sie aufeinander ein und können sie nur miteinander besprochen werden. Aus diesem Grund hat man Jesus einmal den „Menschen für andere" genannt und von seiner „Proexistenz" gesprochen. Das ist zunächst eine sehr menschliche Bestimmung, denn „Menschen für andere" sind wir alle, und niemand von uns (auch Jesus nicht) kann sich auf eine Identität berufen, die sich selbst genügt. Deshalb ist das christliche Lebenskonzept, richtig verstanden, auf einem zutiefst humanen Fundament erbaut. Erst in dessen Gefolge kann eine moralische oder eine spezifisch religiöse Identifikation gelingen. Religiöse Qualität hat eine solche Identität dann, wenn in ihr Grenzerfahrungen ihren Ort, ihre Bearbeitung und ihre Heimat finden; ich denke an Erfahrungen von Leben und Tod, von Begrenzung und Grenzüberschreitung, des Sich-Gegeben-Seins und des Sich-Genommen-Werdens, des aussichtslosen Unrechts und der endgültigen Verzweiflung. Es ist die Entdeckung, dass wir auch in diesen verstörenden, gar vernichtenden Grenzerfahrungen bei uns bleiben, zu uns kommen können. Von ausdrücklich religiöser Identität können wir dann sprechen, wenn sich die Frage nach Gott in dieser Beziehung ausdrücklich thematisiert. Da Jesus, wie gesagt, als „der Mensch für andere" symbolisiert werden kann, kommen religiöse und „rein menschliche" Identität bei ihm zu einer faktischen Deckung. Christen tun deshalb gut daran, die „rein humanen" Impulse in unseren Kulturen als Quelle religiöser Welterfahrung ernst zu nehmen und deshalb auch andere Religionen als Wege des Heils zu akzeptieren.

Schluss

Wir sind zum Schluss gekommen: Jesu Identität wird dort besprechbar und sichtbar, wo Menschen sich mit ihm oder an ihm identifizieren, dort also, wo sie sich mit ihren Hoffnungen und Erwartungen in seiner Erinnerung wiederfinden. An sich ist das noch kein religiöser Vorgang; der christliche Glaube beruht auf einem zutiefst menschlichen Prozess gegenseitiger Identifikation, der auch zwischen Liebenden oder Freunden, zwischen Weggenossen oder Leidenden stattfinden kann. Ist damit aber nicht zu wenig gesagt? Beruht die Bedeutung Jesu von Nazaret nicht darin, dass sich in ihm etwas zutiefst Göttliches, also ein letztes Geheimnis in einer sonst unerreichten Direktheit zeigt? Ja, das ist richtig, aber auch dieses Geheimnis zeigt sich nicht in objektiver, verfügbarer oder unmissverständlicher Weise. Deshalb ist es der Mühe wert, dass wir in den Evangelien auch nach jenen Quellen suchen, in denen Jesus sich nicht auf andere Menschen bezieht, nicht mit ihnen redet und sich nicht mit ihnen auseinandersetzt. Es ist auch nach jenen Quellen zu suchen, in denen der Jesusbericht etwas von seinem eigentlichen Geheimnis - nennen wir es das Göttliche - preisgibt.

Dabei sind für mich zwei Quellen von Bedeutung. Die eine ist jene berühmte Passage, in der Jesus seinem „Abba" dafür dankt, dass er dies alles nur den Kleinen geoffenbart hat (Mt 11,25-27). In diesen Versen kommt in der Tat ein innerer Bezug zu Gott zum Tragen, in dem andere Menschen sozusagen nichts

mehr zu suchen haben: „Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden ....“ Jesus verlege, so E. Schillebeeckx, das Epizentrum seines Lebens zu Gott hin.[20] An dieser Stelle kommt ein Vorschuss von Jesu Glaube zum Tragen. Von ihm her lassen wir uns durch Jesus identifizieren, aber nicht umgekehrt. In ihm können wir zu uns selbst kommen.

Die andere Quelle sind die Gleichnisse. Sie handeln vom Reich der Himmel und von der Freude des Mahls, vom Weglaufen und Zurückkommen, vom Verlieren und Finden, von Schuld und Vergebung. In ihnen vollzieht sich etwas höchst Auffälliges. Jesus berichtet von sich, indem er vom Handeln und Beieinandersein, vom Umgang mit Menschen erzählt. Gerade indem Jesus in dieser Weise *ganz* weltlich redet, also die Geschehnisse des Alltags in seine Imagination einbezieht, redet er von „Gott“. So sagt er eben nicht als definierender Informant, wer Gott ist. Vielmehr verwickelt er uns als Erzählender in die Frage, wie wir Gottes Handeln auslegen können. So erfahren wir in Jesus eben doch einen Vorsprung vor denen, die in und an ihm ihre eigene Identität entwickeln. Es ist ein Vorsprung, den wir in unserer menschlichen oder religiösen (d.h. auf Gott bezogenen) Identität nicht einholen. Deshalb redet Jesus von Nazaret nach christlicher Überzeugung eindeutig, sozusagen offiziell, im Namen Gottes. Allerdings kann auch ein jeder Mensch vor jedem Mitmenschen diesen Vorsprung in sich tragen, denn „was ihr den Geringsten meiner Geschwister getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Religiöse Identität beginnt also dort, wo menschlich „normale“ Identität in sich selbst eine unauslotbare Tiefe entdeckt und zur Sprache bringt. Vielleicht wurde die Geschichte Jesu deshalb zur Geschichte einer neuen religiösen Identität, weil sie die Möglichkeiten menschlicher Imagination in unerwarteter Weise ausfüllte, ohne sich darin aufzulösen. Gott ist ein „Deus humanissimus“[21]. Vielleicht wurde Jesus deshalb zum Symbol des wahrhaft Göttlichen und zugleich wahrhaft Menschlichen, das wir alle gleichermaßen und konkurrenzlos erhoffen.

[1] Zur Gesamtsituation der Christologie: Concilium 33 (1997) 1, 1-118.

[2] H. Küng, Christ sein, München 1974, 119-147; J. Pelikan, Jesus Christus. Erscheinungsbild und Wirkung in 2000 Jahren Kulturgeschichte, Zürich 1985; zum Jesusbild in der Literatur s. verschiedene Publikationen von K.-J. Kuschel.

[3] Die neue Qualität der „dritten“ Frage nach Jesus scheint in deren „postmodernistischer“ Integration der verschiedensten theologischen Ansätze der vergangenen Jahrzehnte zu liegen. Es geht nicht nur um die umfassende Aufarbeitung klassisch-historischer Quellen (Bibel, Apokryphen, Judaica, Archäologie), sondern auch um die Verarbeitung klassisch-historischer, sozialkritischer, religionswissenschaftlicher, befreiungstheologischer, feministischer und interreligiöser Ansätze. Ob damit das historistische Paradigma einer objektiven Jesusforschung vollständig überwunden ist, ist m.E. noch ausführlich zu diskutieren (Hinführung und Literatur: S. Freyne, Die Frage nach dem historischen Jesus. Einige theologische Reflexionen, in: Concilium 33 (1997) 1, 32-46.

[4] Ein Blick ins Internet bot mir auf Anhieb 950 im Augenblick erhältliche Buchtitel zur Frage nach Jesus. Die Qualität der Bücher mag höchst unterschiedlich sein. Das Interesse, über ihn zu schreiben und zu lesen, ist gerade in Ländern unbestritten, deren Kultur, Staats- und Gesellschaftsverständnis man gemeinhin säkularisiert nennt.

[5] Zur Einführung in die theologische Hermeneutik und Sprachwissenschaft: I.U. Dalferth, Religiöse Rede von Gott, München 1981.

[6] H. Haker arbeitet diesen Zusammenhang in ihrem Beitrag dieses Heftes zur narrativen und moralischen Identität bei P. Ricoeur aus.

[7] Wenn ich den Beitrag von A. del Agua in diesem Heft recht verstehe, wird dadurch das Alte Testament gerade nicht zum Vergangenen degradiert, sondern zu einer Gegenwart ermächtigt, die heute noch unverzichtbar ist. Deshalb wäre es besser, statt vom „Alten" Testament von der „jüdischen Bibel" zu reden.

[8] Dieser Identifikationsmodus wird durch das neutestamentliche Modell der Nachfolge bevorzugt und entspricht der späteren Situation einer Kirche, die sich allmählich zu einer unterscheidbaren sozialen Gestalt entwickelt. Das Modell der Nachfolge ist gegen das Missverständnis des heroischen Heilbringers zu schützen und wirkt als Gegengift gegen sakralisierte Erlösungstheorien, die von René Girard meisterhaft analysiert sind. Auch sind damit andere Modi der Identifikation nicht ausgeschlossen. Franziskus etwa wurde sehr früh schon als der „andere Christus" begriffen. Leidenden und solidarisch kämpfenden Männern und Frauen konnte nie verwehrt werden, sich mit Jesus selbst zu identifizieren.

[9] Formal geht es hier also nicht um eine juridische, psychologische oder soziologisch fixierbare Identität, auch nicht einmal um die Identität des Subjekts im philosophischen Sinn des Worts.

[10] P. Chatelion Counet, De sarcofaag van het Woord. Postmoderniteit, desconstructie en het Johannesevagelie, Kampen 1995, 252-290.

[11] Dieses Bemühen zeigt sich gut in den „Theologien" des Alten und Neuen Testaments sowie in den neutestamentlichen „Christologien". Auch für sie gilt, was schon A. Schweitzer zu Leben-Jesu-Forschung entdeckte: Faktisch entwickelt - trotz allem Willen zur Objektivität - jeder dieser Entwürfe nur sein eigenes vorgeformtes Konzept weiter.

[12] Dieses Problem ist m.E. in der Auseinandersetzung mit der Christologie von Hans Küng in klassischer, wenn auch verdeckter Weise besprochen (H. Häring, Hans Küng. Grenzen durchbrechen, Mainz 1998).

[13] E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i.Br. 1974, 37-54.

[14] Eine klassische Bedeutung hat die religionspsychologische Studie von J.W. Fowler erlangt: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh 1991. Diese Analyse kann auch auf den christlichen Glauben angewendet werden, der sich - auf der Basis dieser Entwicklung - an der Erinnerung Jesu identifiziert.

[15] E. Schillebeeckx, Theologisch geloofsverstaan anno 1983, Nijmegen 1983.

[16] H. Häring, Tussen identiteit en verbeelding. Waartoe dient de christologie? in: Tijdschrift voor Theologie 39 (1999) 358-380.

[17] Auf diesen Unterschied weist I. Murdoch in ihrem philosophischen Werk hin.

[18] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung I, Frankfurt a.M. 1959, Kap. 14, 86-128.

[19] E. Schillebeeckx, Jesus, aaO. 227-238.

[20] E. Schillebeeckx, Jesus, aaO. 227-238.

[21] E. Schillebeeckx, Jesus, aaO. 594.

Identität in der feministisch-theologischen Diskussion

Christine Firer Hinze

Der Feminismus bereichert die christlichen Verstehensweisen menschlicher Identität, weil er die Implikationen hinterfragt, die Geschlecht und Sexualität für das Gebilde der Persönlichkeit und für soziale Systeme haben, in denen Identitäten geformt und ausgedrückt werden. Heutige feministische Befreiungstheologinnen[1] unterstützen das traditionsreiche Bemühen der Anthropologie, Charakterzüge der Menschheit herauszuarbeiten, die allen gleich sind.[2] Doch betonen diese Wissenschaftlerinnen den Einfluss des Geschlechts auf die Interpretationen dessen, was Menschsein ausmacht, indem sie auf drei komplexe Wirklichkeiten aufmerksam machen, die das Gebiet von Bildung und Verständnis der Identität definieren: Differenz, Marginalität und Machtdynamiken. Angesichts dieser drei Wirklichkeiten bestehen feministische Theologinnen darauf, dass angemessene christliche Ausdrucksformen von Geschlecht und Identität nur in Gemeinschaften auftreten können, die reflexive, inkarnatorische Solidarität praktizieren. Theoretische Ausdrucksformen des Menschlichen müssen sich im Kontakt mit und in Rückbindung auf das konkrete Leben und die täglichen Kämpfe von Frauen und Männern entfalten. Diesen Prozess, für den und von dem aus die seriöseste Art der Theologisierung stattfindet, nennt Ada Maria Isasi-Diaz *lo cotidiano y la lucha (das Alltägliche und der Kampf).*[3]

Die feministisch-theologische Diskussion deckt vier wichtige Punkte im Umgang mit menschlicher Identität unter dem Geschlechtsaspekt auf:

1. Darstellungsversuche menschlicher Identität im Verhältnis zum Geschlecht müssen umrahmt sein vom Ringen um rechtes Verstehen und rechte Praxis in Bezug auf Differenz.

Zeitgenössische TheologInnen behandeln die Geschlechterfrage weder reduktiv noch univok. Viele Diskussionen im katholischen Umfeld, die sich sonst sehr unterscheiden, nehmen übereinstimmend an, dass das Geschlecht einen Einfluss auf Identität hat. Und viele bestätigen die Existenz fundamentaler Differenzen zwischen weiblichen und männlichen Menschen. Weil dies so ist, muss eine geschlechtsorientierte theologische Analyse von Identität nicht nur Asymmetrien der Männern und Frauen zugeschriebenen Qualitäten, Verhaltensweisen, Rollen oder Stellungen untersuchen. Eine solche Analyse muss auch fragen, welche Asymmetrien - wenn es solche überhaupt gibt - sich aus authentischen Differenzen und/oder universalen und unveränderlichen Charakteristika von Männern

und Frauen ergeben und daher legitim sind; welche auf tatsächlichen Differenzen beruhen, die zum Nutzen der einen und zur Unterdrückung anderer manipuliert und ausgeschlachtet werden, und daher illegitim sind; und welche Differenzen widerspiegeln, die kulturell konstruiert und reproduziert sind, und daher Gegenstand ständiger Überprüfung und Revision sein müssen.

Feministische Theologinnen sehen Differenz an sich als notwendige und reiche Ressource. Elizabeth Johnson zitiert dazu die Weisheit von Audre Lorde:

„Verschiedenheit muss nicht lediglich geduldet, sondern für einen Schatz notwendiger Polaritäten gehalten werden, zwischen denen unsere Kreativität wie eine Dialektik zündet. Erst dann ist die Notwendigkeit der gegenseitigen Abhängigkeit unbedrohlich. Nur in dieser Interdependenz verschiedener Stärken, die anerkannt und gleichwertig sind, kann sich die Kraft ausbreiten, neue Seinsweisen in der Welt zu suchen ... Verschiedenheit ist die ursprüngliche und mächtige Verbindung, aus der unsere persönliche Kraft geschmiedet wird."[4]

M. Shawn Copeland stimmt dem zu und führt an, dass „Differenz den authentischen Kontext für gegenseitige Abhängigkeit" bilde. Ja sogar: „Die Interdependenz der Differenz ist eine entscheidende Bedingung der Verwirklichung unseres wahren, vollendeten Menschseins."[5]

Für feministische Theologinnen besteht Identitätspluralität aus mehr als Unterschied in Sexualität und Geschlecht, beinhaltet diese aber sicherlich. Zudem entdeckt man, wie in den Humanwissenschaften, eine Reihe theologischer Positionen über die große Bedeutung sexueller Differenz für persönliche Identität und soziale Rollen.

Liberale Feministinnen, welche die menschlichen Gemeinsamkeiten unterstreichen, sehen Geschlecht als zufälligen Faktor der menschlichen Identität und ohne notwendiges Tor für soziale Rollen.[6] Eine zweite feministische Position betrachtet kulturelle Interpretationen von Geschlechterunterschieden, die auf körperlichen Merkmalen basieren, als Plädoyer für geschlechtsspezifische Unterschiede in Erfahrung, Denken und Tun durch die Positionierung von Frauen als Hauptträgerinnen bestimmter *menschlicher* Werte und Charakteristika - wie z.B. nährende und sorgende Praktiken, die kulturell als „weiblich" bezeichnet werden.[7] In einer dritten Konstruktion messen Papst Johannes Paul II. und ähnlich eingestellte katholische TheologInnen dem Komplex Geschlecht eine ontologische Bedeutung bei, die Männern und Frauen sich jeweils ergänzende, aber unterschiedliche religiös-symbolische Mediationen, Autoritätsgestalten und familiale und gesellschaftliche Rollen zuweist. Der Past bekräftigt: „Weiblichkeit und Männlichkeit ergänzen einander *nicht nur unter physischem und psychischem, sondern unter ontologischem Gesichtspunkt.*" Diese komplementäre Natur macht es möglich, „ohne nachteilige Folgen für die Frau *auch einen gewissen Rollenunterschied* anzunehmen, insofern dieser Unterschied nicht das Ergebnis willkürlicher Auflagen ist, sondern sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt"[8]. TheologInnen, welche diesen Standpunkt entfalten, sehen in geschlechtsdifferenzierter Identität eine uranfängliche symbolische Wahrheit über die auf Ehe hin angelegte Beziehungsstruktur der Menschheit an sich, in der sich

die Beziehung des Ehebundes zwischen Gott und den Menschen sowie zwischen Christus und der Kirche abbildet.[9] Mannsein und Frausein erlangen tiefe religiöse Bedeutung, die - wenn ignoriert oder konterkariert (wie z.B. durch die Teilhabe der Frauen am sakramentalen Priestertum) - die christliche wie die menschliche Gemeinschaft auf tragische Weise entstellt.

Feministische Theologinnen bestätigen den Einfluss der Geschlechterdifferenz auf Identität, weisen aber metaphysische, religiöse oder soziale Determinationen der Bedeutung von Geschlecht entschieden zurück. Diese Wissenschaftlerinnen sind der Meinung, die Identitäten von Männern und Frauen seien in der Spezifität ihrer geschlechtsverschiedenen Körper begründet, aber nicht davon bestimmt. Im Versuch, sowohl unipolares als auch binäres Verstehen von Sexualität und Geschlecht zu transzendieren, beschreibt z.B. Johnson eine multipolare An- thropologie, in der Sexual- und Geschlechtscharakteristika nur eines unter einer Reihe dynamischer Grundmerkmale sind. Sie führt das Bild „einer einzigen, aus einer Vielzahl von Unterschieden bestehenden menschlichen Natur" an: „Weder eine binäre Auffassung von zwei Naturen, die für immer als männlich und weiblich vorherbestimmt sind, noch eine Verkürzung auf ein einziges Ideal, sondern eine Vielfalt der Möglichkeiten, Mensch zu sein ..." Alle Personen werden konstituiert von einer Reihe sich gegenseitig bedingender anthropologischer Konstanten, die Körperlichkeit und somit Geschlecht und Rasse beinhalten. In Johnsons Modell ist „Sexualität in eine holistische Sichtweise menschlicher Personen integriert, statt zum Prüfstein persönlicher Identität gemacht und infolgedessen verzerrt zu werden"[10]. Weil die Geschlechtsidentität fließend ist, ist sie durch den geschlechtlich bestimmten Körper sowohl zurückgehalten als auch ermächtigt, sagt auch Miroslav Volf: „Wir müssen bestätigen, dass die Unterschiede zwischen Männern und Frauen unreduzierbar sind, und uns gleichzeitig weigern, diese Differenzen von vornherein festzuschreiben."[11]

Die Autorin

Christine Firer Hinze ist Privatdozentin in Christlicher Ethik an der Marquette University. Sie wurde an der University of Chicago Divinity School 1989 promoviert. Ihr Bachelor's und Master's erhielt sie von der Catholic University of America. Ihre Forschung und ihr Schreiben konzentrieren sich auf grundlegende Themen christlicher Sozialethik, insbesondere die verschiedenen Vorstellungen von Macht und gesellschaftlichem Wandel, katholisches Sozialdenken und wirtschaftliche und soziale Fragen, die Frauen, Arbeit und Familien betreffen. Ihr in Arbeit befindliches Buch, Making a Living, sieht Unterhalt und das Einkommen katholischer Familien unter dem neuem Blickwinkel der veränderten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, mit denen sich Frauen, Männer und Familien heute konfrontiert sehen. Anschrift: Department of Theology, Room 100, Coughlin Hall, Marquette University, P.O. Box 1881, Milwaukee, WI, 53225, USA.

2. Darstellungsversuche menschlicher Identität im Verhältnis zum Geschlecht müssen umrahmt sein vom Ringen um rechtes Verstehen und rechte Praxis in Bezug auf Ausgrenzung und Randstellung.

Ausgrenzung signalisiert gezwungenen und zerstörerischen Ausschluss einiger durch andere. Und doch kann die Randstellung selbst eine privilegierte Position für das Sehen und Hören sein; Grenzen, die Identität und gesunde Verbindung

schaffen; Linien, von denen aus Kritik, Widerstandsversuche und Wandlung ausgehen können, Zäune mit Türen (oder selektiv durchlässige Grenzen), die Heilsorte darstellen und eine Bereicherung des eigenen Verständnisses von dem ermöglichen, was Menschsein ausmacht. Und Heilsorte, die ein Ringen um Leben in authentisch menschlicher Weise garantieren. Wenn Feministinnen den Einfluss der Geschlechtsdistinktion in Bezug auf Identität und Praxis betrachten, sehen sie einerseits Ränder als Unterscheidung, „die ein Gebilde von Trennung und Bindung gewährleistet, das ein Muster von Interdependenz zur Folge hat", die Identität und stabile Grenzen sichert. Und andererseits Ausgrenzung als Ausschluss, welcher der Interdependenz in den Rücken fällt, indem man sich von der anderen zurückzieht, abschneidet oder sie eliminiert. In dieser Linie ist auch eine Pseudoinklusion zu sehen, wo authentische Trennungslinien überschritten werden und versucht wird, die Andersartigkeit des anderen zu assimilieren oder zu unterjochen.[12] Ein Urteilen, das in einer wahrheitssuchenden Gemeinschaft ausgeübt wird, nährt die Fähigkeit, zwischen authentischer und betrügerischer Inklusion und Differenzierung zu unterscheiden, und initiiert einen Kampf gegen destruktive Praktiken der Ausgrenzung.

3. Darstellungsversuche menschlicher Identität im Verhältnis zum Geschlecht müssen dem Ringen um rechtes Verstehen und rechte Praxis im Blick auf Machtdynamiken entwachsen.

Die Notwendigkeit, Beziehungen und Machtauswirkungen zu analysieren, kann nicht genug betont werden; sie sind sowohl in lebensförderlicher menschlicher Identität vorhanden, als auch in dem, was Identität zerstört und korrumpiert. Theologische Anthropologien, die nicht sensibel sind für Machtdynamiken, die Mensch-sein in konkreten Situationen ermächtigen und behindern, formen und zerschlagen, sind bestenfalls abstrakt und blutleer, schlimmstenfalls aber imperialistisch und gefährlich. Scharfsinnige Machtanalyse trägt auf unentbehrliche Weise bei zu einem stabilen Verständnis von Geschlechtsidentität, das fähig ist, authentische, auf Gerechtigkeit bedachte JüngerInnenschaft zu begründen.

4. Das tatsächliche Begreifen der wirklich menschlichen Identität setzt gemeinschaftliche Praktiken reflexiver Solidarität voraus.

Besonders feministische Befreiungstheologinnen stellen fest, dass Solidarität inmitten verantwortungsvoller, machtsensibler Beteiligung an der Pluralität verschiedener „Wir" entsteht, die uns identifizieren. Reflexive Solidarität stellt nun eine weitere Forderung: Dass nämlich dialogische Beteiligungen berührt und herausgefordert werden müssen von disziplinierter Hinwendung zu dem, was die politische Theoretikerin Jodi Dean „ein situationsgebundenes Drittes" nennt. Das situationsgebundene Dritte steht für einen Ort, der in Theorie und Praxis der Anwesenheit all jener zugewiesen werden muss, die in einem bestimmten „Wir" nicht eingeschlossen sind. Reflexive Solidarität zu üben heißt u.a. aktive Sorge darum, dass an den Rand gedrängte andere wenn schon nicht hineingenommen, so doch wenigstens respektiert werden. Anders als das „neutrale Dritte" oder

„generelle andere", das Jürgen Habermas oder George Herbert Mead anführen, ist das „situationsgebundene Dritte" - wie die dialogischen PartnerInnen, die ein bestimmtes „Wir" bilden - unter bestimmten Umständen in einen Kontext gestellt und repräsentiert die spezifischen Bedürfnisse und Fragen von Personen, die ein herkömmlicher Dialog u.U. nicht in Betracht zieht. Die Einladung und Notwendigkeit, über dieses situationsgebundene Dritte fruchtbar nachzudenken und dementsprechend zu handeln, destabilisiert jedes herkömmliche „Wir", weil es dessen Mitglieder an andere außerhalb erinnert und dazu zwingt, so zu denken und zu handeln, dass diese anderen mit im Blick sind.

Für Feministinnen bedeutet dies, dass Plädoyers für Geschlechts- oder sexuelle Identität nach innen kritisch-solidarisch sein müssen - innerhalb aller Gruppen, die „Frauen" ausmachen. Man sagt nur dann glaubwürdig „Wir Frauen", wenn man sich innerhalb von Praktiken der Zusammenarbeit bewegt, welche die ausschließlichen oder vereinheitlichenden Tendenzen von „Wir-"Aussagen entlarven und bekämpfen - Tendenzen, für die SprecherInnen anderer gesellschaftlich dominanter Gruppen besonders anfällig sind.[14] Das erfordert, dass privilegierte Frauen Tugenden der Belehrbarkeit und geerdete Bescheidenheit in ihrem Umgang mit ihren Schwestern in nicht-dominanten Gruppen kultivieren. Außerdem erfordert reflexive Solidarität, dass das situationsgebundene andere, welches im „Wir" von Frauen impliziert ist - und in dem der Männer in all *deren* Verschiedenheiten -, in verantwortlicher Weise beachtet wird, wenn Feministinnen menschliche Identität neu begreifen. Solidarität beinhaltet somit eine reflexive Komponente, die Identität in Form von verschiedenen „Wir" aufbaut, an denen ich teilhabe - z.B. aufgrund sexueller Neigung, Kultur, Geschlecht, Lebensumstände, Alter, Religion etc. Gleichzeitig davon unterschieden die „nicht-wir", die durch meine Teilhabe an diesen und eben nicht jenen Gruppen entstehen. Es beinhaltet auch eine Komponente moralischer Verantwortung, aufgrund derer verantwortliche Wahrnehmung, verantwortliches Urteilen und Handeln gegenüber denen, die ein bestehendes „Wir" bilden, gekoppelt ist mit respektvoller Hinwendung zu denen, die es nicht bilden.

Versteht man Solidarität als Reflexion und Praxis, die gemeinsame Verlässlichkeit in Beziehung verkörpert, wird sie zu einer Größe, die denen am Rand, die dominante Kulturen als verschieden oder anders brandmarken, besonders teuer ist. An den Rand gedrängte Personen sind auch in besonderer Weise sensibel für Momente von vorgetäuschter oder gescheiterter Solidarität und deren Konsequenzen.[15] In dieser Hinsicht suchen viele feministische Theologinnen zunehmend im multikulturellen Feminismus einen Ort für Leitung und Einblick in Bezug auf Solidaritätspraktiken und -themen; einen Ort, der Bedingungen für ein adäquates Verständnis von „menschlich" als männlich und weiblich, schwul und hetero, als in verschiedenen Klassen befindliches, unter rassisch-ethnischem Gesichtspunkt zu betrachtendes und kulturellen Situationen unterworfenes Phänomen schaffen kann.[16]

Jedes befriedigende Verständnis von menschlicher Identität als sexuell oder geschlechtsbezogen kann nur von jener hermeneutischen und praktischen Ver-

pflichtung ausgehen, die Dean „fehlbare, situationsgebundene und geöffnete Unterhaltung der Menschheit" nennt.[17] Solidarität zwingt die einen Machtvorteil innehabende Partei in jedem Austausch dazu, monologischer Rede und Handlung zugunsten des Ringens um komplexe dialogische Gegenseitigkeit zu widerstehen. Weil dialogische Solidarität Strategien findet, die nicht unterdrücken und die es erlauben, die uns trennenden Zäune zu überwinden, bereitet sie den Boden für neue besondere Solidaritätsbünde, die entweder in Bindungen, die durch Zuneigung gekennzeichnet sind, gründen oder in konventionellen Bindungen.[18] Diese Verbindungen müssen, um wirklich verantwortlich zu sein, die reflexive Gegenwart des situationsgebundenen Dritten hervorrufen, das die Perspektiven und Belange derer vertritt, die an den Rand zu drängen dieses besondere „Wir" am meisten gefährdet ist. So verstanden aktiviert reflexive Solidarität das hermeneutische und praktische Privileg der Armen und Unterdrückten - und das Evangelium fordert ja eine bevorzugte Option für die Armen.

Zur gleichen Zeit anerkennt diese Art des Ausdrucks, dass in Systemen Strukturen von Herrschaft und Unterdrückung bestehen; Machtbeziehungen existieren auch in springenden und kreuzenden Mikrostrukturen, welche die handelnde Identität jedes Gesellschaftsmitgliedes einbetten. Reflexive, dialogische Solidarität erhellt die Macht scheinbar machtloser Frauen - und das schließt arme Frauen oder öffentlich argwöhnisch beäugte Arbeiterinnen in den Pflegeberufen ein. Junge jamaikanische Frauen, die mobile Pflege für gutbetuchte, aber gebrechliche weiße RentnerInnen in New York City anbieten, oder Südamerikanerinnen, in ihrer Tätigkeit und Autorität innerhalb des Kreises der *Familie* oder *Gemeinschaft,* oder tatsächlich Frauen in den meisten Familien finden sich regelmäßig in Situationen beträchtlicher Machtvorteile, weil sie so oft buchstäblich das Leben und die Psyche der von ihnen Gepflegten und Bedienten in Händen halten. Egal, wo Makro- oder Mikroverhältnisse Handelnde in die Position von Machtvorteilen bringen: reflexive Solidarität erfordert Praktiken der Bescheidenheit, des Zuhörens, der Reue, des respektvollen Raumgebens, des aus dem Weg Gehens, von Geben und Nehmen. Egal, wo die eigenen Umstände Machtnachteile erkennen lassen, erfordert reflexive Solidarität Selbstbewusstsein, Courage, Mut, das Sprechen der Wahrheit, Widerstand, Vergebung, Geduld. In dem Maße, in dem Frauen und Männer sich an diesem Dialog von mit unterschiedlicher Macht ausgestatteten Positionen beteiligen, wird sich das Gesicht des situationsgebundenen Dritten verändern. Und in dem Maße, in dem Mitglieder historisch mächtiger und Mitglieder historisch unterjochter Gruppen es wagen, sich über den Zaun zu lehnen, um sich anzunähern und stabile Fäden der Verbindung zu suchen, in dem Maße wird Solidarität erfordern, dass diese Verbindungsfäden ständig erprobt und gestreckt werden - durch spürbare Investition in das situationsgebundene Dritte.

Reflexive Solidarität als die Matrix zur angemessenen Vision menschlicher Identität löst sich in Luft auf, wenn sie nur in den Köpfen bleibt. Copeland erinnert uns daran, dass Solidarität eine quälende, ewig bedrohte Aufgabe ist - „der Erfolg einer Gemeinschaft"[19]. Reflexive Solidarität kultivierende Gemein-

schaften brauchen Mitglieder, die gewillt sind, beständig von Neuem die schwierige und schmutzige Arbeit auf sich zu nehmen und verantwortlich zwischen und unter den verschiedenen Solidaritäten zu leben, welche die „Wir" ausmachen, in denen der Reichtum eines beliebigen „Ich" auftaucht. Trinh T. Minh-ha beschreibt diese dynamische Bewegung zwischen Solidaritäten als eine Intervention, die direkt unsere Vorstellung von Identität beeinflusst, indem sie den Gegensatz von Innen und Außen aufhebt. Es schafft ein „unangepasstes Anderes oder Ähnliches, das mit immer wenigstens zwei Gesten einhergeht: Eine, mit der es bestätigt ‚Ich bin wie Du', während es auf seiner Differenz besteht, und eine, mit der es erinnert ‚Ich bin anders', während es jede gefundene Definition von Anderssein umstößt."[20]

Solidarische Theorie und Praxis bahnen den notwendigen und viel versprechenden Weg zu einer verlässlichen und gerechten christlichen Vorstellung von menschlicher, geschlechtsunterschiedlicher Identität. Dieser Anspruch wird heute von Feministinnen in einer ganzen Reihe von Bereichen geäußert. Am bedeutsamsten ist die Tatsache, dass es sich um einen Anspruch handelt, der in dem solidarischen Denken und Tun inkarniert und ausgetragen wird, das im alltäglichen Leben vieler, besonders von Frauen und anderen in marginalisierten Positionen, stattfindet.

Feministinnen, die den Geschlechtsaspekt in theologische Betrachtungen aufnehmen, erkennen, dass nur innerhalb solidarischer Reflexion und Praxis Menschheit als männlich und weiblich wahrhaft erblickt und verantwortlich theoretisiert werden kann. Aus diesem Blickwinkel betrachtet - unter den konkreten Bedingungen von Endlichkeit, Sünde und Gnade - erscheint die menschliche Identität in ihren beruhigenden und anregenden Gemeinsamkeiten und zugleich in ihrer gefährlich-schönen Unterschiedlichkeit. Wenn Frauen und Männer eine derartige Vision begrüßen, werden sie in Gottes Gnade dazu ermächtigt sein, den Glanz des Bildes Gottes heller strahlen zu lassen.

[1] Dieser Aufsatz befasst sich vornehmlich mit nordamerikanischen Frauen, *mujeristas*, und euro-amerikanischen feministischen Theologinnen, aber „feministische Befreiung(-stheologInnen)" bezieht sich auf auf Frauen konzentrierte, Gerechtigkeit suchende theologische Sichtweisen, die sich auf der ganzen Welt mit Macht erheben. S. Elisabeth Schüssler Fiorenza (Hg.), The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology, New York 1996.

[2] Theologisch gründet diese Unterstützung geteilten Menschseins in dem Glauben an den Einen, den Katie Geneva Cannon „den Gott, der mitten im Sturm da ist" nennt. Linda Moddy nennt ihn „den Gott, der die Wahrheit weiß (und ist)". Vgl. L. Moody, Toward a Methodology for Doing Theology Across the Bounds of Difference, in: M.A. Hinsdale/P.H. Kaminski (Hg.), Women and Theology. Annual Publication of the College Theology Society, Bd. 40, Nr. 26, 1995, 194.

[3] Vgl. A.M. Isasi-Diaz, Elements of a Mujerista Anthropology, in: A. O'Hara Graff (Hg.), In the Embrace of God. Feminist approaches to theological anthropology, New York 1995, 90-102.

[4] A. Lorde, Sister Outsider, Freedom, California, 1984, 111-112, zitiert in: E. Johnson, Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen, Düsseldorf 1994, 217.

[5] M. Shawn Copeland, Differenz als Kategorie in kritischen Theologien für die Befreiung der

Frauen, in: CONCILIUM 32 (1996) 1, 108.

[6] Vgl. A.E. Carr, Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience, San Francisco 1990; S. Moller Okin, Justice, Gender, and the Familiy, New York 1989; A.R. Baehr, Toward a New Feminist Liberalism, in: Hypatia, 11. 1. 1996, 49-66.

[7] Vgl. besonders J. Baker Miller, Toward a New Psychology of Women, Boston 1986; vgl. C. Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München [4]1993.

[8] Papst Johannes Paul II., Brief an die Frauen (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122), Bonn 1995, Nr. 7 u. 11 (S. 8 u. 11); vgl. auch: Mulieris dignitatem. Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des Marianischen Jahres (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 86), Bonn 1988.

[9] Vgl. M. Migliorino Miller, Sexuality and Authority in the Catholic Church, Scranton 1995; B. Ashley, Justice in the Church. Gender and participation, Washington, DC 1996.

[10] Johnson, aaO. 216. Vgl. L. Sowle Cahill, Sex, Gender, and Christian Ethics, New York 1995, Kapitel 4.

[11] M. Volf, Exclusion and Embrace. A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation, Nashville 1996, 175, 183.

[12] AaO. 67; 64-71. Vgl. Copeland, aaO. 24-27; D.M. Trimiew, Voices of the Silenced. The responsible self in a marginalized society, Cleveland 1993.

[13] J. Dean, Solidarity of Strangers. Feminism after identity politics, Berkeley 1996, Kapitel 1.

[14] I.M. Young deckt unbewusste Dynamiken von Rassismus, Sexismus und Homophobie auf in: Justice and the Politics of Difference, Princeton 1990, Kapitel 5.

[15] Copeland und Dean zitieren L. Uttal, Nods that Silence, in: G. Anzaldua (Hg.), Making Face, Making Soul, San Francisco 1990, 317-321. Für manipulative Angriffe auf Solidarität, besonders solche, die weiße Frauen gegen „rote, braune, gelbe und schwarze Frauen" richten, s. Copeland, in: Anzaldua (Hg.), aaO. 24-26; Dean, aaO. 30-33.

[16] Vgl. M. Messner, The Politics of Masculinities. Men in movements, Thousand Oaks CA 1997; M. Baca Zinn/B. Thornton Dill, Theorizing difference from multicultural feminism, in: Feminist Studies 22. 2. 1992, 321-331.

[17] Dean, aaO. 143.

[18] Dean, aaO. 19-34. Vgl. A.M. Isasi-Diaz, Mujerista Theology, New York 1996, 86-88.

19 Copeland, in: Anzaldua (Hg.), aaO. 29-30.

[20] T.T. Min-ha, Not-You/Like-You. Post-Colonial women and the interlocking questions of identity and difference, in: Anzaldua (Hg.), aaO. 375.

Aus dem Englischen übersetzt von Holger Schlageter

Selbst-Sein – Selbst-Werden in ethischer Perspektive

Hans G. Ulrich

Wenn gegenwärtig „Identität" von Menschen zum Thema wird, geschieht dies als kritische Erinnerung und als Warnung. In den Blick gerückt wird damit die Einsicht, dass in Zeiten unabsehbarer Vereinzelung, Entwurzelung und Mobilisierung von Menschen, in Zeiten des Verlusts von Traditionen und Lebenswelten, in Zeiten jeder Art von Pluralismus und in Zeiten des alles erfassenden Wettbewerbs nach den Gesetzen der Marktökonomie die Besinnung auf Identität, ohne die menschliches Leben nicht möglich ist, in höchster Dringlichkeit notwendig wird.[1] Die Frage nach Identität setzt voraus, dass menschliches Leben gefährdet ist, wenn es jegliche Form verliert, wenn es amorph wird, wenn es jeder Wandlung, jedem Einfluss, jedem Eingriff ausgeliefert wird. Menschliches Leben würde unrealistisch gesehen, würde ihm abgesprochen, dass es identischer Formen und Prägungen bedarf, in denen Menschen sich finden und aufhalten, auf die hin sie ansprechbar sind und in denen kenntlich wird, was sie für sich und für andere „sind". Wird dies nicht präsent, dann werden Menschen namenlos, austauschbar, sie werden ohne eine solche Identität auch manipulierbar, sozusagen formlose Plastik, die flexibel in diese oder jene Gestalt gebracht wird, wie es die vielfältige Rede von der „Gestaltung" oder „Lebensgestaltung" verrät.

Mit der kritischen und warnenden Rede von der Identität wird die Frage angezeigt, was es in diesen Zeiten der Veränderung von Traditionen, der Flexibilisierung und Anonymisierung heißt, nicht irgendetwas, sondern „jemand" zu sein, oder was es für Gemeinschaften heißt, in denen sich Menschen aufhalten, nicht irgendeine von außen bestimmbare Funktion zu erfüllen, sondern eine Lebensgemeinschaft zu sein, die einzelnen Menschen einen Teil ihrer Identität gewährt. Das „Jemand-Sein" kann in jedem Fall keine „black box" bleiben, etwas Abstraktes, das wir vielleicht achten, wie es in der Forderung geschieht, Menschen in ihrem Personsein zu achten, von dem wir aber nicht sagen können, was es enthält und wie es zu gewinnen ist. Dieses Personsein und diese Lebensformen werden eben dadurch gefährdet, dass dieser Anspruch unbestimmt bleibt und nur eingefordert wird.

Es kommt alles darauf an, wie menschliches Personsein und menschliche Gemeinschaft als ein *Selbst*-Sein hervortreten, wie Personen und Gemeinschaften in ihrem Selbstsein für andere präsent werden, wie sie mit ihrer Stimme hörbar werden und in den Blick kommen. Diese kritische Erinnerung kann also nicht auf eine abstrakte Identität zielen, nicht darauf, dass Menschen vielleicht sich selbst

gleich bleiben, dieselben bleiben, sondern dass Menschen ein „Selbst" *werden* und dieses „Selbst" für sich und für andere durchaus in allen notwendigen Wandlungen und Lernvorgängen bewahren und leben dürfen.[2] Entsprechendes gilt für bestimmte Gemeinschaften, was freilich nicht heißt, dass von einer „kollektiven" Identität die Rede sein soll - dies bleibt ein eigenes Kapitel kritischer Besinnung. Gleichwohl ist zu fragen, was das Selbst von Gemeinschaften sein kann. Was kennzeichnet die christliche Kirche, was kennzeichnet die Christen als Gemeinschaft? Inwiefern sind gerade die Christen in ihrem Verständnis von Kirche und Gemeinschaft paradigmatisch für das, was - wenn überhaupt - „kollektive Selbst-Identität" genannt werden kann? Inwiefern ist an dieser Tradition zu studieren, wie fragwürdig bestimmte Formen „kollektiver Identität" oder einer „corporate identity" sind, etwa dann, wenn sie auf kollektiver Anpassung beruhen? Entscheidend bleibt, für die Selbst-Bildung von Gemeinschaften kein generelles Phänomen zu behaupten, auch nicht quer durch „die Religionen", sondern die je eigene Logik der verschiedenen Traditionen zu beachten, denn sonst würden schon im Zugang die differenzierten Formen der Selbst-Bildung von Gemeinschaften verdeckt werden.

Was heißt es, ein „Selbst" zu werden und zu sein?

Bleiben wir bei der dringlichen Frage, die mit dem Reden von Identität laut wird: Was heißt es, unter den angezeigten Bedingungen der Anonymisierung und Pluralisierung ein „Selbst" zu werden und zu sein? Diese Frage zielt *nicht* auf ein Selbst, das nur als ein individuelles, einzelnes behauptet wird und damit schon formalisiert ist und in seiner je eigenen Ausprägung schließlich doch anonym, nicht artikuliert bleibt. In der Forderung, Menschen in ihrer Individualität und Selbstbestimmung zu achten, setzt sich dann paradoxerweise jene Anonymisierung fort, die Menschen gleich macht und vereinzelt. So kommt alles darauf an, wie es möglich ist, ein Selbst zu gewinnen, das nicht in der „black box" eines nur allgemein behaupteten individuellen Ich-Seins und seiner Selbstbestimmung verschwindet, sondern das als ein Selbst für andere und für sich selbst präsent ist, ohne doch einfach von anderen oder auch von sich selbst (durch ein Selbstbild) „identifiziert" zu werden.

Wie ist es möglich, ein *Selbst* zu werden oder zu sein, und dies zugleich für andere und mit anderen zusammen? Nur in dieser spannungsvollen und untrennbaren Form wird Identität als Selbst-Werden beschreibbar sein und dann auch jenen Vorgängen der Pluralisierung und Anonymisierung entgegengesetzt werden können, worauf die kritische Erinnerung menschlicher Identität zielt.

„Selbst-Werden" in der christlichen Tradition

Mit der kritischen Anzeige des Verlusts von Identitätsbildung sind in besonderer Weise christliche Traditionen gemeint, weil in ihnen das „Selbst-Werden" offenkundig der Angelpunkt der Rede vom Menschen ist. Die christliche Tradition spricht ihrem biblischen Ursprung folgend vom Menschen als von einem, der als

Einzelner und in der Gemeinschaft von Gott immer neu als *sein* Geschöpf erwählt wird. Dieser Mensch wird in eine Geschichte versetzt, hineingezogen, hineinverwandelt, in der er zu dem wird, was er ist. In ihrer biblisch geprägten Logik sieht die christliche Tradition den Menschen als einen werdenden. „Werden" heißt hier nicht Entwicklung, sondern meint das Geschaffen-Werden, das Gerettet-Werden und Verwandelt-Werden. Die Geschichte *dieses* Werdens ist einzig als die Geschichte Gottes, des Schöpfers und Retters, zu verstehen und zu erzählen. Dieses Werden ist ein dramatisches, das die Gebrochenheit menschlicher Entwicklung in sich aufnimmt und reflektiert. Die biblisch-christliche Rede von der Menschwerdung des Menschen hält damit zentral fest, dass zum „Selbst-Werden" das ganze Drama menschlicher Existenz gehört.

Dies widerspricht der Auffassung, dass der Mensch nur entweder (etwa durch seine Natur) determiniert ist oder jeder Art von Gestaltung und Einfluss ausgesetzt. Mit einer solchen Alternative wird eben diejenige Geschichte ausgeblendet, die Menschen nicht selbst herbeiführen, sondern die sie als die Geschichte ihres Werdens erfahren. Menschen werden zu einem Selbst durch die Geschichte (story) dessen, was ihnen bei allem eigenen Tun und Lassen widerfährt.[3] Nicht alles und jedes gehört zu dieser Geschichte. Nicht die Historie dieser oder jener Ereignisse fügt sich zur Selbst-Werdung, sondern das, was Menschen teilhaben lässt an der Geschichte, die Gott mit Menschen eingeht. Darin entsteht eine Geschichte (story), die nicht selbst-gemacht ist, eine Geschichte des Selbst-*Werdens.*[4]

In einer solchen Geschichte werden auch Gemeinschaften zu einem Selbst, zu einer Familie oder einer Gemeinde, sie gewinnen überhaupt erst durch diese Geschichte die Perspektive, eine Gemeinschaft zu sein. Sie finden darin die Möglichkeit, von sich als einem Selbst und von ihrer Geschichte authentisch zu reden oder zu erzählen. Die christliche Tradition versteht so die Geschichte des Volkes Gottes, Israels, und sie versteht so die Geschichte der christlichen Kirche. Diese gewinnt ihr Selbst nicht anders als in der bestimmten Geschichte, in der sie Gottes Handeln erfährt, durch keine Selbst-darstellung oder programmatisches Selbst-verständnis. Beides, das Selbst-Werden des Einzelnen und das Selbst-Werden der Geschichtsgemeinschaft, gehört in der biblischen Tradition zusammen. Der Einzelne hat teil an der Geschichte der Gemeinschaft, und in der Geschichte des je Einzelnen findet die

Der Autor

Hans G. Ulrich, geb. 1942 in Stettin; Studium der Evangelischen Theologie und Sozialwissenschaften in Heidelberg und Göttingen. Dr. theol. an der Evangelisch-Theol. Fakultät in Mainz, Mitarbeiter von Prof. Dr. Dietrich Ritschl und Prof. Dr. Gerhard Sauter (Bonn). Habilitiert 1981 an der Evang.-Theol. Fakultät in Bonn. Lehrtätigkeit in Bonn, Houston (Tx.), Athens (University of Georgia). Seit 1982 Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg. Mitglied der Societas Ethica. Veröffentlichungen: Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche (1975); Eschatologie und Ethik (1988); Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik (1990). Mitarbeit an der EKD-Studie: Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik (1991/1997). Veröffentlichungen zur Theorie theologischer Ethik, englischsprachige Ethik, Sozialethik, Wirtschaftsethik, Bioethik. Anschrift: Coburger Straße 49a, 91056 Erlangen, BRD.

Gemeinschaft ihr Selbst. Andere, irgendwie gegebene oder gewordene Identitäten können dann daraufhin kritisch befragt werden, was ihre erfahrene, erlittene Geschichte ist im Unterschied zu dem, was sie sich selbst oder anderen als Identität zuweisen.

Zum biblischen Ursprung des christlichen Verständnisses von Selbst-Werden [5]

Die christliche Tradition kann sich in dieser Hinsicht auf ihren biblischen Ursprung besinnen. So wird im biblischen Reden durchweg diese Form des Selbst-Werdens festgehalten, signifikant und für die Auslegungsgeschichte wegweisend in Psalm 8. Dort wird vom Menschen gesagt: „Was ist der Mensch, dass du, Gott, seiner gedenkst?" Nicht wird gefragt „was ist ‚der Mensch' überhaupt?" oder „was sind seine Kennzeichen?", sondern erstaunend, lobpreisend wird gefragt, was dieser Mensch ist, der diesen Gott als einen erfahren hat, der sich seiner annimmt, der mit ihm eine Geschichte angefangen hat. Jeder einzelne Mensch wird dies immer wieder nachsprechen können: „Wer bin ich, dass du, Gott, meiner gedenkst?" Wer so fragt, tritt schon aus der Anonymität eines determinierten Naturwesens heraus und ebenso aus der Unbestimmtheit einer menschlichen Existenz, die sich allein ihrer eigenen Gestaltung oder der von anderen ausgeliefert weiß. Wer sich auf die Geschichte seines Selbst-Werdens besinnt, muss sein Selbst nicht aufgelöst sehen zwischen Determinismus und Lebensgestaltung, sondern kann es in dem finden, was ihm als Menschen, adressiert an ihn, nach Gottes Willen widerfährt. „Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat" (Ps 103,2). Von einem Menschen ist hier die Rede, der aus den Erfahrungen lebt, die ihn Mensch *werden* und darin sein Selbst gewinnen lassen. Das ist das Gute, das ihm widerfährt.

Gebrochenheit der christlichen Traditionen – im Zusammenhang der Pluralisierung der religiösen Kultur? [6]

Weil die christlichen Traditionen in diesem Verständnis des Menschen ihren Brennpunkt haben und nicht in einem fixierten Menschenbild oder Prinzip der Personwürde, müssen sie sich zum Widerspruch aufgefordert wissen dagegen, dass Menschen dieses Kennzeichen einer Selbst-Identität enteignet wird. Es wird deshalb nicht genügen, diesem Vorgang mit der Forderung entgegenzutreten, dass „der Mensch" als Person oder in seiner „Individualität" geschützt oder bewahrt werden muss. Die Frage ist, wie das *Selbst-Werden* in seinen Konturen hervortritt, auch wenn dies unter den genannten Bedingungen der Anonymisierung gebrochen geschieht, das heißt nicht ohne die Dramatik des Mensch-Werdens und Mensch-Bleibens. Für die christliche Tradition aber gehört eben diese Dramatik zum Selbst-Werden hinzu. Darin ist die christliche Tradition auch

nicht relativierbar in Bezug auf andere religiöse Identitäten. Die Pointe besteht ja gerade darin, dass Menschen nicht in die künstliche Situation versetzt werden, sich eine Identität womöglich in einem vielfältigen religiösen Angebot zu suchen, sondern sich der Geschichte ihres Selbst-Werdens anvertrauen dürfen, die aus der Aufmerksamkeit auf Gottes schöpferisches Handeln erwächst.
Nicht ein allgemeiner Traditionsverlust oder eine Situation des Wettbewerbs der Religionen und ein damit verbundener Verlust von Identitätsbildung ist dann das Thema, sondern die Frage nach einem Selbst, das sich in der ihm ganz eigenen Geschichte immer neu finden darf und das sich deshalb nicht als im Wettbewerb behauptetes oder als überliefertes bewahren lässt, auch nicht im Zusammenhang eines Menschen*bildes*, an dem festzuhalten wäre, sondern das als ein Selbst erscheint und gelebt wird. Nicht nur die Sicherung menschlicher Selbstbestimmung oder auch Selbstbehauptung, sondern dass Selbst-*Werden* möglich bleibt, ist die Perspektive, in die die Thematisierung menschlicher Identität durch die christliche Tradition gerückt wird.

Von der Präsenz des Selbst

Insofern also kommt alles darauf an, dass dieses Selbst-Werden *präsent* wird, dass es nicht unartikuliert bleibt[7], sondern hervortritt, um anderen zu begegnen, nicht nur als das, was sie zu achten haben, sondern auch als das, was sich ihnen mitteilt, was sie nicht anders erfahren können, und was sie veranlassen kann, etwas von sich aufzugeben, zugunsten eines anderen. Was also ist die Bedeutung des inhaltlich Besonderen nicht nur für die Achtung des Anderen, sondern für das Selbst-Werden des Anderen und dann auch für die Wahrnehmung und Erfahrung dessen, was das „gute Leben" genannt werden kann? Inwiefern erweist sich das „gute Leben" als ein Selbst-*Werden,* ein Leben in der Geschichte Gottes, ein Leben in der „Heiligung", wie es die christliche Tradition genannt hat?
Es geht damit nicht mehr allein um die Aufgabe des liberalen Rechtssystems, den Einzelnen oder Gemeinschaften in ihrer nur formal fixierten Individualität, vielleicht in ihrer Autonomie, zu schützen, sondern vielmehr um die Frage nach der Art der *„Einbeziehung* des Anderen"[8], damit er/sie nicht nur anonym geachtet wird, sondern mit dem, was ihn/sie ausmacht, was seine/ihre Identitätserfahrungen sind, zu Wort und zu Gehör kommt. An *dieser* Stelle sind die Aspekte der kommunitaristischen Ethik[9] wichtig, die darauf zielen, den Anderen in die Verständigung einzubeziehen.[10] Diese Verständigung ist kommunitaristisch zu fassen, sofern ein moralischer, auf bestimmte rationale Argumente beruhender Diskurs dazu nicht ausreicht, sondern eine komplexe Form der Koexistenz, des Zusammenlebens und sich Zusammenfindens in Gerechtigkeit vorausgesetzt werden darf. So wird es möglich, dass das Besondere des Einzelnen, das, was ihm widerfährt, nicht in ein Allgemeines aufgehoben wird, sondern als das Besondere ins Spiel kommt, ohne eine unabsehbare Forderung zu propagieren, dem Anderen gerecht zu werden.[11] Es soll in den Blick kommen, dass von dem je Besonderen des Einzelnen oder der Gemeinschaft jeder/jede ein Stück mehr erfährt, ja davon

mitgeteilt bekommt, wie menschliches Leben gut *werden* kann, eine Erfahrung, die nur vom Anderen, vom Selbst-Werden des Anderen zu gewinnen ist.
Damit ist umso mehr noch einmal die Schlüsselfrage aufgeworfen - und schon implizit vorausgesetzt -, was denn das Besondere des Einzelnen ausmacht und warum es für eine entsprechende Ethik entscheidend ist, dass *dieses* ins Spiel kommt. Es sind genauer besehen zwei Fragen: zum einen, worauf sich das moralphilosophische oder moraltheologische Interesse richtet, wenn es nach dem Einzelnen nicht nur in seiner formal postulierten Besonderheit fragt, und zum anderen, wie dann - nach Maßgabe dieser Frage - diese Besonderheit zu fassen ist. Man kann diese zweite Frage als Suche nach dem „principium individuationis" verstehen. Freilich ist damit fixiert, dass es sich um ein Prinzip handelt und nicht vielleicht um einen Vorgang, der individuell sehr verschieden ist und bei dem es auf diese Verschiedenheit ankommt, also darauf, dass die Individuation als Selbst-Werden erscheint. Doch hat die moraltheologische und moralphilosophische Reflexion dieses Prinzip, das, was den Einzelnen zum Einzelnen macht, immer wieder zu bestimmen gesucht - und es damit keineswegs bei der allgemeinen Forderung nach der Berücksichtigung oder gar nur „Toleranz" des Einzelnen belassen. Sie hat vielmehr auf verschiedene Weise zu erkennen gesucht, wie dieser Einzelne mit dem ins Spiel kommt, was ihn ausmacht, und inwiefern dann dieser Einzelne, sein Selbst als derjenige/diejenige zu hören ist, der/die nicht nur eine auf den Diskurs begrenzte Berücksichtigung verlangt, sondern ein Sich-Ausliefern an die mit ihm einsetzende singuläre Geschichte.

Zum theologischen Verstehen des Selbst-Werdens

So hat die philosophische und theologische Ethik in den Blick gerückt, dass die Besonderheit des Einzelnen nicht in dem Sinne zufällig gegeben sein kann, dass die jeweils Anderen diese identifizieren. Die theologisch reflektierte Ethik hat in den Blick gerückt, dass die Besonderheit des Einzelnen als etwas Ursprüngliches zu erkennen ist, als ein Selbst, das aus bestimmten Quellen lebt und in dieser Ursprünglichkeit erkannt werden will, wenn die Wahrung seiner Identität nicht in der eigenen Selbst-darstellung stecken bleiben soll.[12] Inwiefern aber ist dies überhaupt nur theologisch zu fassen, weil die Besonderheit des Selbst-*Werdens* nicht zwischen Menschen konstituiert werden kann?[13] Hier kommt nun der Andere ins Spiel, der den Einzelnen in seiner Besonderheit wahrnimmt und aufnimmt, ohne ihn damit wie von fremder Seite zu identifizieren. Hier ist von dem Anderen als dem Gott zu reden, der Menschen erkennt[14] und Menschen in seiner Gerechtigkeit zukommen lässt, was ihnen nottut. Diese Gerechtigkeit lässt Menschen erfahren, was sie sein dürfen. Gottes Gerechtigkeit und Güte erscheinen in seiner Geschichte mit den Menschen, nicht unabhängig davon in einem abstrakten Glauben.
Gottes bestimmende und verwandelnde Gerechtigkeit und Güte zu erfahren heißt jedoch nicht, alle die gegebenen Besonderheiten des Lebens hinter sich zu lassen, sondern im Gegenteil: Gottes Gerechtigkeit und Güte wird gerade in diesen

Realitäten und in Bezug auf sie präsent. So können Menschen erfahren, dass sie in einer bestimmten Situation, bei einer besonderen Begegnung mit einem Menschen, in einer Krankheit von Gott nicht verlassen sind, sie können Gottes Zuwendung von einer anderen, vielleicht ganz neuen Seite im Kontext ihrer Geschichte erfahren und müssen nicht Gefahr laufen, ihr Selbst zu verlieren, weil in ihr Leben etwas eingebrochen ist, das sie vielleicht nicht verarbeiten können oder das sie nur als Widerspruch gegen ihre eigene Selbstbestimmung zu verstehen vermögen. Darin zeigt sich die bestimmte Besonderheit des je Einzelnen, dass er/sie sich nicht als „Fall" oder „Beispiel" wiederfindet, vielleicht als Fall einer Krankheit, sondern als ein Selbst, das von seiner Selbsterfahrung (in diesem Sinne) zu reden weiß, und erwarten darf, dass es gehört wird.

An dieser Stelle ist in der christlichen Tradition von der schöpferischen Liebe Gottes die Rede gewesen, dort, wo Menschen „ich" sagen können, ohne dabei immer schon reflektieren zu müssen, ob sie für den Anderen längst schon zu dem und dem geworden sind. Der Liebe Gottes entsprechend heißt Nächstenliebe üben, dem Anderen so zu begegnen, dass ihm dieses Ich nicht verloren geht. So kann man sagen: „Das Christliche in seiner Unterscheidung (sc. gegenüber verschiedenen philosophischen Traditionen) beginnt und endet mit der Offenbarung, dass der unendliche Gott den einzelnen Menschen unendlich liebt, was sich aufs exakteste in der Tatsache kundtut, dass er in Menschengestalt für dieses geliebte Du den Erlöser- (d.h. den Sünder-)tod stirbt. Wer ‚ich' bin, wird mir nicht aus einem allgemeinen ‚erkenne dich selbst' *(gnothi seautón)* und *noverim me* bewusst, sondern genau aus dem Rückschlag der Tat Christi, die mir beides auf einmal sagt: wie wert ich Gott bin und weit wegverloren ich von Gott war ... Mein Ich ist also das Du Gottes und kann ein Ich nur sein, weil Gott sich zu meinem Du machen will."[15]

Diese zusammenfassende Formulierung von Hans Urs von Balthasar macht klar, auf welche Weise die Begegnung Gottes als des Anderen mit dem einzelnen Menschen erst das Ganze ist, das es hier zu reflektieren gilt - und dass es nur in diesem *ganzen Drama* zwischen Gott und Mensch möglich wird, ein Selbst zu gewinnen. Die Verschränkung der menschlichen Begegnung im Ich und Du mit der (trinitarischen) Geschichte zwischen Gott und Jesus Christus ist die Voraussetzung für diese Reflexion. Aufgehoben in diese Geschichte, bleiben Menschen davor bewahrt, den Anderen zu vereinnahmen und nicht mehr als den von Gott immer neu Geschaffenen und so Geliebten wahrzunehmen. Weil dieser Andere uns in Christus gegenübertritt, darf der Andere der sein, der er ist: Er darf in seiner Besonderheit bleiben und muss sich nicht uns gegenüber in seiner Menschlichkeit ausweisen.

So kommt hier die biblische Rede von der *Gerechtigkeit* zu Gehör.[16] In dieser Gerechtigkeit werden Menschen als diejenigen erkannt[17], als die sie erscheinen sollen und dürfen, und nicht als die, als die sie gesehen oder identifiziert werden. Diese Gerechtigkeit auszuüben ist eine fundamentale Praxis, in der Menschen in ihrer Besonderheit, nicht als Fall oder namenloses Gegenüber ins Spiel kommen. Der Andere erscheint in dieser Gerechtigkeit zuerst als das Du, das sich mitteilt.

Es bleibt jedoch - wie in jener christologischen Reflexion - nicht bei einer exklusiven, jeden anderen ausschließenden Beziehung von Ich und Du, sondern es kommt immer der jeweilige Dritte ins Spiel, sofern das Ich und das Du sich als diejenigen begegnen, die ihre Geschichte mit Gott teilen. Sie dürfen immer schon auf diese Geschichte setzen, sie sind darin schon in ihr Recht eingesetzt. Die Berücksichtigung ihrer Rechte ist nicht fundamental gefährdet, und es entsteht nicht die Situation der beständigen Sicherung individueller Schutzrechte. Für die Struktur einer Ethik, die darauf zielt, den Anderen auf gerechte Weise und nicht unter Preisgabe seiner identischen Geschichte einzubeziehen, gehört das Recht des Anderen untrennbar mit der spezifischen Gerechtigkeit zusammen, die ihm in seiner Besonderheit zuteil wird und die ihn in dieser Besonderheit nicht nur zu *achten,* sondern zu *verstehen* sucht. In der christlichen Tradition und Lehre ist dies in vielfältiger Weise reflektiert.

Von der Verletzlichkeit und der kritischen Kraft des Selbst-Werdens

Das Selbst-Werden hat seine spezifische Fragilität und Verletzlichkeit, es besteht nicht in festen, wie auch immer gegebenen Verhältnissen, sondern in dem dramatischen Vorgang geschöpflichen Lebens, wie ihn die christliche Tradition beschreibt. Diese Wahrnehmung hat ihre spezifische kritische Kraft gegenüber den vielfältigen Phänomenen des Nicht-Zustandekommens von Geschichten, gegenüber der Vereinnahmung des Anderen, gegenüber fragwürdigen Mechanismen der Manipulation, der Anpassung oder auch der Anerkennung.

Wenn das Selbst-Werden in seiner ganzen Dramatik im Blick bleibt, dann muss das vielfältige Phänomen des Verschwindens von bestimmten Formen der „religiösen Sozialisation", des Selbstwerdens und der Identitätsbildung nicht dazu verleiten, solche Formen einzufordern und auf diese Weise die Bildung von Identität zum Programm zu machen. Erst recht kann es nicht die Konsequenz sein, in einen Wettbewerb der Identitäten einzutreten. Dies widerspräche dem, was Identität als Selbst-Werden heißt. Christliche Kirchen können deshalb keine wettbewerbsfähigen Identitäten, vielleicht „corporate identities", vielleicht die Identität von religiösen Gemeinschaften im Wettbewerb der Religionen oder Konfessionen anbieten wollen.[18] Sie würden damit widersinnigerweise aufgeben, was im christlichen Kontext einzigartig Selbst-Werden heißt. Sie können jedoch dem Verschleiß und dem Verlust von „Identitätsbildung" darin entgegentreten, dass sie der Logik von Aneignung und Enteignung, von Profilierung und Anerkennung widersprechen. Selbst-Werden heißt in der christlichen Tradition, in die Geschichte eintreten zu dürfen, in der man *jemand* sein darf, und dies nicht für irgendeinen anderen oder gegen einen anderen, oder gar für einen Zweck, sondern als jemand, dem/der diese Lebensform des geschöpflichen Lebens, des Selbst-Werdens nicht genommen wird. Wird jemand gezwungen, sich identisch, profiliert im Wettbewerb zu behaupten, ist diese identische, konturenscharfe christliche Lebensform verloren. Diese Lebensform wird sich umso mehr in ihrer eigenen

Widerständigkeit zeigen müssen, als die Gesetze des Wettbewerbs, der Wettbewerbsfähigkeit (Kompetenz) das Miteinanderleben auch in der Kirche beherrschen. In kaum einer anderen Hinsicht ist christliche Erfahrung mehr gefragt als durch die Präsenz dieser geschöpflichen Lebensform. In ihr ist einzigartig die Erfahrung bewahrt, dass menschliches Leben darin seine Form gewinnt, dass es sich nicht seiner Geschichte mit Gott verschließt, die die Geschichte seiner Gerechtigkeit ist.

[1] Vgl. Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh ^{4}1997.

[2] Diese Unterscheidung zwischen dem „Derselbe"-Sein (idem) und dem „Selbst"-Sein (ipse) hat Paul Ricoeur entfaltet. Wir können dieser Unterscheidung weitgehend folgen. Sie ist grundlegend für das Verständnis von Identität. Vgl. P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

[3] Vgl. zur Entfaltung dieser Einsicht auch als Grundlegung der Ethik als einer experientiellen, in Erfahrung gründenden Ethik: D. Mieth, Moral und Erfahrung II. Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik, Freiburg i.Br. 1998.

[4] Zur weiteren Entfaltung siehe den Diskurs zur narrativen Theologie und zur Story-Theologie. Vgl. dazu D. Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984. Zur weiteren Diskussion: St. Hauerwas/L. G. Jones (Hg.) Why narrative? Readings in Narrative Theology, Grand Rapids Mich. 1989.

[5] Vgl. zur exegetisch-hermeneutischen Diskussion und Explikation: A. Reinhartz, "Why Ask My Name?". Anonymity and Identity in Biblical Narrative, Oxford 1998.

[6] Vgl. H. Waldenfels, Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums, in: W. Gephart/H. Waldenfels (Hg.), Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt a.M. 1999, 105-124.

[7] Darauf zielt Charles Taylors Kennzeichnung des Selbst in seiner Präsenz: Ch. Taylor, Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994.

[8] Vgl. J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a.M. ^{2}1997.

[9] Vgl. zur Diskussion A. Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M./New York 1993, und zu einigen Beiträgen in der neueren theologischen Diskussion: E. Arens, Kirchlicher Kommunitarismus, in: Theologische Revue 94 (1998) 488-500.

[10] Dies und nicht ein anderes Begründungsmodell ist an dem Beitrag der kommunitaristischen Ethik zur ethischen Theorie entscheidend.

[11] Vgl. zu dieser Fragestellung H.J. Schneider, Das Allgemeine als Zufluchtsort. Eine kritische Anmerkung zur Diskursethik, in: H. Steinmann/A.G. Scherer (Hg.), Zwischen Universalismus und Relativismus, Frankfurt a.M. 1998, 179-190.

[12] Vgl. dazu die Darstellung der Geschichte der Moralphilosophie von Ch. Taylor, Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994.

[13] Vgl. zur Fragestellung: W. Sparn (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990.

[14] Vgl. Psalm 1,6.

[15] H.U. von Balthasar, Spiritus creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 274.

[16] Dieses Phänomen hat in seiner biblischen Struktur Emmanuel Levinas neu erschlossen: Vgl. besonders E. Levinas, Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit, in: ders., Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995, 265-278. Zur biblischen Tradition vgl. vor allem G. von Rad, Theologie des Alten Testamens, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1962, 382-395: Jahwes und Israels Gerechtigkeit. Vgl. H.G. Ulrich, Erfahren in Gerechtigkeit. Über das Zusammentreffen von Rechtfertigung und Recht, in: M. Beintker u.a. (Hg.), Rechtfertigung und Erfahrung. Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag, Gütersloh 1995, 362-384.

[17] Vgl. Psalm 1,6: Gott „erkennt" den Weg der Gerechten.

[18] In der Denkschrift „Identität und Verständigung" ist diese Unterscheidung durchaus beachtet worden (vgl. 63).

35 Jahre CONCILIUM

Paul Brand

Anlässlich seines 35-jährigen Bestehens hielt CONCILIUM seine Jahresversammlung in der Pfingstwoche 1999 in Rom ab. Am 25. Mai wurde das Treffen mit einer Pressekonferenz im der Casa Pro Unione (Via S. Maria dell' Anima) eröffnet. Es war derselbe große Bibliotheksraum mit Blick auf die Piazza Navona, in dem sich CONCILIUM 1964 während des Zweiten Vatikanischen Konzils zum ersten Mal der Öffentlichkeit vorstellte. Am 26. Mai wurde in der Casa Internationale del Clero ein öffentliches Kolloquium zu den „unerledigten Fragen nach dem Konzil" (CONCILIUM 1999/1) abgehalten. Die folgenden beiden Tage waren wie jedes Jahr der Erledigung der jährlichen Aufgaben gewidmet (personale Angelegenheiten, Wertung der erschienenen und Planung neuer Nummern). Am 29. Mai hielt Paul Brand während des Abschiedsdiners wie jedes Jahr eine kleine Rede. Doch hatte sie dieses Jahr einen besonderen Charakter; Paul wusste, dass es seine letzte Rede sein würde. Paul Brand, Jahrgang 1921, Verleger von Beruf, gehört nicht nur zu den Gründern von CONCILIUM, sondern hatte vor allen anderen schon Jahre zuvor das Konzept einer solchen Zeitschrift in einer Zeit entwickelt, da andere dessen Verwirklichung noch für unmöglich hielten. Später blieb er seiner Zeitschrift über 35 Jahre lang treu. Er arbeitete kontinuierlich im Vorstand der Stiftung mit, versäumte keine Tagung und entwickelte mit den Direktoren von CONCILIUM viele persönliche Beziehungen.
Zum 1. Januar 2000 hat Paul Brand zusammen mit Ton van den Boogaard, dem Präsidenten von CONCILIUM seit 35 Jahren, seine Funktionen niedergelegt. Beiden hat CONCILIUM sehr viel zu verdanken. Zur Dokumentation der denkwürdigen Wende sei hier die Rede von Paul Brand wiedergegeben, da sie in ihrer Einfachheit etwas von dem ursprünglichen lebendigen Geist bewahrt hat, in dem CONCILIUM zu Zeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden ist.

Sehr geehrte Gäste,
meine Damen und Herren,
liebe Freunde und Freundinnen,
auch im Namen des Vorsitzenden Ton van den Boogaard, der in diesem Augenblick in Nigeria weilt, heiße ich Sie zum Diner am Schluss unserer Jahresversammlung herzlich willkommen. Wie üblich, möchte ich zunächst an einige historische Daten erinnern.
Bei der Eröffnung der Pressekonferenz trug Ton van den Boogaard einen von uns

beiden verfassten Text vor, der hauptsächlich von der Geschichte von CONCILIUM seit der Gründung der Stiftung im Jahre 1964 handelte. Aber wie waren die Entwicklungen vor 1964?

Ich war Verleger in den Niederlanden. Mein Verlagsprogramm bestand zum Teil aus Publikationen über Theologie, zum Teil aus anderen Büchern. Ich kam in Kontakt mit niederländischen, aber mehr noch mit französischen und deutschen Theologen, die - nach den Maßstäben jener Zeit - als progressiv galten. Weil mich ihr Denken sehr ansprach, hielt ich es für gut, sie auch in den Niederlanden zu verlegen. Weil ich der Meinung bin, dass ein Verleger kein Buch eines Autors verlegen kann, zu dem er keinen persönlichen Kontakt unterhält, begann ich Anfang der fünfziger Jahre, vor allem deutschsprachige Autoren zu besuchen. Ich hatte intensiven Kontakt zu Romano Guardini, Karl Rahner, später zu Hans Küng, Hans Urs von Balthasar, Johann Baptist Metz, Walter Kasper und Joseph Ratzinger, in Frankreich zu Yves Congar und M.-D. Chenu. Verschiedene ihrer Bücher waren für mich als Nichttheologen besonders schwer zu lesen; aber durch den regelmäßigen persönlichen Kontakt zu den Autoren lernte ich sie besser verstehen. Ich stellte meine Fragen und äußerte meine persönlichen Gedanken, was zu einer Reihe von Privatvorlesungen und gleichzeitig zu einer herzlichen Verbundenheit führte. Rahner und Küng besuchten die Niederlande, hielten Vorträge und wohnten bei mir oder im Pfarrhaus von Ankeveen, dem Dorf, in dem ich wohne. Ich folgte ihrem wissenschaftlichen Werk, soweit es mir möglich war, und leistete meinen bescheidenen Beitrag, indem ich die Theologen nach den vielen Gesprächen bat, über bestimmte Themen zu schreiben, Artikel zu verfassen oder Meditationen aufs Papier zu bringen. Jetzt hatte ich das Gefühl, ein wirklicher Verleger zu sein.

In dieser Atmosphäre bat ich 1958 Karl Rahner darum, mit mir eine internationale katholische wissenschaftliche Zeitschrift für Theologie zu gründen. Ich hatte dafür einen ersten Plan entworfen. Aber trotz unserer langen Gespräche und meiner nachdrücklichen Bitte beschloss K. Rahner, es nicht zu tun. „Wir können doch nicht schreiben, was wir schreiben möchten", sagte er.

Im November 1962 wurde während der ersten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils das Schema „De fontibus revelationis", ein Arbeitspapier von konservativen vatikanischen Theologen unter Leitung von Kardinal Ottaviani und Sebastian Tromp SJ, von beinahe zwei Dritteln der Bischöfe abgelehnt. Einen Tag später zog Papst Johannes XXIII. dieses Schema zurück. An jenem Abend bin ich erneut zu Rahner gegangen (er wohnte in der Gregoriana) und habe ihn ein zweites Mal gebeten, eine internationale wissenschaftlich-theologische Zeitschrift zu gründen. Nach einem langen Gespräch stimmte er zu und bat mich, einen Entwurf auszuarbeiten. Am folgenden Morgen besuchte ich Hans Küng (der in Rom in der Villa des Bischofs von Rottenburg wohnte). Er schloss sich an. Nachmittags ging ich zu Edward Schillebeeckx ins Niederländische Kolleg, und auch er sagte seine Mitarbeit zu. Die langen Jahre geduldigen Wartens hatten ihre Früchte getragen, und getrost kehrte ich in die Niederlande zurück, um die Pläne auszuarbeiten. Am 12. Januar 1963 sprach ich erneut mit K. Rahner, der sich einige Tage in Köln

aufhielt, und wir beschlossen, für die weitere Organisation und Ausarbeitung des Plans einen Sekretär anzustellen, denn auch die übrigen Aktivitäten meines Verlages mussten weitergehen. Mit Hilfe von Schillebeeckx und seinem flämischen Provinzial konnte ich Pater van Hengel OP dazu gewinnen, die Funktion eines Sekretärs zu übernehmen. Im Juni 1963 besprachen wir in Saarbrücken mit etwa zwanzig Theologen zwei Tage lang die Pläne. Wir kamen zu einer sogenannten *Constituante* und entschlossen uns, mit der Arbeit zu beginnen.

Während der Jahre, in denen das Zweite Vatikanische Konzil in Rom stattfand (1962-1965), mieteten wir dort in einem kleinen Hotel ein paar Zimmer, in denen ich das Sekretariat einrichtete. Nicht nur alle Bischöfe und sog. *Periti*, auch die persönlichen Berater der Bischöfe und die besten katholischen Theologen der Welt saßen in dieser Zeit in Rom und waren erreichbar. Ich besuchte vor allem die Theologen, und van Hengel nahm Kontakt mit den Bischöfen auf. In Rundschreiben berichtete er regelmäßig über die letzten Entwicklungen der Zeitschrift. Die Abzüge wurden verschickt und in die Postfächer der Bischöfe am Petersplatz gesteckt. So waren die Bischöfe aus der ganzen Welt über unsere Aktivitäten informiert.

Auf Bitten der direkt betroffenen Theologen wurde die Zeitschrift, die wir CONCILIUM nannten, in eine unabhängige Stiftung eingebracht. Mit viel Unterstützung durch Ton van den Boogaard, einen Nijmeger Geschäftsmann, der an dem Plan sehr interessiert war, durch K. Rahner, H. Küng, Y. Congar und E. Schillebeeckx ist die Zeitschrift seit 1965 in neun, später in sieben Sprachen erschienen. Das hat viel Zeit, Geld und Arbeit gekostet. In den ersten fünf Jahren erschienen jährlich zehn Nummern mit jeweils ca. 50.000 Worten. Die zehn Nummern waren auf zehn theologische Disziplinen verteilt: Dogmatik, Pastoraltheologie, Moraltheologie, Spiritualität, Exegese, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Grenzfragen (Fundamentaltheologie), Liturgie und Ökumenische Theologie. Für jede Nummer suchten und fanden wir zwei Hauptredakteure und für das Gesamtprojekt noch zehn beratende Theologen. In der Zeit, in der sie alle in Rom weilten, fanden verschiedene Zusammenkünfte pro Jahr statt. All die (damals noch männlichen) Theologen bildeten in der Vielfalt ihrer Kleidertrachten miteinander ein farbenreiches und buntes Ganzes. Später beurteilten wir die erschienenen Nummern und verständigten uns über die Themen der Nummern, die zwei Jahre später erscheinen sollten. Eine Nummer war nicht einfach ein Sammelsurium von Artikeln, sondern behandelte - wie noch heute - jeweils ein spezielles Thema.

Nach dem Ende des Zweiten Vatikanums kamen wir einmal im Jahr jeweils an einem anderen Ort der Welt zusammen. Als es zu finanziellen Schwierigkeiten kam, kam es zur Diskussion über die Frage, ob wir die Sitzungen nicht alle zwei Jahre statt alljährlich halten sollten. Ich habe mich dem Vorschlag widersetzt; denn ich bin der Meinung, dass die Theologen nicht nur einander lesen, sondern sich auch regelmäßig treffen sollten. Persönliche Gespräche und Diskussionen zwischen ihnen sowie der internationale Charakter solcher Begegnungen sind für die Entwicklung des theologischen Denkens sehr wichtig. Die Trennung zwischen deutscher, römischer, französischer Theologie sowie anderssprachiger

Theologien wurde so überwunden und machte einer ungeteilten Theologie Platz. Zwischen den Teilnehmern herrschte - ohne Ausnahme - ein starkes Vertrauen; weltweit entstanden Freundschaften.

Zu Beginn fanden die Jesuiten, dass zu viele Dominikaner beteiligt waren, und die Dominikaner fanden, dass es zu viele Jesuiten waren; wieder andere waren der Meinung, die Anzahl der Deutschen und Franzosen sei unverhältnismäßig groß. Wir mussten versuchen, eine gleichgewichtige Verteilung über die ganze Welt zu finden. Das löste heftige, aber interessante Gespräche aus. Es gab auch keine einheitliche Verkehrssprache. Jeder sprach in seiner eigenen Sprache: in Französisch, Deutsch oder Englisch, K. Rahner sprach in den ersten Jahren sogar Lateinisch. Wenn Verständnisprobleme auftraten, übersetzte ein Sitzungsmitglied.

Natürlich gab es auch Spannungen. Der Vatikan war über das Projekt CONCILIUM nicht glücklich und fand, ein römischer Theologe solle als Mitglied benannt werden. Gedacht war an Mgr. Carlo Colombo, den Haustheologen Pauls VI. So hat man in den Sitzungen vor Erscheinen der ersten Nummer öfters die Frage diskutiert: Was ist wichtiger, die Hierarchie oder die Theologie? Die Theologen fanden, sie müssten die Freiheit haben zu sagen, was sie sagen wollten, aber Colombo war der Meinung, die Kurie müsse das letzte Wort haben. Er fand denn auch, vor jeder Nummer seien ein paar Bischöfe zu beauftragen, das Ganze zu zensieren. Aber ihm stellten sich Rahner, Msgr. Edelby und Congar entgegen; so konnte er sich mit seinem Vorschlag nicht durchsetzen.

Colombo leitete manchmal eine Sache mit den Worten ein: „Von höherer Instanz aus muss ich sagen ..." Das bedeutete soviel wie: „Der Papst findet ..." Einmal lud er K. Rahner, E. Schillebeeckx und mich in das Café San Pietro bei Sankt Peter zu einem Gespräch ein. Er erklärte: „Von höherer Instanz muss ich sagen, dass die Ernennung von H. Küng zum Hauptredakteur für die Ökumene-Nummer nicht möglich ist." Als er merkte, dass wir diesen Standpunkt nicht teilten, schlug er vor: „Vielleicht kann Küng stellvertretender Hauptredakteur werden." Wir akzeptierten das nicht und gingen auch auf einen weiteren Vorschlag nicht ein. Colombo ging weg, und obwohl er uns eingeladen hatte, ließ er mich bezahlen.

Auch mit Jean Daniélou SJ, damals noch nicht Kardinal, hatten wir Probleme. Daniélou hatte mir mehrere Male mitgeteilt, dass er gegen CONCILIUM sei, denn diese Zeitschrift beeinträchtige die Macht der Kurie. Er hatte dafür gesorgt, dass die französischen Jesuiten nicht mitmachen durften (H. de Lubac musste sich zurückziehen), ebensowenig die englischen Dominikaner. Daniélou wurde 1969 Kardinal, K. Rahner wurde es nicht. Congar wurde es erst viel später, in sehr hohem Alter. Wer sich aktiv an CONCILIUM beteiligte, erlangte diese Ehre sicher nicht.

Ton van den Boogaard hat als langjähriger Präsident der Stiftung im Laufe der Jahre noch versucht, zu einem guten Einvernehmen mit der Kirche zu kommen; aber ich habe immer zu ihm gesagt, dass dies verlorene Liebesmüh' sei. „Sie sind freundlich zu dir, aber wenn es drauf ankommt, lassen sie dich fallen." Es wurde dann auch eine Art Gegenstück zu CONCILIUM geschaffen: *Communio*, zu der

schließlich J. Ratzinger und Hans Urs von Balthasar gestoßen sind. Doch trotz des bisweilen großen Drucks und trotz großer Spannungen ist es uns gelungen, weiterzumachen und unsere Unabhängigkeit zu bewahren. So weit ein kleines Stück Geschichte. Bevor ich schließe, möchte ich noch ein paar Wünsche äußern.

Lesbarkeit:

Der erste Wunsch betrifft die Lesbarkeit von CONCILIUM. Wir sprechen nun jedes Jahr über den hohen Schwierigkeitsgrad des Blatts. Sie, die Theologen, schreiben über Theologie als Wissenschaft, und das muss auch so bleiben. Aber es ist sehr wichtig, dass Sie so lesbar wie möglich schreiben, denn diese Wissenschaft ist mehr als Mathematik oder Chemie. Theologie hat zu tun mit dem Menschen, mit Gott, mit Liebe, mit Leben und Tod. Darum ist Theologie so wichtig.

Sie (und jeder Autor, den Sie zur Mitarbeit gewinnen) müssen während des Schreibens an all die Menschen denken, die tagein tagaus an der Basis von Kirche und Gesellschaft arbeiten, die von Ihnen Inspiration erhalten und diese dann weitergeben müssen. Zur Zeit können sie Ihre Texte oft nur schwer lesen, weil Sie so wissenschaftlich schreiben. Auch ich kann sie nur mit Mühe lesen. Sie sollten z.B. aufhören mit Fußnoten von einer halben oder ganzen Seite. Wir wissen nur zu gut, daß Sie Ihr Fach beherrschen; das brauchen Sie nicht in jedem Artikel zu beweisen. Sie müssen sich darüber im Klaren sein, dass das, was Sie schreiben, auch eine Hilfe sein muss für einfache Priester, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Pastoral, die in Asien, Nord- und Südamerika, in Afrika und Europa unter schwierigen Umständen arbeiten. Für sie müssen Sie sich einsetzen. Darum müssen Sie dafür sorgen, dass lesbare Artikel in CONCILIUM erscheinen, unter anderem auch meditative Texte und Artikel über aktuelle Themen. Das bringt mich auf einen anderen Wunsch:

Aktualität:

Heutzutage machen sich viele Katholiken Sorgen über Gebote und Verbote der Kirche. Ein Beispiel: Im Kosovo wurden viele Frauen vergewaltigt. Internationale Organisationen haben große Anstrengungen unternommen, möglichst viele „Morning-after"-Pillen in den Kosovo zu bringen. Daraufhin beschuldigte der *Osservatore Romano* diese Organisationen des Mordes. Dagegen müssen Sie angehen. Da kam doch der niederländische Kardinal und legte im Fernsehen dar, zunächst könne man für eine solche Pillenaktion ja Verständnis haben, aber wenn man gut darüber nachdenke, erkenne man auch, dass Leiden ein wesentliches Element des Christentums sei. Ich halte das für einen Skandal. Als ob das Ausmaß, mit dem jemand leidet, den Status seines Christseins erhöhe. Das Leiden ist ein Übel, das wir zu überwinden suchen müssen. Die Kirche ist dafür da, um Menschen Glück zu bringen. Sie muss sich stark machen für Liebe und Solidarität.

Ein anderes Beispiel: Geschiedene dürfen nicht mehr zur Kommunion. Jeder weiß, dass eine Ehescheidung für alle Betroffenen eine besonders schmerzliche und kummervolle Angelegenheit ist; aber anstatt ihnen zu helfen, gibt die Kirche ihnen noch einen Fußtritt. Dagegen bekommt ein Diktator wie Pinochet, der

verantwortlich ist für den Tod, das Verschwinden und die Folterung von Tausenden von Menschen, jeden Morgen die Kommunion, einmal sogar aus der Hand des Papstes. Was ist da los?

So gibt es noch mehr aktuelle Fragen: Homosexualität, die Pille, Kondome im Kampf gegen Aids, Geburtenregelung, Zölibat, die Frau im Amt, Abtreibung, Euthanasie; über all diese Dinge müssen Sie schreiben, lesbar und klar. Das sind einige Wünsche für die Zukunft.

Schließlich möchte ich noch einigen Personen danken:

Beginnen möchte ich mit einem besonderen Dank an Ton van den Boogaard, der seit 35 Jahren Sorge trägt für die Finanzen, was er besonders in den schwierigen achtziger Jahren mit Erfolg getan hat. Dank auch denen, die sich in diesem Jahr engagiert haben für das Kolloquium der vergangenen Woche und Dank denen, die die Pressekonferenz und die Jahresversammlung geleitet haben. Das war keine so einfache Angelegenheit.

Dank auch den Direktoren, die dieses Jahr Abschied nehmen und u.a. den Direktoren aus früheren Jahren, die anlässlich unseres 35-jährigen Bestehens gekommen sind, Luis Maldonado und Knut Walf, Dave Tracy, der das westeuropäische und nordamerikanische theologische Denken zusammengebracht hat, Virgil Elizondo für seine Anstrengungen zur Zusammenarbeit mit der südamerikanischen Kirche. Er hat mit dafür gesorgt, dass G. Gutiérrez und L. Boff teilnahmen; er hat Kontakte geknüpft zu Helder Câmara und O. Beozzo. Wenn ich ihn sehe oder lese, denke ich auch an das Wort: pastoral. Den schwerkranken Bas van Iersel, der seit 1964 zu CONCILIUM gehört und immer aktiv war, habe ich heute Nachmittag angerufen. Er hat unser Fax empfangen und lässt Sie herzlich grüßen.

Dank an die Verleger, die sich so einsetzen für CONCILIUM. Dieses Jahr möchte ich namentlich nennen: Ich nenne vom Verlag Queriniana, Italien, Rossino Gibellini, der einzige Verleger, der von Anfang an dabei ist. Er war jährlich anwesend, interessiert, bescheiden, unermüdlich und mutig. Danke, Rossino. Dank auch an Bill Burrows von Orbis Book aus den USA, der viele Jahre bei uns war. Er führt CONCILIUM nicht weiter, aber SCM Press in London nimmt die Sache dank dem Einsatz von John Bowden in eigene Hände.

Ich wünsche Gottes Segen für uns alle persönlich und für CONCILIUM.

Feministische Theologie

Gerburgis Feld, Dagmar Henze und Claudia Janssen (Hg.), Wie wir wurden, was wir sind. Gespräche mit feministischen Theologinnen der ersten Generation, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1998, 159 S., DM 29,80. ISBN 3-579-00548-0

Wie hat es sich Anfang der fünfziger Jahre als Frau in Deutschland Theologie studiert? Welche Wege führten zur Feministischen Theologie? Welche Steine haben im Weg gelegen, welche Weggefährtinnen geholfen? - In dem Buch „Wie wir wurden, was wir sind. Gespräche mit feministischen Theologinnen der ersten Generation" beantworten die Pionierinnen deutscher Feministischer Theologie diese und andere Fragen. Verschiedene jüngere Theologinnen portraitieren hier die großen alten Damen Feministischer Theologie: Hannelore Erhart, Elisabeth Gössmann, Herta Leistner, Elisabeth Moltmann-Wendel, Iris Müller, Annemarie Schönherr, Luise Schottroff, Leonore Siegele-Wenschkewitz, Dorothee Sölle, Bärbel Wartenberg-Potter und andere. So verschieden die Theologinnen selbst sind, so verschieden fallen auch ihre jeweiligen Portraits aus. Alle aber geben einen persönlichen und zugleich auch paradigmatischen Einblick in die Biographie und den theologischen Werdegang der ersten feministischen Theologinnen.

Die hier versammelten Portraits öffnen bisher nur selten geöffnete Türen. Sie zeigen uns Momentaufnahmen der Geschichte, die wie alte Schwarz-weiß-Fotos vor unseren Augen lebendig werden: Zum Beispiel den universitären Alltag der fünfziger und sechziger Jahre. Wir sehen, wie Helen Schüngel-Straumann ihre Zwischenprüfung in Tübingen absolvierte und dabei von ihren Kollegen durch eine spanische Wand abgetrennt wurde, weil es den Professoren unschicklich erschien, sie mit den männlichen Studenten allein zu lassen. Oder Elisabeth Schüssler Fiorenza, die im Eiltempo aus der theologischen Fakultät in Würzburg nach Hause lief, weil es an der Fakultät keine Damentoilette gab. Ebenso enthält das Buch Aufnahmen der Gegenwart. Aufnahmen von Frauen, die heute Lehrerinnen ganz unterschiedlicher Art sind, an Universitäten, Schulen, Evangelischen Akademien, Volkshochschulen oder in ihren Büchern. Stolze, müde, mutige, selbstbewusste, kampfeserprobte und durch Leid sensibilisierte und geschulte Frauen.

Das Buch ist die erste biographische Zusammenschau der deutschen Feministischen Theologie in ihren Anfängen. Daher füllt es eine wichtige historiographische Lücke. Es schützt die Kämpfe der alten Frauen ebenso vor dem Vergessen

wie die Kraftquellen ihrer theologischen Arbeit und setzt ihnen dadurch ein Denkmal. Der Gesprächscharakter des Buches sorgt dafür, dass die portraitierten Theologinnen nicht zu bronzenen Statuen erstarren, sondern zur Antwort herausfordern. So kann das Buch den Älteren helfen, sich zu erinnern. Den Jüngeren kann es zeigen, wie jung feministische Kritik und Neuentwürfe sind, die heute, so sehr sie noch immer an den Rand gedrängt werden, aus der theologischen Diskussion jedoch nicht mehr wegzudenken sind. Es ist eben noch nicht lange her, dass die Bewerbung um eine Professor einer Elisabeth Gössmann in Deutschland siebenunddreißig Mal abgelehnt wurde und sie nach Tokio auswandern musste, um dort zu lehren... - Dass die Situation heute anders ist, verdanken wir den hier portraitierten alten Damen.

Christiane Rösener

Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker (Hg.) unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Kompendium Feministische Bibelauslegung, Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1998, 2. korr. Aufl. 1999, 832 S., DM 125,-. ISBN 3-579-00391-7

Das „Kompendium Feministische Bibelauslegung" gibt einen repräsentativen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Feministischen Exegese in Deutschland. Sie ist *interreligiös, überkonfessionell* und am *internationalen Austausch* interessiert, die knapp sechzig Autorinnen, die ihre feministische Gesamtlesart der von ihnen ausgelegten Schrift(en) präsentieren, sind verschiedener Konfession/ Religion und nationaler Herkunft, die Literaturblöcke am Ende der Beiträge stellen die zum jeweiligen Buch erschienene deutschsprachige wie internationale feministische Literatur möglichst vollständig zusammen. Feministische Forschung arbeitet *kanonüberschreitend;* im Kompendium werden neben den biblischen Büchern (einschließlich der im Katholizismus dazugehörenden Septuagintaapokryphen) auch ausgewählte zwischentestamentarische Schriften und nichtkanonische frühchristliche Schriften ausgelegt. Feministische Exegese verwendet ein breites *Spektrum von Methoden und unterschiedliche hermeneutische Ansätze;* im Kompendium sind die unterschiedlichsten Mischungen und Schwerpunktsetzungen präsent: Es dominieren sozialgeschichtlich und befreiungstheologisch arbeitende feministische Exegetinnen, doch auch stärker literaturwissenschaftlich oder religionsgeschichtlich profilierte Beiträge sind zu finden. Verbunden mit der frauenzentrierten exegetischen Arbeit ist durchgängig ein Interesse an der Vermeidung und Überwindung von antijudaistischen, kolonialistischen und rassistischen Stereotypen und Auslegungstraditionen. Die Beiträge profitieren von dem Training der Verfasserinnen im *Grenzgängertum* zwischen universitärer Theologie und feministisch-theologisch interessierter Öffentlichkeit: auf hohem, teilweise höchstem exegetischen Niveau (die meisten Beiträgerinnen sind durch langjährige Forschung ausgewiesene Spezialistinnen auf ihrem Gebiet) sind sie trotzdem allgemeinverständlich geschrieben und lassen die Bezogenheit der Auslegung auf die Lebenswirklichkeit von Frauen damals und heute erkennen. Fazit: ein uneingeschränkt empfehlenswertes Buch, das Lust macht zum

drin Schmökern, zu eigener feministischer Forschung in Anknüpfung und Widerspruch, zur Umsetzung in Unterricht, Predigt, Liturgie, Lyrik ... und nicht zuletzt zu einer feministisch-methodisch geleiteten, kreativen Bibellektüre, die patriarchalische Auslegungsge- und -verbote hinter sich lässt.

Annette Merz

Meyer, Dietgard; Radke, Ursula; Nützel, Gerdi u.a. Bearb. v. Köhler, Heike; Herbrecht, Dagmar; Henze, Dagmar; Erhart, Hannelore, Dem Himmel so nah - dem Pfarramt so fern. Erste evangelische Theologinnen im geistlichen Amt. Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1996, 167 S., DM 48,-. ISBN 3-7887-1576-6

Auch wenn Frauen im Pfarramt noch nicht überall zum Alltag gehören, so haben sie sich mittlerweile doch einen festen Platz in den Strukturen der Gemeinden und Kirchen erkämpft.

Den langen und schwierigen Weg, den Frauen gegangen sind, hat das Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen bereits 1994 in dem umfangreichen und informativen Band „Darum wagt es Schwestern ... Zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland" (Neukirchen-Vluyn) systematisch aufgearbeitet und damit auf ein lange vernachlässigtes Forschungsgebiet aufmerksam gemacht.

Diesem wichtigen Beitrag zur theologischen Frauenforschung haben die Autorinnen eine „Schwester" an die Seite gestellt. In ihrem Biographienband „Dem Himmel so nah - dem Pfarramt so fern", stellen sie 27 Frauen vor, die auf ganz unterschiedliche Weise Wegbereiterinnen für heutige Theologinnen waren. Bilder und Dokumente ergänzen die biographischen Texte, vervollständigen die Portraits der vorgestellten Frauen und tragen dazu bei, dass das Buch nicht nur inhaltlich, sondern auch optisch angenehm auffällt.

Die gelungene Zusammenstellung der Kurzbiographien führt sowohl die Vielfalt der Arbeitsfelder der ersten evangelischen Theologinnen als auch die umfassenden Hindernisse, die sie zu überwinden hatten, vor Augen. Die Leidenschaft, mit der diese Frauen mit und von der Theologie lebten, eint sie, auch wenn sie ansonsten sehr unterschiedliche Wege gegangen sind, aus verschiedenen theologischen Kontexten kamen und divergierende Vorstellungen von der Ausgestaltung eines weiblich-geistlichen Amtes hatten. Damit gibt dieser Band, ohne zu vereinheitlichen, einen interessanten und differenzierten Überblick über die Situation und die Lebensgeschichten der ersten Theologinnen in Deutschland.

Die Herausgeberinnen haben einen detailreichen Biographieband vorgelegt, der für sich allein eine bereichernde Lektüre ist und auch als interessante Ergänzung zu ihrem vorhergegangenen Werk gelesen werden kann.

Silke Christiane Köser

Ulrike Bail, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1998, 246 S., DM 48,-, ISBN 3-579-00187-6

Gewalt gegen Frauen und Sprachlosigkeit der Betroffenen angesichts der erlittenen physischen und psychischen Verletzungen sind untrennbar miteinander verknüpft. So zeigt es auch die Tamar-Erzählung (2 Sam 13,1-22). Sie ist Ausgangspunkt für Ulrike Bails intertextuelle Lektüre dieser Erzählung und der Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55. Die Autorin zeigt, dass die Sprache dieser Psalmen Raum schafft, die Gewalterfahrungen von Frauen darin einzutragen. Die Klagepsalmen setzen dort ein, wo Tamars Schweigen beginnt, und geben ihr und anderen sprachlos gemachten Frauen eine Stimme: eine Sprache der (An-)Klage, die Widerstand leistet gegen die Macht der Gewalttäter und Gott an die Parteilichkeit für die Opfer erinnert. Aufgrund der sprachlichen und inhaltlichen Verwobenheit dieser biblischen Texte werden auf diese Weise marginalisierte oder unhörbar gemachte Gewalterfahrungen von Frauen vom Rand in die Mitte der wahrnehmbaren Realität und der theologischen Diskussion gerückt.

Diese methodisch und hermeneutisch reflektierte exegetische Studie deckt die androzentrische Perspektive biblischer Texte in Bezug auf Gewalterfahrungen von Frauen auf, bleibt jedoch nicht dabei stehen: Die intertextuelle Lektüre von 2 Sam 13,1-22 und Ps 6 und 55 gibt (nicht nur) Tamar ihre Sprache zurück und weist damit auch auf die Möglichkeit innerbiblischer Klage- und Widerstandstraditionen von Frauen hin. Hier liegt eine Auseinandersetzung mit Gewalt gegen Frauen vor, die durch ihre Sensibilität für die Opfer und den klaren Blick für die Strukturen von Gewalt eine Pflichtlektüre für alle sein sollte, die theologisch arbeiten. Frauen, die mit ihren Erfahrungen an denen Tamars anknüpfen können, werden hier ernst genommen. Sie können für sich die möglicherweise befreiende Entdeckung machen, dass es biblische Traditionen gibt, die in Zeiten der Sprachlosigkeit Worte bereithalten für ihren Schmerz, ihre Wut und Angst - und ihr widerständiges Ringen um (Über-)Leben.

Beate Wehn

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Religion während und nach dem Kommunismus – in Ost-Mitteleuropa

Miklós Tomka / Paul M. Zulehner

Ost-Mitteleuropa hat traumatische Ereignisse hinter sich. Es wurde zu einem der Hauptschauplätze des Zweiten Weltkrieges. Dann wurde es in Teheran (1943) und Jalta (1945) wie Josef von seinen Geschwistern (Gen 37,28) - von Frankreich, Großbritannien und den Vereinigten Staaten - verschachert; man hat Ost-Mitteleuropa an die Sowjetunion ausgeliefert. Ein halbes Jahrhundert hindurch hatte es unter Fremdherrschaft zu leben; der aufgezwungene Kommunismus exerzierte eine Gewaltherrschaft gegen Individuen, Tradition und Volk. Er wollte insbesondere die Religion und die Kirche vernichten. Die Ideologie der osteuropäischen Systeme sah diese als Inbegriff des Bösen, in der konkreten Politik als die bedeutendsten Gegner des Totalitarismus an.

So gerieten die Christen unter Druck. Die Kirche verlor Institutionen und Besitztümer. In den meisten Ländern der Region hat man die katholische Kirche des östlichen Ritus (die griechisch-katholische Kirche) verboten bzw. zum Teil der Orthodoxie erklärt; verboten wurden bis auf wenige Ausnahmen auch die Ordensgemeinschaften. Ähnlich erging es den kirchlichen Schulen, den Sozialeinrichtungen, den christlichen Organisationen und Medien. Selbst die religiöse Praxis wurde unter Strafe gestellt, eine organisierte christliche Erziehung der Jugend und die Entstehung von religiösen Basisgruppen und Kleingemeinschaften hat man gar als „antistaatliche Verschwörung" be- und verurteilt. So erbrachten die Christen Ost-Mitteleuropas für ihre Überzeugung hohe Opfer und erlitten Jahrzehnte hindurch systematische Diskriminierung. Die Zahl der Märtyrer - im engsten Sinn des Wortes - und das Ausmaß, in dem die Gläubigen benachteiligt wurden, haben das vergangene halbe Jahrhundert zu einer besonderen Epoche der Kirchengeschichte gemacht.

Der Parteistaat wurde zunächst nach ideologischen Vorstellungen konzipiert, hat sich mit der Zeit aber zur Herrschaft einer Parteibürokratie[1] entwickelt. Jedenfalls versuchte die kommunistische Autokratie, sich die Gesellschaft nach eigenem Gutdünken oder auch zum eigenen Nutzen zurechtzumodeln. Der Wille der einfachen Menschen, Tradition oder Mehrheitsvoten hatten dabei nichts zu sagen. Ganze Völker wurden zu Versuchskaninchen. Als Objekte einer Vivisektion mussten die Kirche und die Christen ihr Überleben sichern und von ihrem Herrn

Zeugnis geben. Daraus ergab sich die Besonderheit des Christseins in der kommunistischen Zeit. Eine lebensnahe Schilderung der Zwänge und Schwierigkeiten der Christen bietet Jan Sokol.

Welche Alternativen haben sich überhaupt geboten? Die beiden Extrempositionen lauteten einerseits: Identifikation mit dem System und Übernahme von Handlangerdiensten für dieses, andererseits: Rückzug aus der Welt. Die erste Option wird gewöhnlich den „Friedenspriestern" zugeschrieben; unter Laien war eine ähnliche Haltung ja mit Kirchenaustritt und Glaubensverlust verbunden. Für Priester kann es drei Gründe für die Identifikation mit dem System gegeben haben. Die allerwenigsten haben sich dem Staat zum eigenen Nutzen zur Verfügung gestellt. Auch gab es nur wenige, die verblendet genug waren, um den real existierenden Sozialismus für die - unter den gegebenen Verhältnissen - bestmögliche Gesellschaftsform zu halten. Diese „Überzeugungstäter" wurden vom Staat entsprechend - auch und nicht zuletzt für ihre Kirche - mit Vorteilen und Begünstigungen belohnt. Sokol zählt den namhaften reformierten Theologen Josef Hromadka für die Zeit vor 1968 zu dieser Kategorie. Vermutlich gehörte der ungarische Primas der siebziger und achtziger Jahre, Kardinal Lékai, in die gleiche Gruppe. Der häufigste Grund für dieses „Friedenspriestertum" bestand allerdings darin, dass viele durch Tortur und Gefängnis gebrochen oder - wegen heimlicher Sünden - mit Erpressungen in die Knie gezwungen werden konnten. Diese letzte Gruppe litt lebenslang an ihrer eigenen Schwäche.

Der Gegenpol, Rückzug aus der Welt, konnte das Ergebnis einer nüchternen Situationsbeurteilung sein. Manche meinten, die Kirche könne den Kommunismus nur im Untergrund überwintern. Häufiger war ein anderer Hergang. Männer und Frauen setzten sich im normalen Leben für das Christsein und für dessen Weitergabe ein und wurden dafür von der Polizei als Kriminelle angesehen. Einmal ins Visier geraten, waren ihre legalen Möglichkeiten extrem beschnitten. So blieb oft nur der Weg in den Untergrund offen. Zwei Länderberichte liefert dazu Oto Mádr.

Manche Gruppen konnten bis auf das letzte Mitglied von den Staatsorganen unter Beobachtung gestellt werden. Im daraus folgenden Dauerbeschuss hatten sie nichts mehr zu verlieren. Sie versuchten, ihrer Verfolgung durch Appelle an die Öffentlichkeit Grenzen zu setzen. Von westlichen Beobachtern, die die Verhältnisse nur höchst ungenügend durchschauen konnten, wurden solche exemplarische Zeugen gelegentlich als die einzigen wahren Bekenner idealisiert. Leicht in Vergessenheit geriet dabei die Gefahr der Sektiererei. Mádr spricht vom „prophetischen Bewusstsein", aber auch vom „sonderbaren Benehmen". Dazu kam die Tatsache, dass man sich über Normen der Theologie und des Kirchenrechts hinwegsetzte und - im besprochenen ungarischen Fall - ein nicht von unten gewähltes Leitungsamt in der Kirche prinzipiell ablehnte. Trennend konnte auch ein Elitebewusstsein wirken, das alle jene für lax hielt, die der politischen Konfrontation ausweichen konnten. Ungarns P. Bulányi und seine Bewegung haben sich damit nicht nur von den Bischöfen, sondern von der Mehrheit anderer Christen und Bewegungen entfremdet. Schließlich hat der Hang zum Fundamen-

talismus die genannte Gruppe politisch berechenbar gemacht. Der Staat konnte den Bruderzwist zur Manipulation nutzen.

Der ost-mitteleuropäische Alltag der Christen hingegen verlief zwischen diesen beiden Extrempositionen. Er bestand in der Suche nach verantwortbaren Kompromissen, im Balancieren zwischen christlichem Zeugnis und der Teilnahme am Leben eines realsozialistischen Staates. Je exponierter die Stellung war, die jemand bekleidete, umso delikater wurde die Probe. Die Chancen waren von Land zu Land verschieden. Die Bedingungen lagen anders, wo die Kirche eine Großmacht blieb und das gesamte Volk hinter sich wusste (so in Polen), anders, wo sie nur vom Untergrund her Sympathien gewinnen konnte (so in Tschechien), und wieder anders, wo ein relativ weites Feld kirchlicher Tätigkeit offen blieb, die Bischöfe aber vom Staat ausgewählt wurden und die Priester unter minutiöser staatlicher Kontrolle ihre Tätigkeit ausführen mussten (so in Ungarn). Unter den jeweiligen Koordinaten war die Grenze zu bestimmen, von der ab man nein sagen musste, selbst wenn damit die eigene Existenz zerstört oder die pastorale Versorgung von Tausenden unterbrochen wurde. Es wäre aber verantwortungslos gewesen, den Kampf nur deshalb nicht aufzunehmen, weil man den Kommunismus grundsätzlich ablehnte. Vergleichsweise einfach war es, dem Kreuz der Situation und den Zweifeln der Kompromisse dadurch zu entgehen, dass man sich einfach unterwarf oder sich in Unversöhnlichkeit selbst gettoisierte. Die große Mehrheit der Gläubigen schaffte es, sich als Christ auf den Beinen zu halten. Es versteht sich von selbst, dass man da auch straucheln konnte. Sich dem Kampf zu stellen war aber verantwortlicher als die Flucht in die eine oder andere Grenzposition.

Die politische Wende (1989/90) bedeutete eine fundamentale Erschütterung; das Leben rückte in völlig neue Bahnen. Die Bedeutung der unmittelbaren Vergangenheit für die Zukunft wurde genau so fraglich wie die Zusammengehörigkeit der Länder des ehemaligen Ostblocks. Pläne für diesen Tag „X" lagen nicht vor. Die Zeit erforderte zunächst Improvisationen; diese ersetzen aber nicht die Reflexion. So hat die Suche nach der bestimmenden Kraft der Vergangenheit erst begonnen. András Máté-Tóth stellt Überlegungen über eine genuin ost-mitteleuropäische Theologie an. Diese ist größtenteils noch Zukunftsmusik. Sie ist aber unentbehrlich, wenn die Länder dieser Region ihre spezifischen Erfahrungen nicht nutzlos verstreichen lassen wollen.

Eine wichtige Eigenart mancher ehemals kommunistischer Länder (hierzu gehören vor allem die ehemalige DDR, d.h. die neuen Bundesländer Deutschlands, und Tschechien) ist die weite Verbreitung des Atheismus. Dieser ist eigentlich kein postchristlicher, sondern ein vom Christentum unberührter Zustand. Nicht wenige Länder vermochten es, zwischen dem religiösen und dem religionslosen Teil der Bevölkerung eine reale Barriere zu errichten. Die schleppende gesellschaftliche Kommunikation und der Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit halfen mit, diese Grenze undurchlässig zu machen. Jetzt treffen die Parteien aufeinander; die Entstehung einer unbehinderten Öffentlichkeit sorgt für Überraschungen. Der Atheismus ist aber gewiss keine kommunistische, auch keine osteuropäische Besonderheit. So hat ihn der Wandel der politischen

Verhältnisse keineswegs automatisch verändert. Im Gegenteil, die Vereinigung Europas führt zu neuen Legierungen. Albert Franz analysiert die Herausforderungen, die sich damit für die Theologie und für die Kirche ergeben und über Ost-Mitteleuropa hinausweisen.

Die Wende hat die Freiheit und damit eine neue Verantwortung des Handelns gebracht. Wie im Kommunismus, so sind die Länderunterschiede auch weiterhin immens. Einige Länder müssen ganz unten beginnen. Beispielhaft dafür ist Tschechien, wie der Aufsatz von Kardinal Vlk, dem Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), zeigt. An anderer Stelle veranschaulicht er die tschechische Situation folgendermaßen: Es gibt „in einem Dekanat der Prager Erzdiözese mit 26 Pfarreien aus der vorkommunistischen Zeit nur fünf Priester. Dort leben 8780 Gläubige zerstreut, von denen 492 praktizieren. Das ist zwar ein extremes Beispiel, aber doch bezeichnend. Das heißt, im Durchschnitt hat eine Pfarrei ca. dreihundert Gläubige, von denen zwanzig praktizieren."[2] Das ist eine eindeutige Missionssituation.

Ein anderes Problemfeld ist die ungebrochene und starke christliche Tradition, die jetzt an die Moderne stößt. Der Modernisierungsschock ist für mehrere Autoren ein Schlüsselbegriff. Müssen wir eine ohnmächtige Anpassung erwarten? Oder kann die allgemeine, lebendige traditionelle Frömmigkeit der Säkularisierung kontern? Janusz Marianski ist für Polen zuversichtlich. Ähnliche Überlegungen sind aber auch für die Slowakei, für Kroatien und für Rumänien relevant. Eigentlich geht es um die Frage, als wie stark die Eigengesetzlichkeit des sozio-kulturellen Wandels eingeschätzt werden muss. Kann sie überboten werden? Jedes Land muss die Antwort für sich finden. Die Überschätzung der bestimmenden Kraft des sozio-ökonomischen Druckes würde jedenfalls genauso verheerend wirken wie die Überschätzung der eigenen Fähigkeiten.

Allgemein dürfte dagegen gelten, dass sich die Christen in Ost-Mitteleuropa in einer vergleichsweise nachteiligen sozialen Situation befinden. Mag dafür nun ihre zahlenmäßige Schwäche oder eine Verspätung in der Entwicklung der Grund sein, in jedem Fall können sich (von Polen vielleicht abgesehen) die Christen und die Kirchen Ost-Mitteleuropas nicht auf ihr gesellschaftliches Gewicht verlassen. Welche Optionen bleiben dann offen? Darüber schreibt Miklós Tomka. Die allererste Notwendigkeit besteht jedenfalls in einer realen Wahrnehmung der Situation und in der Absage an jede Nostalgie.

Der Hintergrund, vor dem das neue Leben beginnt, wurde vom Kommunismus inszeniert. Die Vergangenheit lässt sich nicht ungeschehen machen; sie lebt nicht zuletzt in den Eliten und in der Denkweise der Nichtchristen weiter. Zur Debatte steht hier nicht die Frage, wer in welchem Ausmaß Recht hat. Es reicht festzustellen, dass in den neuen Demokratien verschiedene Menschen mit unterschiedlichen Anschauungen nebeneinander leben. Keineswegs werden aber eine demokratische Gesinnung, Subsidiarität und eine pluralistische Zivilgesellschaft allgemein bejaht. Es gibt Interessenkonflikte. Die Anerkennung der Rechte der Kirche und die Restitution ihres ehemaligen Besitzes mögen rechtlich wohlbegründet und unumgänglich sein. Nichtsdestoweniger können sie Spannungen herauf-

beschwören und die Erfüllung der Sendung der Kirche behindern. Es ist nicht einfach zu entscheiden, wo die Kirche ihre Rechte durchsetzen und wo sie zugunsten ihrer Mission auf legitime Forderungen verzichten[3] soll. Marko Kersevan zeichnet eine Perspektive, in der Nichtchristen den postsozialistischen Positionswandel der Kirche sowie deren Verhalten sehen können. Keine ost-mitteleuropäische Kirche kann ihrem Auftrag entsprechen, die solche Meinungen nicht ernstlich zur Kenntnis genommen hat. Ein Dialog mit dem nichtglaubenden und vielleicht sogar kirchenfeindlichen Teil der Gesellschaft gehört zu den unmittelbarsten Aufgaben der Kirchen.

Es gibt auch konkrete Fragen, die in Ost-Mitteleuropa rasch gelöst werden müssen. Der Kommunismus hat die Möglichkeiten der religiösen Erziehung arg beschnitten und in allen öffentlichen Institutionen eine materialistische Indoktrination praktiziert. Sozialisten und Liberale nennen heute dieselben Institutionen und Lerninhalte „weltanschaulich neutral" und wollen den Wunsch der Christen nach einer eigenen Erziehung nicht verstehen. Es gibt kein Gesamtrezept für die Frage, ob die Christen ihre Überzeugung in den öffentlichen Institutionen vertreten sollen oder ob die Kirche zur Bestärkung der christlichen Identität der Gläubigen eigene Bildungseinrichtungen benötigt. Die Antwort hängt sowohl von der Stärke der Religiosität im jeweiligen Land wie auch vom Ausmaß ab, das die öffentliche Atmosphäre religionsfeindlich bestimmt. Stanko Gerjolj formuliert Überlegungen aus slowenischer Sicht, also aus der Sicht eines dominant katholischen, doch auch massiv säkularisierten Landes, in dem die Religionsverfolgung leidlicher verlief als in den meisten anderen ehemals kommunistischen Ländern.

Auch die Priesterfrage zeigt die ost-mitteleuropäische Vielfalt. Vinko Potocnik bietet einen Rundblick. Mit Ausnahme Polens hat der Kommunismus überall auch die Priesterausbildung beeinträchtigt. Seit der Wende ist ein Aufschwung der Berufungen zu verzeichnen (wiederum bildet Polen, nun in entgegengesetzter Richtung, die Ausnahme). Die Zahlen und die gesellschaftlichen Erwartungen geben Grund zum Optimismus. Auf die Priester kommen in Ost-Mitteleuropa indessen Aufgaben zu, auf welche sie kaum vorbereitet wurden. Sie sollen eine neue Art von Kirchesein begründen. Sie sollen zur Entwicklung von aktiven und mündigen Laien, wie auch zu der öffentlichen Rolle und zum öffentlichen Zeugnis der Kirche beitragen.

Überhaupt ist die Beziehung zur profanen Welt ein Gebiet, das der Kirche Schwierigkeiten bereitet. Nützliche Anhaltspunkte können ebenso wenig aus der Praxis der vorsozialistischen Verflechtung von Staat und einer damals mächtigen Kirche gewonnen werden wie aus der gettoisierten Situation oder Untergrundexistenz der vergangenen Jahrzehnte. Der Beitrag von László Lukács hilft, die kirchliche Medienszene zu überschauen; er zeichnet den bemerkenswerten Aufbau dieses Bereichs nach. Die Schwierigkeiten liegen offensichtlich weniger im Technischen und Organisatorischen, sondern mehr in der Angst vor der Welt und in der unterentwickelten Fähigkeit zur Kommunikation. Deren Bewältigung gehört zu den wichtigen Aufgaben der ost-mitteleuropäischen Kirchen.

Zum Schluss, wenn auch nicht an letzter Stelle, sei nicht vergessen, dass Ost-Mitteleuropa Teil Europas und die Kirchen dieser Länder Teile der Weltkirche sind. Das sind historische und geographische Realitäten. Der Kommunismus hat aber tiefe Gräben errichtet. Jonathan Luxmoore schildert, wie sich der Brückenbau mit polnischer Ortskenntnis und mit westlichen Augen darstellt. Bereits Potocnik hat darauf hingewiesen, dass die Hälfte der Christen Europas in Ost- bzw. Ost-Mitteleuropa lebt. So ergeben sich mit dem Fall der Mauer auch in der Kirche neue Verhältnisse. Diese zur Kenntnis zu nehmen ist für Ost und West gleich wichtig.

Eine Firma des Brückenbaus ist das Pastorale Forum in Wien. Es versucht, die Eigenständigkeit und die Handlungsfähigkeit der Christen und der Kirchen Ost-Mitteleuropas zu fördern. Paul M. Zulehner skizziert die Prioritäten und ordnet diese Bemühungen in einen pastoraltheologischen Rahmen ein. Dazu gehören die Fortbildung wie auch die Beschaffung von Grundlageninformationen. In den vergangenen vier bis fünf Jahren ist die Situationsanalyse mit dem Projekt „Aufbruch/New Departures" in zehn Ländern vorangetrieben worden. In jedem dieser Länder wurden Reflexionsteams gegründet. Diese bestehen nicht nur aus Gesellschaftswissenschaftlern, sondern auch aus Klerikern und aus Christen, die die Infiltration der gewonnenen Erkenntnisse in die Kirche gewährleisten sollen. Auch das vorliegende Heft von CONCILIUM ist als eine Frucht dieser langjährigen Unternehmung anzusehen.[4] Die eigentlichen Früchte müssen allerdings vor Ort reifen. Es kann nur gehofft werden, dass sich die Brückenbauer vermehren und dass die Kirchen schließlich den Mut fassen, über die Brücken zu gehen.

[1] M. Djilas, Die neue Klasse, München 1964; M.S. Voslesensky, Nomenklatura, Wien/München/Zürich/Innsbruck 1980.

[2] M. Vlk, Kirche in Osteuropa: herrschen oder dienen?, in: W. Grycz (Hg.), Kirche in Osteuropa: herrschen oder dienen? 1. Internationaler Kongreß Renovabis 1997, Freising o.J., 53.

[3] Siehe dazu die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über Kirche in der Welt von heute", Gaudium et spes, zum Verhältnis von politischer Gemeinschaft und Kirche (GS 76).

[4] Die Zeitschrift CONCILIUM dankt vor allem Herrn Kollegen Zulehner dafür, dass er für Konzeption und Ausführung dieses Heftes Zeit und Kraft zur Verfügung gestellt hat.

Widerstand: Zeugnis und Abkapselung

Jan Sokol

Erfahrung ist nur in sehr begrenztem Maße mitteilbar. Denen, die im Kommunismus gelebt haben, fehlt wohl der nötige Abstand - und wer es nicht erlebt hat, kann sich nur eine blasse Ahnung verschaffen. Und weiter: „Der Kommunismus" ist im Osten Europas eine ganze Epoche gewesen, mit sehr verschiedenen Phasen, in jedem der Länder, je nach den Ausgangsbedingungen, den sozialen und sozialpsychologischen Voraussetzungen etwas anderes. So kann auch einer, der in ihm mehr als vierzig Jahre seines Lebens eher intensiv gelebt hat, höchstens eine *case study* aus eigener Sicht, eine nachdenkliche Erinnerung versuchen, keineswegs einen soziologisch relevanten Überblick.

1. Das Erbe der fünfziger Jahre

Obwohl mein Land Tschechien im Krieg wesentlich weniger als z.B. Polen gelitten hat, war die Befreiung durch die sowjetische Armee für uns eine echte Befreiung mit tiefgreifender Wirkung. Eine starke linke und zum Teil auch kommunistische Bewegung der Vorkriegszeit mit bedeutenden Intellektuellen, das Debakel von 1938/39, gedeutet als Verrat der westlichen Verbündeten, Hunderttausende von Opfern und die unglaublichen Schrecken der KZ, erzählt durch diejenigen, die es überlebten - das war ein Rahmen der kurzen, mehr oder weniger freiheitlichen Zwischenzeit bis 1948. Der Wind wehte nach links, wie übrigens auch im damaligen Westen. So war sich Stalin seines künftigen Erfolgs in der damaligen Tschechoslowakei so sicher, dass er schon 1946, zeitgleich mit den westlichen Armeen in Westböhmen, die Rote Armee zurückzog. Zwischen 1946 und 1968 waren hier keine russischen Truppen stationiert.

Faschistoide Bewegungen waren in der Vorkriegszeit ganz unbedeutend, und ausgesprochene Kollaboration mit den Nazis war eher selten. Doch war der arme „Präsident" des Protektorats ein frommer Katholik, und trotz zahlreicher KZ-Opfer unter den Geistlichen war die Kirche nicht flächendeckend verfolgt. Die Nazis haben den heiligen Wenzel schamlos propagandistisch missbraucht, was sich nach dem Kriegsende gegen die katholische Kirche gewendet hat. Diese Kirche hat übrigens damals noch sehr deutliche Spuren der österreichischen K.u.K.-Zeiten und überhaupt der bäuerlichen Tradition aufgewiesen, für die der

sonntägliche Gottesdienst ein Höhepunkt des gesellschaftlichen Lebens, eine unreflektierte Selbstverständlichkeit war. Es gab zwar ein intellektuelles *renouveau catholique,* gegenüber den ländlichen Massen war es aber sehr schwach, in den Augen der Pfarrer und Bischöfe so auch zweitrangig.

Bald nach der kommunistischen Machtübernahme im Februar 1948 begannen schon die ersten Prozesse und die dunkle Zeit echter und zielbewusster Verfolgung. Nach den intellektuellen Spitzen kamen die Ordensleute an die Reihe: 1950 wurden alle Klöster aufgelöst und alle Mönche und Bischöfe interniert. Der Versuch, eine „nationale" katholische Bewegung gegen Rom und unter der Führung einiger kollaborierender Priester zu gründen, ist überraschend schnell gescheitert - so sind besonders die Katholiken zu verdächtigen Bürgern zweiter Klasse geworden. Bezeichnenderweise wurde Bischof Trochta von Litoměřice [Leitmeritz], der am längsten versuchte, mit der Macht zu verhandeln, als erster eingesperrt. Hunderte von Priestern, aktiver Laien, Pfadfinder usw. folgten ihm. Der Kurs stand auf Vernichtung.

Etwas anders war die Lage bei der protestantischen Minderheit. Der führende (und wirklich bedeutende) Theologe Hromadka, während des Krieges in den USA, teilte die Überzeugung vieler Intellektueller, der Sozialismus sei eine historisch notwendige Entwicklung, dem die Kirche nicht zu widerstehen habe, und trotz gewisser Bedenken hat er den Kommunismus Stalins doch letztendlich ernst genommen. Obwohl er keineswegs zu den Kollaborateuren zu zählen ist, hat er doch einerseits der kommunistischen Macht einen wertvollen Dienst (z.B. in der Friedensbewegung) geleistet und sie zum Teil international legitimiert, andererseits aber seiner Kirche wesentlich bessere Bedingungen ausgehandelt. Unter seinem Einfluss sind viele Protestanten zu ehrlichen Kommunisten geworden und haben das System erst nach 1968 - wiederum zusammen mit ihm - zum Teil schmerzlich durchschaut.

Sehr brutal war die Zerstörung des Bauernstandes durch die so genannte Kollektivierung: In jedem Dorf war eine Genossenschaft zu gründen, oft unter der Leitung landloser Leute (Briefträger, Handwerker usw.) - und wer sich weigerte, kam hinter Gitter. Einige inszenierte Vorfälle mit Gewalt, denen viele Todesurteile folgten, sollten die Härte legitimieren. Mehr als hunderttausend dieser hartnäckigen, entschlossenen und treuen Träger einer bäuerlichen Tradition verbrachten lange Jahre in den Lagern und kehrten dann in ihre nun tiefgreifend veränderten Dörfer - und manchmal sogar in ihre eigenen Familien - als Fremdlinge zurück. So kam die katholische Kirche in eine sehr bedrängte Lage. Die kirchlichen Strukturen waren zerschlagen, ihre geistigen Zentren vernichtet. Auf dem Lande waren nun die natürlichen Dorfautoritäten zu „Kulaken" und Staatsfeinden degradiert, die Pfarrer entweder in Haft oder unter der Knute der „Kirchensekretäre", auch in der Stadt hatte jeder seinen eigenen Weg zu suchen.

Die meisten der im Jahre 1948 noch zu 80% katholischen Mehrheit haben nun jede - oft sowieso nur formale - Verbindung zur Kirche aufgegeben, sowohl auf dem Lande wie auch in den bürgerlichen Schichten. Die mangelhafte religiöse Bildung, so typisch für den traditionellen Katholizismus, konnte diesen Um-

ständen keinen Widerstand leisten. Die Übrigen, die besser vorbereitet waren, standen unter einem ständigen Druck. Die erste Pflicht hieß nun treu bleiben: der Kirche, den eingesperrten Bischöfen, dem Papst und vielleicht auch Jesus Christus. Außer der Liturgie war jede religiöse Betätigung gefährlich, und wer seinen Glauben auch nur offen zeigte, bekam die Folgen zu spüren. Nicht nur leitende Posten, sondern auch viele Berufe waren einem Christen jetzt verboten - so etwa die eines Lehrers: Kinder durften nicht studieren, und wer eine geistige Lektüre suchte, musste sie oft selber abschreiben; daraus entstand der erste Samizdat. Ein notorisch Glaubender hatte aber nicht nur dem quasi offiziellen Druck, sondern oft auch dem Unverständnis oder Spott seiner nichtgläubigen Mitbürger zu widerstehen; die tschechische Gesellschaft war schon früher nicht besonders „religiös" gewesen und der katholischen Kirche schon aus historischen Gründen eher abgeneigt.

Widerstand: Zeugnis und Abkapselung

Der Weg des Einzelnen war nun besonders von der Familie her vorgezeichnet. Die einen haben - mit verschiedenen Zugeständnissen - Kompromisse gesucht und mit mehr oder weniger Heuchelei dafür bezahlt: mit sorgsam verdecktem und flüchtigem Gottesdienstbesuch, oft an einem entfernten Ort, mit verschiedenen „Engagements" (wie es damals hieß) in den Gewerkschaften, Jugendorganisationen oder den „Einheits"-Verbänden. Auch die Mitgliedschaft in der (gleichgeschalteten) Volkspartei war ein Schutz, wenn man zum Eintritt in die KP gedrängt war. Wem dieser Weg schon von der Erfahrung der eigenen Familie her verschlossen war, war am besten unter den Arbeitern. In einer Werkstatt war die Luft auch in den fünfziger Jahren wesentlich freier, und unter den (seltenen) Kommunisten fanden sich dort oft aufrichtige, gute Leute.

Denn die ganze Wucht jener Jahre war - besonders in Tschechien - nicht nur von der staatlichen Gewalt mit ihren Drohungen geprägt. Vom Widerstand gegen Hitler her hatte die kommunistische Partei damals noch eine gewisse Autorität, ein bedeutendes intellektuelles Potential und eine Schar überzeugter Mitglieder, besonders unter den Arbeitern, die die Misere der dreißiger Jahre erlebt hatten. Mit solchen Leuten ließ sich aber auch in aller Redlichkeit frei sprechen: Ist das, was jetzt geschieht, nur ein notwendiger Preis für eine gerechtere Gesellschaft, oder umgekehrt eine Posse, die ganz niedrige Ziele verschleiert? Doch in einer Gesellschaft ohne Öffentlichkeit mussten auch solche durchaus ernsthaften Auseinandersetzungen streng privat bleiben. Die tschechische katholische Kirche und ihre Gläubigen haben die harte Probe der fünfziger Jahre gut bestanden und Tausende von

Der Autor

Jan Sokol, geb. 1936 in Prag, verheiratet, drei Kinder; Goldschmied, Mechaniker, Fernstudium der Mathematik; 1964–1990 in der Softwareentwicklung tätig. 1977 Unterschrift der Charta 77, 1990–1992 Vizevorsitzender des Föderalen Parlaments der Tschechoslowakei, seit 1993 doziert er Philosophie an der KU Prag, 1998 Bildungsminister der CR. Zahlreiche Übersetzungen und Bücher, z.B.: Meister Eckhart und die mittelalterliche Mystik (1993); Mensch und Welt in der Sicht der Bibel (1993); Eine Bibellesung (1996); Zeit und Rhythmus (1996); Eine kleine Philosophie des Menschen ([3]1998); Der Mensch als Person (2000). Anschrift: c/o. Ceská Krestanská Akademie, Vysehradská 49, CY 120 00 Praha 2, Tschechische Republik.

unbekannten Helden hervorgebracht. Problematischer war ihr Erfolg in den Zeiten der Lockerung.

Das erste Rumoren innerhalb der KP nach Stalins Tod, nach Chruschtschows Enthüllungen und nach den Umwälzungen in Polen und in Ungarn 1956 konnte die Partei noch unterdrücken. Doch gegen Ende der fünfziger Jahre war das Unbehagen überzeugter Kommunisten nicht mehr niederzuhalten: Die Wirtschaft hatte Schwierigkeiten, und die Rückstände in Wissenschaft und Technik waren nicht mehr zu übersehen. So konnte man nun oft erfahren, dass im Betrieb auch laute Kritik an einer Sitzung der KP zu hören war. Die Trennwand zwischen den (bis zu 1,5 Millionen) Parteimitgliedern und uns sonstigen „Reaktionären" (wie es damals hieß) blieb zwar bestehen, trotz gewisser Rückschläge waren einzelne Kontakte aber doch zahlreicher und offener geworden.

Die demokratische und die christliche Opposition konnten im Laufe der fünfziger Jahre insofern zerschlagen werden, als die Entwicklung der sechziger Jahre hauptsächlich durch die Partei, bzw. deren aufgeklärte Mitglieder getragen wurde. Im kulturellen Bereich und in der Wissenschaft war die Luft - wohl dank vieler Kompromisse - freier geworden, es kamen aber auch die ersten Häftlinge zurück. Einige waren verbittert, sogar niedergeschlagen, viele aber auch einfach froh darüber, dass sie dort durchhielten, einige sogar als Sieger. Die harte und einfache schwarz-weiße Welt der fünfziger Jahre bekam die ersten Löcher - und die Gläubigen standen plötzlich vor neuen Fragen. Ihre Kirche blieb immer noch im Zustand der Belagerung, ohne Bischöfe und ohne Klöster, streng beschränkt auf Liturgie. Sonst aber waren die Gefahren und Drohungen gemildert, und im Profanen öffneten sich langsam neue Möglichkeiten, zunächst in der Kultur. Sind die dazu erforderlichen Zugeständnisse erträglich? Was ist es, das zu tun sich noch lohnt? Wie weit kann man gehen, ohne sich selbst zu verlieren?

Als einer der begabtesten Theologen, Josef Zveřina, nach vielen Jahren entlassen wurde, verbreitete er einen strahlenden Optimismus um sich. Nach einem halben Jahr hat er mir in einem Gespräch anvertraut, wie viel komplizierter er das Leben in der (recht beschränkten) Freiheit finde: „Im Gefängnis war jede Entscheidung einfacher: Es war in jedem Falle vollkommen klar, was falsch und was richtig ist." Ein anderes Mal, als es um eine Veröffentlichung in dem - von einem ganz üblen „Friedenspriester" geleiteten - „katholischen" Verlag ging, dachte er nach und sagte dann lächelnd: „Du bist jünger. Du kannst mit ihm sprechen - ich nicht."

2. Bewegung in den sechziger Jahren

Während der sechziger Jahre hat sich - zögernd - auch die Staatsgrenze geöffnet, zunächst innerhalb des Ostblocks. So habe ich 1961 das erste Mal über die Kirche in der damaligen DDR, ihre großen Männer und ihre Möglichkeiten gestaunt. Und in derselben Zeit kamen auch die ersten Besuche aus dem Westen: tapfere und kluge Leute, die behutsam Kontakte suchten und die heiß ersehnten Bücher brachten. Für diejenigen von uns, die die strenge Abkapselung der fünfziger Jahre satt waren, war das eine aufregende Zeit: Was, wie und wohin jetzt? Die erste

Gelegenheit zum öffentlichen Wirken als Christen haben wir bei den Protestanten gefunden. Seit 1962 war die Ökumene der erste Ort gewesen, an dem sich Christen *als* Christen begegnen und über religiöse Fragen frei sprechen konnten. Bald danach kamen auch die ersten Übersetzungen neuer Theologie, die alles überragende Gestalt Teilhard de Chardins, das Konzil und seine Begeisterung: Eine neue Welt eröffnete sich. Doch kamen mit dem Tauwetter auch gleich die ersten Enttäuschungen. Als der Prager Erzbischof Beran, ein ehemaliger KZ-Häftling, nach zwanzigjähriger Internierung nach Rom fahren durfte und an seine Stelle Tomasek kam, hat der Papst einige der schlimmsten Kollaborateure und „Friedenspriester" mit hohen Auszeichnungen beschwichtigt, während die wahren Helden auch im besten Falle noch zwanzig Jahre warten mussten.

Als diese Entwicklung dann im Frühjahr 1968 kulminierte, war schon klar zu sehen, wie verschieden nun die Standpunkte der Katholiken sind - geprägt durch die bitteren Erfahrungen, die nur ein echter Glaube überspringen kann. Ein tschechisches Sprichwort sagt, man gewöhne sich sogar an den Galgen. Tatsächlich hat man unter dem Druck und in der Furcht der fünfziger Jahre wirksame Abwehrmechanismen entwickelt, die im Laufe der Zeit sogar bequem sein konnten. Der Sonntagsgottesdienst - nichts anderes als eine absolute Unauffälligkeit. Die Familie oder noch ein paar Freunde dazu - alles andere ist mir fremd und verdächtig. Ich tue, was man mir sagt - mehr kann von mir keiner erwarten.

Der Frühling '68 begann tatsächlich als eine Bewegung innerhalb der KP, begleitet von tapferer Kritik der Intellektuellen und Studenten. Als sich dann aber echte Möglichkeiten boten, hielten sich die meisten Katholiken in vorsichtiger Erwartungshaltung zurück. So ist '68 überwiegend eine städtische, ja sogar Prager Angelegenheit geblieben. Als im August dann die Sowjets kamen, haben es manche als eine Bestätigung dieser billigen Schlauheit empfunden. Trotzdem hatte dann wenigstens eine katholische Generation geistig davon zu leben, was um '68 erschienen ist.

Doch wurde etwa im Mai '68 auf Initiative einiger entlassener katholischer Häftlinge ein offener Brief publiziert, der die Entwicklung unterstützte und großzügig Vergebung und Versöhnung anbot. Die erste Versammlung des neugegründeten „Werks der konziliaren Erneuerung" in *Velehrad* war ein großes Fest mit mehreren tausend Teilnehmern und einem vielversprechenden Programm. Was ursprünglich als eine Laieninitiative des Prager Psychologen Nemec begann, die dann aber auch von den Bischöfen unterstützt wurde, schien eine Öffnung des Katholizismus zu initiieren, leider nur für eine sehr kurze Zeit.

Hoffentlich ist meine Sicht der Zeit nach '68 nicht nur von meinem eigenen Alter bestimmt. Sie wurde bald zur schmerzlichen Enttäuschung. Es sind gerade die Anführer von '68 gewesen, die das Ganze Schritt für Schritt desavouierten. Tapferkeit, Opferbereitschaft, Solidarität - wozu? Wehe dem, der sich um etwas mehr als nur um seine eigene Familie kümmert: „Jede gute Tat wird unversehens nach Verdienst bestraft", hieß es und heißt es seither. Die enttäuschten Hoffnungen und die tiefe Erniedrigung, der weiche und doch wirksame Druck zur Selbstpreisgabe, verbunden mit dem gesellschaftlichen Aderlass von 200 000 Geflüch-

teten, haben einen allgemeinen Kater hervorgerufen, den die meisten Tschechen seit jeher mit Zynismus beantworten. Keine großen Opfer und auch keine Helden - das ist die Botschaft von Jan Palach (1969). Die Pfarrer, die den kurzen Frühling kaum bemerkt hatten, kehrten in ihren grauen Alltag zurück und widmeten sich nun meistens den Kirchendächern. Auch dafür sei ihnen Dank - manche kamen dabei ums Leben.

Das Besondere der siebziger und achtziger Jahre liegt einerseits in einer schwarzen Hoffnungslosigkeit. In den fünfziger Jahren hatten sehr viele in allem Ernst erwartet, dass „es" im Herbst schon „kracht" - und sogar darüber Wetten abgeschlossen. Eines der sehr populären Märchen der Zeit sprach vom *„orange gas"*, mit dem die USA eines Tages ganz Mitteleuropa besprühen und es dann - schlafend - gewaltlos besetzen. Das war nun alles vorbei. Der Kommunismus schien jetzt endlich so stabil wie nie zuvor, das heißt auf Ewigkeit. Für diese abrüstende Tendenz gab es zwar verschiedene Gründe: Die *détente*, die Doktrin von der „friedlichen Koexistenz" usw.; doch war sie hauptsächlich ein Ausdruck innerer Schlaffheit, Entmutigung und Feigheit. Unter dem milderen Druck fühlten sich auch die Katholiken nicht mehr so fest geeint, an dem allgemeinen Katzenjammer sozusagen mehr und mehr mitschuldig. So wurde dann auch die Dissidentenbewegung von den meisten als etwas eher Störendes und Befremdliches gesehen. Obwohl der erste Gedanke der Charta 77 von dem Katholiken Nemec kam, wurde sie hauptsächlich von ehemaligen Kommunisten getragen.

Andererseits war aber auch die Partei selbst eine andere geworden. Die überzeugten Kommunisten von ehedem waren zum Teil nun selber zu Staatsfeinden geworden und gingen zum Teil ins Exil: zwar nicht in die Uranbergwerke, sondern zu den Nachtwächtern oder Fensterputzern. Keine „gepanzerte Faust der Arbeiterklasse" mehr - wie lächerlich klang das jetzt -, sondern eine pragmatische und mehr und mehr korrupte Machtorganisation, die den kopflosen und gedankenlosen Staat einigermaßen steuerte. Nach Kommunisten würde man dort vergeblich suchen: Ein sehr radikaler Freund, der 1968 nach Holland ging, kehrte bald zurück mit der Begründung, hier stoße er (als Straßenkehrer) wenigstens auf keine Kommunisten. Ein Christ und Katholik zu sein war zwar immerhin eine Belastung und in bestimmten Bereichen ein Hindernis, Verhaftungen blieben aber selten und die Strafen im Bereich der einstelligen Zahlen. Damit verlor aber auch die gewohnte Abkapselung jeden Sinn; langsam geriet sie eher zu Bequemlichkeit. Andererseits war nun auch die Partei kein echter „ideologischer Feind" mehr, vielmehr ein Zugang zur Karriere.

3. Ende einer Epoche?

Doch wandelte sich seit den sechziger Jahren ganz unbemerkt auch etwas in der inneren Haltung der tschechischen Gesellschaft gegenüber der Religion. Das Lächerliche und der Vorwurf des Obskurantismus verschwanden, und schon 1968 erwartete ein großer Teil der tschechischen Intelligenz in allem Ernst von der Kirche - und ganz besonders von der katholischen - sehr viel. Teilweise

wurde diese Gelegenheit schon damals vertan, was sich nachträglich ja noch mit der Kürze des „Startfensters" entschuldigen ließ.
In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre war unvoreingenommenen Leuten schon klar, wie sehr sich der Kommunismus nun ausgehöhlt hat. Die Gerüchte über die polnische Solidarnosc und über die russische Perestrojka haben neue Hoffnungen erweckt und vielen Leuten etwas mehr Mut eingeflößt. Das erste Zeichen war die große Pilgerfahrt in Velehrad (1985) mit 150 000 Teilnehmern, wo die überraschten Parteiredner einfach ausgepfiffen wurden, dieses Mal nicht von Prager Intellektuellen, sondern vom katholischen „Volk". Es folgte die Petition für Religionsfreiheit mit einer halben Million Unterschriften und gleich am Vorabend der Wende die feierliche Heiligsprechung der seligen Agnes (11. November 89), die sogar vom staatlichen Fernsehen übertragen wurde. Eine besondere Geschichte ist die persönliche Entwicklung des Prager Erzbischofs Kardinal Tomasek. Als er 1965 nach Prag kam, war er ein liebenswürdiger, aber fast ängstlicher Mann, der erst mit den Jahren - unter dem Einfluss Zveřinas und dann besonders des Papstes Wojtyla – zum charismatischen Führer nicht nur der katholischen Kirche wurde. Seine öffentlichen Auftritte im November '89 haben dem Erfolg der Wende sehr geholfen und brachten die katholische Kirche in der öffentlichen Meinung zum Gipfel einer freundlichen Erwartung.
Zum Schluss noch ein paar Sätze zur weiteren Entwicklung. Die Kirchen genießen seit 1990 eine vollständige Freiheit - das ist das Erste und Wichtigste. Besonders der katholischen Kirche fehlt mit Schmerzen aber wenigstens eine Generation von gebildeten und offenen Priestern und Theologen. Alle Bischofssitze sind besetzt, und zwar mit den besten verfügbaren Menschen. Die Klöster sind wiederhergestellt, den meisten fehlt aber der Nachwuchs. Die Prager theologische Fakultät, jetzt wieder ein Bestandteil der Universität, hat fast alle neu gekommenen Lehrer geschickt ausmanövriert und ihre Abkapselung aufrechterhalten. Die kirchliche Leitung ließ sich in den hoffnungs- und sinnlosen Kampf um die Rückgabe der Güter hineinziehen, der alte Stereotype neu belebte und dem Ansehen der Kirche großen Schaden brachte. Hauptsächlich stützt sich die katholische Kirche insgesamt immer noch auf die traditionelle Landbevölkerung, die vielleicht drei Viertel der praktizierenden Gläubigen ausmacht. Diese - von innen her gesehen natürliche - Orientierung macht sie aber der städtischen und gebildeten Bevölkerung unverständlich. Die Kirche präsentiert sich als eine geschlossene Interessengemeinschaft besonders gearteter Menschen, die den anderen wenig anzubieten hat. So wendet sich auch das weiterhin rege Interesse junger Leute mit ihren Fragen und Hoffnungen in eine andere Richtung: zu den Sekten und noch mehr in Richtung einer „freien", d.h. unverbindlichen „Religiosität", die einen nichts kostet. Das ist ein schwer zugängliches, aber vielversprechendes Missionsgebiet. Wer kann diesen Leuten die Botschaft Jesu überzeugend darlegen - und bezeugen?

Untergrundkirche: Partizipation der Laien oder Sektiererei?

Oto Mádr

Im 20. Jahrhundert mussten die Völker Ost-Mitteleuropas auf der politischen wie auch geistlichen Ebene zweimal um ihre Existenz kämpfen. Die Kirchen befanden sich vor allem deshalb in einer schlechten Situation, weil die offiziellen Leitungsstrukturen eingeengt, gelähmt oder ganz entmachtet wurden. Unter der sowjetischen Fremdherrschaft war die Lage der katholischen Kirche in den verschiedenen Ländern unterschiedlich. Überall strikt verboten war jede politisch-ideologische Aktivität. Mehr oder weniger frei blieb das streng kirchliche Leben der Ostdeutschen, Polen, Slowenen und Kroaten, während für Ungarn, Tschechen und Slowaken viele Begrenzungen galten. Die tschechoslowakische kommunistische Partei setzte sich zum Ziel, neben Albanien die Tschechoslowakei zum ersten atheistischen Staat der Welt zu machen.

I. Erste Gruppe: die weniger bedrohten Kirchen

In der DDR konnten die Bischöfe etwa den Katholiken die sozialistische Jugendweihe verbieten, in eigenen Schulen Laienkräfte für ihre Kindergärten und Krankenhäuser erziehen. In Polen konnten nicht nur die vielen Bischöfe, sondern auch gebildete Laien etwa in ihrer Presse über öffentliche Angelegenheiten diskutieren. Die katholische Universität lebte, wenn auch begrenzt, weiter; eine Menge von Seminarien bildete viele Priester aus. In Jugoslawien wurde in der Öffentlichkeit nur die „religiöse Propaganda" verboten, sonst blieb das Leben der Kirche frei. Im Jahre 1970 wurden zwischen Jugoslawien und dem Heiligen Stuhl sogar die diplomatischen Beziehungen wieder aufgenommen.

In Slowenien „vermochte die katholische Kirche ihre Präsenz und spirituelle Autorität zu bewahren dank der Treue zu sich selbst und dank ihrer Einheit mit den Hirten."[1] Überall war es die Treue des Kirchenvolkes, also der Laien, die darüber entschied, wie der christliche Glaube und seine Dienerin, die Amtskirche, den Kampf ums Überleben bestand. In den Ländern der zweiten Gruppe war das kirchliche Leben auch für Laien viel schwieriger, und gerade ihre Rolle war sehr wichtig.

II. Zweite Gruppe: die bedrohten Kirchen

Untergrundkirche: Partizipation der Laien oder Sektiererei?

1. Die Tschechoslowakei

In dem Staat mit diesem Namen lebten von 1918 bis 1939 und von 1945 bis 1992 zwei sprachlich sehr nahestehende, obwohl kulturell verschiedene Nationen zusammen: die mehr säkularisierten Tschechen und die stark traditionellen Slowaken. Von diesem kleinsten der Nachbarvölker kam für die beiden anderen jedoch ein außerordentlicher Impuls. Schon im Jahr 1943, also vor der sowjetischen Okkupation, flüchtete der kroatische Exjesuit Tomislav Kolakovic vor den Deutschen in die slowakische Hauptstadt Bratislava mit dem Vorhaben, in Ost-Mitteleuropa die geistige Abwehr gegen die drohende gewaltsame Entchristlichung und eine Mission Russlands vorzubereiten. Für diese großzügige Vision gewann er dort überzeugte Katholiken, besonders Studenten, und bildete mit ihnen die zentrale Aktivistengruppe „Familie". Diese begann mit der Organisation der katholischen Untergrundbewegung nach dem Modell der belgischen *Jeunesse ouvrière chrétienne* (CAJ) Joseph Cardijns. Kolakovic vermittelte den Leitern der verschiedenen Gruppen in Exerzitien und in Kursen das nötige geistliche, aber auch theologische, philosophische und soziologische Rüstzeug.

Gleich nach dem Kriegsende brachten zwei Hochschüler die „Familie" nach Prag und nach Tschechien, wo sie die Anfänge der Untergrund-CAJ stärken und methodisch-organisatorisch ergänzen konnte. Die Rolle der Laien war besonders wichtig. Für die sehr große Studentenbewegung bereiteten wir Priester fast nur schriftliche Materialien zum Selbststudium vor. Diese Bewegung verbreitete sich spontan in allen Hochschulen. Mehrere ihrer Aktivisten wurden dann in einer Reihe von Prozessen wegen „politischer Verbrechen" verurteilt, und in Gefängnissen setzten sie ihre apostolische Sendung fort.

Neben vielen Priestern, Ordensmännern und -frauen pflegten auch einzelne Gläubige und ihre spontanen Gruppen das freiere Untergrundleben der Kirche. Besonders treu und wegen ihrer Wirkung nach außen wichtig waren katholische Familien. Die Familie Kaplan in Prag etwa mit ihren zehn Kindern sammelte auch Jugend um sich und pflegte u.a. die Taizé-Spiritualität. Laienkatechetinnen erteilten Kindern in Privatwohnungen „illegale" Katechese.[2] Nach dem „Prager Frühling" (1968) konnte sich auch die organisierte Focolare-Bewegung still verbreiten. Ohne staatliche

Der Autor

Oto Mádr, geb. 1917 in Prag; Priester der Prager Erzdiözese ab 1942; 1948–1949 Postgradual an der Gregoriana; 1950 Promotion zum Dr. theol. in Prag; in die Theologische Fakultät der Karlsuniversität gerufen, die aber bald aufgehoben wurde; 1951 verhaftet wegen der Hochschülerpastoral; 1952 zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt; 1966 auf Bewährung entlassen; kirchliches Engagement im Prager Frühling; 1969–1970 Lehrer an der Theol. Fakultät Prag-Leitmeritz (Moraltheologie); nach der Rückkehr des alten Regimes in der Pfarrseelsorge. Mitarbeiter von Diakonia (Freiburg/Mainz), Artikel und Aufsätze für Samisdat; 12 Jahre Redakteur der theol. Revue Teologické texty im Samisdat, ab 1990 Hauptredakteur. Anschrift: c/o. Ceská Kreslanská Akademie, Vysehradská 49, CY 120 00 Praha, Tschechische Republik.

Bewilligung wurde sie geduldet, wohl auch deshalb, weil sie prinzipiell von Laien geleitet wird. Demgegenüber wurde die in den achtziger Jahren schnell wachsende geheime katholische Literatur („Samisdat") polizeilich beobachtet und auch gerichtlich bestraft. Auch für den Samisdat war die großzügige Aktivität von Laien entscheidend.

Die markanteste Untergrundbewegung „Koinotes" wurde nach der Wende 1989 im Ausland bekannt.[3] Der Grund dafür lag in der Persönlichkeit ihres Gründers Felix Davidek mit seinen kühnen, eigenmächtig realisierten Reformplänen. Ich konnte ihn im Laufe mehrerer gemeinsamer Gefängnisjahre gut kennen lernen. Er war außerordentlich begabt und fleißig, mit polyhistorischen Tendenzen, am Studium der Theologie relativ wenig interessiert. Als junger Priester hatte er den Traum, eine katholische Universität zu gründen und leiten.

Nach der kommunistischen Säuberung der Hochschulen im Jahr 1948 organisierte er für ausgewiesene Studenten ein geheimes Ersatzstudium. Nach einem misslungenen Fluchtversuch ins Ausland verbrachte er die Jahre 1952-1954 im Gefängnis. Dort erwachte in ihm eine neue Idee: Die Macht der Kommunisten wird sehr lange bleiben und alle Bischöfe und Priester liquidieren. Darum müsse man eine geheime Hierarchie und einen geheimen Klerus aufbauen. Es gelang ihm, sich der von Rom errichteten Linie der geheimen Bischöfe anzuschließen und die Bischofsweihe zu empfangen.

Unmittelbar danach begann er, eine praktisch autonome Untergrundkirche aufzubauen. Entgegen den seit 1970 wiederholten römischen Verboten konsekrierte er 16 Bischöfe, einige von diesen weitere neun. Die Zahl der im Untergrund ordinierten Priester war weit größer. Diese geheime Reserve sollte erst dann eingesetzt werden, wenn die ordentliche Hierarchie ausgerottet würde. Im Unterschied zu dieser düsteren Prognose besserte sich jedoch die politische Situation. Katholische Laien übten auf die Regierung immer stärkeren öffentlichen Druck aus. Bei der großen Wallfahrt in Velehrad im Jahr 1985 musste der Kulturminister laute Proteste erleben; 1988 wurde die von einem Laien verfasste Petition mit der Forderung nach menschlichen Freiheiten für Gläubige und alle anderen von über einer halben Million Menschen unterschrieben.

Inzwischen entwickelte Davidek eine originelle, theologische und mit anderen Elementen vermischte Doktrin. Er gab seine bisherige Vorliebe für den Thomismus auf und fand bei Pierre Teilhard de Chardin neue Inspiration. Er bezeichnete es als die erstrangige Pflicht der Christen, die Evolution der Welt zum Punkt Omega - zur Wiederkunft Jesu Christi - zu beschleunigen. Er bemühte sich, diese Vision missionarisch auch in andere Länder, z.B. in die Slowakei und in die Sowjetunion, nach Ungarn und Rumänien zu tragen.

Mit diesem prophetischen Selbstbewusstsein fühlte er sich zu Schritten über die Grenzen des Kirchenrechts hinaus legitimiert. So weihte er verheiratete Männer nicht nur zu Priestern, sondern auch zu Bischöfen. Formell tat er dies für die griechisch-katholische Kirche, deren Kirchenrecht jedoch keine verheirateten Bischöfe kennt. Mehr noch, er rief seine Bischöfe und andere Mitglieder von Koinotes (ein Drittel der Laien) zu einer „Synode" zusammen, um über die

Priesterweihe von Frauen abstimmen zu lassen. Zwar gab es dagegen ernsten Widerstand, und die Abstimmung endete unentschieden. Trotzdem erteilte Davidek seiner Sekretärin, die später seine Generalvikarin wurde, schon am nächsten Tag die Priesterweihe.[4] Später erteilte er sie auch anderen Frauen. Aus diesem Grund verließen Einzelne oder Gruppen Koinotes, wie es andere früher schon aus anderen Gründen taten. Felix Davidek starb 1988.

Untergrundkirche: Partizipation der Laien oder Sektiererei?

Nach der Wende 1989 wurde allen geheim ordinierten Priestern die Möglichkeit zur öffentlichen Seelsorge in den Diözesen angeboten. Viele Unverheiratete nahmen sie an, nach einer kurzen Überprüfung und Nachschulung gingen sie in Pfarreien. Analog dazu konnten verheiratete Priester in den Dienst der griechisch-katholischen Kirche eintreten oder als Diakone eine Aufgabe übernehmen. Ein Problem bereiteten Zweifel daran, ob auch alle Weihen von Davidek gültig waren. Der Grund für diese Zweifel lag in dem Umstand, dass Davidek sich manchmal sonderbar benahm. Darum wurden von Rom neue Weihen *sub conditione* gefordert. Nur ein „harter Kern" lehnte dies ab und stilisierte sich in die Rolle einer Kirche der Zukunft hinein.[5] In der heute polarisierten Kirche Tschechiens dient Davidek als Stütze für die Progressiven, obwohl sein Projekt eher klerikal endete.

In der Slowakei verbreiteten einige Bischöfe von Davidek dessen Koinotes-Bewegung, was von der dortigen Untergrundkirche missbilligt wurde. Dagegen setzt die dort von Kolakovic gegründete Bewegung ihre Aktivitäten ohne jeden Anschein einer Sekte fort. Sie lebt unter dem Namen „Fatima" weiter.

2. Ungarn

Der erste Impuls für die stärkste Untergrundbewegung der katholischen Laien in Ungarn war ein Treffen des Piaristenpaters György Bulányi mit Tomislav Kolakovic, der die Kirche Mitteleuropas auf die sowjetische Okkupation vorbereiten wollte. Im Jahre 1945 gründete er in Debrecen vier geheime Aktivistengruppen. Eine davon übergab er dem jungen Piaristen mit der Direktive, er solle die jungen Leute so erziehen, dass sie dann in aller Selbständigkeit christlich leben und apostolisch wirken können.

Aus diesen Anfängen entwickelte Bulányi eine Bewegung von kleinen Gruppen. Sie kamen dem Begehren der katholischen, geistlich orientierten Elite entgegen. Das Ziel „war es, einen Katholizismus mit echten Qualitäten zu initiieren, der auf den Entscheidungen des Einzelnen basieren sollte, eine anspruchsvolle Spiritualität erforderte, und dessen Mitglieder angesichts der Anfechtungen durch das ‚moderne' Leben und den Marxismus für eine zeitgerechte Apologetik des Christentums vorbereitet sein sollten"[6]. „Wir haben etwas ganz Neues angefangen", schrieb Bulányi. „Wir haben die Heilige Schrift in die Hand genommen. [...] Wir entdeckten Analogien zwischen unseren im Untergrund lebenden Gruppen und den ersten Christen."[7]

Auch der Welt sollte dabei gedient werden, und zwar mit einer Liebe, die die ganze Welt umfasst und die für die damalige nationalistische und antisemitische

Stimmung eine humanistische Alternative bieten sollte. Diese durch Exerzitien und Kleinschriften genährte Bewegung - wie auch andere Untergrund- und Kleingruppenbewegungen jener Zeit - wurde durch stalinistische Maßnahmen unterbrochen, weil unter anderen auch Bulányi eine Gefängnisstrafe (1952-1956 bzw. 1958-1960) ereilte. Danach begann die Bewegung wieder zu neuem Leben zu erwachen. Aus einer Priestergruppe, einer Gruppe von älteren und einer Gruppe von jüngeren Laien wuchs eine Bewegung mit Tausenden von Mitgliedern heran. Der Gründer übte seine markante Leitungsrolle organisatorisch durch praktische Empfehlungen mit Hilfe des Leitungsrates aus, spirituell durch praktische Empfehlungen und später auch durch seine originelle Theologie. Trotz seiner sehr starken Persönlichkeit förderte er bei den Mitgliedern die Mentalität des freien Denkens und des Dialogs.

Diese Bewegung (in Ungarn *„Bokor"*, d.h. „Strauch", genannt) wollte innerhalb der Kirche und in ihrem Dienst bleiben. Eine Prüfung dieser Einstellung stellte das im Jahre 1964 vereinbarte Abkommen zwischen dem Staat und der katholischen Kirche im Rahmen der damaligen vatikanischen „Ostpolitik" dar. Es schwächte die innere Bindung von *Bokor* zur hierarchischen Kirche. Noch schlimmer wirkte in dieser Richtung die engere Beziehung, die 1976 der neue Primas, Erzbischof Lékai, mit dem Regime einging. Konkret wurde die innere Opposition *Bokors* gegen die Kollaboration mit dem Staat in offenem Streit um die Ablehnung des Militärdienstes. Schwerwiegender jedoch waren umgekehrt katholische Einsprüche gegen einige Thesen von Bulányis Gedankenwelt.

Bulányi ist kein professioneller Theologe, sondern ein kreativ denkender Hirte. In der Situation der Verfolgung und besonders des kirchlichen Versagens entdeckte er seine prophetische Sendung, nämlich eine tiefgreifende Erneuerung der Kirche und durch sie auch der Welt vorzubereiten. Die Richtlinien dafür müsse man direkt aus den Evangelien schöpfen. Dazu kamen dann Impulse seitens einiger postkonziliarer Theologen und aus der Lektüre der Zeitschrift *Concilium.*

Jesus selbst - nicht das Lehramt oder die Schultheologie - müsse als das letzte Kriterium gelten. Für diese „jesuanische" Theologie solle das Handeln Jesu entscheidend sein, besonders seine Sorge um Leidende und Arme. Von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung übernahm er die Option für die Armen als Kern einer echten Religiosität. Jesus habe die Menschen nicht durch seinen stellvertretenden Tod gerettet, sondern durch das Beispiel seines Liebens, im Dienste der Liebe zu den Menschen.

Praktisch verkörpert sich diese Liebe in der Gewaltlosigkeit - darum Militärdienstverweigerung - und sogar im eschatologischen Absterben des Staates, der die Hauptquelle aller Gewalt ist. Dies ist der Grund für die scharfe Verurteilung, wenn mit Hilfe der Kirche das Leben der Gläubigen im Untergrund unterdrückt werden soll. Das im Gebet, im Lesen der Bibel und in geschwisterlichen Kontrollgesprächen geschulte Gewissen wird über jeden Gehorsam gestellt. In diesem Sinne soll die Untergrundkirche die ganze Kirche als Sauerteig umgestalten, und dadurch soll die Kirche die Welt beeinflussen.

Nicht alle Mitglieder der Bewegung konnten oder wollten solche Ansprüche

verwirklichen, so dass viele nach und nach ihre eigenen Wege gingen. Mit der politischen Befreiung entfiel auch der Hauptgrund für die Basisbewegung. Erst spät in den neunziger Jahren konnte das Problem Bulányi in der ungarischen Kirche gelöst werden. Bestimmte Eigenarten im Denken Bulányis führten zum Streit mit den Bischöfen und 1982 zur Übergabe seiner Thesen nach Rom, wo sie von der Glaubenskongregation beurteilt werden sollten. Bis zur Lösung dieses Streitfalls wurde Bulányi suspendiert; öffentlich durfte er keinen priesterlichen Dienst ausführen.

Untergrundkirche: Partizipation der Laien oder Sektiererei?

Für den Heiligen Stuhl war die Situation heikel. Man wollte weder den tapferen Freiheitskämpfer verurteilen noch in den Verhandlungen mit dem Staat die Lage der Bischöfe beeinträchtigen. Das Problem wurde erst im September 1997 gelöst. Bulányi unterzeichnete zwölf ihm vorgelegte Thesen mit einem Zusatz über die Gewissensfreiheit[8]; im Gegenzug hob die ungarische Bischofskonferenz das Verbot der Ausübung der öffentlichen priesterlichen Tätigkeit auf.

Trotz dieses Erfolgs fühlt sich Bulányi in der heutigen katholischen Kirche nicht voll aufgenommen; für sein Leben bedeutete diese Wende keine große Änderung. Mit seiner Theologie und mit seiner schriftstellerischen Tätigkeit nach der Wende 1990 hat er sich (mit Recht?) gegen die schnelle Konsolidierung der kirchlichen Situation gewandt; dadurch hat er sich selber etwas an den Rand gestellt; die Bewegung verlor ihre „ideologische" Basis. Einige neuere Initiativen der Bewegung, mit denen auch andere Katholiken und Aktionen kooperieren konnten, bilden gelungene Beispiele für eine zeitgemäße, modernere dialogisierende Pastoral; dabei können sie die eigentlichen jesuanischen Appelle gut vermitteln. Eine engere und ältere Gruppe um Bulányi herum lebt aus der Vergangenheit, ist heute nicht mehr produktiv und inspirierend; das sind etwa 10% der Mitglieder (80–85 Personen). Die ganze Bewegung besteht heute etwa aus 700 Personen, auch die Kleinsten in den kinderreichen Familien mitgerechnet. Viele pflegen in ihrem Leben die Bulányischen moralischen Traditionen, ohne mit dem Rest der Bewegung einen institutionalisierten Kontakt zu halten.[9]

Neben *Bokor* wirkten in Ungarn etliche kurzlebigere Ansätze und drei andere organisierte Bewegungen im Untergrund, die jetzt ohne Schwierigkeiten öffentlich leben: *Regnum Marianum* (1900 gegründet) und *Focolare,* sowie die *charismatische Bewegung,* die schon seit den sechziger bzw. siebziger Jahren im Lande präsent sind. Daneben gab es ein spontanes Apostolat des christlichen Lebens und vielerlei Bindungen unter treuen Gläubigen.[10]

Zum Schluss

Unter dem Druck der atheistischen Ideologie gab es neben dem Heroismus einer großen Menge von Gläubigen auch Führergestalten mit starken Ideen und einigen extremen Erscheinungen. Bei allen Unterschieden haben die Denkweisen von Davidek und von Bulányi einige gemeinsame Züge. U.a. beabsichtigten beide, ihre Ideen nicht außerhalb der Kirche, sondern durch deren Reform nach eigenem streng abgegrenzten Zuschnitt zu verwirklichen. Das bietet genug Stoff für Historiker und Theologen.

[1] I.V. Papez, Lo stato giuridico dei fedeli in una comunità socialista, in: Estudios jurídico-canónicos, 141, Salamanca 1989, 85-97, hier 97.

[2] Theologisch behandelt die Kirche in der Bedrohung Oto Mádr, Wie Kirche nicht stirbt. Zeugnis aus bedrängten Zeiten der tschechischen Kirche, Leipzig 1993.

[3] Monographien zur Koinotes: O. Liska, Cirkev v podzemí a spolecenství Koinotes (Die Untergrundkirche und die Gemeinschaft Koinotes), Brno 1999. - P. Fiala/J. Hanus, Skrytá církev. Felix Davidek a spolecenství Koinotes. (Die verborgene Kirche. Felix M. Davídek und die Gemeinschaft Koinotes), Brno 1999.

[4] Vgl. dazu die Dokumentation in CONCILIUM 1999/3 von Petr Fiala und Jiri Hanus, 386-397.

[5] J. Korec, La mia esperienza di vescovo clandestino, in: La Chiesa cattolica nell' Europa dell' Est. Persecuzione, Libertà, Rinascità, Königstein 1990, 22-28. Korec gehörte zu den ersten drei Jesuiten, die nach dem Februar 1948 mit römischer Zustimmung die Bischofsweihe empfingen.

[6] A. Máté-Tóth, Bulányi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoraltheologische Würdigung, Wien 1992, 22. Diese an der Wiener theologischen Fakultät angenommene Habilitationsschrift des langjährigen Mitgliedes von *Bokor* dient als Hauptquelle dieses Beitrages.

[7] AaO. 23.

[8] Dieser Zusatz bezieht sich auf die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *(Dignitatis humanae).*

[9] A. Máté-Tóth im Brief an O. Mádr vom 8. Januar 2000.

[10] M. Tomka, Wie das Lebenszeugnis der Gläubigen auf Ungläubige wirkt. Erfahrungen aus dem sozialistischen Land (Ungarn), Diakonia 1984/5, 329-333.

Eine Theologie der Zweiten Welt?

Beobachtungen und Herausforderungen

András Máté-Tóth

Die Reformländer Ost(-Mittel-)Europas[1] bilden eine Kulturregion im Sinne von Howard Odum: *„eine vielfältig basierte Sozialregion" (a composite societal region).*[2] Diese Länder sind vor allem durch ihre Schicksalsgemeinschaft in den letzten fünfzig Jahren, durch die darin entwickelten gesellschaftsbildenden Tätigkeiten und Techniken sowie durch die charakteristische Art und Weise der Weiterentwicklung ihrer nationalstaatlichen und ethnischen Traditionen gekennzeichnet. Der Zusammenbruch der totalitären Regime 1989-1991 brachte neue politische und wirtschaftliche Strukturen und stellte die Gesellschaften dieser Kulturregi-

on - bezüglich ihrer Geschichte, ihrer nationalen Identität, ihrer Wertestruktur und ihrer Zukunft - vor tiefgreifende Herausforderungen. Die Kirchen, die teils als Pioniere, teils als Mitläufer, teils als Beobachter die Entstehung dieser neuen Epoche begleiteten, sind durch diese Entwicklungen zu einer Neubesinnung auf ihre Identität und auf ihre Rolle in den neuen Gesellschaften aufgerufen. Die Theologie dieser Länder ist herausgefordert, die regionsspezifischen kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten ihrer Welt wahrzunehmen und kritisch zu reflektieren. In den nächsten Abschnitten soll versucht werden, einige Punkte dieser kirchlichen und theologischen Neubesinnung zu skizzieren. Sie bilden die kontextuelle Basis einer möglichen Theologie (in) der Zweiten Welt.

I. Land ohne Milch und Honig

Auf das Erbe des staatssozialistischen Regimes bezogen, werden in den Reformstaaten vor allem drei grundlegende Fragen problematisiert: eine strukturell-politische, eine anthropologisch-kulturelle und eine ethisch-moralische.[3] Diese sind theologisch als Zeichen der Zeit zu analysieren und zu kommentieren.

Die *strukturell-politische* Wende bedeutet einen raschen Übergang aus der Planwirtschaft in die Marktwirtschaft einschließlich einem Prozess der Privatisierung, aus dem Einparteien- in das parlamentarische Mehrparteiensystem, aus der Totalkontrolle der Öffentlichkeit in die Vielfalt der freien Meinungsäußerung, sowie einer umfangreichen Rechtsreform bis hin zur rechtlichen Neuregelung der internationalen Beziehungen. Diese „totale" Umgestaltung der Gesellschaften aktiviert Existenzängste und aus der nationalen Vergangenheit hervorgeholte (teils emotional-fundamentalistische) Lösungen. Dabei kann eine *Bruchlinie* zwischen dem Osten und dem Westen beobachtet werden. Das westliche Europa ist pragmatisch, professionell und zukunftsorientiert - also rationalistisch, demgegenüber dominiert bei den Osteuropäern die Geschichte, das Pathos, die Wut und das Gefühl der Ungerechtigkeit. Diese Eigenschaften und Reflexe mögen zwar in den ausgehenden neunziger Jahren nicht mehr modisch sein, aber die Identitätsangst dieser Nationen und Gesellschaften basiert auf realen geschichtlichen Erfahrungen, die ein Westeuropäer so nie erlebt hat.[4]

Der Autor

András Máté-Tóth, geb. 1957 in Kalocsa (Südungarn) verheiratet, 4 Kinder; Studium der Theologie in Szeged (Ungarn) und in Wien; 1991 Promotion, 1996 Habilitation in Pastoraltheologie; Gründer und Leiter des Lehrstuhls für Religionswissenschaft an der Universität Szeged; Koordinator des internationalen Forschungsprojekts Aufbruch (New Departures); Chefredakteur (1993–1998) der ungarischen pastoraltheologischen Zeitschrift Egyházfórum (Kirchenforum). Theologische Veröffentlichungen vor allem in Ungarn über gesellschaftliche und kirchliche Entwicklungen. Wichtigere Publikationen zu dieser Thematik: Bulányi und die Bokor-Bewegung. Eine pastoraltheologische Würdigung, UKI-Berichte, Wien 1996; Unterwegs zu einer Pastoraltheologie in den postsozialistischen Ländern (hg. mit P.M. Zulehner), Dokumentationsbände I–III, Szeged/Wien 1997ff; Theologie der Zweiten Welt, Ostfildern 2000 (in Vorbereitung). Anschrift: H-6701 Szeged, Postfach 777. E-mail: matetoth@rel.u-szeged.hu

Aus einem *anthropologisch-kulturellen* Blickwinkel betrachtet, liegt „die geistige Ursache" für die „Orientierungslosigkeit so vieler Menschen im Osten" im Zusammenbruch des Fortschrittsdenkens der kommunistischen Utopie: Auch die „Pseudoästhetik und mancherlei Pseudokultur" der DDR wie Uniformen, Aufmärsche, Fahnenappelle und Rituale hätten ein deutliches Vakuum hinterlassen. Schwerwiegende Konsequenzen habe nicht zuletzt die Tatsache, dass der Marxismus „den klassischen Person-Begriff über Bord" geworfen habe, der doch die Grundlage ethischen Erkennens sei. Der zentrale Begriff „Gewissen" sei „bis 1985 im staatlich verordneten Atheismus unbekannt geblieben". Der Blick der Gesellschaft richte sich derzeit „viel zu verengt" nur auf die produktive Arbeit. Der gesellschaftliche Stellenwert des Einzelnen dürfe nicht allein über die Arbeit festgelegt werden. Würde und Wert des menschlichen Lebens hätten eine größere Bedeutung. Es seien die „vergessenen Wirklichkeiten über den Menschen" in Erinnerung zu rufen, und es sei neu nach dem Menschenbild zu fragen.[5]
Die *ethisch-moralische* Verwüstung in den ehemals sozialistischen Ländern kann ein *„Tschernobyl der Seelen"* genannt werden. Die Menschen seien nun nicht mehr fähig, sich zu irgendeinem klaren und dauerhaften Wert zu bekennen und verantwortungsvolle Entscheidungen zu treffen.[6] Im Vergleich zu der westeuropäischen Modernisierung spielte sich hier im 19. und 20. Jahrhundert ein unbedeutender und uneigentlicher Modernisierungsprozess ab. Die zweckrationalen und pragmatischen Handlungen bzw. die Werte der Autonomie des Einzelnen wurden nicht so dominant wie in Westeuropa. Die Tatsache der Unterwerfung unter eine zentralistische Macht besiegelte diese Entwicklung. Die großen wirtschaftlichen und politischen Veränderungen nach dem Zweiten Weltkrieg veränderten von einem Augenblick auf den anderen auch die traditionellen Gefühls- und Gemeinschaftswerte und öffneten den Weg für einen Prozess, den man negative oder leere Modernisierung nennt. Sie öffneten den Weg für einen reflexartigen und schroffen Individualismus, der ungeachtet der Weltanschauung, Tradition und Kultur nur auf die Anhäufung der materiellen Werte und auf das Überleben ausgerichtet ist.[7]
Ein Großteil der Bevölkerung folgt Illusionen, die seit dem Zusammenbruch des Staatssozialismus entstanden sind. Spannungen und Aggressivität sind in den Reformländern nach der Wende angewachsen. Auch auf die Kirche hat sich die neue Freiheit keineswegs nur positiv ausgewirkt. Das Erbe der „Sowjetisierung" besteht in Passivität, Mangel an Initiativen und in fehlender Verantwortungsbereitschaft. Auch die Kirche braucht „Hilfe zur Demokratisierung", um ihre Aufgaben erfüllen zu können.

II. Erfahrungsbasis

„Es ist eine Täuschung zu meinen, die osteuropäischen Kirchen seien gestärkt aus der Unterdrückung durch die kommunistischen Regime hervorgegangen" - so der Prager Erzbischof Miloslav Vlk, Vorsitzender des Rates Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE). Die nach der Wende häufig propagierte Einteilung

in den „glaubensstarken Osten" und den „gottlosen Westen" Europas ist überholt. Doch die Verständigung über den zu Geschichte gewordenen ideologischen Graben hinweg fällt auch heute noch nicht leicht. Manche Experten, Bischöfe und Theologen der Region beobachten, dass das staatssozialistische Regime doch auch auf die Kirchen, die mehr oder weniger Widerstand geleistet haben, abfärbte.[8]

1. Gefangenschaft

Für die deutende Darstellung der Verfolgungsgeschichte der Kirchen und Christen in dieser Region werden häufig biblische Metaphern verwendet. Mit dem Bild von der „ägyptischen Gefangenschaft" wird die totale Unterdrückung der Kirchen unterstrichen. Die Kirchen spielten unter den staatssozialistischen Regimen die Rolle von Sklavinnen: rechtlos, mittellos an der Schwelle der Gefängnisse oder sogar auf das Grab zuschreitend. In einigen Ländern dauerte die erste Epoche der Diktatur stalinistischer Prägung (so in der Ukraine und in Rumänien) fast bis zur Wende, in anderen Ländern (in Polen, Ungarn, Kroatien, Slowenien) nahm die Härte schon früher kontinuierlich ab. Die mildere Unterdrückung öffnete für die Kirchen einen immer größeren Freiraum, allerdings unter der Bedingung, dass sie ihre Loyalität zu den Zielen der Gesellschaft öffentlich bekannten - eine Kirche an der Leine des Staates. Für diese zweite Epoche trifft mehr das Bild der „babylonischen Gefangenschaft" zu, in der das jüdische Volk eine relative Autonomie genoss.

In der Zeit der Diktatur standen vor allem praktisch-pastorale Themen im Mittelpunkt der theologischen Arbeit. Sie wurden meistens in den Kreisen der - vom Staat nicht oder nur wenig kontrollierbaren - sog. „zweiten Öffentlichkeit" als „Samisdat"[9] verbreitet. Diese Arbeiten waren kaum mit wissenschaftlichen Apparaten ausgerüstet, sie zeugen aber von einem starken Praxisbezug und einer hochgradigen Kreativität. Sie standen oft weit entfernt von den Fachdiskussionen der universitären Theologie, desto näher bei der Überlebensproblematik der Christen in ihrer unmittelbaren Umgebung. Die Untergrundtheologen hatten nahezu alle eine neuscholastische Ausbildung. Ihre Arbeiten zeigen aber eine Öffnung zu einer anthropologischen und kontextuellen Hermeneutik. Das Leben und das theologische Werk eines jeden Untergrundtheologen waren tief in die Katakombenwelt der Kirche eingebettet und gleichsam von ihr mitgetragen.[10]

Die amtliche Theologie, die vor allem in den Priesterseminaren gelehrt wurde, hatte - je nach Ländern in verschiedenem Grad - weniger intellektuelle Freiheit. In den meisten Ländern hatte sie lange Zeit ausschließlich dem Priesternachwuchs zu dienen, war inhaltlich und durch die Auswahl der Dozenten mehr kontrolliert und von der Welt, aber oft auch vom wandernden Volk Gottes abgesondert. Unter diesen Umständen ist es selbstverständlich, dass auf dieser Ebene der Theologie eher theoretische, theologiegeschichtliche und in ihrer gesellschaftlichen Relevanz „kontextlose" Arbeiten publiziert werden konnten.

2. Berührungsängste

Nach der Wende, teils auch schon vor ihr, vermehrten sich die Stellungnahmen, die für Kirchen und Theologie auch in der Zweiten Welt eine Alternative zwischen Anpassung und Widerstand, Traditionalismus und Erneuerung, zwischen Vatikanum I. und Vatikanum II. suchten.

Für eine Öffnung sprach sich Tomás Halík aus, der bis Anfang des Jahres 1993 Sekretär der Tschechischen Bischofskonferenz war, seither Professor an der Karlsuniversität in Prag ist. Das Pochen der osteuropäischen Kirchen auf ihre spezifische Glaubenserfahrung unter dem Kommunismus zeigt sich aus der Sicht der westlichen Länder allzu leicht als eine Art *Märtyrerkomplex,* der den Blick auf die pastoralen Herausforderungen der nachkommunistischen Zeit eher verstellt als erhellt. Irritiert und zuweilen in deutlicher Abwehrhaltung blickt umgekehrt die Kirche der mittel- und osteuropäischen Länder auf die westliche Bedrohung durch Säkularisierung, Konsum- und Profitgier, nicht zuletzt auf die Theologie im Westen, zu der sie in den letzten Jahrzehnten der Isolation den Anschluss verloren hat. Vielfach wird die Theologie von den Kirchen Osteuropas überhaupt als ein „Luxus" betrachtet. Diese Position berge, so Halík, die Gefahr eines „reflexionslosen, leichten Praktizismus". Er fordert eine aus der Glaubenserfahrung unter dem Staatssozialismus erwachsende Theologie, eine *„Theologie nach dem Gulag".*[11]

III. Theologische Traditionen

Die skizzierten strukturellen und inhaltlichen Akzente bilden die Achsen eines Koordinatensystems, mit dessen Hilfe die für die Osttheologie oft verwendeten Etiketten wie „Traditionalismus", „Antimodernismus" und „Moralismus" gerechter beurteilt werden können.

1. Neuscholastik

Die angeordnete Verbreitung der Neuscholastik in der katholischen Kirche in der Zeit der Jahrhundertwende war ein intellektueller Antwortversuch der Kirche auf die Fragen der Moderne. Diese Theologie war systematisch vereinfachend, inhaltlich nicht kreativ, leicht zu lernen und zu lehren. Sie war eine *ancilla unitatis,* die Magd der Einheit der Kirche, die sich gegen die Welt wehrte. Als die Kirche nun in der ost-mitteleuropäischen Region von der Verfolgung heimgesucht wurde, hat sie zur Stärkung ihrer bedrängten Einheit die bewährte neuscholastische Abwehrtheologie benutzt. Eine andere dialogfreudigere Theologie konnte sie in den Gefängnissen höchstens in Ansätzen entwickeln.

Eine kritische Bearbeitung der Moderne in der Theologie konnte in der Zeit der „schweigenden Kirche" nicht geschehen. Durch den eisernen Vorhang war sie von den modernen Entwicklungen isoliert und für eine solche Auseinandersetzung auch strukturell unfähig.[12] Erst nach der politischen Wende gibt es dazu die Möglichkeit. Die Kirchen in dieser Region fühlen sich aber wiederum durch Liberalismus, Konsumismus, Meinungsfreiheit und Wertepluralismus bedrängt.

Sie finden selten Zeit und Mittel für eine theologische Neubesinnung, weil sie auch die Ebene der Offenbarungsinhalte berührt. Ohne einen sicheren Glauben und eine indiskutable Theologie fürchtet man um die Einheit der Kirche und um ihre sichere Neupositionierung in der Gesellschaft.

2. Traditionalismus

Unter Theologen und Kirchenmenschen in westlichen Ländern ist manchmal zu hören, ihre Kollegen im Osten verträten fundamentalistische Positionen oder pflegten zumindest gerne Beziehungen zu traditionalistischen Trends. Inwieweit solche Behauptungen zutreffen, ist schwer zu beurteilen. Sicher ist aber, dass westliche Traditionalisten auf Grund derselben Einstellung zur modernen Welt für die östlichen Gleichgesinnten viel Verständnis aufbringen und daher in der Auffassung über die Stellung und Mission der Kirche von heute mit ihnen weithin einig sind. Der Unterschied zwischen westlichen und östlichen Traditionalisten ist vor allem zeitlicher Art. Die einen sind nach jahrhunderte- oder zumindest nach jahrzehntelanger Modernisierung Traditionalisten geblieben, die anderen sind wegen eines akuten Modernisierungsschocks zu solchen geworden. Die eindeutige Neigung des Ostens zur Tradition ist darüber hinaus ein gesunder Reflex auf die aufgezwungene Trennung der Gesellschaft von ihren kulturellen Wurzeln und bedeutet keineswegs nur ein radikales „Nein" zur aufkommenden Modernisierung. In der Auseinandersetzung mit den Herausforderungen, die sich aus der Wiederherstellung der Gesellschaft und der Kirche, einschließlich der Theologie ergeben, sollen gleichzeitig die lebendige Erinnerung an die Traditionen sowie eine furchtlose Auseinandersetzung mit der neuen Zeit gepflegt werden. Es kann dabei durchaus zu ungewöhnlichen Denkversuchen kommen. Hier ist der Mut gefragt, wirklich neuen Wein in neue Schläuche zu gießen.

3. Untergrund-Theologie

Wie die gesellschaftliche und kirchliche Situation zwischen den Ländern in der Region Ost(-Mittel-)Europa sehr verschieden ist, so lässt sich auch zur Untergrundkirche bzw. Untergrundtheologie keine einheitliche und einfache Antwort geben.[13] Das hat mehrere Gründe. Es gehörte zu den wesentlichen Charakteristiken dieser nicht-öffentlichen Ebene in der Kirche, dass sie nur über konspirative Kanäle verkehrte. Selbst in dem eigenen Land konnte man sich in der Vielfalt der Untergrundgruppen nur selten auskennen. Zu den allgemeinen Kennzeichen der Situation einer Untergrundkirche gehören: die politisch erzwungene Verdoppelung der Kirche in einen politisch halbwegs geduldeten und in einen direkt verfolgten Teil, die Entwicklung von basiseigenen Strukturen und Kommunikationsstrategien im Untergrund, eine große Bereitschaft für die Akzeptanz von Risiken, die der praktizierte Glaube mit sich brachte, die Aufwertung der Rolle der Laien sowie die Nähe zu zivilen Lebensbereichen. In diesem Sinne kann man im europäischen Teil der ehemaligen Sowjetunion, in der ehemaligen Tschechoslowakei und in Ungarn, nicht aber in Polen und im ehemaligen Jugoslawien, von einer Untergrundkirche reden.

Will man sich über die theologische Praxis dieser Untergrundorganisation eine Vorstellung machen, ist die Forschung auf wenige Einzelstudien von ehemaligen Mitbeteiligten angewiesen. Ein romantisches Bild über die Untergrundkirche, dass dort etwa die meisten Christen voller Bereitschaft zum Martyrium lebten und sich unter ihnen rasch eine neue evangeliumsnahe Kirche sowie eine neue Theologie ausbreiteten, sei dabei ebenso zurückgewiesen wie ähnliche Wunschbilder über Kirche und Theologie in der Dritten Welt. Trotz der gebotenen Vorsicht lässt sich jedoch aus den sporadischen Quellen belegen, dass in diesen Kreisen auch in der Theologie oft mehr Kreativität und Flexibilität herrschte, dass infolgedessen mehr Ansätze für eine neue Theologie zu finden sind als auf der „offiziellen", also der vom Staat akzeptierten Ebene der Kirche. Tomás Halík ermahnt, dass drei Traditionen der Untergrundkirche nicht verloren gehen dürften: der Dialog zwischen Glaube und Kultur, die Armut der Kirche und die Verbindung des priesterlichen Dienstes mit einem Zivilberuf.[14] Diese drei Aspekte weisen mehr oder weniger in die Richtung der reflektierten Kontextualität der Theologie. Für den Entwurf einer möglichen Theologie der Zweiten Welt sind diese Aspekte noch weiter zu vertiefen.

IV. Theologie der Zweiten Welt?

Eine Theologie der Zweiten Welt konzentriert sich nicht auf die Vergangenheit und gehört ihr auch nicht an. Sie entstammt vielmehr der theologischen Reflexion auf die Gegenwartskultur der ehemals kommunistisch beherrschten Region. Zu ihren Aufgaben gehört es, die Grundthemen der Offenbarung neu auszulegen und dafür eine gerade hier verständliche Sprache zu finden. Zu ihren wichtigsten Themen gehören m.E. die folgenden: Was verstehen wir unter der Macht Gottes in Erinnerung an die totalitäre Macht? Was bedeutet Freiheit in Verbindung mit der nationalen Selbstbestimmung und dem zivilen Widerstand? Was für Zuständigkeiten besitzt die Kirche in der Herausbildung einer nachchristlichen und einer nachkommunistischen Kultur? Schließlich: Welche Sprache entspricht dem Heiligen in der ideologiegeplagten Kommunikation? Zusätzlich dazu muss die Theologie der bedeutendsten Theologengestalten der kommunistisch-sozialistischen Vergangenheit[15] komparativ aufgearbeitet werden, darunter auch die Rolle solcher theologischer Orte (wie z.B. der Berliner Konferenz), deren Beurteilung in den betroffenen Ländern mehrheitlich negativ ausfällt.

Die Strukturen der theologischen Arbeit haben sich nach der Wende verändert. Viele Priesterseminare wurden zu Theologischen Hochschulen umstrukturiert und öffneten ihre Türen auch für Laien, die Theologie und/oder Religionspädagogik studieren wollen. Manche theologische Bildungsstätten suchten nach Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit staatlichen Universitäten. Es entstanden katholische Universitäten mit theologischen Fakultäten. Die Freiheit der Öffentlichkeit ermöglichte im Prinzip einen theologischen Dialog. Die Möglichkeit der Teilnahme an internationalen theologischen Konferenzen und Kooperationen wird nicht mehr behindert.

Dennoch sind die neuen Schläuche noch oft mit alten Wein gefüllt. Die Erneuerung der theologischen Fächer im Sinne des Zweiten Vatikanums und der diesbezüglichen römischen Anweisungen steckt noch in Kinderschuhen. Heilsgeschichtliche Dogmatik, biblische Hermeneutik, kritische christliche Soziallehre, Praktische Theologie und moderne Religionspädagogik werden noch ängstlich betrachtet. Theologie wird als eine Wissenschaft mit sicheren Antworten und nicht als Wissenschaft der offenen Fragen erwünscht und gefördert. Die Berichte vieler Theologen aus dieser Region, auch manche Stellungnahmen von Bischöfen, wecken den Anschein, dass sie die theologische Erneuerung eher skeptisch betrachten. Sie sehen in der nachkonziliaren Theologie nahezu nur eine unüberschaubare Vielfalt, die die Kirche in ihrer Einheit schwächt. Auch die theologischen Entwürfe aus der Zeit der schweigenden Kirche werden sehr selten in die theologischen Werkstätten integriert und in ihnen weitergeführt.

Eine Hoffnung für die Theologie dieser Region kann jenes deutlich erstarkte Interesse für religiöse Fragen bringen, das unter Laien und auch in der breiten Öffentlichkeit anzutreffen ist. Vor allem aber ruft der gelebte Glaube in den Pfarrgemeinden und in den Erneuerungsbewegungen verschiedenster Prägung nach einer neuen Art der Theologie: nach einer Theologie, die wahrhaftig Rechenschaft geben kann über die Hoffnung der Christen unter den neuen Verhältnissen. Vielleicht wird sich eine Theologie der Zweiten Welt entwickeln. Sie scheint unentbehrlich für eine situationsgerechte Neupositionierung der christlichen Kirchen zu sein.[16] Sie könnte auch den theologischen Dialog zwischen den Regionen und Kulturen bereichern.

[1] Unter Reformländer verstehen wir die Ost(-Mittel-)europäischen Staaten, die aus dem Satellitenstatus nach der politischen Wende von 1989/91 zu einer staatlichen Autonomie gekommen sind.

[2] W. Bernsdorf (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1969, 882-885. vgl. D.L. Sills (Hg.), Regionalism in International Encyclopedia of the Social Sciences, New York 1968, 377-382.

[3] Darüber ausführlich und mit genauen Quellenangaben, A. Máté-Tóth, Theologie der Zweiten Welt, Ostfildern 2000; in Vorbereitung.

[4] G. Schöpflin, Nations, Identity, Power, London 2000; E. Kiss, Ein Versuch, den postsozialistischen Nationalismus zu interpretieren, in: R. Hettlage u.a. (Hg.), Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Region, Nation, Europa, Opladen 1997, 194-206. Ferner und allgemeiner vgl. V. Conzemius, Die Kirchen und der Nationalismus, in: P. Hünermann (Hg.), Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie, Freiburg i.Br. 1993.

[5] K. Feiereis, Die Christen und die „Anderen". Das bleibende Problem des Atheismus und der missionarische Auftrag der Kirche, in: C. März (Hg.), Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit, Leipzig 1993, 85-94; ders., Geistige und religiöse Herausforderung in unserer Zeit, in: W. Ernst (Hg.), Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart, 170-176.

[6] J. Tischner, Glaube in düsteren Zeiten, in: P. Hünermann (Hg.), Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie, aaO. 211-227.

[7] E. Hankiss, East European Alternative, Oxford 1990.

[8] Vgl. H. Gönner, Die Stunde der Wahrheit, Frankfurt/M. 1995.

[9] „Samisdat" (= Selbstverlag) wurden die vom Staat nicht genehmigten und deshalb im Untergrund publizierten und verbreiteten Schriften genannt.

[10] Vgl. A. Máté-Tóth, Bulányi und die Bokor-Bewegung (UKI-Berichte), Wien 1996; T. Halík, Verantwortung für die Untergrundkirche in der Tschechoslowakei, in: ders., Du wirst das Angesicht der Erde erneuern. Kirche und Gesellschaft an der Schwelle zur Freiheit, Leipzig 1993, 109-121; Oto Mádr, Wie Kirche nicht stirbt. Zeugnis aus bedrängten Zeiten der tschechischen Kirche, Leipzig 1993; ders., Wahrheit als Waffe, in: Diakonia 24 (1993) 402-405.

[11] Halík, aaO. 1993, und ders., in: Herder Korrespondenz 5/1997.

[12] Vgl. M. Tomka, Strukturelle Konzilsresistenz, in: F.-X. Kaufmann/A. Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung, Paderborn 1996, 291-313.

[13] Über die Untergrundkirche in Europa spricht man retrospektiv, da die sie erzeugenden totalitären politischen Strukturen bereits der Vergangenheit angehören. Wo diese Strukturen weiterleben, existiert auch eine Untergrundkirche: z.B. die Gemeinden in China oder die Hauskirchen im kommunistischen Vietnam.

[14] Halík, aaO. 116-121.

[15] Tamás Nyíri, Ferenc Gál (Ungarn), Karol Wojtyla, Stefan Wyszyński (Polen), Tomislav Janko Sagi-Bunic (Kroatien), Josef Zveřina, Oto Mádr oder Josef L. Hromádka (Tschechien), um nur einige wenige Beispiele zu nennen.

[16] Die Rahmen und Möglichkeiten dieser Neupositionierung untersucht das internationale Großforschungsprojekt *Aufbruch* (New Departures) seit 1996 unter Leitung von Prof. Paul M. Zulehner (Wien), Prof. Miklós Tomka (Budapest) und Prof. András Máté-Tóth (Szeged). S. www.rel.u-szeged.hu/aufbruch. Die Ergebnisse erscheinen laufend beim Schwabenverlag in der Reihe *Gott nach dem Kommunismus.*

Anwachsen des Atheismus?

Albert Franz

I. Folgen der Wende

Hat durch den Fall der Mauer, die Deutschland für Jahrzehnte in zwei ideologisch gegeneinander gerichtete Welten geteilt hat, und durch das damit einhergehende dramatische Ende des Ost-West-Gegensatzes „der Atheismus" in Europa einen Wachstumsschub erfahren? Oder wird er, im Gegenteil, durch eine allenthalben feststellbare „Neue Religiosität" gebremst?[1] Wie auch immer man die revolutionären Entwicklungen der achtziger und neunziger Jahre des soeben zu Ende gegangenen Jahrhunderts einschätzen mag, unbestreitbar dürfte ihre weit über die äußere Dramatik hinausreichende, bleibend maßgebliche Bedeutung für die

weitere gesellschaftliche Entwicklung als ganze sein. Dabei ist wohl von zentraler Wichtigkeit, auch wenn dies vor allem in „westlicher" Perspektive immer wieder aus dem Blick zu geraten droht, dass die „Wende", wie die Revolution von 1989/90 inzwischen allgemein genannt wird, nicht nur den Einsturz der Welt des Kommunismus zur Folge hatte. Vielmehr ist die alte Zweiteilung der Welt in Ost und West, damit aber auch „der Westen" im herkömmlichen Sinn dahin. Die Welt, zumindest aber Europa, ist insgesamt anders geworden. Das Neuartige an dieser Welt nach der Wende besteht aber nicht darin, dass die einem langsamen Säkularisierungsprozess ausgesetzte Gesellschaft des ehemaligen Westens sich nunmehr ungehindert auch im ehemaligen Osten ausbreiten kann, vielmehr - und viel tiefer gehend - besteht das Neue darin, dass mit dem Wegfall der äußeren Grenzen Ost und West sich in vielfältiger Weise vermischen, auch wenn, äußerlich gesehen, das Bild der Gesellschaft im ehemaligen Osten sich zusehends verwestlicht. Welche neuen, geistig und religiös bedeutsamen Konstellationen dies mit sich bringt, wird erst allmählich sichtbar, dürfte aber in seiner Tragweite kaum zu überschätzen sein.

Anwachsen des Atheismus?

Der Entwicklung von Religion und Gottesglauben im Europa des 21. Jahrhunderts geht somit nicht nur der allmählich verlaufende und komplexe Säkularisierungsprozess des ehemaligen Westens voraus,[2] vielmehr gehört zu deren Horizont und Kontext auch der ideologische Atheismus, die programmatische Religionslosigkeit und Antireligiosität der politisch untergegangenen kommunistischen Ideologie. Es wäre naiv zu meinen, dies alles sei mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes eigentlich erledigt und letztlich ungeschehen gemacht.

Was auch immer der mit der Wende von 1989 aufgebrochene und noch lange nicht abgeschlossene Prozess der Neuorientierung Europas bringen mag, er stellt jedenfalls Theologie und Kirche vor neue, vorher ungeahnte und kaum für möglich gehaltene Herausforderungen. Dazu gehört, diesen neu sich bildenden Kontext christlichen Glaubens vor allem anderen zuerst einmal anzuerkennen, anzunehmen und (selbst-)kritisch zu reflektieren. Nur so dürfte es gelingen, den Ort Gottes im Europa des 21. Jahrhunderts zu entdecken, also auch die Frage zu beantworten, ob tatsächlich von einem „Anwachsen des Atheismus" gesprochen werden muss, und schließlich, was dies für den christlichen Gottesglauben, und damit für den Auftrag der Kirche heute und morgen bedeuten könnte.[3]

Der Autor

Albert Franz, Prof. Dr. theol. habil., lic. phil., seit 1993 Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie (kath.) an der Technischen Universität Dresden, vorher von 1988 bis 1993 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie II an der Theologischen Fakultät Trier. Veröffentlichungen u.a. zur theologischen Hegelrezeption und zur Spätphilosophie Schellings. Derzeit Arbeit an einem theologischen Forschungsprojekt zur Gnosis. Neueste Veröffentlichung (als Herausgeber): Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart, Paderborn u. a. 1999. Anschrift: Technische Universität Dresden, Philosophische Fakultät, Weberplatz 5-10, 01217 Dresden, BRD.

Dazu können hier keine umfassenden Analysen, geschweige denn Antworten vorgelegt werden. Bewusst bezogen auf konkrete Erfahrungen im Ostteil des nun

vereinigten Deutschlands, und zwar sehr konkret aus der Perspektive eines an der philosophischen Fakultät einer „Technischen Universität" tätigen Theologen, soll hier lediglich die Frage erörtert werden, inwiefern in diesem wissenschaftlichen Kontext, in dieser spezifischen Lebenswelt, von einem Anwachsen des Atheismus nach der Wende gesprochen werden muss.[4] Wieweit dies als paradigmatisch für andere Kontexte anzusehen ist, mag dem kritischen Leser überlassen bleiben.

II. „Wissenschaftlicher Atheismus" und Atheismus der Wissenschaft

Umfragen und Statistiken bestätigen, was im Alltag immer wieder erfahrbar ist: Es gibt in der Bevölkerung der ehemaligen DDR einen „Gewöhnungsatheismus", der wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, auf die Beeinflussung durch die entsprechend geschulten Eliten während der Zeit des Sozialismus zurückzuführen ist.[5] Zu dieser Gewöhnung an eine Art weit verbreiteter, beinahe selbstverständlich die Mentalität der Menschen und der Institutionen bestimmender Gottlosigkeit wäre es demnach kaum gekommen ohne die ideologische Vorgabe des „wissenschaftlichen Atheismus", den man auf allen Ebenen der Bildung und Vermittlung von Wissen und bekanntermaßen unter Anwendung erheblichen Drucks in das Denken und Empfinden mehrerer Generationen einzupflanzen versuchte. Freilich konnte dies auch nur deshalb so relativ erfolgreich sein, weil der Boden dazu bereitet war durch die bis in die Zeit der Aufklärung zurückreichende Entkirchlichung und Entchristlichung und damit Atheisierung weiter Teile gerade der Bevölkerung des ehemaligen Mitteldeutschland. So aber scheint es erklärbar, dass schließlich vom „Phänomen des massenhaften Einverständnisses mit dem Atheismus" in der Gesellschaft der ehemaligen DDR gesprochen werden muss.[6]

Der Untergang des politisch-ideologischen Systems des DDR-Sozialismus hat dieses grundlegende Einverständnis mit dem Atheismus keineswegs fundamental erschüttert, geschweige denn dass, von Ausnahmen abgesehen, erkennbar vom Erwachen eines wie auch immer gearteten Gottglaubens gesprochen werden könnte, auch wenn dies angesichts der von Demonstranten gefüllten Kirchen in den Tagen und Wochen der Wende von 1989 nicht zuletzt in kirchlichen Kreisen gelegentlich herbeigesehnt wurde. Nicht unwesentlich scheint die Entwicklung geradezu umgekehrt zu verlaufen. Offensichtlich empfinden nämlich viele, dass von der praktisch wie theoretisch-wissenschaftlich gescheiterten Ideologie des Marxismus-Leninismus immerhin und wenigstens noch die atheistische Komponente als weiterhin anerkennenswert und kritischem Denken gegenüber verantwortbar übrig geblieben ist. Umso dankbarer wird dieser Atheismus dann als eines der wenigen Elemente angenommen, die in den neuen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Kontext herübergerettet werden konnten. Die so auch unter neuen Bedingungen als wissenschaftlich legitimiert angesehene atheisti-

sche Überzeugung wird damit für nicht wenige Menschen geradezu zu einer Brücke zwischen der gegenwärtigen Realität und dem untergegangenen alten System, ja zu einem wichtigen Bindemittel der vielfach als gebrochen empfundenen je eigenen Biographie, zum Beweis dafür, dass doch nicht alles, wovon man überzeugt war, falsch und umsonst war.

Dies setzt freilich voraus, dass die Realität nach der Wende ihrerseits Anknüpfungsmöglichkeiten bietet für dieses mit dem „wissenschaftlichen Atheismus" der kommunistischen Ideologie keineswegs identische, jedoch aus diesem Kontext hervorgegangene und tief ins Bewusstsein eingedrungene atheistische Selbst- und Weltverständnis. In der Tat trifft der Atheismus „östlicher" Prägung im Prozeß der Überwindung des Ost-West-Gegensatzes auf ein „westliches" Selbst- und Weltverständnis, das sich zwar als in sich unvergleichlich differenzierter und vielfältiger, ja als durchaus inhomogen und widersprüchlich präsentiert, gerade so aber auch nicht nur marginale atheistische Komponenten in sich enthält. Diese sind es, die nun als wesentliche Schnittmengen zwischen östlichem und westlichem Bewusstsein umso deutlicher zum Vorschein kommen, in diesem spezifischen Kontext einen Zuwachs an Bedeutung gewinnen und so ihrerseits noch einmal erheblich verstärkt werden.

Jedenfalls gilt dies für den Bereich der Wissenschaft, und zwar insbesondere für die Geistes- bzw. Kulturwissenschaften, die im Zuge der Abwicklung der alten marxistisch-leninistischen Ideologie und ihrer Institutionen beim Umbau der Universitäten praktisch ungehindert aus dem Westen in das dadurch entstandene Vakuum einströmen konnten. Ist dies aber so, dann ist ein solches Anwachsen des Atheismus nicht, jedenfalls nicht einseitig, als Erbe des ehemaligen Ostens anzusehen. Vielmehr tritt durch diesen Prozess deutlicher als anderswo zutage, in welch entscheidendem und grundlegendem Sinn gerade auch im ehemaligen Westen, außerhalb des marxistisch-leninistisch ideologisierten Kontextes, ein durchaus atheistisches Selbst- und Weltverständnis zur Voraussetzung von Wissenschaft geworden ist, zum beinahe selbstverständlich gewordenen Horizont, über den heute kaum mehr hinausgedacht wird.

Diese Feststellung sollte die Theologie nicht erschrecken und zu vorschnellen Abwehrreaktionen verleiten, sondern ernüchtern. Nicht zuletzt in den gegenwärtigen Diskussionen über die Stellung der Theologie als Universitätswissenschaft könnte dies den Blick für das Wesentliche schärfen und öffnen.[7]

Zunächst kommt so in den Blick, dass es sich bei „Ost" und „West" nicht um zwei einander völlig fremde Welten handelt, sondern sozusagen um Gestalten und Momente einer gemeinsamen Denk- und Mentalitätengeschichte, zu der grundlegend auch, wenn auch in durchaus unterschiedlicher Prägung, atheistische Strömungen gehören.[8] So ist bzw. war der Atheismus „östlicher" Prägung aufgrund seiner Herkunft aus der sich als „wissenschaftlich" verstehenden Ideologie des Marxismus-Leninismus ein primär auf angebliche Vernunftgründe rekurrierendes Überzeugungssystem, in dessen Sicht Religion überhaupt als überholt galt, weil sie als Produkt des Menschen und seiner (entfremdeten) Bedürfnisse entlarvt war, und speziell das Christentum wegen seiner wissenschaftlich nicht

haltbaren Prämissen, z.B. der Welt als Schöpfung und nicht als Evolutionsprozess, als widerlegt angesehen wurde. Dem stand und steht der Atheismus „westlicher" Prägung gegenüber, dem Gott zunächst weniger aus der Vernunft als vielmehr aus dem Gedächtnis entschwunden zu sein scheint.[9] Zwar bedeutet dies, dass im „wissenschaftlichen Atheismus" Gott explizit und programmatisch geleugnet, und seine Nichtexistenz als grundsätzlich erwiesen behauptet wird, während auf der anderen Seite der vergessene Gott zunächst lediglich aus methodischen Gründen im einzelwissenschaftlichen und philosophischen Denken nicht mehr vorkommt. Offensichtlich aber wird, von hier ausgehend, auch in diesem Kontext die Gottesfrage insgesamt, wenn auch in einer eher diffusen Weise, zunehmend als obsolet betrachtet und empfunden. Damit aber sind die Voraussetzungen gegeben, dass sich beide Spielarten von Atheismus schlussendlich in dem entscheidenden Punkt treffen, nämlich darin, dass Gott selbst explizit der Abschied zu geben ist, d.h. dass Gott am Ende nicht nur als nicht mehr nötig, sondern als mit kritischem Denken unvereinbar angesehen wird.

Lapidar und programmatisch bringt der in entsprechenden Denkmilieus und Forschungskontexten nicht selten mit einer Art lehramtlicher Autorität versehene Niklas Luhmann solches Denken auf den Punkt, und wird so zum maßgebenden Paradigma, wenn er z.B. über die Geschichte der Gottesfrage als ganze soziologistisch, zugleich aber umfassende Deutungskompetenz beanspruchend, befindet: „Die Tradition hatte das Interesse an einer unfehlbaren Beschreibung externalisiert und die entsprechende Position Gott genannt."[10] Dementsprechend ist in der für Luhmanns Denken zentralen Rede von der „Autopoiesis" als „Produktion des Systems durch sich selber"[11] mehr zu sehen als ein bloß methodischer Ansatz. Sie steht für nicht weniger als für eine Art Weltsystem, ja eine geradezu hartnäckig immanentistische Metaphysik. Innerhalb eines solchen Horizontes wird von einem darüber hinausreichenden, davon unabhängigen Absoluten, also vom wirklichen Gott, nicht nur faktisch nicht mehr gesprochen, weil dieser nicht mehr interessiert bzw. dem Gedächtnis entschwunden ist wie dies da der Fall ist, wo Luhmann epigonenhaft-äußerlich rezipiert und auf Einzelforschung mehr oder weniger unkritisch angewandt wird. Hier kann vielmehr prinzipiell gar nicht mehr von Gott als wirklichem, d.h. als einem Sachproblem, das menschliche Vernunft als solche herausfordert, gesprochen werden. Gott kann hier nur noch im Sinne eines bloßen Momentes, einer Extrapolation des letztlich grundlosen, weil autopoietischen Wirklichkeitsgeschehens missverstanden werden, so er sich denn, freilich kaum zufällig, im Gedächtnis zurückmeldet. Das Wort „Gott" ist hier zwangsläufig lediglich Metapher, freilich eine Gottes-Metapher, die gerade nicht mehr dafür offen ist, dass Gott möglicherweise deshalb nur bildhaft zur Sprache gebracht werden kann, weil er in menschlicher Sprache nicht wirklich erfassbar ist. Das Metaphorische steht hier vielmehr dafür, dass mit „Gott" lediglich menschliche Wirklichkeit in ein seinerseits von Menschen geschaffenes, dann etwa „Theologie" oder „Religion" zu nennendes Sprachspiel übertragen wird.

Ein solcher Befund wird eine Theologie irritieren, die sich vom schieren Gebrauch

des Wortes „Gott" im wissenschaftlichen Kontext odervon einem angeblichen Anwachsen von „Religiosität" beeindrucken und zufriedenstellen lässt, und zwar unabhängig davon, wofür all dies dann stehen mag, weil damit doch immerhin ein gewisses Selbstlegitimierungspotential für Theologie als Wissenschaft gegeben zu sein scheint.[12] Wissenschaftliche Theologie sollte jedoch umso entschiedener und kritischer den mit solchem Denken und Empfinden verwobenen Atheismus zur Kenntnis nehmen und sich den damit verbundenen neuen Herausforderungen stellen, jedenfalls aber sich nicht mit Wunschträumen beruhigen, etwa dass ein solcher Atheismus der Wissenschaften wegen seiner angeblichen Differenziertheit weniger ernst zu nehmen sei als der untergegangene ideologische Atheismus, oder dass er durch eine Zunahme an religiös imprägnierter Mentalität in außerwissenschaftlichen Kontexten doch durchaus kompensiert werde.

III. Theo-logie: Wissenschaft von Gott angesichts atheistischer Herausforderung

Die angesprochene Entwicklung dürfte deutlich genug zeigen, dass im Ansatz immanentistisches Denken in besonderer Weise der Gefahr ausgesetzt ist, am Ende doch, und sei es im Gegensatz zur eigenen Selbstwahrnehmung, in einen scheinbar wissenschaftlichen, in Wahrheit aber versteckt ideologischen Atheismus mit pseudoreligiösem Anspruch abzugleiten. Der z.B. in Luhmanns Begriff der Autopoiesis beinahe zwangsläufig mitschwingende unkritische Anspruch auf Totalität wird jedenfalls auch durch die scheintolerante Formel alles andere als abgemildert, geschweige denn wirklich aufgehoben, Gott habe nichts mit dem Denken, sondern mit einem davon angeblich absolut zu unterscheidenden „Glauben" zu tun, und dieser sei, um das Ganze dann doch noch „rational" einzuholen, eben lediglich als ein ästhetisches Phänomen zu begreifen.[13] So kann der Vorstellung „Gott" zwar in kulturtheoretischer oder geschichtshermeneutischer Hinsicht legitimes Interesse entgegenbracht werden, Gott selbst aber stellt am Ende kein Sachproblem mehr dar, das wissenschaftliche Rationalität spezifisch herausfordern könnte. Wird Gott aber so marginalisiert, dann scheint damit, ob bewusst oder unbewusst, das metaphysische Urteil nicht nur über Gott, sondern eo ipso über den unhintergehbar autopoietischen Charakter der Welt- und Menschenwirklichkeit gefällt. Hier aber hat die Theologie kritisch nachzufragen, z.B.: Ist eine solche Tendenz zur Pseudo-Theologisierung überhaupt vermeidbar, wenn anders menschliches Wissenwollen sich unabweislich auf Wahrheit, Einheit und Ganzheit dessen, was ist, bezieht, mag sich scheinbar kritisches, dem allgemeinen Standard entsprechendes wissenschaftliches Bewusstsein von heute noch so sehr darum bemühen und hartnäckig immanentistisch darauf beharren, angesichts der in der Tat unbestreitbaren Endlichkeit und der vielfältigen Bedingtheiten, ja der Gebrochenheit unserer Erkenntnisfähigkeiten, angeblich darüber nicht hinausfragen zu können? Signalisiert nicht andererseits das Phänomen der „Neuen Religiosität", das mit dieser Immanentisierung und Atheisierung des wissenschaftlichen und des davon wesentlich mitgeprägten öffentlichen Bewusstseins

einhergeht, dass die aus einer solchen Rationalität herausgedrängte Offenheit des Menschen für Wahrheit, Einheit und Ganzheit, und damit für Transzendenz, für Gott, sich vielleicht doch, und zwar durchaus lebendig, zurückmeldet?[14]

Diese Fragen können hier nicht beantwortet werden, geschweige denn, dass sie Antworten suggerieren möchten. Sie möchten allerdings deutlich machen, dass die mit „Atheismus" angezeigten Problemkonstellationen heute, nach der Wende, weniger denn je als erledigt zu betrachten sind, aber auch, dass es nicht genügt, diesen mit eher emotionalen, rein „religiösen" bzw. pastoral-praktischen Strategien zu begegnen, seien diese eher fundamentalistisch und aggressiv oder eher von Gleichgültigkeit oder gar Resignation geprägt. Zwar ist die äußere Macht des ideologischen Atheismus gebrochen. Atheistisches Denken aber, und zwar mit durchaus ideologischer, nämlich umfassende Wahrheit beanspruchender Tendenz, mag diese noch so unterschwellig sein, dürfte, in der Sache, jedenfalls aber im praktischen Wissenschaftsvollzug, alles andere als wirklich zu Ende gekommen zu sein. Es scheint sich vielmehr nach der Wende in neuem Gewand und mit neuer Qualität, zumindest im wissenschaftlichen Bewusstsein, umso stärker behaupten zu wollen. Das aber heißt, die wissenschaftliche Theologie, aber auch eine kontextbewusste Pastoral, stehen vor einer in der Sache umso gewichtigeren atheistischen Herausforderung.

Jedenfalls im ehemaligen Osten Deutschlands, wohl aber nicht nur hier, wird die Frage nach Gott dementsprechend erneut auch als intellektuelle Herausforderung empfunden. Die theologische Reaktion darauf kann und darf aber keinesfalls darin bestehen, pseudotheologischen Scheinlösungen des Gottesproblems von Seiten der wissenschaftlichen Theologie in ähnlicher Weise Endgültigkeit beanspruchende Antworten entgegenzusetzen. Es wird vor allem darauf ankommen, theoretisch und praktisch die Frage nach Gott wirklich offenzuhalten, also den Menschen, gerade den von heutiger Rationalität zutiefst geprägten Menschen, als nach umfassender Wahrheit suchenden ernst zu nehmen und dabei alle Rationalität einzusetzen, dass Gott zugelassen und nicht von vornherein ausgeklammert bzw. scheinkritisch banalisiert wird. Dies wird freilich weder gelingen, indem die Theologie sich einem wissenschaftlichen Bewusstsein möglichst anpasst, das ihr dann umso mehr wissenschaftliches Existenzrecht zuerkennt, wenn sie sich gerade nicht der Gottesfrage als Ratio und Intellekt zutiefst herausforderndem Sachproblem stellt, sondern sich z.B. Kultur und Geschichte des christlichen Glaubens bzw. das Phänomen religiösen Bewusstseins als ihren spezifischen Gegenstand zuweisen lässt, noch allerddings, indem kirchliche Praxis und schließlich auch Theologie sich, um solcher Nivellierung zu entgehen, in das Getto einer scheinbar unangreifbaren, weil fundamentalistisch genommenen Glaubenswelt zurückziehen.[15]

Die theologische, namentlich die katholisch-theologische Tradition, stellt sich dieser Herausforderung, indem sie von der *„fides quaerens intellectum"* als dem für die Theologie konstitutiven Proprium spricht. Nur wenn und indem heutige Theologie dahinter nicht zurückfällt, sondern sich mit der unerbittlichen Radikalität z.B. eines Anselm von Canterbury der den Glauben und das Denken

zutiefst beunruhigenden, beide aber zugleich vorantreibenden Atheismusproblematik stellt, und zwar als ihrer ureigensten, gerade nicht von außen an sie herangetragenen Sache, wird sie sich als von anderen Wissenschaften unterscheidbare, für diese aber eben deshalb unverzichtbare Wissenschaft sui generis behaupten können. Nur so wird die Theologie „Glauben" als wissenschaftlich relevanten Sachverhalt, sowie ihren spezifischen Begriff von „Denken" als unverzichtbare Perspektive in den Theoriediskurs der Gegenwart einbringen können.[16] Sollte Theologie von heute jedoch darin versagen, indem sie diesen ihren eigenen Sachanspruch unterbietet, dürfte wohl kaum nur die Existenz der Theologie und auch nur die Zukunft des christlichen Glaubens von ihr selbst aufs Spiel gesetzt. Sie wäre dann wohl nicht unbeteiligt daran, dass auch nach der Wende, wie immer man das seitherige Anwachsen des Atheismus beurteilen mag, das Zeitalter gefährlich ideologischen Denkens gerade nicht als überwunden gelten könnte.

[1] Informativ hierzu, auch mit statistischem Material: K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997.

[2] Vgl. hierzu K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. ^{6}1998.

[3] Vgl. zur Thematik „Theologie in Europa" bzw. „Gottesglaube zwischen Tradition und Modernität" die beiden Hefte 1998/1 und 2 von Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa.

[4] Verf. ist seit 1993 Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie (kath.) an der Technischen Universität Dresden. Neben der Ausbildung von Religionspädagoginnen und -pädagogen besteht seine Hauptaufgabe darin, in diesem universitären Kontext die theologische Wissenschaft präsent zu machen. Von Atheismus ist hier die Rede im Sinne der von Walter Kasper vorgenommenen allgemeinen Bestimmung: *„Als Atheismus hat ... die Anschauung zu gelten, die jede Art eines Göttlichen bzw. Absoluten, das nicht schlechthin identisch ist mit dem Menschen und mit der Welt unserer empirischen Erfahrung und deren immanenten Prinzipien, leugnet"*: Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 29.

[5] So Wolf Krötke, Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zur Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung, in: M. Beintker/E. Jüngel/W. Krötke (Hg.), Wege zum Einverständnis. Festschrift für Christoph Demke, Leipzig 1997, 159-171, Zitat 160.

[6] AaO. 159.

[7] Vgl. hierzu vom Verf. (Hg.), Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg i.Br. 1999.

[8] Vgl. W. Schröder, Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

[9] Vgl. A.W.J. Houtepen, Gott - eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999.

[10] In: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Teilband, Frankfurt a.M. 1997, 89.

[11] AaO. 97.

[12] Vgl. K. Hofmeister/L. Bauerochse (Hg.), Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Würzburg 1999.

[13] Zu Luhmann vgl. H.-Th. Homann, Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung, Paderborn u.a. 1997, sowie M. Woiwode, Heillose Religion?

Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns, Münster 1997.

14 Vgl. H.-J. Höhn (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an der Grenze der Moderne, Frankfurt a.M. 1996.

15 Von daher verdient die klassische „demonstratio religiosa" als rationale Auseinandersetzung mit der Gottesfrage, sofern sie in den Kontext gegenwärtiger Religionskritik gestellt wird,

Gesellschaftlicher Umbruch und das Phänomen des Atheismus

H355

Miroslav Kardinal Vlk

Es ist mehr als ein Jahrzehnt her, seitdem der Kommunismus durch die *Samtene Revolution* zusammengebrochen ist.[1] Es öffnete sich damals für die ganze Gesellschaft die volle, lange erwartete und erkämpfte Freiheit. In ihrer Euphorie haben viele gemeint, dass die neue Freiheit alles und alle erneuern würde. Viele haben gehofft, dass der Kommunismus erledigt sei und jetzt alle Kräfte, die gegen ihn gekämpft haben, zusammenarbeiten werden. Wir haben meist übersehen, dass in den Köpfen und Herzen aller Menschen, auch der Antikommunisten, der Kommunismus irgendwie erhalten geblieben ist. Wir wollten es nicht wahrhaben, dass das negative Erbe der kommunistischen Indoktrination schwere Folgen für Generationen hat und dass die Transformation, die Um- wandlung der Herzen, lange dauern wird. Das gilt für die politische Gesellschaft ebenso wie für die Kirche.

In der modernen tschechischen Geschichte hat sich die Kirche vielleicht niemals einer so großen Sympathie erfreut wie in der Zeit der *Samtenen Revolution.* Damals, im Moment des Zusammenbruchs des atheistischen Kommunismus, haben die Leute das wahre, das geistige Antlitz der Kirche gespürt. Alle haben die Kirche *als* die mächtige Trägerin der Wahrheit und der Liebe gesehen; das sind genau die Werte, die über die Lüge und den Hass siegen sollten, wie das Hauptmotto dieser Revolution lautete. Der Zusammenbruch des Kommunismus wurde damals vor allem als der Sieg des Guten über das Böse verstanden.

Aber die meisten führenden politischen Persönlichkeiten hatten unrealistische, „ideale" Vorstellungen von der Gesellschaft, von den Menschen, von dem Glauben und auch von der Kirche. Auch die Leute damals - man sollte eigentlich sagen: wir - hatten die falsche, naive Vorstellung, dass es jetzt endlich an der Zeit sei, alles zum Guten zu verändern, und dass die neue heile Ordnung wie mit einem

Zauberstab errichtet werden könne. Eine solche schöne unrealistische Naivität galt für viele Lebensbereiche, für die Kirche und ihre Fähigkeiten, für die Gesellschaft, die sich damals - wie manche meinten - ganz plötzlich dem Glauben öffnen konnte.

Gesellschaftlicher Umbruch und das Phänomen des Atheismus

Man hat dabei nicht wahrgenommen, dass die Kirche nicht nur ein politischer Organismus ist und dass man geistliche Werte nicht einfach mit Predigen, sondern nur mit „Einbringen" vermitteln kann. Und dass das „Einbringen" der Werte ohne eine tiefe personale Verankerung in Christus unmöglich ist. Sie ist nur aufgrund eines lebendigen Lebenszeugnisses möglich, und zwar in einem langen, mühsamen Prozess, für den die Kirche als Ganzes, in ihrer Mehrheit, nach den vierzig Jahren des Kommunismus, überhaupt nicht vorbereitet war. Man hat auch vergessen, dass die kleinen verstreuten Elitegruppen, die die notwendigen Erfahrungen hatten und die wussten, worum es geht, es nicht schaffen konnten, diese geistliche Revolution so „sanft" wie die politische durchzuführen.

Den Kirchen fällt es viel schwerer als erwartet, ihren Standort in diesem Transformationsprozess zu bestimmen. Die vierzig Jahre der aufgezwungenen Gettosituation und der fast totale Ausschluss aus dem öffentlichen, sozialen und politischen Leben hat die Kirchen stark geschwächt, so dass sie ihrer Berufung, Communio zu sein, nicht entsprechen konnten. Zusätzlich dazu belasten auch sie alle negativen Phänomene der zivilen Gesellschaft.

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde in den postkommunistischen Ländern weitgehend nicht realisiert. Ganz kritisch gesagt: Man hat nicht den Geist erneuert, sondern lediglich die Formen verändert. Gewiss, die katholische Kirche muss weder das Evangelium noch die Liturgie, weder die Sakramente noch die Texte transformieren. Das Kreuz Christi bleibt ihr Zentrum - nach der Wende wie vor der Wende. Aber sie muss zusammen mit den anderen Kirchen einen neuen Standort im demokratischen Verfassungsstaat und in der pluralistischen Gesellschaft sowie ein neues inneres Gefüge und neue Methoden ihrer Arbeit finden. Sie muss sich von einer Kirche des Klerus zu einer Kirche des Volkes Gottes entwickeln mit aktiven Laien, die sich in Verbänden und kirchlichen Bewegungen engagieren. Das von Papst Johannes XXIII. geforderte Aggiornamento, also eine angemessene Veränderung, gehört zu den Forderungen der Stunde: im Hinblick auf ihre gesellschaftliche Präsenz, ihre Katechese und ihren Religionsunterricht in den Schulen, ihre Pastoral in staatlichen Einrichtungen, ihre Angebote im Bildungs- und Sozialbereich, ihre Caritas, ihre Präsenz in öffentlichen Institutionen und nicht zuletzt in ihren Studien- und Ausbildungsordnungen. Das erfordert nicht nur große materielle Mittel, sondern auch Klugheit, Phantasie, Sensibilität und offensichtlich auch mehr Zeit, als zunächst vermutet.

Der Autor

Miroslav Kardinal Vlk ist Erzbischof von Prag, Vorsitzender der Tschechischen Bischofskonferenz und Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. Anschrift: Ceská biskupská Konference, Thákurova 3, CZ-160 00 Praha, Tschechische Republik.

In dieser Situation gibt es jetzt auf vielen Seiten Enttäuschungen, die wieder als

falsche und einseitige pauschale Einschätzung formuliert werden: Die Kirche hätte versagt und ihre einmalige Chance versäumt. Psychologisch ist es durchaus verständlich: In den ökonomischen und politischen Enttäuschungen sucht man nach einem Sündenbock und ein Alibi für das eigene Versagen. Man sucht es bei den anderen.

Die gegenwärtige Spannung in der Gesellschaft und die politische Instabilität der letzten Jahre sind die Folgen vor allem von jenem Zustand, in dem die Wirtschaft die geistige Dimension beherrscht. Die doppelte Gefahr dieser Situation besteht in der Kombination der Stärke der alten Mentalität in uns und der Schwäche der Mechanismen, die die neue Freiheit schützen sollen. Das „alte" Übel verbleibt noch in uns, und sehr oft hindert es uns, mit der neuen Freiheit richtig umzugehen. Die innere Vergiftung als Ergebnis der systematischen Gehirnwäsche bleibt. Wie kann man anders erklären, dass ein so hoher Anteil der Bevölkerung (empirische Forschungen sagen über ein Drittel oder sogar ein noch höherer Anteil der Bevölkerung Ost-Mitteleuropas) das ehemalige System dem gegenwärtigen vorzieht?

Die lügenhafte Trennung zwischen Worten und Wirklichkeit, so typisch für die kommunistische Ideologie, kann nur durch das geduldige Suchen der Wahrheit über den Menschen geheilt werden, die uns wirklich frei macht (vgl. Joh 8,32), und danach müssen wir lernen, als freie Menschen zu handeln. Erstens müssen wir uns von dem Kollektivismus und der Passivität im Denken befreien, die uns hindern, uns ungewohnten Herausforderungen zu stellen. Wir sind noch zu sehr gewöhnt, dass „jemand von oben" an unserer Stelle denkt, und haben oft Angst, selbständige Entscheidungen zu treffen. Es ist notwendig zu erkennen, dass es in öffentlichen Angelegenheiten kein „wir" und „sie" mehr gibt, wodurch früher das „Volk" und die regierende Partei getrennt waren. Im Gegenteil, die Verantwortung soll heute von allen mitgetragen werden. Es ist Zeit, mit der „inneren Emigration" in den engen Kreis der Familie oder der Bekannten Schluss zu machen. Die passive Haltung ist zwar bequem, aber sie bringt uns um einen großen Teil der Freiheit.

Auch die Theorie des Klassenkampfes und des Klassenhasses ist in unserer alltäglichen Praxis nicht tot. Der Hass wendet sich jetzt gegen diejenigen, die irgendwie verschieden von uns sind, und nicht selten legt er sich den Mantel des Rassenhasses und der Xenophobie an. Die Rücksicht auf egoistische oder Gruppeninteressen macht sich in ethnischer und nationaler Intoleranz bemerkbar. Die Intoleranz gegen die „religiöse Minderheit", gegen die Kirche gehört auch in diese Sparte. Diese Intoleranz wurde von den Kommunisten entwickelt und ist in den letzten Jahren erneut zum Vorschein gekommen. Die Kirche wurde als eine Institution bezeichnet, die „gegen die Nation" ist, und diese Einstellung wurde auch in einen Teil der Jugend hineingetragen.

Gleich nach dem November 1989 ist es innerhalb der katholischen Kirche zu einer Strukturreform gekommen. Es wurden gleich neue Bischöfe für die oft jahrzehntelang vakanten Stühle ernannt. Es wurde in der Tschechoslowakei die Bischofskonferenz errichtet. Die Ordensgemeinschaften sowie auch verschiedene

- zuvor als „illegal" oder „halbillegal" bezeichnete - Aktivitäten, wie zum Beispiel die neuen kirchlichen Bewegungen, sind wieder in die Öffentlichkeit getreten. Die religiöse Presse hat mit einer überraschenden Schlagkraft den Hunger nach geistlicher Literatur zu befriedigen begonnen. Die *Caritas* konnte zu einer lebendigen kirchlichen Struktur werden. Bald sind die ersten kirchlichen Schulen entstanden. Viel Gutes ist geschehen; die Kirche hat eine so große Freiheit wie nie zuvor gewonnen, sie bleibt aber trotzdem - besonders mit den Augen eines Beobachters von außen gesehen - weiterhin an der Peripherie der Gesellschaft. Der Weg der Christen hinaus aus dem Getto ist voll von Schwierigkeiten und scheint länger und mühsamer zu sein, als man unmittelbar nach dem November 1989 gehofft hat.

In der Tat hat die Kirche in allen postkommunistischen Ländern (mit Ausnahme von Polen) nicht nur zahlenmäßig abgenommen, sondern auch den politischen Einfluss und ihre ökonomische Kraft verloren. Das alles muss die Veränderung der Mentalität bestimmen. In der Tschechischen Republik haben wir - meinem Eindruck nach - noch nicht genug zur Kenntnis genommen, dass wir eine Minderheit von wenig mehr als 30% geworden sind. Dies müssen nicht nur die Laien - besonders die älteren - zur Kenntnis nehmen, sondern auch manche Priester und besonders wir Bischöfe. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus hatte man gehofft, dass in der neuen Freiheit die Leute wieder die Kirchen füllen würden. Das war eine große Täuschung, weil die neue Freiheit alte materielle Hoffnungen, oder besser: die Versuchung genährt hat, das früher nicht erreichte Paradies nun auf eigene Faust zu erreichen. Weder der politische Druck im Staatssozialismus, noch die Freiheit tragen die Frucht neuer Christen. Nur das Zeugnis erneuerter Christen bringt sie hervor.

Zur Bewusstwerdung, dass wir eine kleine Herde sind, muss noch die Einsicht hinzukommen, dass wir aus uns selbst heraus nicht besser sind als die anderen. Vielleicht hat man im Staatssozialismus, aber auch schon vorher, gelernt, die anderen, besonders die Atheisten, zu verachten. Die geforderte Bewusstseinsänderung kann der neuen Identität helfen: dass wir keine herrschende Kirche mehr sind, sondern eine dienende, die durch das Zeugnis ihres Lebens die Welt ändern wird.

Auf diesem Weg der Umkehr existieren einige verzögernde Phänomene. Wie unter dem Kommunismus gibt es auch heute - unter anderen Bedingungen - Gruppen mit unterschiedlichen Auffassungen. Sie verursachen die Polarisierung der kirchlichen Szene bei uns und bremsen die echte Erneuerung des Lebens. Die erste Gruppe sieht es als notwendig an, in der Vergangenheit zu verbleiben, möglichst wenig zu verändern, weil es damals keine Probleme und keinen Zerfall der Kirche gab. Manchmal klagen sie auch das Konzil an, besonders die Liturgiereform. Sie suchen Bestätigung, Zuflucht und Schutz in verschiedenen Marienerscheinungen. Die Angst ist ihre Charakteristik, besonders die Angst vor dem Geist und dem Einfluss des Westens, wo man in der Tat auch tiefe Schatten im kirchlichen Raum feststellen kann. Dazu kommt noch die Angst vor „Freimaurern" oder sonstigen Schreckensgespenstern in der Kirche. Und ihre „Methode":

Man will die Kirche auf eigene Faust und mit eigenen Kräften, mit eigener „Macht" „für den Herrn" retten. So arbeitet man besonders in traditionalistischen Gegenden; eine echte Erneuerung wird behindert. Es gibt mehrere Schattierungen in dieser Gruppe, von den Bewunderern der alten Theologie bis zu den Anhängern von Lefèbvre.

Den anderen Pol bilden diejenigen, die die Kirche mehr dem Einfluss von westlichen Strömungen öffnen möchten. Manche von ihnen möchten die Kirche vor allem durch den Geist der Freiheit und durch Demokratie retten, denn sie sehen auch das viele Gute, das im Westen in der Kirche existiert. Durch ihre Tätigkeit verstärkt sich manchmal noch die Angst der ersten Gruppe. Beide Gruppen beeinflussen sich gegenseitig.

Bei der Polarisierung bleibt es aber aus, einen regen Dialog zu führen und über die Standpunkte zu diskutieren. Es gibt nicht wenige Anstrengungen, die mit Erfolg versuchen, beide Seiten an einen Tisch zu bringen, doch verschanzen sich die verschiedenen Pole oft lediglich im eigenen Reich. Man versucht diesen Bereich zu erweitern und die eigene Position zu festigen. Und damit sind wir wieder am Anfang: aus der Position der eigenen Wahrheit Macht auszuüben, die „Macht der Wahrheit", nicht den Dienst der Wahrheit.

Wir schaffen es nicht, mit denen umzugehen und einen Dialog zu führen, die andere Meinungen haben. Die persönlichen Meinungen werden oft ideologisiert, und die Kunst des sich gegenseitig respektierenden Dialogs ist sehr selten. Es fehlt uns die Einübung in den Dialog, wie diese auch im Kommunismus - in der Gesellschaft wie auch in der Kirche - völlig fehlte. Diese Mentalität ist noch stärker unter den Priestern, die vierzig Jahre lang gezwungen waren, sich allein auf sich selbst zu stützen, immer selbst zu entscheiden und sozusagen ihr eigener „Bischof" zu sein. Sie lebten aus der gewohnten theologischen Einstellung der Priester, wie sie sich im Laufe des Mittelalters entwickelt hat: Der Priester hat in der Kirche die von Christus übertragene geistliche Macht. Diese Einstellung wurde unter dem Einfluss der kommunistischen Politik verstärkt, sie wollte einen dem Volk fernen Priester. Die Perspektive des Abendmahlssaales, der Fußwaschung, bleibt - auch wegen des Alters der Priester - immer noch in weiter Ferne. Es wirkt hier das Erbe der oben genannten ersten Gruppe nach. Es fehlt aber auch ein systematisches Programm, das zu der neuen Mentalität erzieht.

Die schwerste Last, die wir aus der Vergangenheit mit uns tragen, sind jedoch die Abwesenheit der wahren transzendenten Werte und der Immanentismus im Leben. Darin sehe ich ein Warnzeichen dafür, dass die harte Lektion des Kommunismus für uns vielleicht nicht ausreichend war. Vorher war die institutionalisierte Wahrheit der marxistische Materialismus, der jede Transzendenz gestrichen hatte. Aber was ist nach der politischen Wende passiert? Der theoretische Materialismus wurde aufgegeben; an seine Stelle traten das Konsumdenken und das Streben, immer „besser" zu konsumieren. Auf diese Weise wurde die „vertikale" Dimension der Transzendenz durch eine „horizontale" ersetzt. Dadurch bleibt die Leere; sie wächst sogar in einem Teufelskreis: Man braucht immer mehr und ist immer unzufriedener.

In der Tschechoslowakei war nach dem Jahr 1948 der Boden „ideologisch" gut für den Auftritt des kommunistischen Atheismus aufbereitet. Besonders beim größten Teil der Intelligenz traf er auf ein weitgehend säkularisiertes Denken. Dem so denkenden Menschen war die materialistische Ideologie nicht ganz zuwider, der offizielle staatliche Atheismus nichts anderes als der Höhepunkt der „Befreiung" von Gott, die schon mit der Aufklärung angefangen hatte und in der folgenden Periode weiter gegangen ist.

Aber es war gleichzeitig auch die „Befreiung" von den Prinzipien der Ethik und der Moral, die nicht nur in der Bibel, sondern auch im Herzen und in der Natur des Menschen verankert sind. Das Prinzip der Liebe: lieben und geliebt werden, hat jeder Mensch in sich. Der Ausgangspunkt des Atheismus war genau das Gegenteil, das heißt die Lehre über den Klassenhass, der nach und nach auch die Herzen und das Leben der Personen, sogar der Familien durchdrang. Von der Schulbank an wurden die Kinder zu diesem Hass erzogen. Unter verschiedensten „Klassenfeinden" waren die Gläubigen ein sehr beliebtes Ziel in dieser Erziehung zum Hass. Aufgrund dieser Erziehungsprinzipien konnte es geschehen, dass eine Lehrerin die Kinder einer Klasse fragte, wer von ihnen noch an Gott glaubt. Einige meldeten sich, und die Lehrerin forderte die anderen Kinder auf, sie auszulachen, weil sie „rückständige Obskuranten" sind. Eine solche Handlungsweise war aber auch ein Weg, eigene Fehler zu verdecken und das eigene Gewissen zu beruhigen. Konnte eine solche, für Jahrzehnte praktizierte Handlungsweise ohne Folgen in den Seelen bleiben? Kann man sie in ein paar Jahren einfach ausreißen? In einem Programm des tschechischen öffentlichen Fernsehens hat vor kurzem das Mitglied einer Jugendgruppe die Kirche öffentlich eine „verbrecherische Organisation" genannt ...

Der Atheismus hat den Gott Vater, den Schöpfer, als einen Grund der Menschenwürde restlos geleugnet, aber auf diese Weise hat die von der Französischen Revolution proklamierte Brüderlichkeit, die später zu einer „sozialistischen Brüderlichkeit" unter den Menschen und den Völkern geworden ist, ihren Grund verloren. Ohne den gemeinsamen Vater können sich die Menschen nicht als Brüder fühlen! Man kann mit einer fast mathematischen Logik voraussetzen, dass jede „Brüderlichkeit" ohne Gott einem Totalitarismus verfällt. War der Beweis, den der Kommunismus uns geliefert hat, nicht ausreichend? Vergessen wir nicht: Die eigene Geschichte nicht zu begreifen, heißt dazu verurteilt zu sein, sie wiederzuerleben.

Es gibt sicher keine schnelle und einfache Therapie für die Krankheit des Atheismus. Aber die Entwicklung der Säkularisation wirkt hier mit uns. Ein bekannter Religionssoziologe hat vor einigen Jahrzehnten ein Dogma „geschmiedet" über die Irreversibilität des Prozesses der Säkularisation. Unter dem Druck der Entwicklung musste er dieses Dogma widerrufen, als er sah, dass die religiöse Leere, die der Säkularismus hinterlässt, wieder nach Gott ruft. Der heutige säkularisierte Mensch sucht, sucht Gott, sucht Antworten auf seine Fragen nach dem wahren Sinn des Lebens. Aber die Therapie von unserer Seite her muss unbedingt radikal sein und genau dort ansetzen werden, wo der Atheismus die größten

Schäden angerichtet hat. Das sind besonders zwei Bereiche. Der Atheismus hat nicht nur das Bild Gottes, sondern auch den Sinn für die Gemeinschaft und Brüderlichkeit im Herzen des Menschen zerstört. Also handelt es sich um *die Wiedereinsetzung Gottes* von der Peripherie ins Zentrum des menschlichen Lebens, um die *Restaurierung seines wahren Bildes* (nicht seiner Karikatur, die mit diesem Bild oftmals verwechselt wird, und um die *Erneuerung der Communio der Kirche.* Die Kirche muss zu einem Zeichen der Gegenwart Gottes werden! Zu einem Ort, wo Gott bei aller Schwäche der Menschen gegenwärtig ist, als versprochenes Geschenk - für die Menschheit.

Dazu müssen wir eine wahre Bekehrung durchmachen, damit jedes Reden über Gott aus unserer Beziehung mit Gott erwächst. Wir müssen zur persönlichen Heiligkeit streben, weil „die Kirche nur dort überleben kann, wo Heilige sind". Nur lebendige Heilige sind die echten und überzeugenden *Martyres* - die Zeugen -, über die Paul VI. in *Evangelii nuntiandi,* Nr. 41, spricht: „Der heutige Mensch hört lieber den Zeugen als den Lehrern zu [...] und er hört den Lehrern nur zu, wenn sie auch Zeugen sind."

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die traditionellen und für sich selbst lebenden Christen in unseren Kirchen keine Ausnahmen sind. Die Wahrheit, dass Christus nicht für die Gesunden, sondern für die Kranken gekommen ist, wird nicht ernst genommen! Gott ist für die Ungläubigen gekommen. Er ist ihr Gott! Wir müssen noch sehr wachsen, um Zeugen in diesem Sinne zu werden. Das ist die erste Voraussetzung, um viele noch existierende Vorurteile gegen die Kirche niederzureißen. Diesen Prozess können wir nur durch das Bekennen unserer eigenen Fehler, durch das Bitten um Entschuldigung für unser Versagen und durch den geduldigen Dialog mit der ganzen Gesellschaft beschleunigen.

Das wahre Bild Gottes und die wahre kirchliche Gemeinschaft, nach diesem Bild erbaut, hängen sehr eng zusammen. In der Konzilskonstitution über die Heilige Liturgie, *Sacrosanctum Concilium,* Nr. 7, wird, neben der eucharistischen Gegenwart Christi, auch über seine Gegenwart im Wort der Heiligen Schrift und in der Mitte derer gesprochen, die in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20). Das sind zwei wichtige Spuren, denen es zu folgen gilt, weil sie Jesus „sichtbar" machen. Sie sind gleichzeitig auch zwei unbestrittene Punkte, in denen wir Christen aller Bekenntnisse uns begegnen und gemeinsam Zeugnis vor der Welt ablegen können. Der lebendige Auferstandene unter uns ist der einzige Weg, auf dem die Atheisten in einer „säkularisierten" Weise, das heißt in einer „sichtbaren" und „tastbaren" („greifbaren") Weise „erfahren" können.

Aus meiner persönlichen Erfahrung kann ich nachweisen, welche „kirchenerrichtende" Kraft Jesus in den kleinen Gemeinschaften hat. Als in Zeiten der Unfreiheit jede Tätigkeit und jede Struktur der Kirche gelähmt waren, gab die Gegenwart Jesu in diesen kleinen, überall verbreiten Gruppen von Jugendlichen, Familien, Priestern usw. allen den Mut, in ihrem Leben aus dem Glauben auszuharren und weiterzugehen. Auch jetzt, vielleicht noch mehr als früher, brauchen wir diesen „Emmanuel", den „nahen Gott", den „Gott mit uns", *den Heiligen par excellence,* der die sich erneuernden Strukturen der Kirche beleben und die Kirche

zu einer authentischen *Koinonia* machen kann; der den Christen zu dem wirksamen Dienst an den anderen, zur *Diakonia,* Ansporn gibt und der sie zum gemeinsamen Lob des Vaters in der wahren *Leiturgia* erhebt.

Und schließlich, wenn man das Bild Gottes angesichts des heutigen Atheismus vorstellt, darf man nicht die Gestalt dessen vergessen, der „Gott gleich war ... und wie ein Sklave wurde und den Menschen gleich" (Phil 2,6-7), Jesus den Gekreuzigten und Verlassenen. In seiner *Kenosis* am Kreuz hat er sich sogar mit dem Atheismus identifiziert. In ihm begegnet man gleichzeitig dem tiefsten Abgrund jedes menschlichen Schmerzes und dem höchsten Bild des Göttlichen: Im Moment, wo er am meisten Mensch ist, ist er auch am meisten Gott-Liebe. Einen solchen Gott - nicht den gerechten Richter-Gott - suchen die Nichtgläubigen, oft unbewusst. Die Kirche, die einen wirksamen Dialog mit dem Atheismus führen will, muss diesem „verlassenen" Gott folgen und in ihrem Leib das ergänzen, „was an den Leiden Christi noch fehlt" (Kol 1,24). Nur in dieser Weise kann sie ein authentischeres Zeugnis ablegen.

Das Kreuz ist der Punkt, wo alle Herausforderungen an die Erneuerung und an die Mission der Kirche zusammenlaufen. Die einzige Herausforderung nämlich ist die Treue zum Kreuz: *das Kreuz zu entdecken, anzunehmen und zu lieben.* In der Zeit der Diktatur war es vielleicht deutlicher sichtbar und einfacher zu finden. Das Kreuz der Freiheit kommt in vielfältigen, verborgeneren und trügerischeren Formen, aber es bleibt immer der einzige Weg für die Kirche in dieser Welt, unter allen politischen und ökonomischen Regelungen. Im Kreuz besteht auch der ewige Grund für unseren wahren Optimismus, weil es der sichere Weg zur Auferstehung ist. Es ist auch ein Weg der Prüfung, ob wir uns auf uns selbst, auf unsere Kräfte und Leistungen stützen, oder ob wir den Weg der auf Gott gestützten „Schwäche" gewählt haben.

[1] Überarbeiterer Text eines Vortrags am Symposion „Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas" in Wien am 24. 1. 1999, im Rahmen des internationalen Forschungsprojekts „Aufbruch". Für erste Ergebnisse von „Aufbruch" vgl. M. Tomka/P.M. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999.

Pastoral vor dem Modernisierungsschock

Janusz Mariański

Wir betrachten das Problem von Religiosität und Kirchlichkeit in der polnischen Gesellschaft der neunziger Jahre aus einem bestimmten gesellschaftspolitischen und sozio-kulturellen Kontext. In Stichworten besagt er: veränderte sozio-ökonomische Situation beim Zusammenbruch des sog. realen Sozialismus, Ende des Machtmonopols der kommunistischen Partei, die den zivilisatorischen und kulturellen Anforderungen der Epoche nicht gerecht werden konnte, sowie Abrücken vom marxistischen Totalitarismus.

In der theoretischen Konzeption des sozialistischen Staates war kein Platz für die Kirche als unabhängige Institution mit Einfluss auf das öffentliche Leben. Aus der Konfrontation mit dem totalitären System ging sie - als „Zeichen, dem widersprochen wird" - jedoch gestärkt und unabhängig hervor; sie konnte ihren Einfluss auf die Nation und die über ihr geistiges Antlitz entscheidenden Werte verstärken. Der religiöse Glaube spielte nicht nur eine wichtige Rolle bei der Erhaltung und sogar der Stärkung der Identität der polnischen Nation, sondern auch beim Streben nach Freiheit und bei deren Eroberung.

Im soziopolitischen Bereich befinden wir uns im Übergang von einer zentralen Kommandowirtschaft zur Marktwirtschaft, vom bürokratisch-totalitären zu einem demokratischen System, von der monozentrischen (fast alle Lebensbereiche durch die zentralen Behörden kontrollierenden) zu einer polyzentrischen Sozialordnung (mit vielen Macht- und Verantwortungszentren), von der unfreien (ihrer Subjektivität beraubten) zu einer zivilen Gesellschaft (die ihre Subjektivität besitzt), von der verstaatlichten zu einer selbstverwalteten Gesellschaft, von einer Schicksals- zur Wahlgemeinschaft. In allen Bereichen des sozialen Lebens entstehen die Grundrisse einer pluralistischen Gesellschaft. Wir überwinden sichtbare „Strukturen der Sünde" des alten Systems, wobei es unvermeidlich zu Spannungen kommt zwischen dem Wunsch, eine neue Sozialordnung zu errichten, und all den negativen Haltungen, die ein unvermeidliches Erbe der Vergangenheit bilden. Diese vielfältigen Wandlungen, die von zahlreichen Spannungen, auch von moralischen Konflikten begleitet werden, werden noch überlagert von den zivilisatorischen Veränderungen im Zusammenhang mit der Entwicklung von Wissenschaft und Kultur, mit dem technischen Fortschritt und der Entwicklung der Medien. Kirche und Gesellschaft erleben einen Modernisierungsschock.

I. Hypothesen zu Religiosität und Kirchlichkeit in der sich modernisierenden Gesellschaft

Im Kontext der sozio-kulturellen Veränderungen der im Entstehen begriffenen pluralistischen Gesellschaft sowie im Lichte der Prognosen und Prophezeiungen über eine totale Krise der Religiosität (sog. Säkularisierungswelle), die angeblich auf uns zukommt, stellt sich die Frage nach den Chancen der in den achtziger Jahren neu belebten Religiosität. Droht uns im 21. Jahrhundert etwa eine galoppierende Entchristlichung oder zumindest eine schleichende Säkularisierung, oder muss man eher mit einer Veränderung des Modells der Religiosität und der Suche nach neuen Mustern des religiösen Lebens rechnen? Hat die Überwindung des realen Sozialismus in Polen Bedeutung und Rolle der Kirche in der Gesellschaft nicht als Folge verringert? Wie wird sie unter den Bedingungen des Pluralismus und einer pragmatischen Demokratie funktionieren? Bleibt die christliche Färbung unserer Kultur erhalten? Oder wird Polen in absehbarer Zukunft vielleicht zu einem Missionsland werden, mit schwindender christlicher Tradition, wie dies schon in vielen Ländern Westeuropas der Fall ist? Bleiben Religiosität und Kirchlichkeit integraler Bestandteil der sich modernisierenden Gesellschaft? Wird die für die polnische Religiosität charakteristische Selektivität nicht - einer in westlichen Ländern zu beobachtenden Tendenz entsprechend - zur Privatisierung und Subjektivierung des Glaubens führen?

In wissenschaftlichen und publizistischen Arbeiten sind viele einführende Diagnosen und Prognosen über den polnischen Katholizismus zu Beginn der neunziger Jahre zu finden. Viele Autoren meinen, dass es im Zusammenhang mit der Einführung demokratischer Prozeduren im politischen Bereich, der Marktmechanismen in der Wirtschaft und der Ausbreitung der Freiheit in allen Lebensbereichen in Polen zu einer Verwirklichung der grundlegenden Merkmale der westeuropäischen Sozialordnung kommt und somit auch zu einer weitgehenden Säkularisierung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens (Hypothese von der imitativen Transformation des religiösen Lebens). Der westliche Säkularismus wäre hierbei der erwünschte Zielpunkt der sich vollziehenden Evolution der Religiosität. Dieser Hypothese zufolge wird sich in Polen das Schema der westlichen Entchristlichung wiederholen, und zwar in dem Maße, wie unser Land

Der Autor

Prof. Dr. habil. Janusz Mariański, geb. 1940 in Borowo (Wojewodschaft Plock); 1965–1968 Spezialstudium der Sozialwissenschaften an der Fakultät für Christliche Philosophie der Kath. Universität Lublin; 1968 Magisterwürde, 1972 Doktorgrad, 1979 Habilitation; seit 1984 Lehrstuhlinhaber für Moralsoziologie an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Katholischen Universität Lublin; 1992 ordentlicher Professor. Mitglied mehrerer polnischer, ausländischer und internationaler wissenschaftlicher Gesellschaften und Redaktionsleiter der Abteilung Soziologie in der „Katholischen Enzyklopädie". Verfasser von mehr als 450 Artikeln und 24 Büchern. Wissenschaftliche Interessengebiete: Religionssoziologie, Moralsoziologie, Katholische Soziallehre. Anschrift: Katholische Universität, ul. Obroncow Pokoju 11/7, 20-30 Lublin, Polen.

zu einer modernen, hochentwickelten, zivilisatorisch fortgeschrittenen und wohlhabenden Gesellschaft wird, anders gesagt, wenn Polen Europa „beitritt".

Eine Schwächung oder gar den Zerfall des Katholizismus prophezeien für die Zukunft auch diejenigen, die die Stärke der Religion und der Kirche in Polen fast ausschließlich als Bindung der Menschen an Tradition und nationales Engagement sehen. Wenn Rolle und Bedeutung der traditionellen, sozio-kulturellen und insbesondere der politischen Motivationen abnehmen, muss die auf solche Motivationen gegründete Religiosität (also die gesamtnationale Religiosität) schwächer werden. Die zunehmende Religiosität der polnischen Gesellschaft in den achtziger Jahren hatte - diesen Meinungen zufolge - vor allem sozio-politischen Charakter und diente dem Aufweis nichtreligiöser (z.B. nationaler) Werte. Die Kirche konnte ihre gesellschaftliche und moralische Autorität nur deshalb stärken, weil sie (über den Weg der politischen Religiosität) mit den politischen Oppositionsbewegungen zusammenarbeitete.

Viele Soziologen unterstreichen, dass die polnische Religiosität konventionell, habituell, traditionell und nicht ganz authentisch sei, ohne vertieftes religiöses Wissen und tiefere Motivationen, dafür aber mit starkem Akzent auf Ritualität und auf der von der Kirche gebotenen religiösen Praxis (ostentative Teilnahme an religiösen Handlungen). Die Religiosität wird - diesen Urteilen zufolge - in feiertäglich-kultischen Kategorien als wichtig verstanden, ohne dass man moralische Anforderungen respektiert; lebendig sei sie dagegen in ihren volkstümlichen, rituellen und patriotischen Zügen. Einigen Soziologen zufolge dominieren - neben kleinen Inseln der sog. aufgeklärten Katholiken - die Elemente des Volksglaubens; man nimmt überwiegend an bestimmten Massenveranstaltungen teil, ohne die Elemente tieferer ethischer Reflexion und „metaphysischer" Empfindungen. Die Volkskirche, die sich als Anwalt der unveräußerlichen Rechte des Menschen und seiner Würde im Kampf gegen den Kommunismus Verdienste erworben hat, zählte zwar zu den effektivsten Faktoren bei der Befreiung des Menschen vom System der totalitären Abhängigkeit, sie hat aber nicht allzu große Chancen in einer pluralistischen Gesellschaft. Eine weitgehende Säkularisierung ist unvermeidlich (Hypothese vom Zerfall der volkstümlichen Religiosität und der Volkskirche).

Einem dritten Standpunkt zufolge werden Kirche und Religion im Übergang von der totalitär gelenkten zu einer demokratischen Gesellschaft Wandlungen erfahren. Diese Veränderungen werden sich auf differenzierte Weise und in unterschiedlichen Richtungen vollziehen; bestimmte Funktionen von Religion und Kirche werden vertieft und zugleich abgeschwächt (Hypothese von der Multidimensionalität der Veränderungen in Religiosität und Kirchlichkeit).

Gerechnet werden muss mit einer Differenzierung der Spielarten und Varianten des religiösen Lebens, und zwar in unterschiedlichen Dimensionen. Je mehr sich neue - früher unterdrückte - Interessen und Bedürfnisse mit pluralistischem Charakter herausbilden, wird zunehmend auch die Wirkung des „ideologischen Marktes" stärker, auf dem das religiöse Angebot nur eines von vielen ist. Immer deutlicher und klarer werden sich die verschiedenen Gruppeninteressen artiku-

lieren. Vielleicht werden die höchsten religiösen Werte im öffentlichen Leben weniger in Erscheinung treten. Das heißt aber nicht, dass sie keinen Einfluss auf das soziale Leben mehr haben oder dass die Religion keine Verbindung mehr mit der Kultur der Nation hat.

II. Die katholische Kirche in der sich verändernden Gesellschaft

Über die Eigenart der Religiosität der Polen entscheidet deren Neigung, ihr religiöses Selbstverständnis zu manifestieren, und die massenhafte Teilnahme am Kult. Sogar in jenen Schichten der Gesellschaft, die sich traditionell von der Kirche distanzieren, ist der Atheismus nicht länger in Mode. Dagegen hat man sich in bestimmten Kreisen daran gewöhnt, auf unterschiedliche Weise seine Distanz zur institutionellen Kirche zum Ausdruck zu bringen.

Aus soziologischen Untersuchungen ergibt sich, dass sich die überwältigende Mehrheit der polnischen Gesellschaft (zumindest formal) mit der katholischen Kirche identifiziert. Etwa 90% aller Polen erklären ihren Glauben an Gott oder wenigstens an eine höhere Kraft. Die überwiegende Mehrheit beteiligt sich mehr oder weniger regelmäßig an der religiösen Praxis. Fast alle Kinder werden getauft und gehen zur Erstkommunion (der Prozentsatz der ungetauften Kinder liegt unter 2%).

Zur Qualität der Religiosität der Polen können wir vor allem feststellen: Es handelt sich hierbei in hohem Maße um eine Religiosität mit selektivem Charakter, die zu einem gewissen Grade inkonsequent und „unvollendet" ist sowie im moralischen Bereich starke individualistische Tendenzen besitzt. Diese Religiosität koexistiert mit moralischer Permissivität. Die fortwährende sozio-ökonomische und politische Krise kann zu einem weiteren Zerfall des Ethos der polnischen Gesellschaft führen und in vielen Bereichen des individuellen und gesellschaftlichen Lebens pathologische Phänomene verursachen, die für das religiöse Leben ungünstig wären. Dies würde eine Situation bedeuten, in der Gott zwar theoretisch anerkannt wird, dies aber am wirklichen Verhalten der Menschen nichts oder jedenfalls nicht viel ändern würde. In der Konsequenz ist der Katholizismus einerseits die Religion der überwiegenden Mehrheit, andererseits einer deutlichen Minderheit.

Untersuchungsdaten bestätigen zumindest teilweise die These, dass die moralische Autorität der Kirche in Polen - ähnlich wie auch in anderen Ländern - in gewissem Sinne „abstrakten" Charakter besitzt. Sie wird als moralische Institution für die anderen („nicht für mich") anerkannt, ist aber keineswegs in allen Lebensbereichen (z.B. auf dem Gebiet der Sexualmoral) verbindlich.

Unter den neuen sozio-politischen Bedingungen wird die katholische Kirche auf verschiedene Weise in das Leben der Gesellschaft einbezogen, und viele verbinden mit ihr ganz bestimmte Erwartungen im Hinblick auf die Aufrechterhaltung der sittlichen Werte. Die von einem Teil der polnischen Gesellschaft empfundene soziale Relativität der Kirche lässt aber nicht den Schluss zu, dass das Ende der

Volkskirche in Polen gekommen ist, denn die Kirche hat für die Schaffung eines Konsensus und die Gestaltung des gesellschaftlichen Bewusstseins an Lebendigkeit und Gewicht für das soziale Leben nicht verloren. Sie bleibt ein integraler Bestandteil des kulturellen Erbes der Nation und auf der Bühne des öffentlichen Lebens in Polen ein wichtiger Partner. Die Einschätzung des konkreten Wirkens der Kirche - verstanden im Kontext der erreichten Ergebnisse - wurde inzwischen schon differenzierter und gemäßigter.

Gemäß den Religionssoziologen und Pastoraltheologen, die Volkskirche und Gemeinschaftskirche nicht als Gegensatz begreifen, wird sich die Volkskirche besonders durch die kleinen Gemeinschaften und religiösen Gruppen erneuern, die das religiöse Leben im Schoß der Großkirche aufrechterhalten, entwickeln und vertiefen. Ihr Wirken ist für Zukunft und Fortdauer der Volkskirche wichtig - unabhängig davon, ob sich die Menge der bewussten Katholiken verdoppelt oder verdreifacht. Wichtig wird das Wirken der ganzen Kirche sein, das die Polen vor geistiger Verarmung, vor den Versuchungen einer Säkularisierung des Lebens und vor dem praktischen Nihilismus warnt und schützt. Die Volkskirche kann sich - mit unbedeutenden Verlusten - wandeln und in gewissem Sinne gestärkt werden. Vielleicht wird die massenhafte Teilnahme der Katholiken an den religiösen Praktiken aber etwas zurückgehen.

Auf dem zeitgenössischen Weltanschauungsmarkt wird die Kirche in Polen ihre dominierende Position nicht in den bisherigen Formen aufrechterhalten können, und manche Formen des Denkens und Handelns werden sich deutlich von der religiös-kirchlichen Sphäre unterscheiden. Es ist anzunehmen, dass die Prozesse einer „schleichenden" Säkularisierung im 21. Jahrhundert ähnlich (aber nicht genau so) wie in den hochentwickelten pluralistischen Gesellschaften in Erscheinung treten. Die Prozesse der Verweltlichung werden von anderen Faktoren energisch unterstützt. Initiiert werden sie oft von denjenigen, die in der Zeit des realen Sozialismus am Werk waren. So wird die Religiosität nicht nur von den stattfindenden sozio-kulturellen Umgestaltungen, sondern auch von verschiedenartigen ideologischen Initiativen bedroht.

Es muss damit gerechnet werden, dass in nächster Zukunft - neben dem vertieften und gestärkten Glauben (entschiedene Christen) und neben dem weiter bestehenden traditionellen Glauben - gegenüber Religion und Kirche auch andere Haltungen deutlich zunehmen: bewusste Selektivität (selektive Katholiken), individuelle Religiosität („Religiosität ohne Kirche") sowie die Haltung eines religiösen und moralischen Indifferentismus. Zu Beginn der neunziger Jahre konnte beobachtet werden, dass sich die von der Kontrolle des kommunistischen Systems befreiten Menschen tatsächlich frei fühlten, dies bis nahe an die Grenze einer neuen Unfreiheit. Diese Freiheit, auch die Freiheit vom Glauben, steht nicht so sehr mit einer bestimmten weltanschaulichen Haltung oder Philosophie im Zusammenhang, sondern mit ganz gewöhnlicher Faulheit im Leben, mit schwierigen Lebensbedingungen oder mit der sog. Postmodernität. Diese Menschen besitzen höchstens flüchtige und oberflächliche religiöse Erfahrungen, und die meisten ihrer religiösen Überzeugungen basieren auf der Tradition, die die Gesell-

schaft vermittelt. Auch die Religion ist keine Wirklichkeit, die nicht in Zweifel gezogen werden könnte.
Gerechnet werden muss auch mit einer Zunahme der Zahl der Katholiken, die sich aus politischen, sozialen oder moralischen Gründen mit der Kirche überworfen haben. Sie bleiben der Kirche fern, weil sie mit ihrem Lebensstil nicht in die Normen des Kirchenrechtes und der Morallehre der Kirche hineinpassen. Diese Art des kirchlichen oder religiösen Indifferentismus beginnt mit Verhaltensweisen, die mit den christlichen Normen unvereinbar sind, sie vertieft sich durch die Infragestellung der moralischen Prinzipien und berührt erst danach die Sphäre des Glaubens und der grundlegendsten Glaubensinhalte.
Eine andere Quelle distanzierter Haltungen gegenüber Religion und Kirche ist die teils stimulierte, teils spontan „von unten" entstehende Kritik an der Kirche als Institution, wodurch ein spezifisches Klima des Antiklerikalismus erzeugt wird. Dieser Antiklerikalismus wird manchmal von Menschen geschürt, die in den achtziger Jahren das Asyl der Kirche für die nationale Kultur in Anspruch genommen haben. Diese Menschen haben die Kirche entweder schon von Anfang an als Instrument benutzt, oder sie wurden im Verlauf ihres Kontaktes mit der Kirche und der von ihr repräsentierten Wertehierarchie enttäuscht. Der Antiklerikalismus ist auch eine Nebenwirkung des autokratischen Führungsstils in den Pfarrgemeinden, der in der polnischen Seelsorge noch recht verbreitet ist.
Es kann davon ausgegangen werden, dass die Kirche in Zukunft weniger monozentrisch sein wird und dass sie sich zu einer sozial und kulturell polyzentrischen Kirche wandelt. Begünstigt wird dies durch die Entwicklung der Gesellschaft von der Modernität zur Postmodernität. Wenn man das Problem der gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Religion und Kirche funktionieren, in ihren beiden Versionen versteht, d.h. als Variante der Chancen und als Variante der Befürchtungen, dann sind gegenwärtig beide Möglichkeiten gleich wahrscheinlich. In einem Übergangsprozess voller Chancen und Gefahren würde eine völlig eindeutige Antwort die Lage vereinfachen. Selbst wenn es keinen Grund zum Alarm gibt, liefern die soziale und die religiöse Realität doch keinen Grund zu übertriebenem Optimismus, sondern verlangen nach einer vertieften Evangelisierung. Das bedeutet von einem anderen Gesichtspunkt aus, dass Religion und Kirche in einem ständigen Prozess unter den sich verändernden sozio-kulturellen Bedingungen nach einer neuen Identität suchen müssen.

III. Pastoral vor neuen Herausforderungen

Die neuen Bedürfnisse erfordern eine adäquate Reaktion der Kirche, die nicht nur die Gefahren der demokratisch-pluralistischen Gesellschaft erkennt, sondern auch über die in dieser Gesellschaft enthaltenen Möglichkeiten zur Verwirklichung des Guten sowie über neue Chancen zur Verkündigung des Evangeliums nachdenkt. In der sich schnell verändernden polnischen Gesellschaft wird die evangelisierende Präsenz der Kirche immer notwendiger, unentbehrlicher und

entscheidender; ihr Wirkungsfeld wird sich in gewissem Sinne noch erweitern. Denn es stellt keineswegs eine soziologische oder historische Notwendigkeit dar, dass das öffentliche Leben in unserem Lande von einer zivil-bürgerlichen Ideologie mit unbestimmten religiösen Inhalten oder sogar ganz ohne solche Inhalte dominiert wird.

Die pastorale Aktivität muss an die wirkliche Situation der Menschen anknüpfen, die sich durch ein enormes Streben nach Freiheit und durch Orientierung auf die Angelegenheiten „dieser Welt" auszeichnet. Im kollektiven Bewusstsein der Polen dominieren weiterhin Gefühle der Frustration, des Unvermögens, der Passivität, der Hoffnungslosigkeit und des Rückzugs in die Privatsphäre. Ein Leben nur für den heutigen Tag, Unzufriedenheit, Apathie, Müdigkeit und Orientierungslosigkeit hinsichtlich der eigenen Zukunft verdunkeln gleichsam die Hoffnung und den Enthusiasmus. Den ratlosen Menschen, die von ihrer Einsamkeit überzeugt sind und keinen Einfluss auf das haben, was um sie herum geschieht, die vom Funktionieren der Demokratie und von den sozialen Kosten des Transformationsprozesses enttäuscht sind, bietet die Religion keine dauerhafte Stütze, sondern nur zeitweilige Zuflucht. Notwendig ist eine multidimensionale Überwindung der besonderen Anomie, in der sich die polnische Gesellschaft seit vielen Jahren befindet. Die Kirche kann hier nur eine von vielen Grundstrukturen zur sozialen Unterstützung sein.

Es wäre falsch, in der Kirche nur eine Kraft zu erblicken, die sich der Modernisierung der Gesellschaft widersetzt. Vielmehr möchte sie - unter den Bedingungen des allmählichen Aufbaus der Demokratie nach der Eroberung der Freiheit - den gläubigen Menschen dabei helfen, den Freiheitsraum und die Möglichkeiten des Fortschritts in bestmöglicher, d.h. in einer Weise auszunutzen, die den sittlichen Anforderungen gerecht wird. Die Anpassung der Kirche an die Modernität und an die Präferenzen des sog. modernen Menschen stößt jedoch auf Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, weil dies im Widerspruch zu ihrer evangelisatorischen Mission stünde. Aber sie kann versuchen, das „Heilige" in der modernen Kultur, d.h. ihre führenden Werte in ihrer allgemeinen Übereinstimmung mit dem Evangelium zu erkennen, und das Evangelium als eine Hilfe bei der Gestaltung dieser Werte präsentieren.

In der Soziologie wird von drei alternativen Szenarien zur Entwicklung von Religion und Kirche unter den Bedingungen fortschreitender Modernisierung gesprochen: a) Hinwendung zur Vergangenheit (Traditionalismus) und Widerstand gegen die Modernität; b) Anpassung an die neue gesellschaftliche Situation durch Innovation und Veränderung der religiösen Tradition; c) Überholen der Modernität durch Ausnutzung ihrer Schwachstellen (K. Gabriel).

Das erste Szenario geht davon aus, dass die Vergangenheit in gewisser Hinsicht besser war als die Gegenwart und die sich abzeichnende Zukunft. Es ist gekennzeichnet von Reserve und Zurückhaltung, ja sogar vom Unwillen gegenüber den Veränderungen, die im Zusammenhang mit den Fortschritten der Modernisierung stattfinden. Religion und Kirche sollen sich nicht den Einflüssen der sich modernisierenden Gesellschaft unterwerfen, sondern mit Hilfe traditioneller Formen der

Pastoral eine Aufrechterhaltung der Grenzen zwischen Kirche und Gesellschaft anstreben.

Das zweite Modell setzt ein Sich-Öffnen der Kirche für die Modernität, die Zusammenarbeit mit der sich entwickelnden Modernität und den Versuch voraus, die Religiosität in „kleinen Lebenswelten" als den typischen Formen der postmodernen Gesellschaft zu verwurzeln. Das bedeutet eine Schwächung der organisierten Formen der Religiosität zugunsten neuer, von der Kontrolle der kirchlichen Institutionen freier sozialer Formen. Symptomatisch für diese neue Religiosität ist schon heute eine der Kirche gegenüber distanzierte Religiosität, welche die Merkmale eines erlebten Glaubens besitzt, auch wenn diese vom formalen Glauben der Kirche vielleicht weit entfernt sind. Diese „befreite" Religiosität braucht höchstens noch die Unterstützung der Kirche, wird aber nicht mehr von ihr kontrolliert. Der Modernität entgegenzukommen bedeutet, die Säkularisierung als ein von der Modernisierung nicht zu trennendes Phänomen zu akzeptieren, verbunden mit dem Versuch, die Erwartungen der modernen Gesellschaft zu erfüllen, die dem „Heiligen" gegenüber ziemlich neutral ist.

Das dritte Modell gründet sich auf die Möglichkeit, auf die Entwicklung der modernen Gesellschaft schnell zu reagieren, ihre Unvollkommenheiten, enttäuschten Hoffnungen, zerbrochenen Wertesysteme, die Widersprüche und Dilemmata ihrer Entwicklung wahrzunehmen sowie neue Formen des sozialen und religiösen Lebens zu schaffen, die den menschlichen Bedürfnissen entgegenkommen („großer Sprung nach vorn"). Hierbei handelt es sich um eine konsequente Öffnung der Kirche für die neuen Lebensbedingungen der Menschen in den sich modernisierenden Gesellschaften. Dieses Modell geht - zumindest mittelbar - davon aus, dass die moderne Welt nicht nur von „Weltlichkeit", sondern auch von Hunger nach Heil und Transzendenz gekennzeichnet ist.

IV. Neue Integrationskraft der Kirche

Die Kirche kann unter den Bedingungen der Moderne neue Integrationskraft gewinnen. Die infolge der Krise entstehende Postmoderne bietet Chancen einer Erneuerung, auch einer religiösen Erneuerung. Die Vereinzelung des Menschen, seine Isolierung von den anderen, das Überbordwerfen vieler humanistischer Werte - diese und andere Schwächen der modernen Gesellschaft bieten die Chance, die Moderne gewissermaßen zu „überspringen". Die Postmoderne stellt gar nicht so sehr einen Vorschlag neuer Inhalte und neuer Werte dar, sondern impliziert eher ein Bewusstsein dafür, dass die Moderne ihre Grenzen hat und auf Mythen beruht. Die Kirche deklariert gegenwärtig gegenüber den zivilisatorischen Wandlungen und Modernisierungsprozessen einen offenen, von den Bedingungen abhängigen, insgesamt jedoch wohlwollenden Standpunkt.

In Bezug auf die polnische Gesellschaft bedeutet das erste Modell den Versuch, die Volkskirche in ihren bisherigen Formen zu erhalten und den Zustand der Kirche als Institution in der Zukunft möglichst unverändert wiederherzustellen. Das zweite und das dritte Modell gehen dagegen von einer Modifizierung der

Volkskirche und ihrer Anpassung an die neuen Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft aus, um so mit der Moderne Schritt zu halten. Das bedeutet u.a. eine Anerkennung der vielfältigen Formen des religiösen Engagements und einen Dienst der Kirche am Menschen, der seinen Glauben in Freiheit lebt.

Der mit einer Vielfalt von nebeneinander bestehenden und gleichberechtigten, miteinander konkurrierenden Wertesystemen verbundene Pluralismus bedeutet eine fast unbegrenzte Offenheit und axiologische Ungewissheit, d.h. eine solche Möglichkeit der Wahl, die in Extremfällen auch zur Verneinung grundlegender und als gültig anerkannter Werte führen kann, bis hin an die Grenzen reiner Beliebigkeit. Eine nur vom Menschen abhängige Ethik muss ständig neuen Modifizierungen und Umgestaltungen unterliegen. Unter den Bedingungen des sich ausbreitenden moralischen Relativismus fällt es der Kirche immer schwerer, die Kultur der Gesellschaften so zu durchdringen, dass die Botschaft des Evangeliums zur Grundlage des Denkens, zur Quelle der wichtigsten Lebensprinzipien, Urteilskriterien und Verhaltensnormen wird. Vielleicht wird sie sich in Zukunft öfter auf die Moral der Liebe und Vergebung berufen müssen als auf die Moral der Gebote und Verbote, sich auch öfter - statt der strafend-negativen - einer positiv-affirmativen Sprache bedienen müssen. Hierbei geht es um neue, wirkungsvollere Formen der Glaubens- und Moralverkündigung, also nicht um eine neue programmatische Sofortaktion, sondern um eine vertiefte Evangelisierung der Welt und der Kirche.

Die neuen Aufgaben der Kirche in Polen sind schwieriger und erfordern eine prinzipielle Umorientierung im Denken und Handeln der Gläubigen. Die Mentalität der „belagerten Festung" muss überwunden werden. Nicht akzeptabel ist die totale Ablehnung der Moderne, auch eine Haltung des Misstrauens und der Furcht sind wohl unangebracht. Die Moderne als Ensemble bestimmter Merkmale der Epoche und der Mentalität von Menschen kann von den Christen immer nur teilweise akzeptiert werden. Sie unterwerfen sich dem Pathos der von der Moderne verursachten Wandlungen nicht, sondern stehen ihm kritisch gegenüber und beurteilen es im Lichte des Glaubens. Das Gewissen des Christen stellt nicht nur eine Verwirklichung seiner eigenen Ansichten und Gedanken dar, sondern ist auf die Gebote Gottes bezogen, dem gegenüber er verantwortlich ist.

Religiosität ist keine passive Größe. Ihre Zukunftschancen hängen nicht nur von der gesellschaftlichen Entwicklung ab, vielmehr besitzt sie auch ihre eigene Entwicklungsdynamik. Nach der Wiedererlangung der Freiheit und Souveränität konfrontiert uns die neue Etappe der Geschichte unseres Vaterlandes mit neuen Aufgaben und neuen Herausforderungen. Die katholische Kirche in Polen braucht eine Neuevangelisierung und neue evangelisatorische Unternehmungen (Imperativ der Evangelisierung).

Die neuen äußeren Bedingungen, unter denen die Kirche tätig sein wird, erfordern deshalb modernisierte Methoden der Pastoral. Solche neuen Formen und Arten, in denen sich das Evangelium in die kulturelle und soziale Wirklichkeit inkarnieren kann, werden ganz gewiss gefunden werden, damit die Fundamente für eine neue, dauerhafte Synthese des christlichen Lebens gelegt werden

können. Wichtig sind die fortwährende Erziehung und Ausbildung reifer religiöser Persönlichkeiten sowie das Zeugnis der Christen selbst im täglichen Leben, auch denen gegenüber, die der Kirche fernstehen und sie oft mit Skepsis oder sogar Unwillen betrachten.
Die moderne pluralistische Gesellschaft zerstört die Religion nicht, aber sie verändert deren Rolle in der Gesellschaft. Für die Gläubigen bedeutet dies einen unablässigen Aufruf zur Neuentdeckung der Wurzeln ihres Glaubens, zur geistigen Erneuerung sowie zur Bezeugung ihres Glaubens in allen sozialen Kreisen und Lebensbereichen, in denen die Christen präsent sind.

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich

Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteleuropa

Miklós Tomka

Die Differenzen der Länder Ost-Mitteleuropas in Religiosität, Kultur und Gesellschaft sind größer als zwischen Ländern und Regionen Westeuropas. Es gibt einen weiten Bogen zwischen der polnischen Frömmigkeit und dem ostdeutschen und tschechischen Atheismus, oder zwischen der slowenischen Konsumgesellschaft und der ländlichen Sozialordnung in Rumänien. Einige Länder sind hochgradig industrialisiert, modern und säkularisiert. Andere Länder haben klar prämoderne und nichtpluralistische Verhältnisse samt einer nicht problematisierten Plausibilität des traditionellen Glaubens. Es gibt religiös homogene und mehrkonfessionelle Gesellschaften. Zusätzlich dazu gibt es eine sozial- und religionsgeographische Gegebenheit, die von manchen für die wichtigste politische Abgrenzung gehalten wird[1]; die Region wird durch die Trennungslinie zwischen westlichem und östlichem Christentum in zwei Hälften gespalten.
Sozio-kulturell kann man Ost-Mitteleuropa gewiss nicht als eine Einheit ansehen. Die Sowjetherrschaft hat aber gleichgerichtete Spuren hinterlassen. Die Wunden der vergangenen Jahrzehnte gleichen in allen ehemals kommunistisch beherrschten Ländern einander, denn das totalitäre System hat Gemeinsamkeiten hergestellt, die diese Länder prägen. Dazu gehören der *unter Staatskontrolle durchgeführte soziale Wandel,* dazu auch die *Marginalisierung der Christen.* Letztere ist zum Teil eine Funktion des Ersteren, weshalb zuerst die Frage der Moderni-

sierung erörtert werden muss. Damit ist der Rahmen gegeben, in welchem die Konsequenzen der Religionsverfolgung beschrieben werden können.

1. Die Veränderung der Position der Christen in der Struktur der Gesellschaft

Die „kommunistische Modernisierung" hat sich als ein Zweistufenprozess verwirklicht. Erstens haben die einzelnen Länder den Weg der Industrialisierung und Verstädterung mit unterschiedlicher Geschwindigkeit beschritten. Zweitens konnte der Staat gerade deshalb in unterschiedlicher Größenordnung den sozialen Aufstieg kontrollieren und an Bedingungen knüpfen. In der damaligen Deutschen Demokratischen Republik, in Tschechien, in Ungarn und in Slowenien war bei Beginn der kommunistischen Ära eine bürgerliche Entwicklung voll im Gang. Diese konnte nunmehr beschleunigt und nach den Vorstellungen des Staates kanalisiert werden. In anderen Ländern hinkte diese Entwicklung hinterher, und es blieben dadurch die Möglichkeiten des Staates, Kultur und Gesellschaft umzumodeln, begrenzt.

Es soll noch ein Wort zur hier verwendeten Bedeutung einiger Schlüsselbegriffe gesagt werden. Entwicklung und *Modernisierung* bezeichnen für uns den Wandel vom ländlichen zum städtischen Leben, von Ortsansässigkeit zur geographischen Mobilität, von der Groß- zur Kleinfamilie, von organischen, nachbarschaftlichen und familiären zu formalen und vertraglichen Bindungen, vom einheitlichen zum pluralen sozio-kulturellen Milieu, vom ererbten zum erworbenen sozialen Status und Besitzstand, von der verbindlichen Tradition zur unaufhörlichen Veränderung. Es geht dabei zunächst nicht um ein Werturteil. Es werden nur zwei mögliche Ordnungen des sozialen Lebens nebeneinander gestellt; der Übergang von der einen in die andere wird konstatiert.

Sofern es um die *„kommunistische Modernisierung"* geht, lässt sich eine Wertung jedoch nicht vermeiden. Diese Abart wird von zwei zusätzlichen Merkmalen charakterisiert. Erstens folgt sie nicht genuinen Gesetzmäßigkeiten und Tendenzen der jeweiligen Gesellschaft, sondern wird nach fremden (ideologischen) Vorstellungen „von oben", d.h. vom Parteistaat und mit Gewalt durchgesetzt. Dementsprechend verursacht sie weit größere Sozialkosten als ein eigengesetzlicher Wandel. Zweitens behindert der Zwangscharakter Regenerationsprozesse der Gesellschaft: die spontane Vergemeinschaftung, die Entstehung von Subkulturen und der Netzwerke der Zivilgesellschaft. Manche Soziologen nennen diese eine „negative Modernisierung", welche sich in einem besonders hohen Maß durch den Mangel an Gemeinschaften auszeichnet und die die Herauskristallisierung einheitlicher Wertordnungen und sozialer Konsense selbst in unmittelbaren Milieus behindert.[2]

Gerade in der Verwirklichung seiner Gesellschaftsvision ist der Kommunismus zu einem *individuums- und gemeinschaftsfeindlichen* Unternehmen geworden. Er wollte die selbstgesteuerte Entwicklung der Gesellschaft nach theoretisch ausgeklügelten Vorlagen verbessern. Statt aber eine Reißbrettordnung errichten zu

können, brach er lediglich die Freiheit der Entwicklung, zerstörte das Geflecht des menschlichen Zusammenlebens und verbreitete die Willkür der Ordnungslosigkeit. Als Produkt entstand eine gesellschaftliche *Anomie* und in deren Rahmen der motivations- und bindungsarme, abgestumpfte *„homo sovieticus"* mit einer lockeren und unsicheren oder überhaupt fehlenden Beziehung zur Religion.

Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteleuropa

Der Staatssozialismus wollte überall das gleiche Projekt verwirklichen, hatte aber nicht überall die gleichen Chancen. Wo der sozio-ökonomische Wandel bereits in Bewegung geraten war, da hatte eine zentralistische Macht relativ leichtes Spiel. Wo die Bedingungen einer raschen Industrialisierung weniger gegeben waren, wo die Landwirtschaft in privater Hand verblieb (d.h. nicht enteignet und/oder in sozialistische Betriebe zusammengefasst wurde), wo der Bevölkerungsüberschuss der Provinz nicht in die Städte abgewandert ist, wo sich das alte Sozialgeflecht erhalten konnte, da kam es zu keiner Diskontinuität im Wandel. Die Unterschiede zwischen den Ländern sind graduell. Es gibt aber klare Zusammenhänge zwischen der Wirtschaftsstruktur, der sozialen Mobilität, dem Ausmaß des Pluralismus, der Familienstruktur, dem Bevölkerungswachstums und der öffentlichen Bildung sowie der Religiosität bzw. Entchristlichung. So lassen sich in Ost-Mitteleuropa einerseits ausgeprägt säkularisierte, „moderne" Länder und andererseits „prämoderne" Länder mit einem höheren Stand von traditioneller Religiosität und Kirchlichkeit sehr wohl unterscheiden.[3]

Es sei aber nochmals gesagt: Es geht nicht nur um eine Zeitverschiebung. Der Verlust an Kontinuität in der Tradition und in der Sozialordnung ist nicht nur dem sozio-ökonomischen Wandel, sondern auch dessen erzwungener und menschenverachtender Durchsetzung zuzuschreiben. Deshalb wäre es verfehlt zu meinen, dass die weniger modernen Länder der ost-mitteleuropäischen Region in der Zukunft einfach ihre „Verspätung" nachholen müssten - auch, was die Entchristlichung betrifft. Diese Länder begegnen jetzt der Moderne unter freieren Bedingungen. Demnach haben sie die Chance, ihre kulturelle Identität, Tradition und auch die Religiosität mehr als die Opfer einer erfolgreichen „kommunistischen Modernisierung" zu wahren. Diese Perspektive ändert freilich nichts daran, dass die stärker religiösen Länder Ost-Mitteleuropas (Kroatien, Polen, Rumänien, die Slowakei usw.) eher die weniger modernen sind.

Der Autor

Miklós Tomka, geb. 1941 in Ungarn; Studium in Budapest, Leuven und Leyden; Gastprofessuren in Bamberg, Innsbruck und Salzburg. Mitglied des Herausgeberkollegiums von Concilium; Leiter der Abteilung Religionsphilosophie im Institut für Philosophie der Ungarischen Akademie der Wissenschaften; Professor für Religionssoziologie in Szeged, Ungarn; 1989 Mitbegründer des Ungarischen Pastoralinstitutes und Leiter der Religionssoziologischen Forschungsstelle. Anschrift: Várviz u. 4, H-1171 Budapest, Ungarn. E-mail: tomka@hcbc.hu

Die Macht des Kommunismus ergab sich vorwiegend aus einer doppelten politischen - und durch die Sowjetarmee garantierten - Möglichkeit. Sie konnte die alten bürgerlichen sowie die Oberschichten moralisch und auch physisch vernichten und eine neue und von ihr bestimmte politische Klasse entwickeln. In den

moderneren Ländern ging es um mehr als um eine schlichte Machtübernahme. Hier hat die Veränderung der strukturellen Zusammensetzung der Gesellschaft die gesamte Bevölkerung in ihren Strudel gerissen. Die Kanäle und Schleusen der angelaufenen Aufwärtsmobilität konnten dabei unter Staatskontrolle gehalten werden.

Viele Menschen haben versucht, den staatlichen Vorschriften Widerstand zu leisten. Die Umsetzung der ideologischen Vorstellungen in die Praxis der Gesellschaft konnte nur beschränkt gelingen. Doch lässt sich nicht leugnen, dass der Staat im zentralisierten Staatssozialismus Bedingungen stellen konnte: für die Zulassung zum Studium und zu bestimmten Berufen, für jegliche Beförderung, für den Erwerb eines höheren Einkommens, in manchen Zeiträumen selbst für den Zuzug in die Städte. Diese Bedingung hieß ideologische Zuverlässigkeit, formal: Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei (KP) oder in deren Satellitenorganisationen. Die Statuten der KP forderten explizit die Absage an jede Religion. Jene, die keine Aufstiegsaspirationen hatten, konnten weniger unter Druck gesetzt werden. Die Aufstiegswilligen hingegen wurden erpresst. Es sei nochmals gesagt: Nicht wenigen gelang es, durch das Netz der Staatskontrolle zu schlüpfen. Statistisch gesehen hat aber die Selektion erfolgreich funktioniert. Je mehr Hürden des sozialen Aufstiegs jemand zu bewältigen hatte, umso kleiner war die Wahrscheinlichkeit, dass er/sie dem Parteistaat gegenüber seine/ihre nonkonforme Identität bewahren konnte. Je höher man in die soziale Hierarchie der Länder Ost-Mitteleuropas blickt, umso kleiner ist der Anteil der Christen. Gläubigkeit wurde tendenziell auf die untere Etage der Gesellschaft beschränkt.

Der Kommunismus hat die Verbindung zwischen Religionslosigkeit und höherem Status strukturell gefestigt.[4] Die höhere Bildung, die Berufserfahrung auf Leitungsposten, die Beziehungen in Netzwerken der Oberschicht, oder auch ganz einfach eine bessere Wohnung und der Besitz einer moderneren Haushaltseinrichtung (bzw. das Fehlen von alledem) sind Fakten, die den sozialen Stand und die Mitsprachemöglichkeiten in der Gesellschaft über jede politische Wende hinaus bestimmen. Es ist ein Missverständnis, lediglich über „Seilschaften" zu sprechen, die ihren Einfluss selbst nach der Wende bewahren. Vielmehr geht es darum, dass sich eine in vierzig und mehr Jahren sehr bewusst geschmiedete Anordnung der Gesellschaft nur langsam lockert, selbst dann, wenn sie entgegen den Bestrebungen der Bevölkerungsmehrheit entstanden ist. Jene, die, unter welchen Bedingungen auch immer, eine höhere Position erworben haben, versuchen jetzt ihren Platz zu bewahren. Die nachrückende Generation betrachtet sogar ihren angeborenen Status als legitim und problemlos. Jene dagegen, die im Kommunismus vom Staat ausgeraubt und deklassiert wurden bzw. denen in den vergangenen Jahrzehnten der Aufstieg verwehrt blieb, können ihre Situation nur im harten Wettbewerb innerhalb einer gefestigten Ordnung ändern.

Die sozialen Rahmenbedingungen für die unmittelbare Zukunft der Christen und der Kirchen sind damit in Ost-Mitteleuropa gegeben. Der christliche Glaube ist vor allem in weniger modernen Ländern und in den traditionelleren und unteren

Schichten präsent und lebendig. Bisweilen können sich die Christen und die Kirche sogar als marginalisiert empfinden.

2. Zwei Begleiterscheinungen: Traditionalismus und Berührungsangst

Die Jahrzehnte der Kirchenverfolgung haben eine schwere Hypothek hinterlassen. Diese besteht in der Erstarrung im Traditionalismus. Der Kommunismus hat alle Waffen gegen die Religion eingesetzt. Die Christen haben sich mit Erfolg verteidigt. Sie haben ihre Tradition bewahrt und weitervermittelt. Nicht mehr und nicht weniger.

Zu Beginn hoffte der Kommunismus, Gott und die Religion vernichten zu können. Bald musste er einsehen, dass er sich übernommen hatte; er musste seine Politik ändern. Von dieser Zeit an setzte der Parteistaat alles daran, den Glauben und die Christen aus der Öffentlichkeit hinauszusperren, den Lebensraum der Religion einzuengen, die Kirche zu isolieren, die öffentliche Bezeugung des Christseins zu verhindern. Gleichzeitig damit war er aber auch bestrebt, die Kirchen für seine Zwecke zu instrumentalisieren.

In der Kirche haben beide Bemühungen des Staates die gleiche Reaktion hervorgerufen: einen Widerstand gegen allerlei Einmischungen und den Hang zur Abgrenzung. Der Staat wollte den Glauben aus „seiner" Welt entfernen. Die Kirchen zogen sich aus dieser Welt der Erpressung, der Gewalt und des Abfalls zurück und versuchten, ihre Gläubigen davon fernzuhalten. Der Staat hat die Verleugnung der Religion zur Bedingung des sozialen Aufstiegs erklärt. Da bestand die Gefahr, dass unbedachte Experimentierer den unzähligen Verlockungen und Nötigungen erliegen würden. Also riet die Kirche ab und setzte ihre Druckmittel gegen die Versuchung ein, sich auf solche Spiele einzulassen. Der Staat hingegen setzte alles daran, Personen, die in der Erziehung beschäftigt oder in Leitungspositionen waren, vom sichtbaren Leben der Kirche fernzuhalten. Die religiöse Gemeinschaft begann, die Christen, die Ämter bekleideten, welche der Staat allgemein für Nichtgläubige reservierte, zu verdächtigen und zu meiden. Es hieß: „Das kann ja nicht mit guten Dingen zugegangen sein. Sicher mussten sie für ihre Posten unzulässige Zugeständnisse machen."

Die Abschottungsstrategie entwickelte sich nicht von heute auf morgen. Es dauerte eine Weile, bis sich die Einsicht in der Kirche durchsetzte, dass das totalitäre System fast keine Wege zum gesellschaftlichen Aufstieg für praktizierende Christen freiließ. (Fast keine! Nie und nirgends waren die Wege restlos blockiert. Es gab überall Schleichwege, z.B. über die Kunst oder über sportliche Erfolge, vielleicht in den Naturwissenschaften, auf alle Fälle unter dem Aufwand hoher Sonderleistungen.) In dem Augenblick aber, wo - zusätzlich zur staatlichen Diskriminierung - die kirchliche Selbstisolierung begann, fand man unzählige Beweise zu deren Begründung. In der Tat, je weiter man sich von der öffentlichen Sphäre zurückzog, als umso weiter entfernt empfand man sich.

Diese Abgrenzung von der bösen Welt ist keine neue Idee. Die Verantwortlichen

der Kirche kannten diese Strategie sehr wohl aus der Konfrontation der Weltkirche mit dem aufkommenden Liberalismus aus der zweiten Hälfte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Die Kirche versuchte damals in vielen Ländern, eine „Gegenwelt" mit eigenen Institutionen und mit eigener Verbandsstruktur auf- und einzurichten. Soziologisch gesehen war dieser Versuch nicht uninteressant. Er konnte helfen, den Bildungsrückstand der Katholiken abzuarbeiten und überhaupt deren Emanzipation zu sichern. Im Kommunismus lagen freilich die Verhältnisse etwas anders. Die soziale Isolierung der Christen wurde am Anfang nur zu einem kleinen Teil selbst gewählt; sie wurde aufgezwungen. Weil man sie dann aber doch bejahte, verlor die christliche Gemeinschaft das Gefühl für die seismischen Erschütterungen der Gesellschaft. Darin besteht die Tragödie mancher ost-mitteleuropäischer Kirchen. Sie haben den Anschluss an die Gesellschaft und an die Geschichte verpasst. Und sie sind daran nicht schuldlos.

Im Endergebnis kam es zu einer kulturellen Verspätung sowohl gegenüber der Entwicklung der eigenen Gesellschaft, als auch - noch stärker - gegenüber dem Wandel der Weltkirche. Diese Verspätung rächt sich auf drei Ebenen. Die Kirche kann nur schwer den richtigen Ton für die Jugend finden. In den aktuellsten Fragen von Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur kann sie fast überhaupt nicht mitreden. Deswegen hat sie ein zusätzlich gestörtes Verhältnis zu den kulturellen Eliten. Schließlich versteht sie nicht die (Post-)Moderne, in welche Ost-Mitteleuropa gerade hineinschlittert. Diese ihre Position wird weitgehend von ihrem früheren Verhalten prädestiniert. Zusätzlich wird die Bewahrung eines rückwärtsgewandten Konservativismus sozial aber noch dadurch gestärkt, dass die überwiegende Mehrheit der kirchentreuen Christen in Ost-Mitteleuropa - trotz eines starken Wandels in den vergangenen ein bis zwei Jahrzehnten - in den prämodernen Ländern sowie in den älteren, den ländlichen, weniger gebildeten und unteren Schichten der Gesellschaft zu finden ist.

Diese marginale Position wie auch das Nachhinken hinter der Entwicklung produzieren freilich tagtäglich Konflikte, die die Unfähigkeit der Kirche im gesellschaftlichen Kräftespiel demonstrieren. Eigentlich sind die Zusammenstöße im Konkurrenzkampf des Pluralismus zwar oft harte, doch im Grunde normale Erscheinungen. Nach den Erfahrungen der jahrzehntelangen Verfolgung jedoch werden sie in der Kirche meistens völlig anders gelesen. Der gesellschaftliche und kulturelle Traditionalismus hält die religiös-kirchliche Hegemonie - mit einer gesamtgesellschaftlich einheitlichen moralischen Ordnung und mit freundschaftlich sehr engen Beziehungen zwischen Staat und Kirche - weiterhin für den Normalzustand. Wenn dieser in der postkommunistischen Gesellschaft nicht existiert oder gar abgelehnt wird, dann könne dafür nur Religionsfeindlichkeit verantwortlich sein. Interessengegensätze und gelegentliche Kollisionen werden als Kirchenverfolgung gedeutet. Meinungsvielfalt (ganz besonders innerhalb der Kirche) wird als Verrat an der Wahrheit abgelehnt. Gesellschaftliche Gruppen, die Ziele verfolgen, die von der Kirche unbestreitbar abweichen oder ihr zuwiderlaufen, oder die zur Kirche in Gegnerschaft geraten, werden zu Dunkelmännern hochstilisiert.

Die Kirche in Ost-Mitteleuropa konnte ihre Leiden noch nicht überwinden; sie ist von einem Verfolgungskomplex nicht frei. Es wäre falsch, diesen nur für eine Krankheit oder gar nur für eine Einbildung zu halten. Die Erfahrung der aktuellen „Verfolgung" hat durchaus handfeste, wenn auch zum Teil falsch gedeutete Grundlagen. Zum Teil sind sie in den Spannungen eines sehr rau gehandhabten Pluralismus zu suchen, zum Teil zeugen sie von der inferioren sozialen Stellung der Christen.

Die Marginalisierung der Christen in Ost-Mitteleuropa

3. Die neue Startposition des Glaubens und der Christen

Die Kirchen haben die Probe der Verfolgung bestanden, sind aber verkleinert, verarmt, gedemütigt daraus hervorgegangen. Die meisten Länder Ost-Mitteleuropas erleben gegenwärtig eine religiöse Erneuerung. Das gibt Grund zum Optimismus. Das ändert aber nichts daran, dass die Christen in vielen Ländern zu einer Minderheit geworden sind und sich in fast allen ehemals kommunistischen Staaten in einer nachteiligen sozialen Position befinden. Das sind die Fakten. Es fragt sich, welche Botschaft dieses Schicksal für die Christen beinhaltet.

Die Verfolgungszeit und die Verluste können als Heimsuchung, als Strafe Gottes gedeutet werden, als Proben, die es zu bestehen galt. Man kann sie als nur negative Ereignisse auslegen, die einem über das Ausharren im Guten hinaus keine Verpflichtungen auferlegten. Es ist aber sinnvoll, ein bisschen tiefer zu bohren. Selbst wenn man einen strafenden Gott im Blick hat, sollte man nach dem Anlass der Strafe fragen. Reicht es einfach, von „unseren Sünden" zu sprechen? Oder hat die Art der Strafe etwas mit der Besonderheit der Sünden zu tun? Ist die Kirche von Gott nicht für ihre unchristliche Herrschaftsposition, für die Verweigerung mancher Menschenrechte, für ihre Verbrüderung mit der profanen Macht, für ihr Vertrauen auf ihre Institutionen und ihre kulturelle Macht zur Rechenschaft gezogen worden? Gott ist aber an erster Stelle nicht der Strafrichter, sondern der dem Geschöpf zugeneigte Schöpfer und der liebende Vater. Seine Taten an uns sind nicht in erster Linie Strafen, sondern Hinweise auf etwas Besseres. Aus dieser Überzeugung können überraschende Konsequenzen gezogen werden.

Die Christen sind zu einer Minderheit geworden. Sie müssen sich also zunächst als Minderheit bewähren. Nicht die große Zahl, nicht der sich dadurch ergebende gesellschaftliche Druck, sondern das Evangelium und ihr eigenes evangeliumsgemäßes Leben sind ihre Stärke. Wenn sie die Minderheitenposition akzeptieren, werden sie viel von dem Hochmut los, der zuvor ihr Zeugnis verdunkelte. Sie empfinden sich plötzlich nicht mehr als Maßstab aller Werte. Der Weg ist plötzlich frei, um andere Menschen, auch die Nichtchristen und die Kirchengegner, nicht nach ihrer Konformität zur eigenen Norm zu beurteilen, sondern sie allein als Kinder Gottes, als Brüder und Schwestern zu akzeptieren.

Die Christen sind eine Minderheit geworden, die diskriminiert wurde und auch jetzt ihre Benachteiligung noch an sich trägt. Sie sind weniger gebildet, in

niedrigeren Positionen und weniger wohlhabend als der Durchschnitt der Gesellschaft. Sie können ihr Christsein nicht durch ein höheres Wissen, durch gesellschaftlichen Einfluss oder durch ihre Wirtschaftsmacht bezeugen. Ihre soziale Stellung erinnert sie daran, dass sie es auf diese Weise nicht können. Vielleicht mussten sie diese Erniedrigung erfahren, um einzusehen, dass die Mittel dieser Welt für die Nachfolge Christi keine zusätzliche Stärkung erbringen. Die Christen Ost-Mitteleuropas stehen jetzt vor der Herausforderung, ihre Zukunft nicht in der Restauration ihrer Kirchenorganisation und der ehemaligen Machtpositionen zu suchen, sondern sich allein Christus anzuvertrauen.

Die Kirche hat aber in der kommunistischen Epoche einen wertvollen Schatz erworben. Laienchristen begegneten sich in Gemeinschaften und erkannten ihre Verantwortung füreinander, für die Kirche und für die Welt. Sie traten für ihre Überzeugung ein und wurden dafür von ihren Mitbürgern geachtet. Durch sie (und nicht durch die Priester und noch weniger durch die Bischöfe) gewann die Kirche vielerorts ein Ansehen, das sie vielleicht nie zuvor besaß. Diese Feststellung enthält keine Kleruskritik. Sie zitiert lediglich die Aussage, dass es Orte und Verhältnisse gibt, wo die Kirche nur durch die Laien präsent, wirksam, zum Salz der Erde werden kann.[5] Die moderne pluralistische Welt scheint überhaupt eine solche Situation widerzuspiegeln. Das Wiedererscheinen von Amt, Organisation und Institutionen der Kirche, so wichtig diese auch sein mögen, hat in Ost-Mitteleuropa dem sozialen Ansehen des Christentums zweifellos geschadet. Das Volk Gottes steht jetzt vor der Frage, wie in einer Zeit, da man die priesterliche Leitungsstruktur der Kirche rekonstruiert, das Laienengagement erhalten und gepflegt werden kann.

4. Herausforderungen an das planende und lenkende Handeln in der Kirche

Sowohl in der Periode des Kommunismus als auch in der Nachwendezeit können für Ost-Mitteleuropa relevante Zeichen der Zeit gefunden werden. Die Kirche wurde schmerzhaft an ihre Verweltlichung und daran erinnert, dass sie sich zuvor zu den Großmächten dieser Welt aufgeschwungen hatte. Jetzt kann sie für die Schritte dankbar sein, die sie, vom Kommunismus gezwungen, in die Armut, in die Unbedeutsamkeit, in das Leiden geführt haben. Wahrscheinlich ist sie in diesen Jahren ihrem Herrn näher gekommen als zuvor.

Die neue Situation brachte neue Herausforderungen mit sich. Der Hunger nach Religion und die Freiheit der Meinungsäußerung definieren die gegenwärtigen Verantwortungen genauso neu, wie die wachsende soziale Not und der Wunsch nach der sozialen Betätigung der Kirche. Dagegen sind die Minderheitensituation und der Hang der Gläubigen zum Konservativismus sowie die weiterhin bestehende Isolierung der Kirche von der Gesellschaft begrenzende Realitäten. Sie beeinträchtigen die persönliche Entfaltung der Christen wie auch die Präsenz und die Wirksamkeit der Kirche. Aus der Spannung zwischen Aufgaben und Fähigkeit

ergeben sich vier Prioritäten, die wichtiger sind als alle Vorhaben der Restaurierung der Kirchenorganisation.

a) Verantwortung der Laien

Die soziale Marginalisierung verursacht mitunter Passivität und Unmündigkeit. Diese müssen überwunden werden. Eine Grundfrage bei der Verwirklichung des Christseins, aber auch eine Überlebensfrage der Kirche an der Schwelle zur (Post-)Moderne besteht in der Möglichkeit, die persönliche Verantwortung der Laien zu wecken und diese in das Handeln und in die Entscheidungen der Kirche einzubeziehen. Dazu müssen sie ernst genommen, angesprochen, vorbereitet, beauftragt, mit Verantwortung und mit Bevollmächtigung ausgestattet und nicht zuletzt in Gemeinschaften zusammengebracht und zusammengehalten werden.
Niemand kann allerdings den Priestern und Bischöfen ihre zentrale Rolle in der Erfüllung dieser Aufgaben abnehmen. Deshalb muss der Klerus vielleicht in einem ersten Schritt überzeugt und umerzogen werden. Die Priester wurden für solch eine riesige Aufgabe nicht vorbereitet. Die Priesterausbildung erfolgt immer noch im abgesonderten Raum, ohne Kontakte zu der Welt und zu Gemeinschaften von Christen. Die vergangenen Jahrzehnte haben die Isolierung der Priester weiter gesteigert. Oft haben sie auch keine freie Zeit. Vielleicht muss also zuerst klargestellt werden, dass nichts der Schaffung einer aktiven Gemeinschaft der Gläubigen zuvorkommen darf. Der Priester ist dazu berufen, Hirte zu sein, den entlaufenen Schafen nachzulaufen, die Gemeinschaft herzustellen. Die Sakramente sind Sakramente für die Gemeinschaft (und nicht für die Masse) der Christusglaubenden. Die Pflege von aktiven und mündigen Gemeinschaften ist das Alpha und das Omega des priesterlichen Dienstes. Die Begleitung einer verantwortungsbewussten christlichen Gemeinschaft mag zwar alle Reserven eines Priesters beanspruchen, doch vervielfacht sie seine Kräfte. Die Erziehung von Mitarbeitern ist keine vergeudete Zeit, sondern die Saat, die bald Ernte bringen wird.

b) Christliche Bildung

Die Einbeziehung der Laien hat in Ost-Mitteleuropa eine sonderbare Komponente. Manche der engagiertesten Laien haben sich über Gebühr an das Einzelgängertum oder an ihre eigenen eingekapselten Kleingemeinschaften gewöhnt. Sie müssen „gezähmt", mit dem Klerus versöhnt, in die größere Einheit der Kirche zurückgeführt werden. Die Partisanenzeit ist vorbei. Das müssen auch sie einsehen. Umgekehrt aber sollen auch innerhalb der Kirche jene Solidarität und jene Freiheit verwirklicht werden, an welche diese Menschen bislang gewöhnt waren. Und der Klerus soll die unter hohen Opfern erbrachten Leistungen dieser Laien anerkennen, statt ihnen zu misstrauen. In den meisten Ländern Ost-Mitteleuropas war es unvergleichbar leichter, Priester, als aktiver Katholik in akademischen Berufen zu sein. Eine zur Minorität gewordene Kirche kann sich den Luxus nicht leisten, ihre wertvollsten Zeugen aus den vergangenen Jahrzehnten jetzt einfach fallen zu lassen.

Die zweite Priorität besteht in der Ausdehnung und qualitativen Verbesserung der christlichen Bildung. Die Religion ist heute keine Gesprächspartnerin für Kultur und Wissenschaft; die Gründe dafür lagen nicht nur im Kommunismus. Jeder Bischof hat das Recht, einen promovierten Pfarrer zum Theologieprofessor zu bestellen. Eine wissenschaftliche Leistung, Publikationen, die Teilnahme am wissenschaftlichen Leben wird von den Professoren aber nicht erwartet. Neben ihrer pastoralen Tätigkeit haben sie oft auch keine Zeit dazu. Mangels Literatur und fachlichem Austausch können sie nur schlecht auf dem Laufenden bleiben. Durch ihre bischöfliche Ernennung sind sie indessen vor jeder Konkurrenz geschützt. Die Bischöfe selbst haben aber oft weder die Qualifikation noch Interesse daran, eine Kontrolle über den Hochschulbetrieb auszuüben. Die Theologie kommt somit vor die Hunde.

Laien werden in das Professorenkollegium der theologischen Fakultäten nur in den allerseltensten Ausnahmefällen aufgenommen. Der Pflege theologischer und religionsbezogener Fächer an den staatlichen Fakultäten begegnet die Kirche mit Misstrauen; sie wird nach Möglichkeit erschwert. Zwar wird eine christliche Bildung und Fortbildung von Laien in den meisten Fällen bejaht, doch übernimmt man dafür nicht recht die Verantwortung. So blieb es bislang dem Zufall und der Initiative einzelner Christen überlassen, ob das Christentum mit einer Qualität thematisiert und vertreten wurde, die für einen gehobenen Dialog notwendig ist. In den meisten Ländern Ost-Mitteleuropas wurden solche Bemühungen von der Kirche nicht, von der Weltkirche nur ansatzweise gefördert, so z.B. durch *Renovabis* und KAAD in Deutschland. Im Gegensatz dazu kennen wir im liberalen Bereich unzählige Förderungsstipendien. Der kämpferisch-liberale Milliardär Soros unterhält in Budapest und Warschau sogar eine eigene Universität, wohin er auf seine Kosten Stipendiaten aus der gesamten ehemals kommunistischen Region zureisen lässt.

Wenn die Kirche ihre kulturelle Marginalisierung durchbrechen will, wird sie sich dem Bildungssektor zuwenden müssen. Die Größe dieser Aufgabe macht es offensichtlich, dass hier die Hierarchie angesprochen wird. Die christliche akademische Bildung ist der Schlüssel für einen Dialog mit den Bildungsschichten, mit der Wissenschaft und mit der studierenden Jugend. Ein Fortschritt in dieser Richtung kollidiert mit dem Traditionalismus. Die Dialogfähigkeit der christlichen Kultur erfordert freilich die Absage an jeden Integralismus. Diesen Schritt will man aber nicht überall machen.

c) Dialog mit der Gesellschaft

In einem ersten Anlauf nach der Wende haben die Kirchen, wie es scheint, die Verbesserung ihrer Situation von Staatsverträgen und Rechtsregelungen erhofft. Dieser Zugang mag soweit berechtigt gewesen sein, als die eklatanten Rechtsverletzungen im Kommunismus repariert werden mussten. Im Entstehungsprozess einer neuen Rechtsstaatlichkeit mussten auch die Religion und die Kirche ordnungsgemäß eingeordnet und behandelt werden. Die Ansprüche der Kirche haben aber die Nichtglaubenden und die Anhänger der abgedankten Ordnung auf

die Barrikaden gebracht. Die Kirche wurde von manchen erneut als Großmacht, gar als Feind angesehen. Es wäre schade, wenn wir die Normalisierung der rechtlichen und organisatorischen Lage der Kirche damit bezahlen müssten, dass sich ein Großteil der Bevölkerung Ost-Mitteleuropas von ihr entfernt. Eine dritte Priorität der Nachwendezeit besteht deshalb in der Verlebendigung des Dialogs mit der Gesellschaft. Eine solche Beziehung kann nicht von den Amtsträgern der Kirche allein mit Leben gefüllt werden. Dieselbe Priorität schließt also die Entwicklung von christlichen Gemeinschaften, Organisationen und Verbänden, also die Netzwerkstruktur der Kirche als Teil und als Gegenüber einer profanen Zivilgesellschaft[6] ein. (Dass damit die Ordnung der Zusammenarbeit und der Ämter und Zuständigkeiten in der Kirche berührt wird, soll hier nur am Rand vermerkt werden.)

d) Auseinandersetzung mit Modernisierung

Eine vierte Priorität gilt vor allem für die weniger modernisierten Länder. Vor einer umfassenden sozialen Differenzierung und Säkularisierung stehen diese erst jetzt, weil sie bislang einen sozio-ökonomischen Wandel und eine stärkere Mobilität vermeiden und ihre traditionelle Kultur aufrechterhalten konnten. Sie haben wertvolle Zeit gewonnen. Einen Sonderweg um die Moderne herum haben sie aber nicht. Lernen die Kirchen dieser Länder aus den Erfahrungen der moderneren Gesellschaften, so werden sie im Prozess des Traditionsverlusts die Abnahme der Religiosität mindern können. Sie müssen sich dazu mit den potentiellen Folgen der Modernisierung auseinandersetzen und dürfen in ihrer Entwicklung hinter dem Gros der Gesellschaft nicht zu weit zurückbleiben. Das ist eine fast unmögliche Forderung, wenn man die relative Marginalität der Christen auch in diesen Ländern bedenkt. Die Internationalität der Kirche kann eine gewisse Hilfe bedeuten. Die gegenseitigen Vorbehalte müssen aber zuerst abgebaut werden. Hier liegt jedenfalls eine Chance, die den moderneren für die weniger modernen Länder Ost-Mitteleuropas, aber auch den Kirchen des Westens für die Kirchen der östlichen Länder eine Verantwortung aufbürdet - es ist eine Verantwortung füreinander, für die gesamte Kirche Christi.

Die Marginalität des Christenvolkes, der Kirche Ost-Mitteleuropas ist uns vorgegeben. Wir müssen sie annehmen um mit ihr umgehen können, und wir müssen sie zu überwinden trachten, um die Begrenzungen zu durchbrechen, die der Sendung der Kirche auferlegt sind. Beides, Annahme wie Überwindung, erfordert übermenschliche Kräfte. Es wäre falsch, wenn sich die Kirche, die Bischöfe, die Christen vorrangig auf ihre eigene Weisheit und Fähigkeiten verlassen würden. Sie sollen auf Den bauen, Der es versprochen hat, dass Er seine Kirche nicht verlassen wird. Mit dieser Zuversicht kann die Kirche Schritte wagen, welche sie, nur auf sich selbst gestellt, nie schaffen könnte. Die kreative Bewältigung der Minderheitensituation erfordert einen mutigen Glauben.

[1] S.P. Huntington, Der Kampf der Kulturen, München/Wien 1996.

[2] E. Hankiss, East European Alternatives, Oxford 1990.

[3] M. Tomka/P.M. Zulehner, Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 2000.

[4] Statistische und soziologische Belege in: D. Pollack/I. Borowik/W. Jagodzinski (Hg.), Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas, Würzburg 1998; M. Tomka/P.M. Zulehner, a.a.O., sowie dies., Religion in den Reformländern Ost(Mittel) Europas, Ostfildern 1999, sowie M. Tomka u.a., Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien, Ostfildern 2000.

[5] *Lumen gentium*, Nr. 33.

[6] J. Casanova, Public Religions in the Modern World, Chicago/London 1994.

Die Ambivalenz des Postsozialismus

Die religiöse Situation in den Augen von Nichtglaubenden

Marko Kerševan

Meine Antworten auf die angegebene Thematik sind geprägt durch meine Erfahrungen in Slowenien, einem Land, das sicher kein sozialistisches Standardland, sondern - nicht allein im geographischen Sinne - das westlichste war; daher zeigten sich hier Möglichkeiten und Grenzen von Kirche und christlicher Religion in derartigen Systemen auf eine spezifische Weise.[1]

I. Kirche und Religion im sozialistischen System

Der Sozialismus fiel nicht vom Himmel, und er kam nicht aus der Hölle. Als Ideologie und Theorie entstand er im 19. Jahrhundert als Versuch einer Antwort auf die Krisen und Widersprüche der aufkommenden modernen kapitalistischen Welt in den damals am weitesten entwickelten Industrienationen. Politisch siegte er im kapitalistisch unentwickelten Russland und in den Ländern Mittel- und Südosteuropas - Ländern, die (frei nach Lenin) die schwächsten europäischen Glieder des Weltkapitalismus waren. Dort etablierte er sich in der Form des „Realsozialismus". Er siegte während der beiden entscheidenden Krisen dieser Welt, in der Zeit zweier Weltkriege und ihrer Folgen. Er siegte auch im Zeichen der Verheißungen eines Auswegs aus einer Welt, die solche Katastrophen und Millionen von Opfern verursacht hatte. Er siegte in der - damals noch - radikalen Version einer Minderheit, d.h. in der kommunistischen Version.

Als Theorie und Ideologie hielt sich der Sozialismus für den Träger und Verwirklicher der bürgerlichen, modernen Errungenschaften, der Werte von Freiheit,

Gleichheit, Brüderlichkeit, sowie auch des modernen Individualismus, ist doch „die freie Entwicklung eines jeden [als] die Bedingung für die freie Entwicklung aller" das Ziel des Kommunistischen Manifests von 1848.[2] In seinen radikalen Versionen wandte er sich zugleich gegen die Grundprinzipien der modernen Welt: Marktwirtschaft, formale Demokratie, die daraus hervorgehenden ökonomischen und sozialen Ungleichheiten; dabei fand er auch in den Werten des christlichen Evangeliums Unterstützung. Ein derartig ambivalentes Verhältnis zur modernen Welt, das bereits in der Ausgangstheorie verankert war, verstärkte sich in der späteren Entwicklung, in der Theorie und mehr noch in der Praxis. Einerseits erschien der Sozialismus in den traditionalistischen östlichen Gesellschaften als Träger moderner westlicher Werte: von technischem Fortschritt und Industrialisierung bis hin zur - wenigstens der Rhetorik nach - Gleichberechtigung der Frau, z.B. im Frauenwahlrecht. Andererseits haben die östlichen Traditionen und Verhältnisse, innerhalb derer er wirksam wurde, die Elemente seiner modernitätsfeindlichen Orientierung (auf den Etatismus, den allmächtigen Staat, den Kollektivismus, den Führerkult, u.a.m.) noch verstärkt. Oder aus einem anderen Blickwinkel gesehen: In seinem Streben nach größerer Gleichheit suspendierte er die Freiheit und schuf zugleich neue, politisch bedingte Ungleichheiten. Auch wenn er einige existentielle Grundbedürfnisse des Volkes, vor allem der Arbeiterschichten, relativ erfolgreich befriedigte (Vollbeschäftigung, Sozial-, Kranken- und Altersversicherung, Bildungschancen, medizinische Grundversorgung), so demotivierte er doch gleichzeitig die (potentiell) dynamischen neuen Bildungsschichten und kehrte sie gegen sich selbst.

Dieses ambivalente Verhältnis des kommunistischen Sozialismus zu den Modernisierungsprozessen unter den Bedingungen Osteuropas ist bei einer Untersuchung der ambivalenten Folgen seines Zusammenbruchs in diesen Gesellschaften - auch hinsichtlich der Stellung von Religion und Kirche - zu berücksichtigen.[3]

Auch in den Beziehungen zu Religion und Kirche verstand sich der östliche Kommunismus als Träger und Verwirklicher fortschrittlicher westlich-bürgerlicher Grundsätze, an erster Stelle des Grundsatzes einer konsequenten Trennung von Kirche und Staat. Doch diese Trennung war hier von zwei modernitätsfremden Merkmalen begleitet: von einer totalitären Auffassung über die Zuständigkeiten des Staates und von dessen faktischer weltanschaulicher Parteilichkeit. Der Einparteienstaat verwirklichte das Programm und die Richtlinien der Partei, zu diesen gehörten auch der „ideologische Kampf gegen die Religion", „das Absterben der Religion" und ähnliches. Natürlich standen der Partei und dem Einpar-

Der Autor

Marko Kerševan, geb. 1942, Professor für Allgemeine Soziologie und Religionssoziologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Ljubljana (Slowenien). Als Humboldt-Stipendiat Forschungsarbeit an den Universitäten Konstanz und Tübingen (1972, 1989). Publikationen über die marxistische Religionstheorie, protestantische Theologie Karl Barths, das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft aus soziologischer Sicht, Religion und Kirchen in den (post)sozialistischen Ländern. Anschrift: Universität Ljubljana, Poljanska 54, 1000 Ljubljana, Slowenien.

teienstaat die Kirchen allein schon als tatsächliche und potentielle ideologische und organisatorische Konkurrenten im Wege.

Doch muss gesehen werden, dass der Systemunterschied zwischen „Staat" und „Partei" trotzdem bestehen blieb: Weder die Verfassung noch die Gesetze enthielten Bestimmungen, die die Gläubigen ausdrücklich diskriminierten; die Gesetze zu den Religionsgemeinschaften schützten in der Regel die Freiheit des Glaubensbekenntnisses und der Religionsausübung in dem oben erwähnten engen Rahmen, auch wenn diese in den verschiedenen Ländern unterschiedlich aufgefasst wurde; die Verhältnisse in Polen oder in Slowenien glichen nicht denen in der Sowjetunion oder in der Tschechoslowakei. Der Ausschluss aktiv Gläubiger aus bestimmten Gebieten des Staatsapparats oder von den höheren und höchsten Stufen der beruflichen oder politischen Hierarchie verlief auf informellem Wege, und zwar durch das Monopol oder wenigstens den großen Einfluss der Partei auf die Personalpolitik auf allen Gebieten. Die Mitgliedschaft in der kommunistischen Partei war in der Regel mit dem Bekenntnis zu einer Religion oder Zugehörigkeit zu einer Kirche nicht kompatibel.

Noch ein weiteres Charakteristikum des jugoslawischen Systems bzw. seiner Ideologie ist nicht zu übersehen: das Prinzip der Achtung der „Volksmassen", vor allem der Arbeitermassen, des „Volkswillens". Bei der erklärten und ideologisch notwendigen Achtung vor Wille und Gefühl der Massen konnte man wohl oder übel die Achtung vor den Glaubensgefühlen dieser Massen nicht einfach links liegen lassen. Das fand seinen Ausdruck im nachdrücklichen Hinweis, der Sozialismus sei als System oder als solche Bewegung nicht antireligiös, sondern ein System oder eine Bewegung, die sich - ungeachtet ihrer Beziehung zur Religion - um das Wohl aller Staatsbürger und besonders der Arbeiter bemüht. Daher rühren auch die wiederholten innerparteilichen Abrechnungen mit „Sektierern", die den „Kampf mit der Religion" an die erste Stelle setzten oder ihn so führten, dass „Glaubensgefühle verletzt" und „ehrliche Gläubige" der Partei und dem Sozialismus entfremdet wurden. Aus dieser Quelle stammte auch die Sorge um ein politisch differenziertes Verhältnis gegenüber Religion und Kirche, etwa die Regel, kirchliche und religiöse Betätigung der Volksmassen, der Arbeiter- und Bauernschichten seien zu respektieren, zugleich aber müssten die aktiven Gläubigen bestimmter Schichten der Intelligenz kontrolliert und diskriminiert werden. Heutige Untersuchungen der öffentlichen Meinung spiegeln diese Situation sehr gut wider: In den meisten Ländern ist die Mehrheit der nicht ganz alten Bevölkerung der Meinung, Glaube und Kirche seien in der Zeit des Staatssozialismus nicht immer verfolgt worden, sie selbst oder ihre Bekannten seien keine Opfer von Diskriminierung gewesen.[4]

II. Wege und Entwicklungen nach der Wende

Nach dem Zusammenbruch des staatssozialistischen Systems kann sich die gesellschaftliche Situation von Religion und Kirche in zwei mögliche Richtungen entwickeln. Die erste behält das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche bei,

wobei sich die staatlichen bzw. öffentlichen Institutionen jetzt neutral verhalten und nicht wie einst für die atheistische Ideologie Partei ergreifen. Zugleich setzt sich der moderne Staat nun Grenzen. Er gewährt der Zivilgesellschaft und innerhalb dieser auch der Tätigkeit von Kirchen und Glaubensgemeinschaften breiten Raum. Die zweite bildet einen privilegierten Bund zwischen dem Staat (der formal zwar neutral bzw. von den Glaubensgemeinschaften getrennt werden kann) und der „nationalen" Kirche. Zugleich eignet sich aber diese - wenigstens symbolisch - öffentliche bzw. staatliche Institutionen an, die zwar niemanden ausschließen oder nötigen, aber aufgrund der Glaubenssymbole, Glaubensrituale oder Inhalte (man denke an die Unterweisung in einer bestimmten Religion in Form eines Schulfachs) wenigstens symbolisch nicht allen gleichermaßen offen stehen.
Versuchen wir jetzt in diesem Kontext, einige Vorgänge oder Dilemmata im Zusammenhang mit der Situation von Religion und Kirche zu beurteilen.

1. Religiöser Aufbruch?

Die wachsende Religiosität, von der viele Indikatoren bereits seit dem Ende der siebziger Jahre besonders in Ungarn und in Slowenien zeugen, lässt sich mit mehreren untereinander verbundenen Hypothesen erklären:
(1) Die säkularisierte kollektive kommunistische Eschatologie zur Verwirklichung einer „neuen Gesellschaft" war im späten Realsozialismus sogar auf dem Niveau der Rhetorik geschwunden. Zur dominanten Ideologie wurde die eigentlich konservative Ideologie der Aufrechterhaltung des Status quo und seiner Vorteile. Der Untergang der kollektivistischen Eschatologie regte die Suche nach einer individualisierten Identität und einer entsprechenden Sinngebung an. Das führte zur Wiederbelebung der alten nationalen Identitäten. Beides hat unter den Verhältnissen Mittel- und Osteuropas die religiösen und kirchlichen Potenziale reaktualisiert.
(2) Kritische Distanz zum System führte zur Identifikation mit Institutionen außerhalb des Systems sowie mit Institutionen, die gegen das System waren, und als solche verstand man die Kirchen.
(3) Tatsächlich befand sich die konservative Ideologie des späten Realsozialismus nicht mehr auf unausweichlichem Kollisionskurs zur christlichen Religion, sondern lediglich zu einer bestimmten Weise ihrer Existenz und ihres Handelns; das gilt vor allem für die katholische Kirche. Eine neutralere Beziehung der offiziellen Ideologie zur Religion setzte vor allem bei den Mittelschichten (etwa den Beamtenschichten, die üblicherweise am konformistischsten sind) den Wunsch frei, sich religiös zu bekennen.
(4) Nach dem Zusammenbruch der sozialistischen Systeme und in der Zeit der Wende trugen größere Unsicherheit, Risiko und auch Hoffnungslosigkeit in den breiteren Schichten dazu bei, dass religiöse Fragen zunahmen und religiöse Antworten an Anziehungskraft gewannen. Eines ist nicht zu übersehen: Laut Umfragen der letzten Jahre beurteilten die meisten Menschen in den Reformländern Osteuropas die Zeit vor 1989 als besser und glücklicher,[5] vermutlich als eine Zeit der größeren Sicherheit, Solidarität und der festeren Werte.

2. Wiederbelebung der öffentlichen kirchlichen Tätigkeit

Vor 1990 in Slowenien durchgeführte Befragungen zeigten einen interessanten Unterschied: Sensibilität und kritische Haltung gegenüber der damaligen Diskriminierung von Gläubigen waren verbreitet; zugleich war man der Meinung, die Kirchen hätten genug Freiheit für ihre Betätigung. Es scheint, dass ein großer Teil auch der katholischen Gläubigen die vom System aufgezwungene Beschränkung der Kirche auf sakramentale Gottesdiensthandlung sowie auf Pfarrkatechese und Seelsorge in der privaten Sphäre akzeptierte. Man sah darin wohl eine Konzentration auf die richtige und wesentliche Aufgabe der Kirche, da sie sich in der vorkommunistischen Epoche gerade durch ihr breiteres und öffentliches Agieren in großem Maße als eine politisch und kulturell konservative, intolerante, nach Herrschaft strebende Institution diskreditiert hatte. In Slowenien trug sie ihrerseits gerade durch ein solches Verhalten, durch ihre politischen Ambitionen sowie ihre Unfähigkeit auch unter den Gläubigen selbst zu Spaltung und zu blutigen Auseinandersetzungen unter den Menschen bei. Daher stammt die verständliche Angst, eine Wiederbelebung der öffentlichen und politischen Rolle der Kirche könne die damals entstandene Polarisierung wieder wachrufen und vertiefen. Natürlich hatten die Kommunisten beim Ausschluss der Kirche aus dem öffentlichen politischen Leben ihre eigenen Gründe und Berechnungen, aber die Unterstützung, die sie dabei erhielten, erwuchs auch aus den negativen Erfahrungen mit einer zu stark politisierten und klerikalisierten Kirche.

3. Vermehrung der kirchlichen Einrichtungen

Die kirchlichen Institutionen auf dem Gebiet der Bildung, im sozialen Bereich, im Gesundheitswesen und im karitativen Raum verdienen Anerkennung, und in Zeiten, wo es an solchen Einrichtungen mangelt, werden sie von den Menschen begrüßt. In der vorkommunistischen Zeit war die katholische Kirche, in Slowenien wie auch anderswo in Mitteleuropa, auch auf diesen Gebieten tätig und erfolgreich. Die kommunistische Macht hat der Kirche alle einstigen derartigen Institutionen und ebenso die Mittel zu deren Erhaltung entzogen. Aber sie übernahm auch die Aufgaben dieser Institutionen und die Sorge um sie; in der Regel sorgte sie für diese nicht schlechter als zuvor die Kirche. Angesichts der insgesamt relativen Armut und wirtschaftlichen Rückständigkeit lag in der Sorge für die Bildungs-, Gesundheits- und Sozialinstitutionen im allgemeinen die Stärke der realsozialistischen Systeme. Anlässlich der Entstaatlichung oder der Gründung von neuen derartigen kirchlichen Institutionen stellt sich für die Menschen die berechtigte Frage, wozu diese nun anstelle der bisherigen öffentlichen - oder parallel zu ihnen - nötig sind. Da drängt sich dann die Antwort auf, dass die Kirche damit ganz partielle, sozusagen egoistische Interessen verfolgt, vor allem dann, wenn sie das mit Hilfe öffentlicher Mittel anstrebt. Sollte sie ihrerseits nicht lieber einen Beitrag dazu leisten, dass die neutralen öffentlichen und gemeinsamen Institutionen gut funktionieren? Sollte sie deren Tätigkeit nicht ergänzen und diese mit ihrer besonderen religiösen und pastoralen Arbeit begleiten? War-

um soll sich speziell die katholische Bevölkerung gesondert bilden und gerade in katholischen Kindergärten, Schulen, Internaten, Krankenhäusern, Sozial- und Erholungseinrichtungen versorgt werden? Warum muss man im Namen des Pluralismus und der Freiheit tatsächlich einen Dualismus zwischen katholischen und öffentlichen, inzwischen neutralen Institutionen herbeiführen, vor allem, wenn es an letzteren nicht mangelt und die Katholiken erwarten, dass sie aus denselben Quellen wie jene finanziert werden?

4. Entstaatlichung und Restitution

In Slowenien und anderen Ländern waren viele Gläubige und natürlich die nicht der Kirche Angehörenden darüber bestürzt, wie kompromisslos die Kirche auf einer Entstaatlichung und Wiederherstellung des gesamten einstigen kirchlichen Vermögens bestand, das der Kirche „gestohlen" worden sei. Das kompromisslose Beharren auf ihrem Anspruch, das „Unrecht" „wiedergutzumachen", das Beharren auf den eigenen Rechten sowie die mangelnde Bereitschaft, sich Gegenargumente anzuhören oder wenigstens doch das mögliche Wohlwollen derer anzuerkennen, die diese vorbrachten - das alles erweckte den Eindruck, die Kirche sei ein egoistischer Interessenverband, und als würde sich die bekannte Einschätzung aus Marx' Vorrede zum Kapital bestätigen, die - anglikanische - Kirche würde eher auf 38 von 39 Glaubensartikeln verzichten als auf ein Neununddreißigstel ihres Einkommens. Das Argument, dieses Vermögen sei jetzt für eine breitere Tätigkeit zum Nutzen aller (Katholiken) nötig, ist (wie wir sahen) nicht immer überzeugend genug. Es stimmt zwar, dass sich z.B. in Slowenien auch die Gegenseite verschiedener politischer und rechtlicher Tricks bediente, um die Vermögensrückgabe zu hintertreiben, aber von politischen Parteien und den betroffenen Institutionen erwartet man keine derartige moralische und selbstlose Haltung wie von der Kirche. Das Insistieren auf die Rückgabe des Großgrundbesitzes an Wäldern *in natura,* die intensive Entwicklung eigener Wirtschaftstätigkeit (Banken), die Ablehnung oder Geringschätzung von Vorschlägen zu einer freiwilligen Kirchensteuer nach spanischem oder italienischem Vorbild - all dies erweckt den Eindruck vom Verhalten einer Kaste, die nach (finanzieller) Unabhängigkeit sowohl vom Staat als auch von den Gläubigen strebt, da sie weder dem einen noch den anderen vertraut.

III. Verbindungen zwischen Kirche und Politik

Gewiss ist es für die Kirche und die demokratischen Gesellschaften selbstverständlich, dass die Kirchen auch in der Politik präsent sind. Es stellt sich nur die Frage, was denn die richtige Art und Weise einer solchen Präsenz in einem konkreten Land und unter konkreten Verhältnissen ist. Für Reformländer mit ähnlichen historischen Erfahrungen, wie Slowenien sie hat, ist es bestimmt nicht richtig, wenn die Kirche in einem untrennbaren Bündnis mit einem von zwei politischen Blöcken auftritt, ganz unabhängig davon, ob sie sich dabei nun als

Lokomotive oder als Anhänger betätigt. Ebenso wenig kann es richtig sein, wenn sie immer auf jener Seite steht, die ihr unter einer gegebenen politischen Konstellation mehr Rechte und/oder eine schnellere Verwirklichung dieser Rechte bietet. Mit einem solchen Verhalten und einem derart geschaffenen Selbstbild wird sie in ihrer grundlegenden moralischen und religiösen Rolle unglaubwürdig. Dabei kann sie sich nicht darauf berufen, die „anderen", die Gegenseite sei genau so oder noch schlechter. Die Kirche muss politische Themen finden, die klar zum Ausdruck bringen, dass sie nicht eine Gefangene (oder führende Mitbegründerin) einer bestehenden parteipolitischen Gruppierung ist; sie darf keine Angst haben, gegen den Strom zu schwimmen.

Zum allgemeinen Nutzen wäre es deshalb, wenn die katholische Kirche über eine ausschließlich polemische Haltung hinauswachsen könnte, die eine Ablehnung kirchlicher Forderungen und Argumente (in den oben erwähnten Fragen) lediglich als „Hetze" der „alten" oder gar „höllischen Mächte" gegen die Kirche versteht. Zum allgemeinen Nutzen wäre es - besonders in katholisch-nichtkatholisch polarisierten Gesellschaften wie der slowenischen -, wenn die Kirche durch ihr Tun klar zum Ausdruck brächte, dass ihr nicht an einer neuen Reconquista oder Gegenreformation gelegen ist, sondern an der Anerkennung ihres bisherigen positiven Beitrags und an den Möglichkeiten zu einem weiteren positiven Beitrag zu einem humaneren und erfüllteren Zusammenleben im gemeinsamen Raum. Dabei müsste sie ihrerseits einen solchen Beitrag auch der anderen, der nichtkatholischen Seite zuerkennen und ermöglichen: von den Protestanten bis zu Sozialisten, Kommunisten, Liberalen, Atheisten. Eine solche gegenseitige Anerkennung von Errungenschaften und Werten schließt Kritik und Polemik nicht aus, sie schafft im Gegenteil dafür eine dauerhafte und feste Grundlage. Eine solche Kritik ist nur dann korrekt und produktiv, wenn man dabei die eigenen Prinzipien und Ideale mit den Prinzipien und Idealen der anderen, wenn man Taten mit Taten, Resultate mit Resultaten, auch Zusammenhänge zwischen Prinzipien, Zielen und Taten auf jeweils der einen und der anderen Seite vergleicht. Es geht aber nicht an, unsere erhabenen Ideale den schlechten Taten der anderen oder unsere hervorragenden Persönlichkeiten und deren Leistungen den verdächtigen Absichten und Zielen der anderen gegenüberzustellen.

[1] M. Tomka/P. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999. D. Pollack/I. Borowik/W. Jagodzinski (Hg.), Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas, Würzburg 1998. R. Wuthnow (Hg.), The Encyclopedia of Politics and Religion, London 1998. U. Nembach (Hg.), Jugend - 2000 Jahre nach Jesus, Jugend und Religion in Europa II, Frankfurt a.M. 1996.

[2] Vgl. MEW 4, 482.

[3] Vgl. M. Kerševan, Sozialismus, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Band 4, Göttingen 1994, 355-362. M. Kerševan, L'ambivalence de la revitalisation religieuse dans les sociétés postsocialistes, in: Social Compass 40 (1999) 123-133.

[4] Tomka/Zulehner, aaO. 47, 50.

[5] AaO. 152.

Wege der religiösen Erziehung in Slowenien

Stanko Gerjolj

I. Religiöse Sozialisation in der Familie

Während der gesamten Periode des Kommunismus blieb die Familie trotz intensiver Abwertungsversuche die entscheidende Erziehungsinstitution. Sämtliche Befragungen von Jugendlichen wiesen darauf hin, dass im Bereich ihrer Lebensentscheidungen die Familie, vor allem die Mutter, eine wesentliche Rolle spielte.[1] Allerdings bildeten sich in Bezug auf den Erziehungsstil verschiedene Familientypen heraus: ein Teil der Familien bzw. der Eltern pflegte einen der Schule angepassten Erziehungsstil, ein zweiter Teil der Familien näherte sich im Bereich der Erziehung der Kirche an, ein dritter, der überwiegende Teil der Eltern, versuchte, mit beiden Erziehungsinstitutionen möglichst reibungslos auszukommen. In diesen Familien wurden viele Erziehungsaufgaben meistens den Erziehungsinstitutionen Schule und Kirche überlassen.[2]

In entscheidenden Momenten sprach sich der Großteil der Eltern für die Erziehung in der Schule aus. Im Kommunismus wurde es den Menschen nämlich zur Gewohnheit, pragmatische, oberflächliche und kurzsichtige Entscheidungen zu treffen. Man lernte sein Privatleben zu verstecken, von Kindheit an ein Doppelleben zu führen, sich dem Druck und den Erwartungen der von der KP gestalteten Öffentlichkeit und ihren Trägern zur Gänze anzupassen.[3] Vor allem dieses geschwächte Verantwortungsbewusstsein machte die Menschen zu unsensiblen und oberflächlichen Wesen, die in dem Augenblick ihre Orientierung verloren, da die KP ihre Machtposition aufgeben musste.[4]

1. Generationskonflikte und Identitätsprobleme

Logischerweise wirkt sich diese Oberflächlichkeit und Unsensibilität der kommunistisch erzogenen, heute bereits erwachsenen Generationen auch auf die Kinder und Jugendlichen aus. Viele Erwachsene haben nach dem Umsturz vor allem für die Jugend ihre Glaubwürdigkeit verloren. Dies hat die Eltern selbst in eine schwierige Lage versetzt, in der sie sich nicht oder nur äußerst schwer zurechtfinden. Solche Lebensumstände drängen vor allem in Konfliktsituationen Jugendliche wie Erwachsene in Apathie und rufen oft bei beiden Generationen aggressives Verhalten hervor. Selbst die eigenen Eltern werden häufig dazu herausgefordert und gezwungen zuzugeben, dass sie ein System unterstützt oder zumindest geduldet haben, das im Kern totalitär und unmenschlich war.[5] Sie müssen zugeben, dass sie ihr Leben für etwas aufgeopfert haben, das in dem Augenblick als

perspektiv- und sinnlos zusammenbrach, da die kommunistische Diktatur stürzte. Dies drängt sie in eine Identitätskrise, in der sie sich eingestehen müssen, quasi „umsonst" gelebt zu haben.

Gegen solche Anschuldigungen sind die Erwachsenen empfindlich und machtlos, da sie als Kinder der kommunistischen Revolution selbst dazu motiviert wurden, alles zu verachten und zu hassen, was mit der kommunistisch geprägten Erziehung und mit dem Sozialismus nicht übereinstimmte. Dies hatte auch schon ihre Beziehung zu den eigenen Eltern geprägt, wenn diese mit dem Kommunismus nicht mitziehen wollten. Nun befinden sie sich in der Situation, dass ihre Kinder das Gleiche tun, allerdings mit dem Unterschied, dass die Anschuldigungen, die sie über sich ergehen lassen müssen, realistischer und wahrheitsnäher sind als jene, die sie einst erhoben haben.

Die Jugend wird also nicht etwa deshalb apathisch und aggressiv, weil sie sich nicht mit Konflikten auseinandersetzen kann, sondern weil sie einer apathischen und passiven Erwachsenengeneration begegnet, mit der sie alles machen und erreichen kann, was sie will.[6] Daher sind Apathie und Aggressivität der Jugendlichen nicht als Kapitulation vor zu vielen Konflikten zu verstehen, sondern in einem gewissen Sinne als Folge des Mangels an ausgetragenen Konflikten.

2. Religiöse Erziehung in der Familie

Die vor fünfzig Jahren begonnene „sozialistische Revolution" brach radikal mit der Vergangenheit. Wie oben ersichtlich, musste alles, was an die Vergangenheit erinnerte, ab diesem Moment gehasst und verachtet werden. Der Zwang, wie in einem Erstanfang, d.h., ohne eigene kulturelle, religiöse und nationale Geschichte zu leben, weckte vor allem bei den jüngeren Generationen das Gefühl der Geschichtslosigkeit und einer damit zusammenhängenden Lebensunsicherheit.[7]

Als der Totalitarismus zu wanken begann, waren es wiederum vorwiegend Jugendliche, die für ihre Vorfahren und für deren Lebensumstände und -geschichten ein Interesse zeigten. Sie wollten die alten Traditionen und Brauchtümer wiederbeleben und somit ein Stück Vergangenheit und Geschichte in die Gegenwart bringen. Dies brachte in manchen Familien neue Kommunikations- und Sozialisationsprozesse in Gang. Jedenfalls gibt es nach wie vor viele Familien, die dabei sind, ihren Lebensstil hinsichtlich des religiösen Verhaltens schlagartig zu ändern. Viele von ihnen fühlen sich in verschiedenen kirchlichen Bewegungen beheimatet, und nicht wenige neigen - möglicherweise um das Versäumte nachzuholen - zum religiösen Fanatismus. Nicht selten müssen die Konvertiten im Laufe der Integrationsprozesse in das Leben der Kirchengemeinde mit Schwierigkeiten rechnen, denn manche traditionelle Gemeindemitglieder begegnen ihnen mit Skepsis und Abneigung.

Eine zweite Kategorie der Familien blieb auch während des Kommunismus standhaft und der Kirche treu. Sie fühlt sich nun bestätigt, ihr religiöses Leben hat sich aber damit kaum verändert. Im Kommunismus fühlten sie sich in eine Gettosituation abgedrängt. Deren Grenzen können sie auch jetzt nur schwer überbrücken.

Die Eltern sorgen meistens für eine eher traditionalistische religiöse Erziehung; Veränderungen und Erneuerungen begegnen sie mit Skepsis.
Im allgemeinen allerdings lässt eine religiöse Sozialisation in den Familien, zumindest quantitativ gesehen, nach. Der ausschlaggebende Grund dafür scheinen die Medien, vor allem das Fernsehen und der PC zu sein. Gut 45% der Kinder zwischen 7 und 14 in Slowenien schauen mehr als drei Stunden fern pro Tag, und mehr als 65% der Familien haben einen Computer zu Hause. Dies hat zur Folge, dass zwar 69,5% der Kinder, die eine Katechese besuchen, fast täglich beten[8]; es gibt aber erwartungsgemäß wenig Familien, die das gemeinsame Gebet pflegen. 17,5% der Gesamtbevölkerung Sloweniens (1991 erklärten sich 71,36% der Erwachsenen als Katholiken) beten z.B. täglich, doch beten kaum 10% der Generation zwischen dem 30. und 45. Lebensjahr, die für religiöse Sozialisation in den Familien ausschlaggebend ist.[9]

II. Schule und die Frage des Religionsunterrichts

Mit den ersten demokratischen Wahlen wurde das Bildungs- und Erziehungssystem der Gefahr ausgesetzt, auch ein zweites Mal zum Opfer einer Revolution zu werden. Wäre es den Befürwortern der Tradition gelungen, die Schule als die tragende Bildungs- und Erziehungsinstitution schlagartig und revolutionär, das heißt zwanghaft umzuändern, wäre die Vergangenheit wiederum verdrängt und die Kontinuität gebrochen worden.[10] Die Überzeugung, dass die Vergangenheit schlecht war, berechtigt nicht dazu, sie zu annullieren und zu übergehen; auch eine schlechte Vergangenheit bleibt eine Realität. Will man sie bewältigen, so muss man sie zuerst zur Kenntnis nehmen und berücksichtigen.
Außerdem waren die Bildungs- und Erziehungskräfte strengstens marxistisch ausgebildet worden. Da Nichtmarxisten zu dieser Gruppe fast keinen Zutritt hatten, fühlten sich die meisten Lehrer und Professoren in ihrem Wirkungsbereich wohl. Jede plötzliche Änderung wäre also nur in der Art und mit jenen totalitären Mitteln machbar gewesen, mit denen nach dem Zweiten Welt-

Der Autor

Stanko Gerjolj, geb. 1955. 1974 Abitur, Eintritt in die Gemeinschaft der Lazaristen (CM); 1975-1980 Theologiestudium (Theol. Fak. in Ljubljana); 1983 Mag. Theol; 1986 Promotion in Theologie in Innsbruck; 1983 Studium der Pädagogik und Psychologie in Innsbruck; 1995 Promotion; danach pastorale Tätigkeit. 1994–1997 Leitung eines privaten kirchlichen Studentenheims; seit 1997 Dozent für Pädagogik, Katechetik und Erziehungspsychologie in Ljubljana; Mitglied des slowenischen Katechetenvereins, verantwortlich für Lehrprogramme für die Ausbildung von Laienkatecheten sowie für die Erarbeitung von Lehrbüchern für das Fach Religion. Veröffentlichungen u.a.: Fragen der Identität und Werterziehung in der postkommunistischen Gesellschaft, in: J. Czirják (Hg.), Bedingung der Welt, Kaposvár 1996, 506-516; Biblische Familiendramen aus erziehungspsychologischer Sicht von Abraham bis Josef aus Ägypten, in: J. Czirják/A. Jávorszki/P. Szabóné, Letzte Worte, Budapest 1997, 77-97; Perspektiven und Herausforderungen für Gestaltpädagogik in den ehemaligen kommunistisch geprägten Gesellschaften, in: H. Neuhold (Hg.), Leben fördern - Beziehung stiften, Graz 1997, 87-91; Ideologie und Bildung, Justus-Liebig-Universität Gießen 1997.
Anschrift: Theologische Fakultät, Universität Ljubljana, Maistrova 2, 1000 Ljubljana, Slowenien.

krieg die Kommunisten ihre Ziele durchgesetzt hatten. Nicht bloß aus dem Gefühl der Machtlosigkeit, sondern hauptsächlich aus ihrer theoretischen und politischen Überzeugung heraus entschlossen sich deshalb die zur Tradition neigenden Vertreter für den schwierigen, mühsamen, vor allem langsamen, jedoch demokratischen Weg, Änderungsprozesse im Bildungs- und Erziehungsbereich in Gang zu setzen. So wundert es auch nicht, wenn (zumindest, was das Curriculum betrifft) außer dem Entfernen der kommunistisch-ideologischen Schulfächer kaum etwas erreicht werden konnte.

Als Demokratisierungserfolg darf hingegen die gesetzliche Zulassung von Privatschulen angesehen werden. Es wurden bereits Wege gefunden, wonach Privatschulen vom Staat nicht bloß geduldet, sondern ins Bildungs- und Erziehungssystem integriert und auch finanziell unterstützt werden.[11] (Es handelt sich hier hauptsächlich um vier katholische Oberstufengymnasien.) Nicht unproblematisch bleibt aber die Tatsache, wonach es dem Staat freigestellt wird, die Genehmigung einer Privatschule jederzeit zu entziehen - falls sich herausstellt, dass diese in einem bestimmten geographischen Gebiet die Existenz einer staatlichen Schule bedrohen könnte.[12]

1. Die Frage des Religionsunterrichts

Erst im Jahre 1993 wurden auch die Vertreter der Kirche zur Mitarbeit an einer eigens dazu berufenen Verhandlungskommission mit dem Auftrag eingeladen, die Frage der Anwesenheit von Religionen in der schulischen Bildung und Erziehung sowie des Religionsunterrichts zu klären. Nachdem die Kirche nun aufgefordert war, eigene Vorschläge vorzulegen, entschloss sie sich für eine als Wahlpflichtfach konzipierte „Ethisch-religiöse Erziehung". Dieser Vorschlag wurde von der Regierungskommission nicht akzeptiert.

In diesem Zusammenhang wird von einer „ideologisch neutralen" und „autonomen" Schule gesprochen.[13] Dahinter verbirgt sich trotz theoretischer Verbrämung jedoch deutlich das Bestreben der kommunistisch und liberal gesinnten Politiker, die Schule weiterhin als politisches Mittel zu eigenen Zwecken zu verwenden. Die ehemals „wissenschaftlich" genannte materialistische Weltanschauung wird nun durch eine als „neutral und autonom" bezeichnete Weltanschauung ersetzt, in der Transzendenzbezüge gleichfalls ausgeschlossen bleiben. Mit ihr sollte vor allem die Ideologie der seit 1991 an der Macht stehenden Liberalen Partei vermittelt werden.

Die gegenwärtige, „liberal" bestimmte Politik hat nun - für die letzten drei Jahre der neun Jahre dauernden und nach wie vor einheitlichen Schulausbildung - das Pflichtfach „Heimatkunde und Ethik" eingeführt. Parallel zu diesem Fach sollte der vorgesehene Religionsunterricht als nichtkonfessionelles Wahlfach „Religionen und Ethik" unterrichtet werden, das sowohl hinsichtlich der Lehrkräfte als auch hinsichtlich der Inhalte ausschließlich von staatlichen Institutionen getragen wird.[14] Die Kirche hat diesem Konzept nicht zugestimmt, sondern sich von ihm distanziert.[15]

Erneut steht jetzt ein für den Kommunismus charakteristisches Schulkonzept in

Aussicht, wonach die beiden auf Ethik, Weltanschauung, Religion und sonstige Lebensfragen bezogenen Schulfächer (das Pflichtfach „Heimatkunde und Ethik" und das Wahlfach „Religionen und Ethik") unter rein staatlicher Obhut unterrichtet werden sollen. Das heißt, dass sich der Staat bzw. der Staatsapparat als die einzige Institution das Recht nimmt und bekommt, die in der Schule zu vermittelnden Werte und Weltanschauungen zu bestimmen. Es muss von der Gefahr einer etatistisch konzipierten Erziehung gesprochen werden.

Die Kirche und ein zunehmend größerer Teil der Öffentlichkeit setzen sich dagegen für ein Schulkonzept ein, das dem Individuum mehr Wahlmöglichkeiten bietet. Als Vertreter einer pluralistischen und demokratischen Schule plädieren sie für ein „weltanschauliches" Wahl- oder Wahlpflichtfach. Sie machen damit einen Schritt in Richtung Demokratie und Pluralismus. Sie wollen nämlich nicht nur „wissenschaftliche, ideologisch neutrale oder autonome", aber einheitlich vorgegebene Interpretationen der Lebensfragen gewährleisten, sondern Alternativen in den Antworten bieten und individuelle Entscheidungen ermöglichen.[16]

Die Frage des Religionsunterrichts gilt in Slowenien nicht als gelöst. Manche, sowohl kirchliche als auch politische, Vertreter finden es schade, dass die erste demokratisch gewählte und von den Christdemokraten geführte Regierung den Religionsunterricht nicht, zur Not per Dekret, einführte. Andererseits trifft es zu und ist es sicherlich ein großer Gewinn, dass die Frage schon seit fast zehn Jahren diskutiert wird. Zwar gibt es nach wie vor noch keine Lösung, aber wenn es zu einer kommt, dann wird sie nicht „von oben" aufgepfropft, sondern ausdiskutiert, ja „ausgestritten". Diese wird, so steht zu hoffen, eine langfristige Praxis begründen, die vor allem weniger Aggressionen weckt. Gemäß einem der gegenwärtig diskutierten Vorschläge könnte die bestehende Gemeindekatechese von der Schule als Wahlfach anerkannt werden. In den bisherigen Gesprächen hat dieser Vorschlag auch in der Öffentlichkeit die meiste Zustimmung erhalten. Schüler, die in den letzten drei Jahren der Pflichtschulausbildung mindestens drei von den ca. vierzig angebotenen Wahlfächern belegen müssen und die ohnehin die Gemeindekatechese besuchen, könnten diese als ein Wahlfach anerkannt bekommen. Obwohl einige Fragen zumal bei der Finanzierung noch offen sind, würde hiermit sicher auch die Katechese an Qualität gewinnen. Erstens könnten die bisherigen Sozialisations- und Integrationsprozesse weiterhin innerhalb der Kirchengemeinde verlaufen, und zweitens müssten manche Katecheten und Katechetinnen fachlich besser ausgebildet werden. Nach bisheriger Diskussionslage dürften die Katecheten und Katechetinnen von der Kirche angestellt werden. Sie müssten aber sämtliche vom Staat vorgeschriebenen vor allem didaktische Berufsbedingungen erfüllen.

III. Religiöse Sozialisation in der Kirche

Bei ihrer spezifischen Aufgabe religiöser Erziehung betrachtet die Kirche Schule und Familie als zwei einander ergänzende und bereichernde Erziehungsinstitutionen. Die Kirche Sloweniens wird sich - nicht ohne Spannungen und Schwierigkei-

ten - zunehmend der Tatsache bewusst, dass sie sich auch im europäischen Kultur- und Lebenskontext nicht mehr als die einzige Vermittlerin von Wahrheiten und Lebensauffassungen präsentieren kann. Sie muss ferner zur Kenntnis nehmen, dass sie ihre eigene Identität nicht durch Abschottung, sondern vor allem durch religiöse Sozialisation und Integration in die konkreten Religionsgemeinschaften verwirklichen und bewahren kann. In diesem Zusammenhang ist auch der oben angeführte Vorschlag eines katechetisch konzipierten Religionsunterrichts zu sehen.[17]

In Slowenien besuchen ca. 63% der Schüler zwischen dem 6. und 15. Lebensjahr eine Gemeindekatechese. Das Sakrament der Firmung, das meistens im Alter zwischen 12 und 15 Jahren erteilt wird, spielt dabei eine wichtige Rolle. Da die Zahl der Teilnehmer der Gemeindekatechese nach dem Empfang der Firmung meistens drastisch sinkt, neigen manche Pfarrgemeinden dazu, das Alter der Firmung auf das 16. oder gar 18. Lebensjahr anzuheben.[18] Kaum 8% der Jugendlichen zwischen dem 16. und 27. Lebensjahr beteiligen sich aktiv am kirchlichen Gemeindeleben, nur etwa 5-6% der Jugendlichen in diesem Alter besuchen eine Jugendkatechese.

So steht die Kirche bezüglich der Jugendarbeit sicherlich vor vielen Herausforderungen. In Einzelfällen bahnen sich neue Perspektiven und Möglichkeiten an; sie betreffen vor allem soziale, karitative, religiös-kulturelle, erzieherische und sportliche Aktivitäten. Auf Grund dieser - über die Liturgie hinausgreifenden und doch mit dem Glauben verbundenen - Wirkungsformen können die von der Vergangenheit weniger belasteten Jugendlichen eine Vorreiterrolle im Versuch übernehmen, die während des Kommunismus aufgerichtete Mauer, die das Private (samt der Religion) vom Öffentlichen trennte, zu durchbrechen oder schöpferisch zu überbrücken. Die Leitung der katholischen Kirche Sloweniens kann sich dabei auf eine allgemeine Solidarität der Christen mit dem Klerus stützen. Vor diesem Hintergrund sowie im Blick auf die Erfahrungen der Kirchen des Westens pflegt sie mit viel Aufmerksamkeit die Verbundenheit sämtlicher Gruppen, Sektionen und Vereine mit den jeweiligen Pfarrgemeinden sowie mit der Amtskirche. Dies wird sie aber nicht vor der Notwendigkeit bewahren, sich in der nahen Zukunft auch den Herausforderungen des inneren Pluralismus zu stellen.[19]

[1] Vgl. J. Bajzek, Nekaj znacilnosti današnje mladine, in: 2000, Ljubljana 1987, Nr. 35-36, 24-35, 29; vgl. S. Hribar, Vrednote Mladih, in: Vrednote (Hg.), Medškofijski odbor za študente, Ljubljana 1986, 100.

[2] Vgl. S. Gerjolj, Ideologie und Bildung, Gießen 1997, 162-166.

[3] Vgl. A. Stres, Kirche im demokratischen Staat am Beispiel Sloweniens, in: Renovabis (Hg.), Säkularisierung und Pluralismus in Europa: Was wird aus der Kirche?, Freising 1998, 142-143..

[4] A. Stres, Moralische Erneuerung erforderlich, in: N. Sommer (Hg.), Der Traum aber bleibt, Berlin 1992, 333.

[5] Diese Situation lässt sich mit jener nach dem Zusammenbruch des Nazismus vergleichen, als sich ebenso viele eingestehen mussten, dass sie gegen den Totalitarismus Hitlers zu wenig unternommen hatten. (Vgl. D. Baacke, Die 13-18-Jährigen, Weinheim/Basel 1983, 118.)

[6] Der junge Mensch braucht Widerstand. Er weiß, dass ihn dieser auch verletzen kann. Er weiß aber auch, daß er nur so die notwendigen Lebenserfahrungen sammeln kann, um eine realisierbare Harmonie mit sich selbst, mit den Mitmenschen und auch mit der Welt kennenzulernen. (Vgl.: P. Schellenbaum, Gottesbilder - Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie, München [3]1993, 84.)

[7] Vgl. F. Rode, Spomin, zavest, nacrt verkve na slovenskem, Ljubljana 1995, 124.

[8] Vgl. V. Potocnik, Veroucenci in spoved, Ljubljana 2000 (noch nicht veröffentlicht).

[9] Quelle: Aufbruch 1998 (Vinko Potocnik).

[10] Dementsprechend „machte sich der Gesetzgeber zum Grundprinzip, dass sämtliche Veränderungen im Bildungs- und Erziehungsbereich schrittweise erfolgen sollen" (Ministrstvo za šolstvo in šport, 1995, 14).

[11] Vgl. Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobra-evanja s komentarjem, 1997, § 86.

[12] Vgl. Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobra-evanja s komentarjem, 1997, § 87.

[13] Vgl. Zakon o organizaciji in financiranju vzgoje in izobra-evanja s komentarjem, 1997, § 72; vgl. P. Zgaga, 1992, 25.

[14] Vgl. Ministrstvo za šolstvo in šport, 1995, 27.

[15] Im ersten Schuljahr (1998/99) wurde an keiner der 18 Versuchsschulen dieses Wahlfach unterrichtet, da sich zu wenig Schüler dafür interessierten. (Vgl. S. Rogelj-Petric, Verouk in verstva in etika - zmeda in nenaklonjenost, in: Delo, 27. Dezember 1999, 9.)

[16] Dazu gehören nicht nur verschiedene Weltanschauungskonzeptionen, sondern auch konstruktive und positive Varianten von Problemlösungen, die bei Kindern und Jugendlichen ein konstruktives Verantwortungsbewusstsein wecken. (Vgl. J.J. Mitchell, Adolescent Struggle for Selfhood and Identity, Alberta/Calgary 1992, 156).

[17] „Wenn Erlebniszeugenschaft eine der wichtigen pädagogischen Kategorien darstellt, dann gilt dies in besonderer Weise für religionspädagogische Vorgänge" (G. Biemer, Auf dem Weg zu einer wirklichkeitshaltigen Religionsdidaktik, in: A. Biesinger/T. Schreijäck (Hg.), Religionsunterricht heute, Freiburg i.Br. 1989, 265- 266).

[18] Diese Frage bedarf einer gründlichen theologischen Diskussion. In den praxisbezogenen Gesprächen kommt aber die angeführte Begründung immer wieder zum Vorschein: Mit der Anhebung der Firmung auf ein höheres Alter könne man die Schüler länger im Ausbildungs- und Erziehungsprozess behalten.

[19] Vgl. A. Stres, aaO. 1998, 140-141.

Priester und Ordensgemeinschaften

Vinko Potocnik

Versuche, Kirche oder Religion zu marginalisieren oder zu eliminieren, haben meist mit Angriffen auf den Klerus begonnen. Andererseits lehrt die Geschichte, dass auch Erneuerungen des religiösen und kirchlichen Lebens gewöhnlich mit einer Erneuerung des Priestertums beginnen.

Auch im Ostteil Europas richtete sich die kirchenfeindliche Einstellung der kommunistischen Regime zuerst gegen Bischöfe, Priester und Ordensleute. Darum kann man mit Recht erwarten, dass der vor zehn Jahren erfolgte Verfall des staatssozialistischen Systems gleichfalls einen besonderen Ausdruck in der Priesterfrage fand. Das unvermittelte Ende des (amtlichen) Drucks haben die Priester auf eine besonders ausgeprägte Weise erlebt. Frühere Einschränkungen des religiösen Einsatzes, die sich allerdings seit einiger Zeit bereits abschwächten, wurden von neuen Möglichkeiten des religiösen Lebens und der priesterlichen Sendung abgelöst.

Man muss sich jedoch fragen, ob eine solche plötzliche und zugleich tiefgreifende Veränderung der gesellschaftlichen und religiösen Situation für die Priester nicht einen echten „Kulturschock" darstellt. Kam es nach Jahrzehnten, in denen ihre Priesterrolle vor allem dem Kampf ums Überleben der religiösen Gemeinschaft und um ihr eigenes Überleben untergeordnet war, nicht zu einer Krise der priesterlichen Identität? Was erwarten in einer solchen Zeit Gläubige und Menschen überhaupt vom Priester und von der Kirche? Was ist zur Priesterfrage aus demographischer Perspektive zu sagen?

Diese Ausführungen zu den gestellten Fragen und Dilemmata zur Sendung von Priestern und Orden in den postsozialistischen Ländern Osteuropas stützen sich auf einige religiös-demographische Daten[1], ferner auf die internationale Untersuchung „Aufbruch" über Religiosität in Mittel- und Osteuropa.[2] Die Betrachtung beschränkt sich vor allem auf die Situation katholischer Priester.

1. Einige Daten

Im Gesamtgebiet der zwanzig Länder Mittel- und Osteuropas, das keinen einheitlichen Kulturraum darstellt, sondern geographisch, geschichtlich, wirtschaftlich, ethnisch, kulturell und religiös sehr vielfältig ist,[3] leben heute ungefähr 340 Millionen Einwohner - das ist genau die Hälfte der europäischen Bevölkerung. Davon sind ungefähr 72 Millionen, also etwa 22% der Bevölkerung (getaufte) Katholiken. Gleich die Hälfte aller Katholiken (36 Millionen) dieses Teils Europas

lebt in einem Land - in Polen. Außer in Polen sind Katholiken noch in Litauen (86%), in Slowenien (82%) und Ungarn (63%) in der Überzahl. In Tschechien stellen die Katholiken eine relative Mehrheit (40%) dar; in anderen osteuropäischen Ländern sind sie in der Minderheit (größtenteils neben den orthodoxen Kirchen, anderswo neben dem Protestantismus, hie und da neben dem Islam). In Russland und Estland stellen sie nicht einmal 1% der Bevölkerung dar. Einen etwas größeren Bevölkerungsanteil (17%) bilden sie in Bosnien und Herzegowina sowie auch in Albanien.

In diesem religiös und kirchlich vielfältigen Gebiet der ehemaligen kommunistischen totalitären Regime ist das religiöse Leben im Rahmen von 161 katholischen Diözesen und 25 930 Pfarreien organisiert. Eine Durchschnittsdiözese hat gut 2 Millionen Einwohner[4], ungefähr 450 000 Katholiken leben in durchschnittlich 170 Pfarreien. Eine mittlere Pfarrei zählt 2700 Katholiken.

Im Jahre 1996 waren auf diesem Gebiet 41 800 Diözesan- und Ordenspriester tätig. Das bedeutet pro Diözese durchschnittlich 266 Priester, was nicht sehr vom europäischen Durchschnitt (299 Priester pro Diözese) abweicht. Wegen der riesigen Unterschiede in der Priesterzahl zwischen einzelnen Diözesen sagt diese Zahl jedoch nicht viel aus. So hat eine mittlere Diözese in Polen über 600 Diözesan- und Ordenspriester, während Diözesen in der Russischen Föderation, in Weißrussland, Estland, in der Moldau, Bulgarien, Jugoslawien, Albanien oder Mazedonien nicht einmal hundert Priester pro Diözese haben. Das deutet nur auf das vielfältige Umfeld hin, in dem katholische Priester leben und wirken.

Die Frage, ob es sich in diesem Teil Europas um einen größeren oder kleineren Priestermangel handelt, lässt sich mit Hilfe der Zahl der Einwohner (8130) bzw. Katholiken (1720) pro Priester beantworten. Im Hinblick auf den europäischen Durchschnitt - ein Priester auf 3186 Einwohner bzw. 1317 Katholiken - deuten die Angaben auf eine viel niedrigere Anwesenheit von Diözesan- und Ordenspriestern in Osteuropa hin.

Diese Aussage über den Priestermangel wird auch durch Angaben über Pfarreien ohne ansässigen Pfarrer gerecht; davon gibt es in ehemaligen kommunistischen Ländern über 2000, das sind fast 20% der Pfarreien. Die relativ größte Zahl der unbesetzten Pfarreien befindet sich in Tschechien (gar 62%), in der Russischen Föderation (48%), in Ungarn (36%) und in Litauen (31%).

Zur Zahl der Priesterberufe gilt eine allgemeine Beobachtung: Nach dem Beginn

Der Autor

Vinko Potocnik, geb. 1947 in Šoštanj, Slowenien. Nach dem Studium der Theologie (Diplom 1972) und Soziologie (Doktorat 1980 an der Gregoriana in Rom) war er 1980-1988 Studentenseelsorger. 1982-1987 absolvierte er eine Spezialisierung aus Pastoralpsychologie und Psychotherapie an der Universität in Graz/Österreich. 1991 wurde er zum Dozenten und 1996 zum außerordentlichen Professor der Religions- und Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät in Ljubljana und an ihrer Einheit in Maribor gewählt. Er wirkt bei verschiedenen Forschungsprojekten über Religiosität in Slowenien mit. Schon seit seinem Anfang ist er Mitarbeiter beim internationalen Forschungsprojekt „Aufbruch". Er ist Mitverfasser des Buches „Religion und Kirche in Ost(Mittel)Europa: Ungarn, Litauen, Slowenien" (1999). Anschrift: Strossmeyerjeva 32a, SLO-2000 Maribor, Slowenien.

der kommunistischen Ära verringert sich deren Anzahl, z.T. wegen des großen antikirchlichen Drucks, überall sehr stark (mancherorts halbiert sie sich in einigen Jahrzehnten). Nach einer bestimmten Zeit - mancherorts noch in der Zeit des Kommunismus,[5] anderswo erst nach der Wende - kommt es in der Regel zu einem sprunghaften Anstieg der Priesterberufe, der sich jedoch bald beruhigt. In diesem Phänomen kann man einen Versuch sehen, „das Versäumte nachzuholen"; vor allem ist es ein Zeichen für das Ende des Staatssozialismus. In einem Drittel der ehemaligen staatssozialistischen Länder wächst die Anzahl der Priesterberufe noch immer, in den meisten anderen Ländern hat sie sich eingependelt. In Kroatien und noch mehr in Polen, den am meisten katholisch geprägten Übergangsländern, nimmt die Anzahl der geistlichen Berufe in diesem Jahrzehnt leicht, aber stetig ab.

2. Priester und Ordensleute

a) Verhältnis zwischen Diözesan- und Ordenspriestern

Ordens- und Diözesanpriester unterscheiden sich durch ihre spezifische Sendung und auch in ihrem Lebensstil. Jeder Betrachter kann leicht feststellen, dass das Leben der Diözesanpriester mehr individuell und jenes der Ordenspriester mehr gemeinschaftlich ausgerichtet ist. In einem gewissen Sinne will die Sendung der Ordenspriester radikaler evangelientreu und „innerkirchlich" sein, während sich die Pfarrseelsorger - neben der Verkündigungs- und der sakramental-liturgischen Tätigkeit - auch verschiedenartiger pastoral-organisatorischer Arbeit einschließlich der Beziehungen zur Welt „draußen" widmen. Darum sind die letzteren stärker als Ordenspriester zu Kompromissen mit der Welt bereit.

Für das Kirchenverständnis dürfte schon das quantitative Verhältnis zwischen beiden Gruppen relevant sein, denn es gibt - mindestens in einem bestimmten Maße - Aufschluss über die Stärke der einen oder anderen Weise von „Kirchesein". In den Ländern Mittel- und Osteuropas gibt es 32 953 Diözesan- und 9848 Ordenspriester. Auf 100 Diözesanpriester entfallen somit 31 Ordenspriester. Dieser Anteil ist merklich niedriger als der europäische Durchschnitt, wo es 43 Ordenspriester auf 100 Diözesanpriester gibt.[6]

Unter den zwanzig ehemaligen sozialistischen Ländern gibt es sechs, in denen die Ordenspriester in der Überzahl sind. Wenn man genauer hinblickt, sieht man jedoch, dass es sich um Länder mit einer relativ kleinen Anzahl von Katholiken und Priestern handelt. Es sind Bulgarien, Albanien, Bosnien und Herzegowina, die Russische Föderation, die Moldau und Weißrussland, wo der Katholizismus einen ausgesprochenen Diasporastatus hat.

Wegen mangelhafter Unterlagen aus der kommunistischen Zeit kann man nicht feststellen, ob sich dieses Verhältnis vielleicht zugunsten der einen oder der anderen Gruppe geändert hat. Jedenfalls muss sich auch der Anteil an Ordenspriestern in diesem Teil Europas nicht notwendigerweise verringern. Wenig-

stens in einigen Ländern[7] kann man für die kommunistische Zeit ein relatives Ansteigen der Zahl der Ordenspriester feststellen.
Doch der Anteil der Ordenspriester bleibt in den ehemaligen sozialistischen Ländern in jedem Fall merklich unter dem europäischen Durchschnitt. Eine Erklärung dafür kann man in mehreren Richtungen suchen. Das Regime verbot vielerorts die Orden. Eine Existenz im Untergrund blieb nur unter hohen Opfern möglich. Besonders neue Berufungen konnten wenig gepflegt werden. Möglicherweise hat bereits die Vergangenheit zu einem solchen Verhältnis geführt. In einigen dieser Länder wurden die Orden stark von den Reformen des Kaisers Joseph II. (1780-1790) betroffen, der die meisten Klöster auflösen ließ. Möglicherweise spielte auch die Nachbarschaft zur Ostkirche eine Rolle, in der das Ordensleben eine besondere Bedeutung hat; so konnten sich die katholischen Orden weniger stark durchsetzen, weil sie die katholische Identität nicht unterstrichen. Einfluss hatte sicher auch der Protestantismus mit seiner negativen Einstellung zum Ordensleben. Schließlich kann man noch bedenken, dass der antikirchliche Druck das Bedürfnis nach der Besonderheit der Ordensleute in einem gewissen Maße verringerte; die meisten Priester waren ohnehin isoliert und deshalb zum „Ordensleben" gewissermaßen gezwungen.
Möglicherweise orientierten sich umgekehrt viele Ordenspriester wegen der besonderen Umstände und Bedürfnisse auf die Pfarrtätigkeit. Doch wird diese Annahme nicht durch Daten bestätigt; sie zeigen, dass auf dem Gebiet der postsozialistischen Länder Ordenspriester 2113 Pfarreien verwalten, das sind 8% aller Pfarreien. Der Anteil von Ordenspriestern im Pfarreinsatz liegt nämlich ganz auf der europäischen Ebene - ausgenommen in den Ländern der katholischen Diaspora mit einem viel höheren Anteil.[8]
Jedenfalls scheint sich, auch wegen des politischen Drucks, das Leben und Wirken beider Gruppen angenähert oder ziemlich vereinheitlicht zu haben, zumal es sich im Kampf ums Überleben auf das Notwendigste konzentriert. Deshalb kamen zur Zeit des Kommunismus die spezifischen Merkmale und Charismen der Ordens- bzw. Diözesanpriester viel weniger zum Ausdruck.

b) Ordensmänner und -frauen, Diakone und Katecheten

In den Ländern des ehemaligen europäischen sozialistischen Blocks leben heute neben Ordenspriestern noch etwa 2700 Ordensmänner, die keine Priester sind. Somit gibt es 12 565 Ordensmänner, Priester und Nicht-Priester; 22% der Ordensmänner leben also ihr Ordenscharisma ohne Priesterweihe.
Auf demselben Gebiet leben und wirken auch 41 584 Ordensfrauen, die Anzahl entspricht der Zahl der Diözesan- und Ordenspriester zusammen. Weniger Priester als Ordensfrauen gibt es in Ungarn und in der Ukraine, etwa ein Drittel mehr in Kroatien, Tschechien und in der Slowakei.
In Osteuropa gibt es in der letzten Zeit auch 21 000 Katecheten und Katechetinnen, was zweifellos auf eine Öffnung der Kirche für neue Pastoralberufe hindeutet. Das wird zusätzlich durch etwa 230 Ständige Diakone in diesen Ländern bestätigt.

Die angeführten Daten zeigen, dass das Priestertum und Ordensleben in diesen Ländern die staatssozialistische Ära nicht nur überlebt haben, sondern auch in ihren Grundstrukturen erhalten geblieben sind. In der Gegenwart zeigt sie ihre Vitalität nicht nur im demographisch-quantitativen Sinne, sondern auch auf der Ebene der Anpassung an die neuen Verhältnisse.

3. In die Kirche und die Priester gesetzte Erwartungen

In einem gewissen Maße liegt es an den Priestern, welche Vorstellungen, Erwartungen und Wünsche die Menschen über und an sie haben. Die Wende bringt dabei eine neue Herausforderung. Die mehr oder weniger stereotypen Bilder von der Sendung des Priesters einerseits und der tatsächlichen bzw. „neuen" Rolle eines Priesters in der postsozialistischen Zeit andererseits können leicht miteinander in Konflikt geraten. Darum ist die Frage interessant, was die Einwohner Osteuropas von der Kirche bzw. den Priestern erwarten. Welche Zuständigkeiten räumen sie der Kirche und den Priestern ein?

Empirische Daten der „Aufbruch"-Untersuchung[9] belegen, dass die meisten Einwohner der postsozialistischen Länder trotz langjähriger Diskreditierungsversuche den Priestern bzw. der Kirche wichtige Kompetenzen zuweisen. Die meisten (etwa die Hälfte) glauben, dass die Kirche Antworten auf viele individuelle und intime Fragen, z.B. auf Fragen der Moral oder nach dem Sinn des Lebens, bieten kann; bei Sozialfragen räumt etwa ein Viertel bis ein Drittel der Menschen ihr diese Kompetenz ein.

Die Zuerkennung dieser Kompetenzen bedeutet jedoch nicht immer, dass die Kirche bzw. die Priester sie auch realisieren sollen. Fast die Hälfte der Bevölkerung der postsozialistischen Länder erwartet zwar ein Hirtenwort zu Fragen der persönlichen Moral und zu konkreten Sozialfragen, aber ein viel kleinerer Anteil erwartet Stellungnahmen zu Fragen der Öffentlichkeit und Politik. Dabei kann man einen paradoxen Gegensatz beobachten: Unter religiösen Menschen ist die Anzahl jener, die verschiedene Kompetenzen der Kirche hervorheben, größer als die Anzahl jener, die die Realisierung dieser Kompetenzen auch erwarten. Nichtreligiöse glauben indessen in geringerem Maße an die Fähigkeiten der Kirche und der Priester; sie erwarten jedoch in größerem Maße deren Beitrag zur Lösung verschiedener Fragen.

Zur Frage, ob sich die Kirche in der Zeit nach der demokratischen Wende zu viel, zu wenig oder gerade richtig geäußert hat, ergibt sich folgendes Bild: Etwas mehr als die Hälfte der Befragten ist der Meinung, das Auftreten der Kirche in der Öffentlichkeit sei in den letzten zehn Jahren (seitdem sie sich äußern kann) gerade richtig gewesen, die andere Hälfte polarisiert sich zu Gruppen mit den Antworten „zu viel" oder „zu wenig". Dabei überwiegen in der Ukraine und in der ehemaligen DDR jene, die sich von der Kirche in der Öffentlichkeit mehr Äußerungen wünschen, in Rumänien, Tschechien und Ungarn sind beide Meinungen gleich vertreten. In den übrigen Ländern (Polen, Slowenien, Kroatien, Litauen und Slowakei) überwiegen jene, die glauben, dass die Kirche sich in

dieser Zeit zu viel geäußert hat. So zeigt sich in diesen Gesellschaften zum öffentlichen Engagement der Kirche eine eindeutige Opposition.
All diese Angaben deuten auf eine sehr komplexe Realität hin, die mit Distanz und auch mit großer Indifferenz gegenüber der Kirche und den Priestern vermischt ist. Ein gutes Viertel der erwachsenen Bevölkerung ist nicht daran interessiert, was in und mit der Kirche geschieht.
Die Daten deuten jedoch auch auf Menschen hin, die die Kirche und ihre Priester schätzen und von ihnen viel erwarten, doch wird ihre Einstellung immer kritischer. In diesem Fall bedeuten die Angaben zur Unzufriedenheit mit der katholischen Kirche keine grundsätzlich negative Bewertung oder sogar Ablehnung der Kirche, sondern vor allem den Wunsch, sie möge sich ändern.

4. Über den Erwartungen

Für die Kirche und auch für die Priester in den Ländern Osteuropas ist der Verfall des Staatssozialismus ein besonderes Zeichen der Zeit. Mit ihm endete nämlich eine Epoche, die zunächst zu einer merklichen Verminderung der Priesterzahl geführt hatte. Die Regime bemühten sich, den gesellschaftlichen Status des Priesters möglichst herabzusetzen und gleichzeitig die Ordensgemeinschaften zu schwächen. Doch gelang es den Regimen nicht, selbst eine Sinngebung zu gewährleisten, was sicher eine der Ursachen für den allmählichen inneren Zerfall des Gesellschaftsgefüges war.
Ein besonderes Zeichen der Zeit für die Sendung des Priesters stellen auch die Menschen dar - mit ihren Vorstellungen über das Priestertum, aber auch mit ihren in die Kirche gesetzten Erwartungen. Dabei kann es zu Spannungen kommen, da sich die Sendung des Priesters nicht einfach an die Erwartung der Menschen bzw. an die „Nachfrage des Marktes“[10] anpassen kann.
Darum ist es eine besondere Aufgabe des Priesters in der postsozialistischen Zeit, dass er sich weder in die vorsozialistische Zeit zurückzieht, noch einfach die Muster des westlichen Christentums übernimmt, sondern auf die Erwartungen und Bedürfnisse der Menschen am Ort achtet. Dabei sollte er nicht versuchen, sich anstatt seiner priesterlichen Aufgabe die Rolle eines Psychologen, Psychotherapeuten, Sozialarbeiters oder eines anderen helfenden Berufs anzueignen. Der Priester ist nämlich nicht mehr der einzige Gebildete. Es gibt eine Reihe von neuen Berufen, mit denen er im Konkurrenzkampf sicher verlieren würde; denn sie widmen sich ausschließlich den Menschen in Not. Vor allem würde er die Wurzeln seiner Identität als Priester und/oder Ordensmann verlieren.
Der Übergang in eine demokratische Gesellschaft öffnet den Priestern die Möglichkeit zu verschiedenen Spezialisierungen, besonders der Entwicklung verschiedener Charismen. Das wird in den Reihen der Priester sicher eine wachsende Differenzierung zur Folge haben. Die Lasten eines auf sich gestellten und vielleicht isolierten Lebens können dadurch weiter wachsen. Deshalb wird die Entwicklung von gemeinschaftlichen Lebensformen für Priester und Ordensleute zu einer immer wichtigeren Aufgabe werden.

Eine der anspruchsvollsten Aufgaben katholischer Priester wird sicher die Erziehung katholischer Laien zur Übernahme ihrer Sendung inmitten der Gesellschaft sein. Die Erwartungen der Menschen sind in diese Richtung sehr gering. Darum kann der Priester seine Sendung nicht nur den Erwartungen anpassen, vielmehr muss er über ihnen stehen bzw. auf „höhere" Erwartungen hören. Dabei sind die Erfahrungen aus der sozialistischen Zeit sicher wertvoll, denn schließlich handelt es sich auch hier um Streben nach Gerechtigkeit und Freiheit.

[1] Annuarium Statisticum Ecclesiae 1996, Libreria Editrice Vaticana 1998. Auch andere kirchenstatistische Daten sind aus verschiedenen Jahrgängen derselben Quelle.

[2] Vgl. M. Tomka/P.M. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas (Gott nach dem Kommunismus), Ostfildern 1999.

[3] Es handelt sich um das Gebiet vom Ural und Schwarzen Meer im Osten bis zu den Alpen (Slowenien) im Westen, vom Baltikum in Norden bis zum südlichen Balkan (Albanien, Mazedonien, Bulgarien) im Süden.

[4] Der Grund für diesen hohen Durchschnitt sind sehr weitläufige Diözesen in der Russischen Föderation. In Polen, wo es 43 Diözesen gibt, hat eine einzelne Diözese etwa 900 000 Einwohner. Bevölkerungsmäßig die durchschnittlich kleinsten Diözesen liegen in Kroatien.

[5] In Slowenien kam es zu einem explosionsmäßigen Wachstum der Priesterberufe Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre, was mit der nachkonziliären Zeit in der Kirche und mit einer gewissen Liberalisierung des Regimes zusammenfiel.

[6] Der Anteil der Ordenspriester im Hinblick auf die Diözesanpriester ist in Europa am niedrigsten von allen Kontinenten. Doch ist dieser Anteil schon seit einiger Zeit stabil, während er überall in der Welt fällt. Im Weltmaßstab sind 35% aller Priester Ordenspriester.

[7] So wird z.B. für Slowenien und für Ungarn ein allmähliches Ansteigen des Anteils der Ordenspriester für die ganze staatssozialistische Zeit festgestellt. Vgl. M. Tomka/E. Révay, Priests and Religious Orders, in: Social Report 1998, Budapest 1999, 227-247.

[8] Nur in seltenen Fällen werden die Pfarreien von Ordensmännern geleitet, die keine Priester sind (6), von Ordensfrauen (3) oder von Laien (8).

[9] Vgl. M. Tomka/P.M. Zulehner, aaO. 105-130. Die soziologische Untersuchung erfasste die Hälfte der Übergangsländer Mittel- und Osteuropas.

[10] Vgl. J. Jukić, Budućnost religije *(Zukunft der Religion)*, Split 1991, 32-33.

Religion und Medien

László Lukács

Die politischen Veränderungen in Europa bedeuteten eine doppelte Herausforderung für die Nachfolgestaaten der ehemals sozialistischen Länder. Sie mussten die westlichen wirtschaftlichen und anderen Vermarktungsmechanismen annehmen und zur gleichen Zeit den schnellen Rhythmus der Erneuerung in der Ersten Welt übernehmen. Eine der wichtigsten Eigenschaften der Zeit ist das Anbrechen des neuen Informationszeitalters.[1] Die entwickelten Länder traten in die multimediale Revolution ein, und die Nachfolgestaaten des Staatssozialismus mussten ihnen folgen, ohne eine richtige Vorbereitung zu haben. Die Religion und konkreter noch die Kirchen in der Region waren mit diesem Phänomen konfrontiert.

1. Das Erbe der Vergangenheit

Obwohl die kommunistische Ideologie und das kommunistische Parteiensystem grundsätzlich die gleichen in Osteuropa waren, gab es doch große Unterschiede, was die Situation der Kirchen in den verschiedenen Ländern angeht. Eine Extremposition ist das Beispiel der Kirche in Polen, wo die Kirche immer sehr stark gewesen ist, mit glühendem christlichen Glauben und starkem Einfluss in der Gesellschaft (vergleichbar nur mit Irland in Europa). Das andere Extrem ist Albanien, das Land, in dem Religion offiziell und per Gesetz verboten war. Was die Kirchen konkret selbst angeht, war die griechisch-orthodoxe Kirche in den meisten Ländern Osteuropas gesetzlich verboten, während andere Kirchen ihre Tätigkeit ausüben konnten, wenn auch nur eingeschränkt.

Die religiöse (und insbesondere die katholische) Medienlandschaft variierte ebenfalls von Land zu Land. Bei dem Versuch, einen Vergleich anzustellen, könnten wir sagen, dass es neben den ausgezeichneten und gut etablierten katholischen Medien in Polen, neben der relativ freien kirchlichen Presse in Jugoslawien, neben der unterdrückten, aber bestehenden Presse in Ostdeutschland und Ungarn keine vergleichbaren katholischen (oder religiösen) Medien in anderen kommunistischen Staaten gab, sie daher ihre Aktivitäten in den Jahren 1989/90 beim Nullpunkt beginnen mussten.

1.1 Mikrokommunikation – Untergrund

Trotz aller Unterschiede kann man einige allgemeingültige Merkmale beobachten. In den Zeiten der Unterdrückung wurde in diesen Ländern kaum irgendeine freie Mitteilung ermöglicht, sei es auf institutioneller oder auf offizieller Ebene,

weder in der Gesellschaft als Ganzes noch in den Kirchen. In den meisten dieser Länder wurden die institutionellen Kirchen unter strikte Kontrolle gestellt und konnten nur innerhalb eines begrenzten Rahmens fortbestehen. Die freien Zellen unter den totalitären Diktaturen waren die kleinen Basisgemeinden im Untergrund, unter denen sich auch Gemeinden von Gläubigen befanden. Diese kleinen Gruppen waren die Zentren für Gemeinschaft und Mitteilung, für eine kleine Anzahl von Menschen, jedoch auf sehr persönliche und intensive Art und Weise. Ein *dynamisches Mikrokommunikations*-System funktionierte mit wenig oder *gar keiner Makrokommunikation* zwischen den verschiedenen Basisgemeinden und mit der öffentlichen Gesellschaft. Das Ergebnis ist, dass es in vielen Kirchen der Region kaum nennenswerte Erfahrungen auf dem Gebiet der sozialen Kommunikation gab. Die am besten ausgebaute Datenbank wurde von der Geheimpolizei und in den Archiven des Staatssekretariates für Kirchen geführt.

1.2. Alltägliche Kommunikation innerhalb der Kirche

Die politischen Veränderungen ermöglichten Religionsfreiheit und machten die Neuorganisation der traditionellen Kirchen möglich. Zur gleichen Zeit erschienen neue religiöse Gruppen, teils kleine evangelikale Kirchen, teils religiöse Gruppen, die sich als Nachfolger fernöstlicher Religionen ausgaben, auf die Situation in Europa abgestimmt. Diese Gruppen führten eine wirkungsvolle Vermarktungsstrategie ein, die oftmals fortschrittlicher war als die traditionellen, manchmal altmodischen Methoden der christlichen Denominationen.

Die traditionellen Kirchen sahen sich mit einer Menge von Schwierigkeiten konfrontiert, die es zu überwinden galt. Auf den ersten Blick verlangten der Mangel an finanziellen Mitteln, an der notwendigen Infrastruktur und an ausgebildeten Medienfachleuten nach dringendster Lösung. Die Maßnahmen zur Behebung der dringendsten Anliegen zeigten jedoch, dass die Nöte und Probleme tiefer liegende Ursachen haben. Die erste Ursache könnte man als „Verfolgungssyndrom" bezeichnen, welches die Kirchen selbst Jahre nach den Veränderungen heimsuchte. Es war schwierig, die Zeiten der Unterdrückung und Verfolgung zu vergessen und die Ansichten zu ändern, die ihren Ursprung im Druck der Diskriminierung hatten. Das System der Selbstkontrolle, die Prüfung des Gewissens im Hinblick auf die Vergangenheit; strategische Planungen, realistische Analysen der Situation, Machbarkeitsstudien für die Zukunft wurden ersetzt vom Heldenmut und der Gewissenhaftigkeit der Opfer. Die Zeiten der Unterdrückung waren eine ideale Zeit für charismatische Persönlichkeiten und private Abenteurer, aber sie zerstörten sogar die Notwendigkeit für Zusammenarbeit, für organisierte Strukturen, flexible Antworten auf die äußere Situation. Die hervorragenden Partisanen der Vergangenheit waren oftmals nicht fähig, in eine reguläre Armee aufgenommen zu werden. Daraus folgte, dass viele Menschen innerhalb der Kirchen die Auffassung vertraten, sie hätten ein Anrecht auf Unterstützung jedweder Art, selbst ohne ein realistisches Budget und regelmäßige Kontrolle.

Die zweitgrößte Schwierigkeit bestand in dem Fehlen jeglichen Medien-Bewusstseins. Eine neue Mentalität musste sich entwickeln im Hinblick auf Information

und Kommunikation: nicht nur in den Massenmedien, sondern zu aller erst im tagtäglichen religiösen Leben. Die Kirchen der Reformländer mussten ihre Untergrundmentalität verändern und sich selbst an das öffentliche Leben anpassen. In der Vergangenheit waren Heimlichkeit und Verborgenheit die Bedingung fürs Überleben gewesen. Durch den Eintritt in eine Atmosphäre der Freiheit hatten sowohl die Kirchenverantwortlichen als auch die Gläubigen zu lernen, dass das fundamentale Erfordernis für Kommunikation der Austausch von Information ist. „Der normale Lebensfluss und das reibungslose Funktionieren der Herrschaftsstrukturen innerhalb der Kirche erfordern einen stetigen Fluss in beide Richtungen zwischen den kirchlichen Autoritäten auf allen Ebenen und den Gläubigen, als Einzelne wie als organisierte Gruppen."[2] Westliche Kirchen boten finanzielle Unterstützung wie auch ihr Wissen in den Bereichen Organisation und Kommunikation an. Mehr als einmal wurde das erstere erwartet und akzeptiert, das letztere jedoch nicht angenommen oder mit Misstrauen und Wi- derwillen angesehen. Beide Seiten mussten die jeweils andere Sprache lernen und die unterschiedlichen Ansichten und Realitäten verstehen.

Kirchen in Osteuropa benötigten das (Wieder-)Erschaffen der innerkirchlichen öffentlichen Meinung: eine „Glashaus"-Atmosphäre, in der alle Handlungen sichtbar und messbar sind und wo alle Kirchenglieder zu aktiver Mitarbeit eingeladen sind. Die Verbreitung von Information innerhalb der Kirchen begann langsam. Ein langer Lernprozess war notwendig, um die gegenwärtigen Techniken von *Management, Konferenzkultur, Entscheidungsprozesse und Öffentlichkeitsarbeit* zu erlangen und dadurch bessere Zusammenarbeit innerhalb ihrer eigenen Organisationen und Gemeinden zu erreichen.

Damit war die erste Aufgabe zu Beginn der neunziger Jahre gegeben: diesen Kirchen zu helfen, die entsprechende Form moderner Verwaltung und des Managements einzuführen, sicherzustellen, dass der Informationsfluss innerhalb der verschiedenen Institutionen und Gemeinden, zwischen Pfarrbezirken und Diözesen ordnungsgemäß verläuft, die Diözesan-Zentren mit all den notwendigen Daten zu versorgen, um die geeigneten Entscheidungen treffen zu können, unter Zuhilfenahme eines funktionierenden Systems zur Übermittlung, Sammlung und Speicherung von Daten das Gemeindeleben usw. betreffend. Es bedurfte eines langen Zeitraums und großer Anstrengungen, um ein neues Bewusstsein für Kommunikation zu schaffen, die grundlegende Infrastruktur aufzubauen und das notwendige Verwaltungswissen für solch eine Basiskommunikation zu erwerben.

Der Autor

László Lukács, geb. 1936; Dr. theol.; Dr. phil. (Literatur); Professor für Dogmatische Theologie am Ordenskolleg für Theologie „Sapientia"; von 1989 bis 1996 Präsident des europäischen Regionalverbandes der UCIP, seit 1998 dessen kirchlicher Berater; von 1989 bis 1993 Ratgeber des Päpstlichen Rates für den Dialog mit Nicht-Gläubigen; seit 1995 Mitglied des Päpstlichen Rates für soziale Kommunikation. Anschrift: c/o VIGILIA, H-1053 Ferenciek, tere 7-8. 3. lepcso, 2. em, Ungarn.

2. Die Wiederherstellung von sozialer Kommunikation

Das Ziel aller Kirchen war, das volle Spektrum von religiöser Pressetätigkeit (sowohl in geschriebener als auch in elektronischer Form) wiederaufzubauen. Es gab jedoch keinen strategischen Plan für die Pastoralmedien, daher konnten sich religiöse Medien nicht in einer systematischen, gut skizzierten Art und Weise entwickeln, indem sie den Richtlinien eines umfassenden Konzepts folgten.[3] Das Wachsen der Medien geschah in einer eher organischen Weise, so wie Bäume und Büsche in einem Wald wachsen: Heldenhafte Anstrengungen, aber auch einige einander widersprechende und erfolglose Versuche, blühende Zweige, aber auch Pflanzen, die keine Früchte tragen, sind in dieser Landschaft anzutreffen.[4]

Die letzten zehn Jahre können grob in zwei Abschnitte eingeteilt werden. Die ersten fünf bis sechs Jahre sind von anfänglichen Versuchen und der Einsetzung der verschiedenen religiösen Medien-Produktionen bestimmt.[5] Das normale Funktionieren begann in der zweiten Hälfte der letzten zehn Jahre, und man kann die Wunden der Vergangenheit immer noch in verschiedener Hinsicht spüren. In den letzten drei bis vier Jahren kann ihre Vollendung als analog zur globalen Medienlandschaft der entsprechenden Länder angesehen werden.

2.1. Nachrichtenagenturen

Nachrichtenagenturen stellen die Basisinformationen für alle Medien zur Verfügung. Dennoch wurde deren einzigartige Bedeutung für die religiöse Presse recht langsam entdeckt, und selbst heute ist die Qualität ihrer Produktion nicht groß genug. Verschiedene Anstrengungen wurden unternommen, ein Netzwerk an Informationsbüros verschiedener Länder zu erstellen - ohne wirklich erfolgreich zu sein.[6] Deren Arbeit wird oft durch mangelndes Medienbewusstsein gefährdet. Lokale Medienbüros (auf Diözesanebene usw.) arbeiten nicht effektiv und können in ihren Berichten nicht ausreichend Material zur Verfügung stellen. Abgesehen von sehr wenigen Ausnahmen benutzen säkulare Medien deren Berichte nicht als erste Quellen, sondern versuchen, direktere Wege zu finden, um an Informationen über religiöse Dinge heranzukommen.

2.2. Die Presse

Die kirchliche Presse (und das gilt auch für die Veröffentlichung von Büchern) war in den meisten Ländern Osteuropas vollständig unterdrückt oder streng eingeschränkt und kontrolliert. Aufgrund der marxistischen Herrschaft über die Kultur hatte kaum ein Christ die Chance, Kunst im Allgemeinen oder Kommunikationswissenschaften im Besonderen zu studieren (ein Ergebnis: der Prozentsatz der Christen ist weitaus geringer unter denen, die Literatur, die Schönen Künste oder Philosophie studierten, als unter denen, die Maschinenbau oder Medizin studierten). Die Presse und die elektronischen Medien befanden sich in der Hand des Parteienstaates. Daraus folgte, dass es zu Beginn nur sehr wenige oder keine christlichen Fachleute gab, die mit irgendetwas wie religiöser Presse neu beginnen konnten (und die meisten von ihnen hatten keine hinreichenden

theologischen Kenntnisse, da es keine Gelegenheit gab, Theologie zu studieren oder selbst einige Bücher über Theologie zu finden). Als die politischen Veränderungen freie Veröffentlichungen möglich machten, begannen Doktoren der Medizin, Ingenieure, Lehrer, Studenten oder andere Intellektuelle mit guten Absichten und Begeisterung, mit brennendem christlichen Engagement, aber ohne Fachkenntnisse, religiöse Monatszeitschriften und Wochenhefte herauszugeben. Während das Feld der katholischen Medien in Westeuropa ungeheuer reich war an professionellem Know-how, an einem ausgefeilten Netzwerk für Veröffentlichungen wie an entsprechendem finanziellen Hintergrund, führten im Osten einige einsame Pioniere einen verzweifelten Kampf um das wirtschaftliche Überleben, um die Verbesserung ihrer beruflichen Qualifizierung und für die Ausbildung junger Journalisten. Mittlerweile gibt es mehr und mehr Fachleute, die für die religiöse Presse arbeiten - mit einer entsprechenden Ausbildung in Journalismus. Jedoch gehört die Ausbildung von Journalisten selbst heute noch zu den ersten Prioritäten. Die Zahl der religiösen Veröffentlichungen (Wochenzeitungen, Monatshefte, Vierteljahreshefte) war während der letzten zehn Jahre schnell angewachsen, ihre Verbreitung ging jedoch in den meisten nach-kommunistischen Ländern zurück. Mittlerweile gibt es mehrere landesweite und viele auf die jeweilige Diözese beschränkte Wochenzeitungen und Monatshefte in allen nach-kommunistischen Ländern, selbst in Ländern wie Weißrussland, Bulgarien, Albanien. Im europäischen Teil Russlands gibt es eine Wochenzeitung seit 1994, und seit 1995 gibt es eine weitere Wochenzeitung für Katholiken in Sibirien (200 000 Gläubige an der Zahl, jedoch flächenmäßig die größte Diözese der Welt).

Hinter diesen vielversprechenden Resultaten, den überraschenden wie auch verwirrenden Reichtümern an Veröffentlichungen gibt es auch einige Spannungen und Schwierigkeiten. In mehreren Ländern gibt es fast keine Koordinierung zwischen den Veröffentlichungen, keinerlei Dialog zwischen den Verlagshäusern und den Büros der Herausgeber, keine Erhebung bezüglich der wahren Bedürfnisse der Leser, keine Analysen bezüglich der finanziellen Möglichkeiten. Die Frage wird unausweichlich: Wer besitzt die Autorität und die Verantwortung, um zu entscheiden, welche Veröffentlichungen bezuschusst werden sollen, welche eingestellt werden sollen? Welche Gebiete des seelsorgerlichen Lebens sind vernachlässigt oder vergessen? Sind der Inhalt und die Sprache der religiösen Presse wirklich an die sich wandelnden Bedürfnisse und Lesegewohnheiten der Gläubigen angepasst? Wie kann die religiöse Presse eine Sprache finden, die von der Durchschnittsbevölkerung verstanden wird? Wie kann die religiöse Presse aus dem Getto frommer Schlagwörter ausbrechen? Früher oder später muss sich die religiöse Presse all den typischen Herausforderungen westlicher Medien stellen, zuallererst den grausamen Gesetzen des Systems des freien Marktes. Ein neues und vernünftiges Projekt für die Presse und ein seelsorgerlicher Plan für die Medien erscheinen unvermeidlich.

2.3. Herausgabe von Büchern

Unter der kommunistischen Herrschaft waren nur Samisdat-Veröffentlichungen sowie einige theologische Bücher, die aus dem Ausland eingeschmuggelt wurden, einem sehr kleinen Leserkreis in den meisten Ländern zugänglich. An verschiedenen Orten waren nicht einmal die wichtigsten Dokumente (wie z.B. Messbücher oder andere liturgische Bücher oder die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils) in die einheimische Sprache übersetzt. Die Situation änderte sich während der ersten Hälfte der neunziger Jahre, jedoch gibt es immer noch einen unendlichen Mangel an theologischen und religiösen Büchern: Eine zeitliche Lücke von vier bis sechs Jahrzehnten muss aufgeholt werden.

Zur gleichen Zeit ist der Buchmarkt weitaus größer als vorher. Eine große Anzahl an Werken - sowohl klassische als auch moderne - mit philosophischen, religiösen, aber auch mit pseudo-religiösen Inhalten werden übersetzt. Neben ernsthaften Büchern aus den Bereichen der Theologie und der Philosophie kann man auch alle Arten esoterischer Bücher finden. Die Menschen können jetzt aus erster Hand erfahren, was Freiheit der Meinungsäußerung bedeutet. Jeglicher Standpunkt kann dargestellt und verbreitet werden: die mit wahrhaft religiösen Inhalten, aber auch die mit falschen und antireligiösen Gedanken. Jegliche Art des Aufsehens ist erwünscht, und die Kirchen sind beliebte Ziele von Sensationshaschern. Die Religion sieht sich heute in einem völlig anderen Umfeld als dem der Vergangenheit. Unter der Herrschaft der Marxisten waren die Medien kontrolliert und von der Partei geführt. Jeder Angriff gegen die Religion oder gegen eine Kirche wurde sorgfältig vorbereitet und geplant als ein Teil der jeweiligen politischen Strategie. In unserer Zeit sind alle Medien vollkommen frei: Sie können die Religion oder eine bestimmte Kirche verteidigen oder attackieren, religiöse Gefühle je nach ihrem eigenen Bedarf benutzen oder missbrauchen. Die Religion ist nicht länger Teil der Regierungspolitik. In der Vergangenheit hatten sich die Kirchen nur gegenüber einer anti-religiösen Propaganda zu verteidigen. Heutzutage sind sie in der Gewalt von gewinnorientierten Medienkonzernen und jedem möglichen Angriff ausgesetzt.

2.4 Die elektronischen Medien

Religiöse Programme hatten keinen oder nur sehr eingeschränkten Zugang zu Fernsehen und Radio in den kommunistischen Ländern. Nach dem Wandel beanspruchten die Kirchen Sendezeiten in beiden Medien, mit mehr oder weniger großem Erfolg. Die Zeit für religiöse Programme ist von Land zu Land unterschiedlich, aber in den meisten gibt es eine bestimmte regelmäßige Sendezeit im staatlichen Fernsehen wie auch in den staatlichen Radioprogrammen. (In den meisten Ländern wird die Herstellung dieser Programme von der staatlichen Rundfunk- oder Fernsehanstalt selbst bezahlt.) In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre gründeten die Kirchen - unter dem Eindruck des Entstehens kommerzieller Kanäle - private christliche Radiosender. Die meisten davon gibt es in Polen, aber auch Kroatien, Slowenien und die Slowakei verfügen über private

katholische Radiosender. Natürlich sind sie hartem Wettbewerb mit anderen Sendern und Programmen ausgesetzt.

Die von den staatlichen Rundfunkgesellschaften hergestellten religiösen Sendungen sind durch das Gesetz garantiert, jedoch haben diese Gesellschaften ihre alleinige Vormachtstellung verloren und werden langsam durch die kommerziellen Sender besiegt. Ernsthafte religiöse Programme wie auch wirklich wissenschaftliche, künstlerische und erzieherische Sendungen stellen die letzte Bastion hohen kulturellen Anspruchs dar: Sie befinden sich unter dauerndem Angriffsdruck von kommerziellen Produktionen niedriger Qualität, die die Fernsehkonsumenten oftmals erfolgreicher in ihren Bann schlagen können.

Die Situation bei den elektronischen Medien ist vergleichbar mit der bei den Buch- und Zeitschriftenmedien. Neben den traditionellen christlichen Kirchen finden verschiedene evangelikale Gruppen und alle möglichen Sichtweisen mit pseudo-religiösen Anspielungen ihren Weg zur Nachrichtenübertragung, indem sie Sendezeit in verschiedenen kommerziellen Kanälen bekommen (oder häufig kaufen). Sie kommen zumeist aus dem nordamerikanischen Spektrum. Das ist der Grund, warum sie die finanziellen Möglichkeiten und das technische Wissen haben, um attraktive Programme zu produzieren. Fernsehzuschauer benötigen wirklich den Geist der Unterscheidung, um zwischen wahren und falschen Botschaftern des Christentums unterscheiden zu können, zwischen wahrer Religion und pseudo-religiösen Programmen ohne jegliche Verbindung zu Gott. Eine Menge Fernsehzuschauer kennt jedoch überhaupt keine Religion und ist daher leicht verwirrt im Hinblick auf das Wesentliche der Religion.

Die Herausforderung ist ungeheuer groß. Die bloße Tatsache, eine bestimmte Menge an Sendezeit zu besitzen, reicht nicht aus, wenn die Programme nicht attraktiv genug sind, um die Aufmerksamkeit von Gläubigen wie Nicht-Gläubigen auf sich zu ziehen.

2.5. Internet

Internet entstand in den letzten Jahren und fand seinen Einzug in Osteuropa fast genauso schnell wie im Westen. Fast alle Kirchen und verschiedene andere religiöse Gruppen haben ihre eigenen Homepages. Einige von ihnen sind zweisprachig (z.B. die russische, die kroatische und die ungarische) und versuchen so, die Sprachbarriere zu durchbrechen. Einige werden von offiziellen kirchlichen Behörden angeboten, andere von begeisterten Laien oder von Ordensgemeinschaften. Die Qualität ihres Formats und ihres Inhalts ist recht unterschiedlich, aber sie antworten zum größten Teil auf die Herausforderungen der Zeit und stellen den Internet-Surfern ausreichendes, auf den neuesten Stand gebrachtes und interessantes Material zur Verfügung.

3. Perspektiven für die Zukunft

Die Medien in den post-kommunistischen Ländern sind nach westlichem Standard modernisiert worden mit allen guten wie schlechten Folgen, große multime-

diale Unternehmen sind in der ganzen Region präsent. Religiöse Medien haben die ersten Schwierigkeiten überwunden. Um ihren Erfolg in der Zukunft sicherzustellen, müssen sie alle Wunden der Vergangenheit heilen und eine aufrichtige, unverfälschte Atmosphäre der Kommunikation schaffen.[7]

3.1. Wunden, die geheilt werden müssen: Angst und Misstrauen

Nach Jahrzehnten der Verfolgung ist die Angst immer noch gegenwärtig als eines der typischen Syndrome der erwachsenen Bevölkerung, insbesondere unter den religiösen Menschen. Drei Arten davon werden immer noch angetroffen.

Die eine ist der Verdacht oder selbst die Angst gegenüber Westeuropa, den Kirchen eingeschlossen. Diejenigen, die um ihres Glaubens willen unter einer totalitären Diktatur gelitten haben, sehen die Gläubigen im Westen als liberale, säkularisierte Personen an, die die wahre Christenheit verraten haben. Diese Einstellung hat zwar abgenommen, ist aber noch nicht verschwunden, insbesondere nicht in der älteren Generation.

Zweitens fürchten viele Kirchenvertreter die Journalisten. Sie erinnern sich an einige schmerzliche Erfahrungen und verdammen daher alle Journalisten und alle Medien, werfen ihnen Misshandlung der Religion vor. Das Verhältnis zwischen der Kirche und der Presse ist in vielen Ländern nicht sorgenfrei. Mehr Geduld und mehr Dialogbereitschaft sollte investiert werden, um für die Kirchen bessere öffentliche Beziehungen herzustellen.

Drittens wurde der größte Teil der Geistlichkeit niemals mit anderen Standpunkten konfrontiert und hat daher wenig Erfahrung und Kenntnis, einen Dialog anzufangen mit Menschen, die abweichende Gesichtspunkte vertreten. In einer monolithischen Gesellschaft, wie es die kommunistischen Regime waren, konnte sich keinerlei Dialogkultur entwickeln. Im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils sollten Christen den Dialog mit anderen Religionen und mit allen Menschen guten Willens erlernen.

3.2. Der Bedarf an pastoralen Planungen und Zusammenarbeit in der Medienarbeit

Ein pastoraler Plan für soziale Kommunikation wird in allen Kirchen dringend benötigt. Er sollte auf einer Erhebung über die gegenwärtige Situation des Landes oder der Region basieren. Er sollte daraus folgernd die fundamentalen Bedürfnisse und Prinzipien religiöser Medien formulieren. Welches ist die Rolle, die die Medien im Leben der Kirche einnehmen, welches deren Rolle im Dialog mit der Welt? Als ein weiterer Schritt sollte eine allen Arten von Medien entsprechende Strategie erarbeitet werden, die die Notwendigkeiten wie auch die Möglichkeiten berücksichtigt, die Herausforderungen wie auch die Gefahren, aber auch Finanzen, Personal, Ausbildung usw. nicht unberücksichtigt lässt.

Gemäß *Communio et progressio* besteht das bedeutendste Ziel der Kommunikation darin, den Dialog innerhalb der Kirche zu pflegen, innerhalb der Kirche eine

öffentliche Meinung zu schaffen und das Gemeinschaft-Sein in der Kirche zu stärken. Die zweite Aufgabe steht der ersten in keiner Weise nach: einen Dialog zu schaffen zwischen Religionen, zwischen den Kirchen und der Gesellschaft. Osteuropa ist auch ein Teil der Informationsgesellschaft geworden: Können die Kirchen ihre eigene Stimme finden und bewahren in diesem wachsenden multimedialen Chor? Dies ist die größte Herausforderung für die Kirchen in der Zukunft, und die Vergangenheit kann kaum noch herhalten für ein mögliches Versagen.

[1] M. Bangemann, Europe and the Global Information Society, Luxembourg 1994; K. Steinbuch, Die informierte Gesellschaft, 1966; K. Steinbuch, Informationsflut - Probleme der gegenwärtigen Massenkommunikation, 1979.

[2] *Communio et progressio*, 120.

[3] *Aetatis Novae* drängte die Bischofskonferenzen, ihren eigenen Pastoralplan für die Medien zu schaffen, und gab allgemeine Leitlinien für deren Ausarbeitung - die Verwirklichung auf nationaler und Diözesanebene steht in den meisten Ländern immer noch aus. Vgl. also: V. Sunderaj (Hg.): Pastoral Planning for Social Communication, Montreal 1998.

[4] L. Lukács, Probleme nach dem Umbruch. Kirchenpresse am Ende des Jahrtausends. Berichte aus 15 Ländern Europas und aus den Vereinigten Staaten, Paderborn 1992, 117-120.

[5] L. Lukács, Social Communications in Central and Eastern Europe, in: Mediaforum 2/1997; L. Lukács, Die Medien in der katholischen Kirche Osteuropas von 1990 bis 2000, in: Communicatio Socialis, Heft 4/2000 (noch nicht erschienen).

[6] Mitte der 90er Jahre versuchte Kathpress in Österreich ein Netzwerk von Nachrichten-„Agenturen" mit den benachbarten zentraleuropäischen Ländern. Die stärkste Nachrichtenagentur besteht in Polen.

[7] Ph. Breton, L'utopie de la communication, Paris 1997.

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Werner Schmidt

Noch immer sind Brücken zu schlagen

Die osteuropäischen Kirchen in der Weltkirche

Jonathan Luxmoore

Ein Jahrzehnt nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Herrschaftssystems sind die Bedingungen für die Entfaltung des religiösen Lebens in Ost- und Mitteleuropa von scharfen Gegensätzen gekennzeichnet, und auch die Bemühungen der Kirche, in den jungen Demokratien den ihr zustehenden Platz

zu finden und sich neu zu definieren, sind immer noch nicht abgeschlossen. In Litauen, Polen, der Slowakei und Kroatien hat die Kirche ihre Position festigen können, in Tschechien und Ungarn dagegen sank sie zu einer gesellschaftlichen Randerscheinung ab, und in einem großen Teil der früheren Sowjetunion musste sie noch einmal ganz von vorn anfangen, mit äußerst knappen Ressourcen und in einer Umwelt, von der sie keinerlei Unterstützung erfuhr. Und was die praktische Bilanz betrifft, so ist die Situation noch ungereimter. So zum Beispiel in Ungarn: Obwohl es dort zwischen der Katholischen Kirche und der sozialistisch geführten Regierung in der Frage der Rückerstattung kirchlichen Eigentums und der staatlichen Zuschüsse für karitative, soziale und andere Leistungen zum Konflikt kam, hat das ungarische Parlament als erste Regierung im Dezember 1997 einen umfassenden Vertrag mit dem Vatikan gebilligt. Im Heimatland des Papstes, Polen, brauchte es dagegen fünf Jahre, bis ein 1993 geschlossenes Konkordat vom Parlament ratifiziert wurde.

1. Ein breites Spektrum von Gegensätzen

Große Unterschiede, angefangen von der Presse bis zum Schulwesen, sind offensichtlich. Während in Polen die katholische Presse floriert und viele Bistümer über ein gut ausgebautes Netz von eigenen Sendern verfügen, warnte in Slowenien der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof Franc Rode, vor den Medien, die immer noch von den „alten Seilschaften" kontrolliert würden, die der Kirche feindselig gegenüberstünden.[1] Während die 180 katholischen Schulen in Ungarn die gleichen Zuwendungen erhalten wie die staatlichen, müssen sie in der benachbarten Slowakei finanziell von der Kirche selbst getragen werden. In Polen erhalten alle 20 000 Priester, die Religionsunterricht geben, vom Staat ein Gehalt. In Tschechien zahlte der Staat bereits seit dem 18. Jahrhundert an alle registrierten Kleriker Gehälter.

In die Augen springende Unterschiede gibt es auch, wenn es um ethische Fragen geht. Die polnische Gesetzgebung drückte die Zahl der Abtreibungen landesweit auf 310 offiziell registrierte Fälle herunter, während in Ungarn die entsprechende Zahl jährlich auf annähernd 70 000 hochschnellte und im benachbarten Rumänien auf mehr als 1,2 Millionen.

Trotz aller Gegensätze in den einzelnen Ländern besteht in ganz Osteuropa noch ein Identitätsgefühl, das weitgehend von den gemeinsam gemachten Erfahrungen unter dem kommunistischen Regime herrührt. Ein solches Identitätsgefühl gibt es aber auch im Hinblick auf die Beziehungen der osteuropäischen Katholiken zur universalen Gesamtkirche.

Die katholische Kirche machte unter dem kommunistischen Regime, je nach ihren Stärken und Schwächen in den einzelnen Ländern, ganz unterschiedliche Erfahrungen. In Polen geriet sie unter Beschuss, weil sie sich mit den patriotischen Werten identifizierte, während sie in Tschechien und Ungarn angegriffen wurde, weil man ihr Verbindungen zu einer reaktionären antinationalen Ordnung nachsagte. In Litauen, der Slowakei und Kroatien wurde sie als Bastion des

Nationalismus angesehen, und in der Ukraine, in Rumänien und Weißrussland brachte man sie mit unruhestiftenden Minderheiten in Zusammenhang.

Dass die Kirche überlebte, verdankt sie wesentlich ihrer festen Bindung an Rom. Doch kann man mit Fug und Recht behaupten, dass kein Papst auf den Kommunismus jemals die völlig richtige Antwort gefunden hat. Pius XI. und Pius XII. versuchten es mit Konfrontation - der erste, indem er die kommunistische antichristliche Ideologie als in sich schlecht brandmarkte, der zweite, indem er ihren Vertretern in einem Dekret des Heiligen Offiziums vom 1. Juli 1949 die Exkommunikation androhte.[2] Dies hatte freilich nur den Effekt, die Katholiken zu polarisieren und in die Opposition zu treiben. Und dem kommunistischen Regime fiel es leichter, Mitglieder der Kirche als Verschwörer und Verräter hinzustellen.

Johannes XXIII. setzte mehr auf eine „Medizin der Gnade statt der Strenge". Er drängte die Katholiken dazu, zwischen „falschen philosophischen Lehrmeinungen" und „bestimmten Bewegungen" zu unterscheiden, „die sich mit wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen Fragen oder der Politik befassen", „auch wenn diese Bewegungen aus solchen Lehrmeinungen entstanden ... sind". Daher könne „der Fall eintreten, dass Begegnungen über praktische Fragen ... jetzt fruchtbringend sind oder es morgen sein können"[3].

Einige vertraten jedoch die Ansicht, die päpstlichen Aufrufe zu friedlicher Koexistenz hätten nur dazu beigetragen, das Sowjetsystem zu legitimieren.

Paul VI. suchte zu „retten, was zu retten war", indem er den Kommunisten vor Augen führte, dass sie in einer Ära der Entspannung von Zugeständnissen auch etwas gewinnen könnten. Doch diese Politik des Tauschhandels mit gegenseitigen Zugeständnissen in „kleinen Schritten" blieb nicht unangefochten. Kritisiert wurde sie von jenen, die die Auffassung vertraten, man untergrabe dadurch die moralische Autorität der Kirche und erhalte im Gegenzug nur wenig pastorale Erleichterungen.

Das von Paul VI. zu Ende geführte Zweite Vatikanische Konzil wurde in Osteuropa jedoch auf spezifisch andere Weise als im Westen wahrgenommen. Die meisten Bischöfe hatten Schwierigkeiten, für die Konzilsteilnahme die nötigen Papiere zu bekommen, sie fühlten sich durch Sprachbarrieren diskriminiert und von ihren westlichen Kollegen „von oben herab" behandelt. Auch die Konzilsdokumente boten in ihren Augen hinreichend Grund zur Skepsis, da die dort vorgenommene Diagnose gegenwärtiger kirchlicher Probleme, wie sie es sahen, ganz überwiegend von einer westlichen Sicht der Dinge geprägt war.

Eine Reihe osteuropäischer Bischöfe unterstützte die Entscheidung des Konzils, den Kommunismus nicht zu verurteilen, weil sie dies für kontraproduktiv hielten.

Der Autor

Jonathan Luxmoore ist Warschauer Korrespondent des Catholic News Service und der Ecumenical News International und berichtet regelmäßig über kirchliche Angelegenheiten in Ost- und Mitteleuropa für The Tablet, National Catholic Reporter, Our Sunday Visitor und andere Zeitungen.

Anderen jedoch kam es verdächtig vor, dass das Konzil es nicht einmal fertig brachte, diese Ideologie auch nur beim Namen zu nennen. Das Gerede von einer „neuen Haltung" wurde von den meisten nur spöttisch belächelt. So zum Beispiel Sätze in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes,* die von Ländern sprach, „die einer kollektivistischen Wirtschaftsweise zugetan sind" (Nr. 63). Und die bloße Frage nach Religionsfreiheit nahm in Osteuropa eine Zuspitzung an, die sich mit den wachsweichen Formulierungen von *Dignitatis humanae* kaum erklären lässt, wo das Konzil nur so nebenbei auf „Regierungsformen" zu sprechen kam, in denen die „öffentlichen Gewalten trotz der Anerkennung der religiösen Kultusfreiheit durch die Verfassung doch den Versuch machen, die Bürger vom Bekenntnis der Religion abzubringen und den religiösen Gemeinschaften das Leben aufs Äußerste zu erschweren und zu gefährden" (Nr. 15).[4] Weit größere Aufmerksamkeit fand in den Konzilsdokumenten der Nord-Süd-Konflikt bzw. die ungerechte weltweite Güterverteilung. Dies und anderes mehr war in den Augen vieler nur *ein* Symptom für das Versagen der westlichen Kirche und deren Unfähigkeit, ihre Notsituation zu begreifen.

Doch ganz richtig und begründet ist diese Einschätzung nicht. Kirchliche Untergrundgruppen erhielten in Polen und anderen Ländern während der ganzen Zeit kommunistischer Herrschaft praktische und psychologische Hilfen, die keineswegs bedeutungslos waren. Schwere Vorwürfe über Versäumnisse und Zurücksetzungen wurden indes gegen den von Protestanten dominierten Weltrat der Kirchen erhoben, dessen Schweigen über die vielen Menschenrechtsverletzungen auch heute noch mit Bitterkeit vermerkt wird.

Geblieben ist jedoch der weit verbreitete Eindruck, dass Rom und die westlichen Kirchenführer die osteuropäische Kirche zu wenig unterstützt haben. Ein interner Bericht, der 1974 für die Polnische Bischofskonferenz ausgearbeitet wurde, brachte die Verbitterung über die offensichtlich „konformistische Haltung gegenüber dem Marxismus" in vatikanischen und anderen Dokumenten westlicher Kirchen offen zur Sprache. Die „Verschwörung des Schweigens" über Verbrechen am Gewissen der Menschen, so der Bericht, würde den Kommunismus nur noch aggressiver machen.[5] Abgefasst wurde dieser Bericht unter der Schirmherrschaft von Kardinal Karol Wojtyla von Krakau. Als dieser dann 1978 zum Papst gewählt wurde, begann die Situation sich zu ändern.

Johannes Paul II. kannte besser als alle seine Vorgänger die kommunistischen Methoden und erfasste schärfer, wie man den vom Regime ausgenutzten psychologischen Komplexen entgegenwirken konnte. Er wusste, dass kommunistische Herrscher nur stärker würden, wenn sie sich von Gewalt herausgefordert fühlten, dass sie aber auf gewaltfreien moralischen Widerstand keine Antwort parat hatten. Bis zu seinem ersten Heimatbesuch 1979 war klar geworden, dass die Mauer zwischen Ost und West brüchig geworden war, eine Mauer, die die Politiker 1945 auf der Jalta-Konferenz mit der naiven Vorhersage einer „anhaltenden und wachsenden Verständigung zwischen Ost und West"[6] gezogen hatten. Und sie sollte durch die nachfolgenden Polenbesuche 1983 und 1987 noch brüchiger werden, machten doch diese Besuche die Fähigkeit des Papstes deut-

lich, die Kirche als gesellschaftliche Kraft unabhängig von den Machthabern zu mobilisieren.

Die Päpste des 19. Jahrhunderts hatten immer noch die Bilder der Zerstörung von der Französischen Revolution bis zur Pariser Kommune vor Augen, und waren immer noch wie hypnotisiert davon. Sie fürchteten das Gewaltpotential spontaner sozialer Bewegungen. Johannes Paul II. dagegen sah in ihnen Verbündete - eine schöpferische Kraft, die die Kirche nutzen und auf gottgewollte Zwecke hinlenken könnte. Die „Bewegungen der Solidarität auf dem Gebiet der menschlichen Arbeit", von denen er in seiner Enzyklika *Laborem exercens* 1981 sprach, waren für ihn keine Feinde, sondern Freunde des Christentums.[7] Man sollte sie nutzen, um die kommunistischen Ideale von ihren totalitären und ideologischen Verzerrungen zu befreien und die illusionären Werte des Systems in echte umzuwandeln.

Es war der erfolgreiche Kampf gegen den Kommunismus, der erklärt, warum dieser Papst, der im Westen bisweilen zur reaktionären Figur mit einer revisionistischen Einstellung gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil abgestempelt wurde, im Osten als Gallionsfigur menschlicher Freiheit galt, der das Anliegen des Konzils für mehr Menschlichkeit mit unerwarteter Dynamik in die Tat umsetzte.

Als die Demokratie nach Osteuropa zurückkehrte, hoffte man natürlich, dass der Mut des dortigen Christentums wenigstens in Bruchstücken auch in der neuen nachkommunistischen Ära lebendig bliebe. „Heute stehen wir vor den Trümmern eines der vielen Türme von Babylon in der menschlichen Geschichte", sagte Johannes Paul II. zu den tschechischen Katholiken im April 1990. „Die Solidarität der Kirche mit den Verfolgten ... hat dazu beigetragen, [ihre] moralische Autorität zu stärken ... Ihr habt das Kapital der aufgehäuften Verdienste derer in Händen, die in den vergangenen Jahren ihr Leben und ihre Freiheit geopfert haben. Es ist ein wahrhaft reiches Erbe. Verschwendet es nicht!"[8]

Der Papst war sich der immensen, geschichtlich herausragenden Aufgaben wohl bewusst, vor die sich die Kirche in Ost- und Mitteleuropa gestellt sah. Sie musste den katholischen Gemeinden neues Leben einhauchen, die Orden erneuern, Berufungen zum Priestertum wecken, das Erziehungswesen und die Glaubenslehre fördern, die Wiedereingliederung von Laienbewegungen ermutigen, die ökumenischen Verbindungen neu knüpfen und ihre Präsenz in der Öffentlichkeit wieder zur Geltung bringen. Er war der Meinung, ein „Austausch der Begabungen" zwischen Ost und West könnte diese Aufgabe erleichtern, wenn man an die eigenen früheren Anstrengungen anknüpfte, die Einheit Europas in größeren Dimensionen zu denken und das Gefühl dafür neu zu beleben.

Westliche Katholiken könnten auf Gebieten wie Gemeindefinanzen und Medienarbeit ihren Sachverstand einbringen, osteuropäische, um Kardinal Miroslav Vlk von Prag zu zitieren, „ihre Erfahrungen der Nähe Gottes, ihren lebendigen, durch kommunistische Verfolgung gestärkten Glauben, den Heroismus von Menschen einer leidenden Kirche sowie die empirisch bewährte Überzeugung, dass soziale Entwicklungen ohne eine tragende Spiritualität im Letzten ohne Bestand seien"[9].

Diese wohlklingenden Worte in die Praxis umzusetzen sollte sich freilich als

schwierig und mühevoll erweisen. Die Erfahrungen von Unterdrückung und Verfolgung im Osten, wie bewegend auch immer sie gewesen sein mögen, hatten für den Alltag westlicher Mittelstandschristen wenig direkte Relevanz. Und in Osteuropa stellten sich inzwischen andere Prioritäten als höchst bedeutsam heraus, wie zum Beispiel die Reintegration regulärer kirchlicher sowie kirchlicher Untergrundstrukturen. Und hier hatte westlicher Sachverstand wenig zu bieten.

2. Geschichtlich einmalige Aufgaben[10]

Die Euphorie der Jahre 1989/90 verflog rasch und wich erbitterten Auseinandersetzungen um die künftige Gestalt von Staat und Gesellschaft, die die umfassende soziale Rolle der Kirche in den Hintergrund treten ließ. Der hoffnungsvoll vorhergesagte „Übergang" glich eher einem Treck von einer ungewissen Gegenwart in eine vage Zukunft. Anfang der neunziger Jahre schien das Abhängigkeitsverhältnis Osteuropas gegenüber dem Westen sich auch bei den Katholiken bemerkbar zu machen.

Seit der Wende haben zwei Europäische Synoden, die von 1991 und 1999, den Versuch unternommen, gemeinsame Probleme von Ost und West zu artikulieren, angefangen von der Evangelisierung und Ökumene bis hin zur Migration und der Herausforderung durch den Islam. Der Aufbau neuer kirchlicher Strukturen hat den Einfluss der Osteuropäer in den internationalen Gremien der Kirche erheblich verstärkt. Postkommunistische Länder stellen inzwischen mehr als die Hälfte der 36 europäischen Bischofskonferenzen, und der Katholische Rat der Europäischen Bischöfe (CCEE) mit Sitz in St. Gallen weist eine starke osteuropäische Präsenz auf.

Heute unterhält der Vatikan mit 28 früheren kommunistischen Staaten Osteuropas, einschließlich der 16 ehemaligen Sowjetrepubliken, diplomatische Beziehungen. Der Papst bereiste 14 osteuropäische Länder, einschließlich des traditionell orthodoxen Georgien und Rumänien, achtmal besuchte er sein Heimatland und zweimal Ungarn, Slowenien, die Slowakei und Tschechien.

Man kann mit guten Gründen behaupten, dass beide Seiten ein Stück weit in die richtige Richtung gegangen sind, um auf Notsituationen der jeweils anderen Seite eine Antwort zu finden. Kirchliche Organisationen im Westen, wie zum Beispiel *Renovabis* und *Kirche in Not* in Deutschland, leisten den postkommunistschen christlichen Gemeinden weiterhin großzügige materielle Hilfe. Und die Kirche Ost- und Mitteleuropas hat ihrerseits einen Beitrag geleistet, die Last zurückgehender Missions- und Priesterberufe mitzutragen. Allein aus der zentralslowakischen Diözese Banska Bystrica, wo der Klerus mit 35 Jahren Durchschnittsalter der jüngste in ganz Europa ist, arbeiten Priester in höheren Positionen im Westen Russlands und in Sibirien.

Einen Ehrenplatz nimmt unbestritten Polen ein, das 12% seiner Priester ins Ausland schickt. Ein wachsender Anteil der 3000 polnischen Priester, die zur Zeit in 92 Ländern arbeiten, ist in den postkommunistischen Ländern stationiert: 146 im benachbarten Weißrussland und 150 in der Ukraine. 1999 stellten die

Polen im europäischen Russland unter dem Erzbischof Tadeusz Kondrusiewicz bis zu 73 der 115 Priester. Ihre Zahl hat sich dort in zwei Jahren verdoppelt. Auf Polen entfällt die Hälfte aller Priester und Ordensschwestern in der ostsibirischen Apostolischen Administration mit Sitz in Irkutsk, die vom polnischen Bischof Jerzy Mazur (von der Gesellschaft vom Göttlichen Wort) geleitet wird. Ein ähnliches Verhältnis besteht in Kasachstan, wo zwei polnische Bischöfe und ein polnischer Apostolischer Nuntius ihr Amt ausüben. In anderen früheren Sowjetrepubliken ist in katholischen Gemeinden und Vereinen Polnisch, nach dem Russischen, die meistgesprochene Sprache. Enge Verbindungen zur polnischen Kirche bestehen weiter in der Katechese, im Bildungs- und Schulwesen, in der Liturgie sowie in der Priesterausbildung.

Die meisten polnischen Priester arbeiten jedoch in westlichen Ländern: 472 in Italien, 430 in Deutschland, 18 in Spanien und 17 in Schweden. Ein Drittel der Polen besucht regelmäßig den Sonntagsgottesdienst, die Zahl polnischer Kleriker stieg in den neunziger Jahren um 14% auf über 30 000, und die 7000 polnischen Seminaristen machen in ganz Europa ein volles Viertel aus. In Frankreich dagegen, wo 148 polnische Priester arbeiten, besucht nur jeder zehnte Katholik den Sonntagsgottesdienst, und die französische Kirche zählt nur rund 1000 Seminaristen. Blickte Frankreich 1945 noch auf die stolze Anzahl von 45 000 Priestern, so rechnet man bis zum Jahre 2005 mit einem Rückgang auf acht- bis zehntausend Priesteramtskandidaten.[11]

Doch die Mentalität und der geistige Habitus der osteuropäischen Kirche finden im Westen nur wenig Anklang. Westliche Katholiken haben Mühe zu verstehen, weshalb Leiden und Verfolgung bis tief in die Identität der osteuropäischen Christen hinein ihre Wurzeln geschlagen haben; und umgekehrt vermögen Osteuropäer kaum richtig einzuschätzen, warum abstrakte Lehrmeinungen im Westen von so augenscheinlich großer Bedeutung sind. Die Suche nach Einheit scheint daher für die vorhersehbare Zukunft weiterzugehen.

Die westliche Kirche bleibt gegenüber dem Druck, der von übereifrigen, missionierenden Priestern aus Osteuropa ausgeht, weiterhin argwöhnisch. Die Kritik dieser Priester am „westlichen Materialismus" verrät wenig Verständnis für die komplexe spirituelle Lage westlicher Gesellschaften. Einige westliche Katholiken sehen in ihnen sogar ein spaltendes Element, da sie eine antiquierte, undemokratische Vorstellung vom Verhältnis von Kirche und Staat verkörpern und gegenüber der Religionszugehörigkeit einen autoritären, politisierten Standpunkt vertreten, der sich mit dem sorgsam gehüteten Platz der Kirche im pluralistischen Westen nicht verträgt.

Auch werden die osteuropäischen Bischöfe als Hierarchen wahrgenommen, die nur ihre eigenen inneren Angelegenheiten im Sinn haben, die Welt zu einfarbig sehen und an weiterreichenden Fragestellungen wenig Interesse zeigen. Dass die meisten bedeutenderen europäischen Erneuerungsbewegungen im Westen ihren Ursprung haben, ist ein Hinweis auf den Hunger der postmodernen Gesellschaft nach Spiritualität. Man darf ihn freilich nicht mit der Sehnsucht nach einem Katholizismus osteuropäischer Prägung gleichsetzen. Einstellungen westlicher

Katholiken gegenüber der Kirche Ost- und Mitteleuropas sind auch von der Kritik des Papstes nicht unbeeinflusst. Perspektiven der polnischen Kirche haben bei dem Bestreben Johannes Pauls II., kirchliche Abweichler zu disziplinieren und die Befreiungstheologie unter Kontrolle zu bringen, durchaus ihre Rolle gespielt. Inzwischen hat es sich bei den meisten als ausgemachte Sache herumgesprochen, dass polnische Kirchenlobbyisten bei der Ernennung konservativer Bischöfe in Österreich und anderswo ihre Hand im Spiele hatten. Und einige von ihnen waren ja bekanntlich höchst umstritten.

3. Unterschiedliche Erfahrungen

Doch die Osteuropäer führen ebenfalls eine Beschwerdeliste. Am meisten verbreitet ist die Auffassung, die westliche Kirche habe den Kommunismus überhaupt nicht verstanden. Allein in der Sowjetunion wurden in der Vorkriegszeit, einer Zeit wohl der größten Kirchenverfolgungen der Geschichte, 200 000 orthodoxe Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen liquidiert und 45 000 Kirchen zerstört. Westlichen Katholiken bescheinigt man demgegenüber eine hegelianische Tendenz, ihre Wirklichkeitswahrnehmung so zurechtzuschneidern, dass sie ihren Lieblingsideen entspricht. So wie die westliche Linke Osteuropa übergeht, da dort das Scheitern des angewandten Marxismus vor aller Welt offenkundig wurde, so muss umgekehrt die Kraft des osteuropäischen Glaubens vom westlichen Katholizismus ignoriert werden, da sie die eigenen Schwächen bloßstellt.
In Osteuropa beklagen sich manche auch darüber, dass sie von westlichen Katholiken als amorpher Block angesehen werden, der für die spezifische Situation der einzelnen Länder kein Interesse aufbringt. Sie befürchten gleichfalls, daß liberale westliche Einflüsse der traditionellen religiösen Ordnung einen ihr fremden Individualismus überstülpen werden. Die meisten würden in trauter Eintracht mit dem Papst lieber glauben, Europa müsse „mit zwei Lungen atmen", und Ost und West seien gleichermaßen als „Hüter europäischer Werte" ausersehen.
Doch dies erscheint zunehmend unwahrscheinlich. Nach Studienbesuchen in Brüssel in den Jahren 1997 bis 1999 unterstützen nun die Bischöfe in Polen, Tschechien und Ungarn ausdrücklich die Aufnahme ihrer Länder in die Europäische Union. Einige von ihnen sind jedoch besorgt, dass sich die Öffnung der Grenzen auf die sozialen und moralischen Gewohnheiten ihrer Länder tiefgreifend auswirken werde. Auch das ist kaum überraschend. Außer der Übernahme der EU-Richtlinien und Verordnungen - kollektiv und beschönigend *Aquis Communautaire* genannt - und der Zusicherung, ihre Gesetze und Institutionen würden den 1950 in der Europäischen Konvention festgelegten Kriterien gerecht werden, müssen die osteuropäischen Beitrittskandidaten strenge Zielvorgaben erfüllen, was zum Beispiel die Inflationsrate, die Zinssätze, das Haushaltsdefizit und die Währung betrifft; und das alles zu einem Zeitpunkt, an dem das Durchschnittseinkommen in Polen gerade mal ein Zehntel des benachbarten Deutschland erreicht. Allein in der Landwirtschaft stehen dem Land drastische, langwierige Veränderungen bevor.

Nach einer Untersuchung aus dem Jahre 1998 unterstützen 84% der polnischen Priester den EU-Beitritt ihres Landes. Zwei Drittel bekunden Vertrauen, dass die Mitgliedschaft die kirchliche Position nicht schwächen werde.[12] Außerdem sind die Bischöfe entschlossen sicherzustellen, dass die christliche Kultur ihrer Länder in angemessener Weise geschützt wird. Sie wiesen darauf hin, dass vier Jahrzehnte zuvor, als die ersten prototypischen EU-Institutionen gebildet wurden, die Kirchen Spaniens und Italiens noch so voll waren wie die polnischen heute, und die niederländische Kirche ebenso viele Priester wie Missionare ins Ausland schickte. Der Trend in der Beobachtung religiöser Pflichten wie die Zahl der Kirchenmitglieder gingen seitdem unverkennbar nach unten.

Schlimmer noch, die Kirchen wurden im Maastrichter Vertrag von 1992, in dem die EU-Mitgliedsstaaten engere politische und wirtschaftliche Verflechtungen vereinbarten, nicht einmal erwähnt. Eine kurze Erklärung, die den „Status der Kirchen und religiösen Verbände und Gemeinschaften" anerkannte, wurde von den EU-Außenministern auf ihrem Gipfel in Amsterdam 1997 angenommen, nachdem deutsche Theologen vor einer „Krise der Legitimität"[13] gewarnt hatten. Trotz EU-Zusicherungen, dass Traditionen gewahrt würden, befürchten viele, die Mitgliedschaft in der EU werde die Akzeptanz westlicher säkularer Modelle nach sich ziehen.

Die osteuropäischen Kirchen haben kein Gegenstück zur Brüsseler Kommission der Europäischen Bischofskonferenzen (COMECE), die aus den 15 Mitgliedsstaaten der Europäischen Union gebildet ist und sich seit ihrer Gründung 1980 zweimal jährlich versammelt hat, um auf EU-Entwicklungen ein wachsames Auge zu werfen. Außerdem schränken die komplexen inneren Verflechtungen regionaler zwischenkirchlicher Beziehungen die Handlungsfähigkeit der Bischöfe erheblich ein. Das betrifft vor allem das Verhältnis von katholischen und orthodoxen Gemeinschaften, wo sich in der Rolle der Religion die postkommunistischen Loyalitäten und Identitäten wie in einem Brennpunkt widerspiegeln. Etwas Vergleichbares gibt es im Westen nicht. Dadurch wird es für die osteuropäischen Kirchen schwieriger, eine gemeinsame Position zu vertreten.

Diese Ängste beiseite zu schieben, wird Zeit in Anspruch nehmen. Das Gleiche gilt für die Bereitschaft, den Stereotypen zu widerstehen. In Wirklichkeit ist Osteuropa gar nicht so religiös, wie manche Bischöfe zu glauben belieben, noch umgekehrt Westeuropa so sehr verweltlicht. Obwohl sich von 10,5 Millionen tschechischer Bürger nach einer Untersuchung Ende 1999 40% als Katholiken bekannten, gehen kirchliche Quellen davon aus, dass nicht mehr als ein Zehntel von ihnen überhaupt Christen sind.[14] In der früheren DDR erreichen bekennende Atheisten inzwischen einen Anteil von 40%, verglichen mit einem demgegenüber verschwindenden europäischen Durchschnitt von 5%.

In Westeuropa gelten die Iren als religiöseste Nation und können mit den Polen immer noch in einen Wettstreit treten. Doch nur ein Viertel aller Deutschen praktiziert ihren Glauben, immerhin noch doppelt so viel wie in Frankreich. Werden in Schweden 63% der Ehen geschieden, so sind es in Italien ganze 10%, ein geringerer Prozentsatz als selbst in Polen.[15]

Die kontrastierenden Erfahrungen des 20. Jahrhunderts haben im Fühlen und Wahrnehmen der Menschen tiefgreifende Gegensätze aufbrechen lassen und am Leben erhalten, die sich erst allmählich abbauen werden. Dafür müssen jedoch die Formen gegenseitigen Verstehens und Einfühlens noch weiter wachsen. Erst dann wird die osteuropäische Kirche den ihr zustehenden Platz in der Gesamtkirche einnehmen können, um ihren Reichtum mitzugestalten und mitzunutzen.

[1] Vgl. Delo interview, 18. September 1999.

[2] Vgl. AAS 42 (1950) 533; wörtlich heißt es: „... die bewusste und freiwillige Mitgliedschaft in kommunistischen Parteien, ihre Unterstützung sowie die Lektüre und Verbreitung ihrer Druckerzeugnisse wird mit dem Ausschluss von den Sakramenten bestraft; die Strafandrohung der Exkommunikation wegen Glaubensabfalls (Apostasiae) gilt hingegen ausschließlich für jene Gläubigen, die sich zur Doktrin des materialistischen und antichristlichen Kommunismus bekennen." Vgl. dazu auch H. Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans. Geheimdiplomatie der Päpste von 1917 bis heute, Bergisch-Gladbach 1983, 311ff. Weitere einschlägige Dokumente in: Herder Korrespondenz 13 (1958/59) 2, 69.

[3] Sozialenzyklika *Pacem in terris* (11. April 1963), Nr. 158-159. Deutsch in: Bundesverband der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB) Deutschands (Hg.), Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Kevelaer [4]1977, 315f. Vgl. auch die Dissertation von J. Siedlarz, Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945-1989, Paderborn 1996.

[4] *Gaudium et spes* (7. Dezember 1965), Nr. 63; *Dignitatis humanae* (7. Dezember 1965), Nr. 15. Vgl. die Stellungnahme von Bischof Klepacz von Lódz im Namen des gesamten polnischen Episkopats zur Religionsfreiheit bei J. Siedlarz, aaO. 127.

[5] Pro Memoria Episkopatu Polski o sytuacji Kosciola, in: P. Raina (Hg.), Kosciol w PRL, Dokumenty 1960-1974, Poznan 1995, 682-687.

[6] Report of the Crimea Conference, Her Majesty's Stationery Office, London 1945, 4-5.

[7] Enzyklika *Laborem exercens* (14. September 1981) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 32), Bonn 1981, 17-20, hier 19.

[8] Ansprache Johannes Pauls II. an die Priester, Ordensleute und engagierten Laien im Dom von Prag am 21. April 1990, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache (Dokumentation), 11. 5. 1990. Vgl. auch J. Luxmoore/J. Bubiuch, The Vatican and the Red Flag, London 1999.

[9] Europa ma racje poszukujac duszy, KAI Biuletyn Prasowy, Warschau, 14. September 1999.

[10] Vgl. M. Spieker (Hg.), Nach der Wende. Kirche und Gesellschaft in Polen und Ostdeutschland: sozialethische Probleme der Transformationsprozesse, Paderborn 1995; W. Kasack (Hg.), Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa, München 1996; Puza, R./A. P. Kustermann, Neue Verträge zwischen Kirche und Staat: die Entwicklung in Deutschland und Polen, Freiburg (Schweiz) 1996; Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa, in: J. Krautscheidt (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 29, Münster 1995. T. Walter, Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Ungarn, in: Osteuropa Recht 45 (1999) 238-248; zur Lage der russisch-orthodoxen Kirche und des westlich geprägten Christentums in Russland vgl. A. Krindac, Religiöse Wiedergeburt und Entstehung einer neuen „konfessionellen Landschaft" in Russland, in: Osteuropa 50 (2000) 161-175.

[11] Troski i nadzieje, KAI Biuletyn Prasowy, 1. Oktober 1999. Die polnischen Zahlenangaben stammen vom Kirchlichen Statistischen Institut, Warschau 1997 und 1999.

[12] Centrum Badan Opinii spolecznej (CBOS) (Umfrage), in: Rzeczpospolita, 24. März 1998 und Polityka, 28. März 1998.

[13] J. Luxmoore, The European Union looks East, in: Our Sunday Visitor, 12. Juli 1998.

[14] Katolicki Tygodnik (Umfrage), 5. Dezember 1999.

[15] Vergleichende Zahlenangaben finden sich bei P. M. Zulehner (Hg.), Kirchen im Übergang in freiheitliche Gesellschaften, Pastorales Forum, Wien 1994. M. Tomka/P.M. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Stuttgart 1999 und dies., Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas, Stuttgart 2000; vgl. W. Grycz, Wie kirchentreu sind Polens Katholiken?, in: Glaube in der Zweiten Welt 27 (7/8, 1999) 14-18. J. Luxmoore/J. Babiuch, New Myths for Old, in: Journal of Ecumenical Studies 36 (1/2, 2000).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Begegnungen von Ost und West in der Erneuerung der Pastoral

Paul M. Zulehner

Die kommunistischen Machthaber musealisierten Kirchen, wo sie diese nicht vernichten konnten. Dabei ergriffen die Regime in den einzelnen Ländern Ost (-Mittel-)Europas unterschiedliche Maßnahmen. Zudem folgte der Zeit der harten Verfolgung deren Abmilderung insbesondere seit Helsinki 1975. Dennoch blieben durchgehende Annahmen und auch Maßnahmen:

Die Annahmen: Religion ist dem kommunistischen Fortschritt feindlich, lenkt die Menschen opiat von der Veränderung der Verhältnisse ab, ist also so etwas wie der Alkohol für die Abhängigen. Die Auflösung der Religion geschah also durchaus im emanzipatorischen, jetzt vor allem sozialen Interesse. Allerdings war den konsequenten Marxisten auch klar, dass die Religion erst mit dem Elend verschwinden werde. Mit dessen Beseitigung haben sich auch die Kommunisten schwer getan.

Die Maßnahmen: Religion (und mit ihr die Kirchen) sollte entgesellschaftlicht werden. In diesem Sinn war die Privatisierung der Religion eine entscheidende religionskämpferische Maßnahme. Den Kirchen wurden auch alle Instrumente der gesellschaftlichen Präsenz genommen: die Caritas, die Verbände und Vereine, die Schulen, die Orden. Es blieb für die noch religiös Bedürftigen das Leben in den

sakralen Gettos. Nicht zuletzt wurden auch alle Tradierungskanäle unterbrochen: die religiöse Erziehung durch öffentlichen Religionsunterricht ebenso wie die Sozialisierung der Erziehung ganz allgemein auch im Sinn der Abschwächung familialer und elterlicher Erziehung.

Diese Maßnahmen haben in allen kommunistischen Gesellschaften mit mehr oder weniger großem Erfolg gewirkt. Der Rückzug in die Sakristei fand als kirchlicher Umgestaltungsprozess statt und führte zu einer spirituellen Stärkung und einer gesellschaftlichen Schwächung in einem.

1. Wende

In dieser Lage erlebten die Kirchen Ost(-Mittel-)Europas die Wende - das inmitten von Gesellschaften, die sich strukturell auf den Weg in demokratische Verhältnisse aufmachten, und das mit Menschen, die über Jahrzehnte zum „homo sovieticus" geformt waren: sozial rundumversorgt, lebensmäßig hochprivatisiert, also um das eigene Glück besorgt, tief misstrauisch allem gegenüber, einschließlich der Freunde - und das zu Recht, wie die Veröffentlichung der Geheimakten der Staatspolizeien belegt.

In dieser Lage gab es für die Kirchen nicht allzu viele pastorale Grundoptionen:

- Eine erste Option kann als nostalgisch bezeichnet werden. Sie lebt vom Versuch, im kirchlichen Leben dort anzuknüpfen, wo die Kommunisten die Entwicklung unterbrochen hatten. Das beinhaltet die Errichtung der alten Institutionen (Orden, Schulen), damit auch die Rückforderungen von Liegenschaften und Immobilien, und dies im Namen der Gerechtigkeit. Gerade diese erste Option hat den Kirchen viel Kraft, aber auch den Verlust von Glaubwürdigkeit in den Bevölkerungen gekostet. Denn selbst arme Kirchen stehen (nicht zuletzt nach erfolgreicher Rufbildung durch den Kommunismus) im Verdacht, reich zu sein. Dazu kommt, dass auch die jungen Reformdemokratien in einer ökonomisch prekären Lage stehen. Doch auch pastoral musste diese Option ins Leere gehen: Es fehlen den meisten Kirchen die Menschen, den Orden die Mitglieder, welche all diese Einrichtungen wie in vorkommunistischen Zeiten tragen könnten.
- Eine zweite Option kann als die westorientierte bezeichnet werden. Wie vom Westen her in die nachkommunistischen Länder Demokratie und (freilich nur wenig soziale) Marktwirtschaft Einzug hielten, so sollte man auch die „westlichen" Kirchenerfahrungen übernehmen. Musterbeispiel ist Ostdeutschland, wo die Kirche (ähnlich wie andere gesellschaftliche Bereiche) faktisch mit westlichen Strukturen überzogen wurden: mit Kirchensteuer, Religionsunterricht in den Schulen, einer Verbandsstruktur. In anderen Ländern spielte sich diese Westorientierung im negativen Modus ab. Das alte Feindbild des Kommunismus wurde umgehend durch das neue des Liberalismus abgelöst. So wie die einen die vermeintlichen Stärken westlicher Kirchen übernehmen wollten, blieben andere in der Abwehr der westlichen Schwächen verfangen. Und weil die Rückentwicklung in die vorkommunistische Zeit offensichtlich nicht gelin-

gen wollte (Option 1), die „Verwestlichung" aber vehement bekämpft wurde, blieben solche Kirchengebiete in dem im Kommunismus gewachsenen Zustand: privatisiert, entgesellschaftlicht, liturgie- und kleruszentriert.

- Allmählich bildet sich eine dritte Option heraus, die einen langen Weg vorsieht. In einer ersten Etappe geht es darum, die kirchlichen Erfahrungen während der kommunistischen Zeit aufzuarbeiten. Das ist auch theologisch angebracht. Es könnte ja durchaus sein, dass Gott selbst diese Kirchengebiete in diesen Zustand geführt hat, wie einst Israel in die Gefangenschaft: „So spricht der Herr der Heere, der Gott Israels, zur ganzen Gemeinde der Verbannten, die ich von Jerusalem nach Babel weggeführt habe" (Jes 29,4). Was aber ist die Lehre dieser Zeit? Was ist für diese Kirchengebiete - aber darüber hinaus für das gesamte auf viele Kirchen verstreute Volk Gottes - zu lernen? Und umgekehrt: Was ist auch zu entlernen?

Auf Initiative des Pastoralen Forums e.V. in Wien (die Schirmherrschaft hat der für Ost(-Mittel-)Europa in der kommunistischen Ära so verdienstvolle Kardinal DDr. Franz König inne) haben sich ost(-mittel-)europäische Männer und Frauen, die sich wissenschaftlich mit Pastoraltheologie beschäftigen, zu drei Symposien getroffen, um genau diesen Fragen nachzugehen.

Dabei gehörte es zur strengen Methodologie, die Fachleute aus den postkommunistischen Ländern - in Abwesenheit westlicher Pastoraltheologen - in einen qualifizierten Erfahrungsaustausch zu bringen und sicherzustellen, dass diese Erfahrungen auch fachwissenschaftlich reflektiert wurden. Es kristallisierten sich rasch zwei große Themenfelder heraus, denen Überlegungen zur Methodologie vorangestellt wurden: Einerseits ging es um die Frage von *Gaudium et spes* (der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils): Wie haben sich die Kirchen in den einzelnen Ländern mit jeweils eigener Geschichte und kulturellen Traditionen in den kommunistischen Gesellschaften positioniert oder nicht positioniert und wie sieht die Neupositionierung im Zuge der Demokratisierung dieser Länder aus, damit sie den gesellschaftlichen Auftrag des Evangeliums angemessen erfüllen können? Andererseits wurde von dort aus im Stil von *Lumen gentium* (der Kirchenkonstitution des genannten Konzils) auf die Selbstorganisation der Kirche hin zurückgefragt: Wie kann die Kirche sich intern angemessen organisieren, um ihre gesellschaftliche Wirksamkeit wiederzugewinnen bzw. durch Reformen zu verstärken?

Der Autor

Paul M. Zulehner, geb. 1939; DDr.; Studien der Philosophie, kath. Theologie und Religionssoziologie in Innsbruck, Wien, Konstanz und München; Lehrtätigkeit in Passau, Bamberg, Bonn, Salzburg; seit 1984 Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik in Wien. Zahlreiche Veröffentlichungen. Anschrift: Kramer-Glöcknerstraße 36, A-1010 Wien, Österreich.

Die Ergebnisse der Symposien liegen protokolliert (im Eigenverlag gedruckt) vor. Sie werden zur Zeit von András Máté-Tóth (Ungarn) und Pavel Miklusczak (Slowakei) bearbeitet und als letzter Band veröffentlicht in der Publikationsreihe des großen ost(-mittel-)europäischen Forschungsprojekts AUFBRUCH zur Positionierung der Kirchen während

des Kommunismus und deren Repositionierung im Zuge der gesellschaftlichen Transformation. Der Titel wird programmatisch sein: „Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer ost(mittel)europäischen Pastoraltheologie“[1].

2. Lernen – Entlernen

Bei dieser dritten Option kommt es also zu einem kreativen Wechselspiel zwischen Lernen und Entlernen. Auf dem zweiten Symposium ost(-mittel-)europäischer Pastoraltheologinnen und -theologen wurde eine Reihe von Lern- und Entlernthemen benannt.

Aus den Erfahrungen der Kirche in der staatssozialistischen Zeit kann die Kirche u.a. lernen, was die Kirche im Staatssozialismus für ihr Handeln Wertvolles gelernt hat, was sie davon beibehalten sollte. Die Stichworte lauten[2]:

1. *in Richtung „Welt“: Autonomie, Hort der Freiheit, Auseinandersetzung mit Zeitströmungen, „Abwehrstrategie“ produziert Zusammenhalt der Kirche; diakonische Haltung statt triumphalistischer Macht;*
2. *in Bezug auf den persönlichen Glauben: Martyria (bezeugen), Solidarität mit den Gläubigen, unter den Amtsträgern (produktiver Umgang mit diesen);*
3. *Laien als Subjekte der Pastoral: neue Formen der Laienorganisationen, ehrenamtliche Arbeit, pastorales Handeln ohne ausdrückliche bischöfliche Anordnung und Regelung (Subsidiarität) sowie ohne institutionelle Mittel, kleine informelle Gruppen mit intensivem Gemeindeleben, Gemeindenähe der Bischöfe;*
4. *Entwicklung im Bereich der Verkündigung und Katechese: Erwachsenenkatechese (Katechumenat), Vertiefung der Sakramentenkatechese, Flexibilität bezogen auf gestufte Kirchlichkeit, Entwicklung von pastoralen Modellen, spezifische Gemeindekatechese auf Pfarreiebene, Religiöse Kinderwerkwochen;*
5. *katholische Grundhaltung, Verbindung mit der Weltkirche bzw. Sehnsucht danach;*
6. *ökumenische Zusammenarbeit.*[3]

Dagegen stehen Bereiche des Entlernens, was also nicht so weitergemacht werden kann wie im Kommunismus, sondern erneuert werden muss:

1. *Beendigung der Gettoisierung, „raus aus der Nische“, agieren statt reagieren;*
2. *Überwindung des klerikalen Machtdenkens und der damit verbundenen Infantilisierung, Förderung des innerkirchlichen Dialogs und der Verantwortung der Einzelnen, Beendigung einer engführenden Priesterausbildung;*
3. *Abschied von der klerikalen „Einmannpastoral“ und der Einengung der Pastoral auf die Sakramente, Entfaltung der gemeindlichen gesellschaftlichen Dimension persönlicher Gläubigkeit.*[4]

3. Training von Führungskräften

Neben der Organisation dieser Symposien mit dem Ziel der Entwicklung einer „Pastoraltheologie nach dem GULAG“ hat sich das Pastorale Forum e.V. einem weiteren Projekt gewidmet. Es ist die Ausbildung von kirchlichen Führungs-

kräften. Zunächst wurden Trainings mit der tschechoslowakischen und (nach deren Teilung) mit den getrennten Bischofskonferenzen durchgeführt. Einem ähnlichen Training unterzogen sich auch die ungarischen Bischöfe. Theologische Fragen waren bei diesen ersten Versuchen tabu.

In Zusammenarbeit mit der Gesellschaft für Personal- und Organisationsentwicklung wurden in einer zweiten Phase kleine Trainingsgruppen zusammengestellt, um mit ihnen nicht nur Wissen über die Entwicklung großer Organisationen zu besprechen, sondern auch Leitungskompetenz einzuüben. In diesen Gruppen gab es neben der Entwicklung der Leitungskompetenz auch pastoraltheologische Reflexion und Supervision. Wichtig war, dass diese Gruppen nicht nur von Führungskräften aus nachkommunistischen Ländern, sondern auch aus westeuropäischen Diözesen beschickt waren. Das war erklärtes Nebenziel neben der Förderung von Leitungskompetenz: Führungskräfte aus beiden Teilen Europas sollten über zwei Jahre hinweg in Intervallen zusammenkommen, Erfahrungen austauschen und miteinander sowie voneinander lernen.

4. Erfahrungsaustausch unter Bischöfen

Solches Lernen von- und miteinander wurde nach 1989 auf bischöflicher Ebene durch den Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) initiiert.[5]

- 1992 lautete - nach der ersten Europasynode, die der Vatikan einberufen hatte - das Thema „Das Evangelium leben in Freiheit und Solidarität".
- 1994 wiederum fand - zwischen den beiden gesamteuropäischen Symposien und jenseits der von Rom ausgerufenen Europasynoden - ein Treffen von Bischöfen statt, die ihre Erfahrungen in den kommunistischen Zeiten austauschten: Dieses Material harrt - bislang noch unbearbeitet - im Sekretariat des CCEE seiner Erschließung für die Öffentlichkeit.
- 1996 widmete sich der CCEE dem nach wie vor bedrängenden Thema: „Religion als Privatsache": ein Phänomen, das den Kirchen in den kommunistischen Ländern aufgebürdet worden war und das sich in den freiheitlichen Ländern Europas als Nebenwirkung zur Entwicklung einer Freiheitskultur erwies, die auf das Individuum und dessen Selbststeuerung bedacht war. Die Ergebnisse dieses wichtigen Symposiums sind relativ wenig bekannt. Es wurden pastorale Leitlinien erarbeitet, in denen bereits die Erfahrungen der Kirchen im Kommunismus mit jenen der Kirchen in den freien Ländern aufeinander abgestimmt worden sind. Eine Art europäischer Pastoralentwurf zeichnete sich ab.

Wir dokumentieren hier zentrale Passagen dieses in der theologischen Fachwelt weithin unbekannten Textes, da wir meinen, dass er für die gesellschaftlichen Herausforderungen der Kirchen in ganz Europa richtungweisend sein kann.

Den ersten Teil des Textes bilden fünf theologische Grundthesen:

1. *Im Kontext der Freiheit ist es nicht nur nützlich, sondern geradezu erforderlich, in der Art der Offenbarung Gottes auch die Begegnung mit den modernen Menschen zu gestalten: das heißt im Modus des Dialogs.*

2. *Evangelisierung ereignet sich nicht nur im Dialog mit einzelnen Personen, sondern auch mit der gesamten Kultur.*
3. *Gerade weil den modernen Menschen der Himmel immer häufiger verschlossen ist, muss die Kirche den modernen Menschen gerade das geben, was ihm fehlt: ein Leben unter dem offenen Himmel (Apg 7,55).*
4. *Die Solidarität, welche die Welt heute zum Überleben braucht, wächst insbesondere dann, wenn die Kirche ihr ureigenes Wesen lebt: nämlich „Sakrament der innigsten Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" zu sein (LG 1).*
5. *Menschen unserer Tage erwarten, dass sie gehört werden und ihre Belange wirksam mitgestalten können. Dem entspricht auf dem Boden der Tradition der Kirche, dass amtliche Autorität nicht nur personal und kollegial, sondern vor allem synodal ausgeübt werden muss.*

Sodann folgen Grundhaltungen und pastorale Leitlinien für die kirchliche Präsenz in den Gesellschaften sowie für die Rückwirkungen auf das Leben im eigenen Haus. Für die Innenarchitektur der Kirche werden eine Kultur der Freiheit und der Solidarität gefordert. Das schafft der Kirche die Glaubwürdigkeit, sich für Freiheit und Solidarität auch gesellschaftlich stark zu machen. Hier der Ausschnitt für das Engagement der Kirchen in den gesellschaftlichen Prozessen:

Instrumente

1. *„Runde Tische" als Instrument des Dialogs: Um inmitten der gesellschaftlichen Vielfalt das Evangelium zur Wirkung zu bringen, muss man mit den Vertretern der vielfältigen Positionen den Dialog aufnehmen. Dazu eignen sich Treffen am „runden Tisch": Dort können die Kirchen fragen (wo stehen wir, was gibt es für Lösungen, welche politischen Schritte werden geplant, welches sind die Konsequenzen), argumentieren, sich auseinandersetzen, überzeugen. Auch noch so richtige Lösungen lassen sich nicht aufnötigen.*

   Als „runde Tische" kommen in Frage: Gespräche hinter verschlossenen Türen, aber auch Diskussionen in den Medien, vor allem aber breite Diskussion von Hirtenbriefentwürfen.

   Wie können Personen (einschließlich des Bischofs) für die Teilnahme an solchen runden Tischen vorbereitet werden? Gibt es kirchliche Sozialakademien? Wie werden Laien politisch gebildet? Welche Kontakte unterhält die Kirche zu den Fachleuten in sozialen Belangen?
2. *Eigene Institutionen: Die Frage in vielen Ländern ist, ob die Kirche eigene soziale Institutionen (wie Schulen, Krankenhäuser, Kindergärten) aufbauen soll, oder ob kirchlich gebundene, gut ausgebildete Laien in den öffentlichen Institutionen mitarbeiten sollen. Man fragt, ob es beispielsweise besser ist, viele gute Lehrer auszubilden, als nur kirchliche Privatschulen zu unterhalten.*
3. *Die Präsenz durch Laien: Die Präsenz der Kirche im gesellschaftlichen Leben kann nicht allein durch die Amtsträger (den Bischof, den Vorsitzenden der Bischofskonferenz) geschehen. Das trifft vor allem dann zu, wenn sich die Kirche nicht für den Aufbau einer kirchlichen Gegengesellschaft entscheidet, sondern für die Mitgestaltung der bestehenden Gesellschaft aus der Kraft des Evangeliums von innen her.*

Dazu braucht es ausgebildete Laien. Erforderlich sind handlungsfähige Laienorganisationen, die befugt sind, in der Gesellschaft kirchlich zu handeln.

4. *Theologie hat nicht nur der Kirche etwas zu sagen, sondern auch der Gesellschaft. Für das Mitwirken der Kirche an der Entwicklung der Kultur und der Gesellschaft sind daher theologische Institutionen bedeutsam. Die Theologie wird ihre gesellschaftliche Aufgabe umso leichter erfüllen können, wenn sie mit anderen universitären Wissenschaften interdisziplinär verbunden ist. Unabhängig von dieser innerwissenschaftlichen Position der Theologie ist ein intensives Verhältnis zwischen Bischof und Theologen unverzichtbar für die Präsenz der Kirche in modernen Kulturen. Erforderlich ist die Ausbildung theologischer Fachleute. Sie brauchen auch möglichst gute Arbeitsbedingungen.*
5. *Mediale Präsenz: Die Kirche des Wortes muss ihren Platz in einer Kultur des Bildes suchen. Kultur des Bildes heißt: Fernsehen, Video, Internet. Ohne qualifizierte Präsenz in dieser Welt des Bildes kann die Kirche ihre gesellschaftliche Aufgabe nur schwer erfüllen.*
   Sind wir uns der jeweiligen Zielgruppe klar bewusst, zu der wir reden? Oder reden wir lieber allgemein? Lassen wir eine Evaluierung der medialen Präsenz der Kirche machen? Fördern wir Laien, um die Präsenz der Kirche in den Medien, darüber hinaus in Kunst und Kultur zu intensivieren?

5. Human investment

Eine wichtige Initiative vieler kirchlicher Einrichtungen im Westen lässt sich am besten als *human investment* bezeichnen. Wir fördern Beine, nicht Steine, so das Motto des Wiener Pastoralen Forums e.V. zur Förderung der Kirchen in Ost (-Mittel-)Europa. So haben viele Frauen und Männer nicht nur durch diesen kleinen Privatverein, sondern aus den Mitteln von kirchlichen und privaten Stellen die Möglichkeit erhalten, Theologie an westlichen Fakultäten zu studieren. Das Pastorale Forum e.V. fördert zudem auch pastorale Kurzstudien im Feld: So waren drei polnische Personen in Wien, um die hervorragende religiöse Erziehungsarbeit mit behinderten Kindern in katholischen und evangelischen Einrichtungen zu studieren und in die polnische Kirche zurückzuspielen. Viele haben promoviert, einige auch habilitiert. Diese Förderung von theologisch gut ausgebildeten Personen ist deshalb von Nöten, weil im Kommunismus auch die Theologie verarmt ist. Es fehlte an Mitteln, Büchern, Reisemöglichkeiten; damit waren die Theologen im Kommunismus lange Zeit abgeschnitten vom großen europäischen Theologengespräch.

Dem Pastoralen Forum e.V. ist es in den letzten Jahren zudem gelungen, an der lange Jahrzehnte rein kommunistischen JATE-Universität in Szeged (Ungarn) einen Lehrstuhl für Angewandte Religionswissenschaft einzurichten. Auch das ist ein wichtiger Schritt für die Entwicklung der Kirchen. Sie können sich durch gläubige Fachleute am gesellschaftlichen Prozess der Wissenschaft beteiligen. Auf diese Weise wird ein wenig wettgemacht, was einige ost(-mittel-)europäischen Kirchen aus eigenem Entschluss oder auch auf Weisung der Vatikani-

schen Bildungskongregation verabsäumen, sich nämlich durch theologische Fakultäten in die Struktur der Universitäten formell einzubinden und damit von innen her im interdisziplinären Forschungsprozess mitwirken zu können. Der Interdisziplinarität gehört aber die Zukunft der Wissenschaften, zumal jener vom Menschen.

[1] Ostfildern 2000.

[2] Längere Zitate werden im Folgenden kursiv gedruckt.

[3] P.M Zulehner/A. Máté-Tóth (Hg.), Unterwegs zu einer Pastoraltheologie in nachkommunistischen Ländern. Erstes Symposium von Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen aus nachkommunistischen Ländern Europas in Alsópáhok (Ungarn) vom 28. 9. bis 1. 10. 1997, Wien/Szeged 1998, 73f.

[4] AaO. 75.

[5] Dabei darf nicht übersehen werden, dass sich auch in kommunistischen Zeiten auf den Symposien des CCEE Bischöfe aus dem Westen und dem Osten Europas in regelmäßigen Abständen zum Erfahrungsaustausch getroffen haben. Doch diente dieser weniger dem pastoralen Lernen voneinander, sondern mehr der Kirchenpolitik sowie der geschwisterlichen Unterstützung der Kirchen in der Verfolgung.

Zur geplanten Seligsprechung von Papst Pius IX.

Stellungnahme von "CONCILIUM"

Die noch für dieses Jahr geplante Seligsprechung von Papst Pius IX. wird viele denkende Katholiken sehr befremden.

Eine Seligsprechung Pius' IX. wirft schwerwiegende Fragen auf: Nachdem Pius XII. als Kandidat unlängst zurückgezogen wurde, weil seine weithin diskutierten Verbindungen mit Hitler-Deutschland sein öffentliches Ansehen zu beflecken schienen, wird jetzt die Seligsprechung Pius' IX. propagiert. Gerade dieser Papst, dessen langes Pontifikat von schweren politischen und theologischen Krisen geprägt war, soll jetzt deutlich herausgehoben werden.

Abgesehen von seiner politischen Verwicklung in den italienischen Freiheitskampf versuchte Pius IX. wie kein anderer Papst vor ihm, sich allen reformfreundlichen zeitgenössischen Denk- und Kulturbewegungen, insbesondere der Gewissensfreiheit, zu widersetzen. Statt dessen baute er ein paternalistisches System in Kirche und Verwaltung auf, unter dessen autoritärer Einwirkung unzählige Katholiken sehr lange zu leiden hatten. Statt die zeitgemäße intellektuelle Durchdringung des Glaubens in der katholischen Kirche zu fördern, suchte er viele Theologen durch aufgezwungene Eide an der aufrichtigen Wahrheitsfindung zu hindern. Die Propagierung und nachfolgende Durchsetzung des Unfehlbarkeitsdogmas auf dem Ersten Vatikanischen Konzil geht auf seine persönliche Initiative zurück. Die bischöfliche Kollegialität bedeutete ihm wenig. Dagegen wurde unter seiner Führung das absolutistische Kirchensystem ausgebaut. Darüber hinaus war er schon zu Lebzeiten für seine antijüdischen Handlungen bekannt. So ließ er 1850 die Mauern des jüdischen Gettos in Rom wieder errichten. Die römischen Juden wurden neuerlich in ihren Freiheiten eingeengt. Heimlich getaufte Kinder wurden den Eltern weggeraubt. Alle Juden wurden Objekte eines starken Konversionsdrucks. Solche Ausschreitungen gegen das jüdische Volk wurden jetzt von Papst Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag 2000 feierlich bereut. Wie kann man einen der kirchlichen Täter im gleichen Jahr selig sprechen wollen, in dem man seine Taten vor der Welt bitter bereut?

Eine Seligsprechung von Papst Pius IX. würde der katholischen Kirche erheblichen Schaden zufügen und viele Menschen an der aufrichtigen Bemühung der

gegenwärtigen Kirchenleitung um Versöhnung und Wahrheit in der Welt zweifeln lassen.

Für das Direktionskomitee von CONCILIUM. Internationale Zeitschrift für Theologie:

R. Ammicht Quinn, Frankfurt
M.P. Aquino Vargas, San Diego
J.O. Beozzo, São Paulo
P. Brand, Ankeveen (Niederlande)
S. Freyne, Dublin
H. Häring, Nijmegen
W.G. Jeanrond, Lund
M. Junker-Kenny, Dublin
H. Küng, Tübingen
K.-J. Kuschel, Tübingen
J.B. Metz, Münster
D. Mieth, Tübingen
E. Schillebeeckx, Nijmegen
E. Tamez, San José (Costa Rica)
C. Theobald, Paris
M. Tomka, Budapest
E. van Wolde, Tilburg

Kapitalismus in der Sackgasse

Robert Kurz, Schwarzbuch des Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt a.M. (Eichborn) 1999, 816 S., Geb., DM 68,-

Der Titel ist dazu geeignet, falsche Erwartungen zu wecken. Keineswegs geht es dem Autor darum, die Gegenrechnung zum „Schwarzbuch des Kommunismus" aufzumachen und die Leichen auf der anderen Seite zu zählen. Das kann man von Robert Kurz, dem als freier Schriftsteller in Nürnberg lebenden Philosophen und Wirtschaftshistoriker, Herausgeber der „Krisis" und vielen durch sein grundlegendes Buch „Der Kollaps der Moderne" bekannt, schon deshalb nicht erwarten, weil er die beiden gegensätzlichen Systeme konsequent als zwei Spielarten ein und desselben Warenfetischismus betrachtet. Der Standpunkt von Kurz ist der von Marxens Fetischismusanalyse: Der kapitalistische Verwertungsprozess wird zum Selbstzweck, die absurde Logik der Wertschöpfung um der Wertschöpfung willen lässt die Frage nach dem „guten Leben" erst gar nicht zu. Diese Logik ist ihrer Tendenz nach totalitär und unterwirft sich mit zunehmendem globalen Erfolg alle Lebensbereiche, wobei diese Herrschaft immer deutlicher in der subtilen Form der Selbstkontrolle erfolgt. Benthams „Panoptikum" ist hier für Kurz ein entscheidendes Paradigma.

Das Anliegen von Kurz ist es, die scheinbar naturgegebene kapitalistische Marktwirtschaft zu „historisieren" und sie damit zu entschleiern. Und das gelingt ihm ganz hervorragend. Sein scharfes analytisches Instrumentarium verbindet sich mit einem erstaunlichen historischen Wissen. Allein dieser Stoffreichtum macht die Lektüre lohnend - wie übrigens auch der brillante, geschliffene und erfrischend-polemische Stil. Hier können nur ein paar Sonden gelegt werden:

Erhellend ist bereits der vielfach gut belegte Nachweis, dass das Versprechen nach mehr Wohlstand und einem höheren Lebensniveau für die Mehrheit der Bevölkerung in der gesamten Geschichte des Kapitalismus nicht eingelöst wurde, im Gegenteil: Ausnahmslos geht die Erfolgsgeschichte des Kapitalismus mit ungeheurer Verarmung und Zerstörung einher, und das gilt eben nicht nur für die „Geburtswehen" im 19. Jahrhundert. Bereits der Frühkapitalismus im 16. Jahrhundert bedeutete im Vergleich zum Mittelalter einen steilen Absturz des Lebensniveaus und eine stetige Verlängerung des Arbeitstages. An den liberalen Klassikern von Adam Smith über den unerträglichen Zynismus eines Malthus bis zu Hayek und Friedman zeigt Kurz, dass die Protagonisten selbst sich der

inhumanen Folgen wohl bewusst waren und sind. Kurz entlarvt auch den Mythos von der natürlichen Zusammengehörigkeit von Marktwirtschaft und Demokratie. Er zeigt, wie der Weltmarkt aus dem Absolutismus hervorging und wie das politische Gewand je nach historischer Konstellation über politischen Liberalismus, Faschismus und Militärdiktaturen jeder Spielart (Chile 1973) wechselte. Vor allem aber zeigt er, wie wenig reale Substanz sich hinter dem Anspruch der westlichen Demokratien wirklich verbirgt. Der entscheidende Prozess ist die Selbstverwertung des Kapitals (die „stumme vierte Gewalt"); demgegenüber ist das, was demokratisch gewählte Parlamente tatsächlich zu entscheiden haben, marginal.

Die Nachzeichnung der Krisengeschichte des Kapitalismus ist - für Kenner des Autors nicht überraschend - analytisch überzeugend. Aus dem Grundwiderspruch des Kapitalismus, immer mehr abstrakte Arbeit verwerten zu müssen, um sie gleichzeitig überflüssig zu machen, erklärt Kurz schlüssig die entscheidenden historischen Krisen: die Große Depression Ende des 19. Jahrhunderts, den in den Ersten Weltkrieg mündenden kolonialen Wettlauf, die Nachkriegsinflation und schließlich die deflationäre Krise von 1929, die sich nicht anders als in einem neuerlichen Weltkrieg auflösen ließ, der schließlich dem Fordismus zum Durchbruch verhalf. Die Darstellung des Fordismus-Taylorismus gehört ohne Zweifel zu den Höhepunkten des Buches. Kurz legt dessen Substanz frei, nämlich die schlichte Verdichtung der Arbeit um den Faktor 3 bzw. 4. Erst dieses Aussaugen eines Vielfachen an Lebensenergie konnte die Basis bilden für den Massenkonsum, der in seiner Stumpfsinnigkeit die genaue Entsprechung zum abstumpfenden Arbeitstag bildete. Die Durchkapitalisierung aller Lebensbereiche zeigt Kurz am zentralen Produkt des Fordismus, am Auto, auf. Der Verbraucher wird hier gleichzeitig zum Investor!

Ein weiterer Höhepunkt des Buches ist die Auseinandersetzung mit der Strategie des Keynesianismus als historisch vorübergehend möglichen Projektes zur Rettung des kapitalistischen Verwertungsprozesses. Kaum irgendwo wird die Absurdität der kapitalistischen Logik deutlicher als im „Pyramidenbauen und Löchergraben" um seiner selbst willen.

Die jüngste Krise des Kapitalismus, die der dritten Industriellen Revolution, ist gleichzeitig die finale: Nun ist keine Überlebensstrategie mehr denkbar, der kapitalistische Selbstwiderspruch unlösbar geworden. Die umfassende Krise des Weltfinanzsystems, die Kurz prognostiziert und aus der widersprüchlichen Logik der Kapitalverwertung schlüssig ableitet, wird umso überzeugender, als sie historisch anknüpfen kann an der Analyse des großen „Gründerschwindels" Ende des 19. Jahrhunderts und an der deflationären Krise in der Zwischenkriegszeit. Beide Male wurde spekulativ ein Boom vorweggenommen, dessen reale Voraussetzungen noch gar nicht gegeben waren. Wem Robert Kurz den Blick geschärft hat, dem drängen sich in den Wirtschaftsseiten der Tageszeitung bedrückende Parallelen auf.

Die blinden Flecken und Schwachpunkte aus meiner Sicht möchte ich nicht verschweigen: Da ist zunächst Kurz' vernichtende Kritik der Sozialdemokratie

und der verschiedenen sozialistischen Strömungen, die er unter der Bezeichnung „Arbeiterbewegungsmarxismus" zusammenfasst. Grundsätzlich ist ihm natürlich Recht zu geben, wenn er die „Verhausschweinung" der Arbeiterbewegung kritisiert, die eigentlich das Erbe des (nationalen) Liberalismus antrat, deren Kritik sich bald nur noch auf den verkürzten Aspekt der sozialen Privilegien bezog und die nicht im Stande war, sich gegen die Logik des kapitalistischen Verwertungsprozesses als solche zu wenden. Für Kurz besteht die historische Tragik darin, dass die Sozialrevolte der Maschinenstürmer als historische Bewegung nicht zusammenfiel mit der grundsätzlichen Marxschen Kritik am fetischistischen Prozess der Kapitalverwertung. Bei aller Berechtigung dieser Sichtweise habe ich mich aber gefragt, wo eine emanzipatorische Bewegung eigentlich historisch noch anknüpfen kann. Kurz lässt hier nicht viel übrig: die Weberaufstände und Maschinenstürmer, den Marx der Fetischismusanalyse, Rosa Luxemburg und die Konsumkritik eines Teils der Achtundsechziger-Bewegung (Rudi Dutschke). War es das wirklich?

So fällt auch manch andere Bewertung m.E. allzu pauschal aus: Kann man beispielsweise wirklich die gesamte Aufklärungsphilosopie darauf reduzieren, dass sie die Nützlichkeitslogik des entstehenden Kapitalismus gedanklich reproduzierte? Enthält sie nicht einen „Überschuss", von dem auch heute noch jedes humanistische Denken zehrt? Mit der Kritik an den westlichen Demokratien hat Kurz grundsätzlich sicher Recht. Aber er stellt auch nicht mehr die Frage, ob nicht der grundsätzliche Anspruch von Demokratie politische Spielräume öffnet. Warum wird der in dialektischem Denken so geübte Kurz punktuell so undialektisch?

Überrascht hat mich auch, was Kurz alles nicht oder doch nur sehr unzulänglich thematisiert. So zum Beispiel kommen der Trikont und seine entscheidende Rolle zur Aufrechterhaltung des weltweiten Kapitalverwertungsprozesses fast nur in Randbemerkungen vor. Gerade nach den erhellenden Ausführungen von Kurz über den Kolonialismus des 19. Jahrhunderts hätte man hier mehr erwartet.

Auch die entscheidende Krise (von der Gefahr eines Finanzcrashs einmal abgesehen) der Gegenwart, die ökologische, ist insgesamt nicht befriedigend behandelt. Kurz widmet ihr zwar ein Kapitel und stellt sie als Konsequenz des aus der Logik der Kapitalverwertung resultierenden Wachstumszwanges dar, aber dieses Kapitel bleibt doch auffallend isoliert. Die so fundamentale ökologische Krise bildet keinen systematisierenden Gesichtspunkt, das entsprechende Kapitel wirkt ein wenig wie pflichtschuldig angehängt.

Einige Detailargumentationen wären noch zu erwähnen, die wenig überzeugen bzw. in manchen Fällen auch befremden. So z.B. der Versuch, den spezifischen Judenhass der Nazis mit der Vernichtung des „abstrakten Aspekts" der Kapitalverwertung erklären zu wollen. Hier gibt es in der Tat überzeugendere Hypothesen, und die in diesem Fall schwer nachzuvollziehende Argumentation von Kurz steht in Kontrast zu seiner sonstigen analytischen Klarsicht. Auch seine Unterschätzung des Bevölkerungsproblems wird m.E. der Sache nicht gerecht, bei aller Notwendigkeit, sich vom neoliberalen Zynismus abgrenzen zu müssen.

Die Hauptschwierigkeit für die Leser stellt wohl der „Epilog" dar - eine Schwierigkeit, die allerdings keineswegs mit der Unzulänglichkeit des Autors zu tun hat, vielmehr mit der Realität, die er zu beschreiben und zu analysieren versucht. Es geht um die Handlungsperspektiven: Kurz stellt hier überzeugende Postulate auf, zeichnet auch ein faszinierendes Gegenbild zum schlechten Bestehenden, aber was die Handlungstrategien betrifft, ist er eher ratlos. Dass er sich schwer tut, historische Subjekte der Veränderung auszumachen, steht natürlich im Zusammenhang mit seiner Bewertung historischer Bewegungen. Übrig bleiben dann als Handlungsoptionen partielle Verweigerungsstrategien, die fast schon an Schweijk gemahnende Taktik des geschickten Sich-Entziehens, des „Dienstes nach Vorschrift", und - wenn all dies Scheitern sollte - der „inneren Distanz". Spätestens hier wird es elitär-besserwisserisch. Die Perspektiven sind also düster, und der Rezensent wünscht sich bei aller Wertschätzung des Autors, dass er wenigstens mit seinem Epilog nicht Recht behalten möge.

Bruno Kern

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Ein Glaube, der froh macht

Ellen van Wolde

Auch wenn man die Situation von Armut und Ausgrenzung, heute schlimmer als je zuvor, zur Kenntnis nimmt, kann und sollte man gerade den kleinen Zeichen des Heils, die inmitten allen Unheils immer wieder aufscheinen, größere Aufmerksamkeit schenken. So legt dieses Heft von CONCILIUM gerade auf die „helle Seite des Lebens" seinen Schwerpunkt. In den siebziger und achtziger Jahren orientierten sich Theologie und religiöse Praxis weltweit sehr stark am Exodus-Gedanken. Man arbeitete vornehmlich den Gedanken der Befreiung von Unterdrückung heraus, wozu die Befreiungstheologie sowie die feministische und ideologiekritische Theologie den wohl prominentesten Beitrag leisteten.

Seit Beginn der neunziger Jahre richtet sich ein zunehmendes Interesse auf das Buch Genesis. Dies hängt eng zusammen mit einer wachsenden Achtung vor Natur und Umwelt, vor der Erde und dem Kosmos. Im Laufe dieses Prozesses änderte sich auch die Auffassung von der Rolle des Menschen im Ganzen dieses komplexen Universums. Gleichzeitig kam es zu einer stärkeren Betonung von Ökologie und Ökofeminismus und einer neuen Sicht der Geschlechter und der Erde sowie einer Neubewertung der positiven Seiten von Religion bzw. Glaube. Das Bewusstsein dieser positiven Aspekte lässt uns auch den Stellenwert der vielen falschen, nur vorgespiegelten Freuden eines marktorientierten Denkens neu bestimmen. In diesem Sinne macht die Erfahrung geschenkten Heils uns die Unannehmbarkeit vieler Arten von Unheil neu bewusst. Dieser neue Horizont des Heils auf dem Hintergrund weltweiten Unheils ist das zentrale Thema dieses Heftes von CONCILIUM.

Timothy Radcliffe hat sich mit Nachdruck für diese Fragestellung eingesetzt. Was wir brauchen, so sagt er, sind Theologen, die Freude ausstrahlen. Ihre Aufgabe besteht darin, eine klar umrissene Lebensweise vorzuleben und auf den Sinnhunger unserer Gesellschaft eine Antwort zu finden. Sie sind aufgefordert, jene Freude in Worte zu fassen, die aufbricht, wenn man den einen, der den Sinn unseres Lebens ausmacht, gefunden hat.

Wenn Exegeten und TheologInnen sich dieser herausfordernden, aber auch froh machenden Aufgabe annehmen und von den lichten Seiten des Glaubens reden, so fassen sie dieses Thema gewöhnlich unter den Begriff der Gnade bzw. des Heils. Menschen mit rein innerweltlichem Horizont haben Schwierigkeiten, diesen Ausdruck mit ihren tagtäglichen Lebenserfahrungen in Einklang zu bringen.

Deshalb haben wir für dieses Thema auf den kommenden Seiten eine Formulierung gewählt, die die Menschen heute eher anspricht. In allen vier Teilen dieses Heftes stehen daher die im oft grauen Alltag durchscheinenden lichten Seiten von Glaube und Heil in enger Beziehung zum Unheil in der Welt: Dieses Ineinander von Heil und Unheil bildet den Mittelpunkt unserer Betrachtungen.

Der erste Teil mit drei Untersuchungen über die Hebräische Bibel, den man mit „Die Erde als Bibel" umschreiben könnte, zeigt, wie wir alle, und sei es auch nur in flüchtigen Augenblicken, einen Glauben erfahren könnten, der mit Mut und Zuversicht erfüllt. Die Schöpfungserzählung, so sagt uns van Wolde in ihrem ersten Beitrag, betont die zentrale Rolle der Erde. Die Menschen werden klar und prägnant mit Blick auf die Erde definiert und sollen, wozu sie ja geschaffen sind, Gott in ihr präsent machen und ein Zeichen sein, das von sich selbst weg auf ihn hinweist. Diese Sinngebung der Schöpfung erkennt sowohl den hohen Wert der Menschen wie der Erde, des Makro- wie des Mikrokosmos an. Doch sie vermag sich gegenüber den schlimmen Neigungen der Menschen nicht durchzusetzen, da diese die Erde zerstören, wie uns die biblische Geschichte von der Großen Flut zu verstehen gibt. Diese unheilvolle Seite des Lebens abzustreiten wäre verhängnisvoll. Die Autorin will zeigen, dass das Loblied auf die Schöpfung stets vor dem dunklen Hintergrund des Unheils angestimmt wird, sodass Lust und Freude an der Schöpfung dieses Unheil keineswegs in Abrede stellen, sondern uns auffordern, darauf unser besonderes Augenmerk zu richten.

Im zweiten Beitrag von Habel über das Buch Ijob spielt wiederum die Erde eine herausragende Rolle. Ijobs Kosmologie der Unterwelt, der Welt und des Himmels und sein Verlangen zu sterben und nach all dem Leiden auf Erden in den *Scheol* zu entrinnen, wird vom Wirbelwind des Geistes Gottes umgedreht. Gott zeigt, dass die Erde, diese unsere Welt, und nicht die da oben noch die da unten, des Menschen wichtigstes Orientierungsraster darstellt. Gott konfrontiert Ijob mit seinem Platz in einem Kosmos von Rhythmen und Paradoxen, von ausbalancierten Gegensätzen und kontrollierten Extremen, von einer geheimnisvollen Ordnung und von stets wechselnden Mustern, von Freiheiten und Grenzen, von Leben und Tod. Ijob wird das Bild vom größeren Ganzen und eine eng vernetzte Ökologie der Erde vor Augen geführt. *Gott* bewertet die Erde und lädt Ijob (und uns) ein, die Fülle des Lebens auf Erden zu teilen.

Kohelet bzw. Ecclesiastes ist der dritte Vertreter der Hebräischen Bibel und wird von Schoors dargestellt. In Kohelets Erfahrung nimmt die Absurdität des Lebens einen zentralen Platz ein. Das Leben ist voller Mühsal. In unserem Leben ist alles *hebel*, „Windhauch". Windhauch, das heißt, es gibt keinen Kausalzusammenhang zwischen mühseliger Anstrengung und dem Ergebnis, das herauskommt, noch zwischen eigenem Verhalten und eigenem Glauben. Kohelet schlägt eine praktische Lösung vor: Genieße die guten Dinge des Lebens, schätze die Menschen, mit denen du lebst, „iss freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein" (Koh 9,7). Das bedeutet freilich nicht, dass Kohelet, so Schoors, die Freude predigt. Die Freude ist weder ein Betäubungsmittel noch eine Droge, um die Menschen ruhig zu stellen. Kohelet fordert sie auf, jede Freude, die sich ihnen bietet, zu genießen,

denn es gibt keinen dauerhaften Vorteil, keinen bleibenden Gewinn. Die Tatsache, dass du dich überhaupt freuen kannst, ist dein Anteil am Leben, also nimm diesen Anteil und schätze ihn hoch ein.

Im zweiten Teil dieses Heftes, „Ökofeminismus und Heil", wird die Linie der Erde als unsere Bibel weiter ausgezogen. Ruether zeigt in ihrem Beitrag, wie Gott hier unten nicht nur einfach präsent ist, sondern sich tief ins menschliche Leben hineinbegibt. Man findet ihn dort nicht auf dem Thron machtvoll herrschend, sondern in allem und durch all das hindurch, was den Alltag des Lebens ausmacht. Das ist kein simpler Immanentismus in dem Sinne, dass das Göttliche auf das bloß Faktische verkürzt wird. Gott ist der ganz Andere, nicht von gleicher Art wie die Menschen, noch ein räumliches Außerhalb über allem Geschaffenen, von wo er als allmächtiger Tyrann über alles herrscht. Worum es feministischen Theologinnen geht, wenn sie die göttliche Immanenz zu bekräftigen suchen, ist ein ganzheitliches Verständnis von Gott, das sich nicht ausrichtet am dualistischen Modell von Seele und Leib, Geist und Materie, männlich und weiblich. Gott ist schöpferische Kraft, wahrhaft Quelle allen Lebens in all seiner Fülle und Gutheit.

Ruether spricht einige Transzendenzerfahrungen im Alltag des Lebens an und zeigt, dass es im wesentlichen Glückserfahrungen sind, die wie zufällig über uns kommen, unerwartet und ungeschuldet wie ein Geschenk. „Sie widerfahren uns von einem Jenseits her, das uns übersteigt, und bringen uns dennoch in Berührung mit dem, was wir letztlich in Wahrheit sind." Ihre Schlussfolgerung drückt sie klar so aus: „Jeder Augenblick ist offen auf Gott hin; offen gegenüber neuen Möglichkeiten, das zu werden, was wir wahrhaft sind und was unsere Berufung ist. Der Ökofeminismus fordert zur Verknüpfung und Vernetzung heraus, gerade angesichts der Geschichte dieser Erde und der Krisen menschlicher Sünde. Er fordert heraus zu einer Vision göttlicher Gegenwart, die allen natürlichen Prozessen zugrundeliegt und sie trägt und auch uns befähigt, die Exzesse der Macht zu bekämpfen und vor allem die Opfer zu erreichen, um neue Gemeinschaften zu bilden, die sich gegenseitig bereichern." Theologinnen mit solcher Inspiration zu lesen, erfüllt wahrhaft mit Freude.

Gómez Acebo stellt dann den Tanz der Schöpfung und die Notwendigkeit heraus, uns von der Vision vom Menschen als Krone der Schöpfung zu verabschieden. Das gilt vor allem für jene, denen die Güter der Erde im Überfluss zugefallen sind. Nicht nur sollten sie diese neu verteilen, sie sollten auch den vielfältigen Unterschieden ihrer Bewohner eine größere Achtung entgegenbringen. Daraus könnte sich die Grundlage für eine Schöpfung interaktiver Beziehungen herausbilden, wo alle einen gerechten Anteil an Produktion und Nahrung erhalten, eine Schöpfung, die ohne Besitzverhältnisse auskommt und wo sich die Menschen ohne Angst vor Unterdrückung vermehren können. Sie stellt uns das nicht nur als graue Theorie vor Augen, sie lässt uns auch der Musik lauschen, die dahinter erklingt: das Lied der Schöpfung, der Hymnus vom Endziel des Ganzen, den man hören sollte, um sich in diesen Rhythmus hineinzutanzen.

Im letzten Beitrag dieses zweiten Teiles analysiert Althaus-Reid das Heil vor dem

Hintergrund marktwirtschaftlichen Denkens. Sie zeigt überzeugend auf, dass Wörter wie Bund im Sinne von Vertrag oder gedankliche Entwürfe wie die Gnadenlehre uns an Marktmechanismen erinnern: ein Vertrag wird unterzeichnet, Sanktionen werden angedroht, Strafen gezahlt. Gegen ein solches Verständnis von Gnade bzw. Heil meldet sie Widerstand an, da es sich auf ein dualistisches Modell stütze: auf den Gegensatz zwischen Gottes Macht und Liebe auf der einen und dem Unheilszustand der Menschen auf der anderen Seite. Sie legt den Kolonialismus der Marktmechanismen der Ersten Welt und dessen Machtpotential bloß, das die Dritte Welt zwingt, mit der Ersten einen „Gnadenbund" zu schließen, in dem das Anderssein des Anderen einfach nicht zur Kenntnis genommen wird. Im Unterschied zu dieser Doktrin stellt sie eine wirkliche Heilsbeziehung als Dialog dar, der den anderen in seiner jeweiligen Besonderheit annimmt. Heil ist das ungeschuldete Geschenk von Solidarität in Pluralität, nicht aufgezwungene Einheit.

Im dritten Teil dieses Heftes „Heil in weltweiter Perspektive" tritt die begrenzte Sichtweise europäischen und amerikanischen Denkens über das Geschenk des Heils besonders deutlich zu Tage. Wie in den zwei vorausgehenden Beiträgen überzeugend ausgeführt wurde, lässt sich keine universale Heilstypologie entwerfen, zumal die westliche Sicht allzu oft mit dem Anspruch auftrat, die „allein selig machende" zu sein. Hier wird diese Tatsache deutlich, und der Leser kann sich selbst ein Bild von den unterschiedlichen Perspektiven der verschiedenen Kontinente machen. So lässt uns Oduyoye in ihrer Sprache und ihren Geschichten die afrikanische Sicht nachempfinden. Sie erklärt uns, wie die Vorfahren (die biologischen wie auch bestimmte Menschen, zum Beispiel Lehrer) in der Ausformung der afrikanischen Identität eine bedeutende Rolle spielen. Diese reichen sie über die Sprache an die nächste Generation weiter. Mythen, Volksmärchen und Sprichwörter formen so die Identität des Volkes. Einige davon, vom Volk der Akan, stellt sie uns als anschauliches Beispiel vor. Ihre Untersuchung zeigt, eine wie große Rolle Sprache und Geschichten bei der Glaubens- und Heilsvermittlung spielen. Ein Glaube, der uns mit Freude erfüllt, zeigt sich dann nicht als einer, der von oben auf uns herabgesandt wird, sondern der weitergegeben wird in der Zeit: von den Vorfahren zu uns, den heute Lebenden.

Im folgenden Artikel geht Dietrich auf die facettenreiche indische Spiritualität ein. Sie schildert eine Spiritualität, die aus tief verletzter Menschenwürde hervorgeht und sich gegen den Status der Unberührbarkeit und eine Gesellschaft, die ihn zulässt, auflehnt. Und sie zeigt uns eine Spiritualität, die aus nacktem Überlebenswillen einem Staat den Gehorsam verweigert, der mit einem falschen Entwicklungskonzept den Bau von Megadämmen forciert und dabei das Wohl des Volkes missachtet. Im Aufbrechen sozialer Tabuzonen und im Widerstand gegen eine staatsverordnete Zwangsumsiedlung sind auch mühsam errungene kleinste Erfolge wie Hoffnungsschimmer einer heileren Welt. Wo immer man lebt, ob in der westlichen, östlichen oder der südlichen Hemisphäre, stets ist es das praktische Leben, das unsere Wahrnehmung und Erfahrung von Gnade und Heil prägt.

Den vierten und letzten Teil „Gottes Heil - Heil des Menschen" eröffnet Mary Hunt mit einem Gedicht als liturgischem Lobpreis des Lebens, und Kuschel rundet ihn ab mit seinen Ausführungen über die zerstörerische und befreiende Kraft des Lachens. Lachen kann zynisch sein, es kann töten und vernichten, in ihm kann aber auch die reine Lust am Leben durchbrechen. Die gleiche Zweideutigkeit von Macht im konstruktiven wie im destruktiven Sinn ist auch für die beiden weiteren Artikel dieses Teils kennzeichnend. Betto beginnt mit Fallbeispielen in Brasilien und skizziert in der Folge eine Welt der Ausgrenzung, Kolonisation und Repression der Indios. Doch auch in einer solchen Welt des Unheils leuchtet dann und wann Gott mit seiner Liebe auf und bietet sie bedingungslos an, gratis und ohne Gegenleistung. Tamez konstatiert, wie die Götter des Marktes, gnaden- und mitleidlos, unsere Welt entmenschlichen. So wie die Götter der Indios in Mexiko Menschenopfer forderten, ebenso tun es die Götter des Marktes. Ganz anders dagegen die Frohe Botschaft von Jesus Christus: Jesus gab sein Leben hin, als Selbstweggabe, um Menschen das Heil zu schenken. Leider übertönt das Evangelium des Marktes, als Botschaft der Gnadenlosigkeit, heute alles andere. Gegeben ist uns aber auch, zum Glück für uns, die Botschaft der Gnade, als Frohe Botschaft des Heils in einer Welt voller Unheil.

Zu Beginn der Planung hatte dieses Heft noch zwei Herausgeberinnen, Elsa Tamez und Ellen van Wolde. Aus familiären Gründen konnte Elsa Tamez ihre Aufgabe nicht weiter fortführen. Deshalb zeichnet für dieses Heft nur eine Herausgeberin verantwortlich.

Wir danken folgenden Kollegen für ihre Anregungen: R. Aguirre, M. Althaus-Reid, J. O. Beozzo und P. F. Cameiro de Andrade.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Theologie – eine Aufgabe, die mit Freude erfüllt

Grußwort an das Kolloquium zum 35. Jubiläum von CONCILIUM

Timothy Radcliffe OP

Ich danke vielmals für die mir erwiesene Ehre, einige kurze Worte an dieses Kolloquium zu richten. Ich habe noch schöne Erinnerungen an meine Teilnahme beim 25-jährigen Jubiläum vor zehn Jahren in Leuven. Beeindruckt war ich damals sowohl von der offiziellen wie der inoffiziellen Form der Veranstaltung. Bei den offiziellen Feiern entfaltete sich eine Hierarchie, die einer Kirchensynode ebenbürtig war. Der augenfälligste Unterschied bestand darin, dass der eigene Rang in der Statushierarchie beim Kongress an der Knopffarbe auf dem Revers, bei der Synode an der Hutfarbe auf dem Kopf erkennbar war. Außerhalb der offiziellen Sitzungen war ich überrascht von der Freundlichkeit, den niveauvollen Feiern, wozu das gute belgische Bier natürlich seinen gebührenden Beitrag leistete, sodass sogar berühmte Theologen so ganz untheologische Lieder anstimmten.

Da ich kein berühmter Theologe bin, nehme ich an, ich bin eingeladen worden, um den Dominikanerorden zu vertreten, der sich von Anfang an mit CONCILIUM eng verbunden fühlte. P. Kolvenbach, der Generalobere der Jesuiten, hat mich gebeten, die Gesellschaft Jesu ebenfalls zu vertreten. Wenn der Generalobere der Jesuiten stirbt, dann pflegt der Generalmeister der Dominikaner die Begräbnisliturgie zu halten. Dies ist nun das erste Mal, dass ein Jesuitengeneral zu seinen Lebzeiten sich von einem Dominikaner vertreten lässt. Da sage noch einer, die Zeiten ökumenischer Zusammenarbeit seien passé.

Zu den Gründungstheologen der Zeitschrift gehörten ein Jesuit und zwei Dominikaner: Karl Rahner, Yves Congar und Edward Schillebeeckx, und im ersten Direktionskomitee saßen sechs Dominikaner und zwei Jesuiten. So bin ich hier, um die weitere Unterstützung unserer zwei Orden für CONCILIUM durch meine Präsenz sichtbar zu machen. Zufällig stammte der erste Artikel des ersten Heftes der Zeitschrift von Congar und handelte von der Kirche als Volk Gottes, der dritte war von Schillebeeckx über Kirche und Menschheit. Zwischendrin gab es dann auch einen Beitrag von Joseph Ratzinger über die Kollegialität der Bischöfe. Zwei dieser Theologen sind inzwischen Kardinäle geworden, wir warten gespannt auf den dritten!

Ich möchte diese Gelegenheit benutzen, um Ihnen für Ihren Dienst als Theologen an der Kirche wie auch an der Gesellschaft zu danken. Ich möchte zugleich meine feste Überzeugung zum Ausdruck bringen, dass wir in den letzten Jahrhunderten

noch nie so dringend Theologen gebraucht haben wie heute. Die Zeitschrift CONCILIUM wurde gegründet, um die Tradition und den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils weiter lebendig zu erhalten. Vielleicht ist Ihre Aufgabe heute noch wichtiger als vor 35 Jahren. Wir brauchen *Gaudium* und *Spes* heute. Lassen Sie mich kurz sagen, warum, und seien Sie nachsichtig mit meinen wohl etwas vereinfachenden Worten.

Ich würde der Meinung beipflichten, dass die Krise, der unsere Welt heute gegenübersteht, letztlich eine Sinnkrise ist, verstanden sowohl als Sinnleere wie als Wettbewerb rivalisierender Sinnentwürfe. In beiden Fällen haben Theologen und eine Zeitschrift wie CONCILIUM eine einzigartige Aufgabe zu erfüllen.

Als CONCILIUM gegründet wurde, war die Welt in zwei Supermächte gespalten, die um Vorherrschaft kämpften: es waren zugleich zwei Visionen vom Sinn menschlichen Lebens und seiner Bestimmung. In den letzten Jahren sahen wir große Umwälzungen vor sich gehen, und dies in einer Welt, die in ein einziges globales System zusammenwächst. Globalisierung ist ein komplexes Phänomen, für dessen Analyse mir hier die Zeit fehlt. Sie hat sowohl Gemeinschaft wie Ausgrenzung im Gefolge, sie hat Kommunikation und Sprachlosigkeit sowie Reichtum und Armut hervorgebracht. Doch ihre radikalste Folge ist, wie gesagt, die Sinnkrise. Auf der einen Seite steht der Triumph einer Konsumkultur, die als leer und steril erfahren wird. Die Welt von *Coca Cola* und *McDonald's* hält beileibe keine Sinnangebote menschlichen Lebens bereit.

Auf der anderen Seite können wir, als Reaktion auf die sterile westliche Konsumwelt, etwas beobachten, was man die Resakralisierung der Welt genannt hat. Wohin ich auch gehe, ich sehe das Wiedererwachen der alten religiösen Traditionen, die zu sinn- und identitätsstiftenden Brennpunkten werden: das westliche Christentum und die Orthodoxie, das Judentum und der Islam, der Hinduismus und der Konfuzianismus. Sie alle geben heute die globalen Grundmuster vor. Der Fall der Berliner Mauer bedeutete keineswegs das Ende der Geschichte, sondern das Auftauchen alter, schon tot geglaubter Erinnerungen. Als ich letzten Samstag von Albanien nach Rom zurückflog, sang der Mann vor mir die ganze Zeit hindurch den Koran, und der neben mir las ein Buch über die Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1453. In einer so strukturierten Gesellschaft, die gezeichnet ist von Sinnleere und konkurrierenden Sinnangeboten, brauchen wir mehr Theologinnen und Theologen als Wirtschaftswissenschaftler.

Der Autor

Timothy Radcliffe OP, geb. 1945, besuchte die Oxford University und trat 1965 in den Dominikanerorden ein. Von 1981–1988 war er Mitglied der Theologischen Fakultät der Oxford University; 1982–1988 Prior der Blackfriars und Geschäftsführer der Zeitschrift New Blackfriars; 1988–1992 Provinzial der Englischen Provinz; seit 1992 Generalmeister des Dominikanerordens; in seinen Beiträgen für Zeitschriften und Bücher widmet er sich vor allem neutestamentlichen Themen. Anschrift: St. Dominic's Priory, Southampton Road, London NW5 4LB, England, Tel. (0) 1-485-2760.

Letzten Sonntag feierten wir Pfingsten. Wir beteten um das Kommen des Heiligen Geistes, *Veni dator munerum:* „Komm, du Geber aller Gaben". Im Innersten des Lebens eines Theologen wird das Schenken, die Gabe, gefeiert und erforscht. Der

Sinn, den wir suchen, ist geschenkter Sinn. Das bringt den Theologen in ein unmittelbares Spannungsverhältnis zu den dominierenden Werten westlicher Kultur, die auf dem Markt gegründet ist, auf dem man alles kaufen und verkaufen kann, aber nichts geschenkt erhält. Wie sollen TheologInnen über das Geschenk des Heils nachdenken, wenn der gesamte Kontext ihres Lebens sie zu einer ganz anderen Weltsicht zu verleiten sucht? Die meisten von ihnen im Westen, denke ich, arbeiten an Universitäten. Doch auch an den modernen Universitäten dominieren die Imperative globaler Geschäftskultur, mit Produktion, Marketing und Wettbewerb. Jedes Jahr werden Quantität und Umfang unserer Produkte gewogen und gemessen. Wenn man seinen Job nicht verlieren will, muss man sich in die vorgegebene Produktionskette einreihen.

So sind TheologInnen gefragt, die eine unverwechselbare Lebensart vorleben. Und ich meine, der Prüfstein und die Frucht eines solchen Lebens ist die Freude. Es ist die Freude, dem begegnet zu sein, der den Sinn unseres Lebens ausmacht. Als ich hörte, man werde mich um ein Grußwort an Sie alle bitten, überlegte ich lange, was ich eigentlich sagen soll. Dies ist es: Dass aus unserer theologischen Arbeit diese Freude hervorgehe. Thomas von Aquin (als Dominikaner muss ich ihn ja wenigstens einmal zitieren) schrieb in seiner *Summa Contra Gentiles:* „Denn von den höchsten Dingen auch nur in bescheidener und unzulänglicher Betrachtung etwas erschauen zu können, bereitet höchste Freude“[1], *iucundissimum est.* Unser geschätzter Mitbruder Edward Schillebeeckx schrieb ein Buch mit dem Titel *Sono un teologo felice.* „Ich bin ein glücklicher Theologe.“ Damit wollte er gewiss nicht sagen, er sei als Theologe zufällig auch einmal glücklich. Nein, dieses Glück ist die Mitte der Berufung von TheologInnen und es ist Teil unserer Antwort auf den Hunger nach Sinn in unserer Gesellschaft.

Dieses Glück ist nicht leicht zu erreichen. Es ist die Frucht des Glaubens und harter Arbeit auf der Suche nach der Wahrheit, im Bemühen um Verstehen und um Weite des Geistes. Und das in einer Gesellschaft, die allzu oft das Vertrauen in die Möglichkeit verloren hat, Wahrheit überhaupt erkennen zu können. Frucht und Prüfstein eines Theologenlebens ist diese Freude: *Gaudium et Spes.* Doch wie können TheologInnen in dieser Gesellschaft ein Leben, das Freude schenkt, vorleben?

TheologInnen können diese Freude dort einbringen, wo Religionen aufeinander stoßen, wo die Begegnung zwischen ihnen voll ist von potentieller Gewalt und Hass. Pierre Claverie, der Bischof von Oran in Algerien, war ein Dominikaner, der ermordet wurde, weil er an einem Ort lebte, wo konkurrierende Sinnangebote aufeinanderprallten. Er schrieb einmal: „Die Kirche erfüllt ihre Sendung, wenn sie an jenen Bruchstellen präsent ist, wo die Menschheit in ihrer lebendigen Einheit an Fleisch und Blut gekreuzigt wird. Jesus starb ausgestreckt zwischen Himmel und Erde, mit ausgebreiteten Armen, um die Kinder Gottes zu sammeln, die durch die Sünde zerstreut sind, eine Sünde, die trennt, isoliert und die Menschen gegeneinander und selbst gegen Gott aufbringt. Dieser Gott hat sich gerade auf diesen von der Sünde gezogenen Bruchlinien niedergelassen. In Algerien befinden wir uns auf einer dieser seismischen Linien, die die Welt durchlaufen: Sie

spalten den Islam vom Westen, den Norden vom Süden, die Armen von den Reichen. Genau dort ist auch unser Platz, denn genau dort scheint das Licht der Auferstehung durch."[2] In dieser neuen Welt, die durch das Wiederaufleben der Religion von Brüchen durchzogen ist, brauchen wir Theologinnen und Theologen, die in der Lage sind, an diesen tektonischen Bruchlinien, den Schauplätzen der Gewalt, präsent zu sein. Und es ist gewiss Ihre Aufgabe als Theologen, diese Schauplätze in Orte umzuwandeln, wo man sich in Freude und nicht mit Gewalt begegnet, wo man sich gegenseitig anerkennt und nicht hasst. Wenn wir *Gaudium et Spes* in diese Welt einbringen sollen, dann müssen wir an diesen Plätzen von *luctus et angor,* von „Trauer und Angst", präsent sein.

Abschließend möchte ich feststellen, dass TheologInnen auch im Leben der Kirche selbst eine absolut zentrale Aufgabe zu erfüllen haben. Bisweilen mag Sie wohl das Gefühl befallen, am Rande zu stehen, doch dies ist keineswegs der Fall. Und zwar deshalb nicht, weil unsere Gemeinschaft als Kirche, so wie die globale Gesellschaft auch, unter Spannungen und Spaltungen leidet, jenen Bruchlinien, die als tektonische Verwerfungen die Erde durchqueren. An diesen Bruchlinien treffen unterschiedliche Auffassungen über unseren Glauben und unsere Kirche aufeinander. Gerade hier können TheologInnen diese Schauplätze in Orte verwandeln, wo man sich in Freude begegnet und nicht im Konflikt trennt.

Die letzte Grundlage der Einheit der Kirche ist die Einheit Gottes, der all unser Begreifen übersteigt. Die Versuchung, die uns in solchen Zeiten großer Spannung überfallen kann, ist die eines triumphierenden theologischen Fundamentalismus innerhalb wie außerhalb der Kirche. Es ist die Versuchung, dass die Konfliktparteien den Anspruch erheben, Gott zu besitzen, ihn in ihr theologisches System eingefangen zu haben. Doch die Theologie hält uns trotz aller Differenzen zusammen, indem sie uns diese Arroganz überwinden lässt und, um es noch einmal mit Thomas zu sagen, daran erinnert, dass „die sinnfälligen Dinge, aus denen die menschliche Vernunft den Anfang der Erkenntnis nimmt, zwar in sich irgendwie eine Spur der Nachahmung Gottes enthalten, jedoch eine so unvollkommene, dass sie sich zur klaren Darstellung der Substanz Gottes als ganz und gar ungenügend erweist"[3]. TheologInnen können die Wunden der Kirche heilen, indem sie uns aus der ideologischen Enge herausführen. Dann werden wir auch fähig, frei zu sein für die Freude, im Anderen Gott zu begegnen, dem *Deus Humanissimus,* dem Gott, der ganz und gar Mensch ist, wie unser Mitbruder Edward es einmal formuliert hat.

Gott möge Sie mit dem Mut segnen, zu Ihrem theologischen Beruf zu stehen. Haben Sie das Vertrauen und die Freiheit des Herzens und Geistes, dieses Leben als TheologInnen zu leben und diesen Dienst zu leisten. Seien auch Sie glückliche Theologen!

[1] Thomas von Aquin, Summa Contra Gentiles, I 8: „quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere, iucundissimum est, ut ex dictis apparet." Deutsch in: K. Albert/P. Engelhardt (Hg. und Übs.), Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden I, Kapitel 8, Darmstadt [3]1994, 29.

[2] Lettres et Messages d'Algerie, Paris 1996.

[3] Thomas von Aquin, aaO. 27 („... quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur", 26).

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Schöpfung als Gnade

Ellen van Wolde

Das ist der Anfang. Alles ist ruhig, bewegungslos. Alles ist leer. Es gibt kein Leben. Kein Vogel singt, kein Fisch glitzert im Wasser, keine Menschen erfüllen die Luft mit Lärm. Völlige Stille regiert über allem. Kein Wind weht über den Gewässern. Von der Schöpfung ist nichts zu sehen. Ohne einen Anfang gibt es nichts, keine Zeit und keinen Raum, keine Elemente und kein Leben. Ohne eine Geschichte gibt es kein Bild und keine Vorstellung, mit denen der Raum ausgefüllt werden könnte. Mit Gottes Schöpfung und ihrer Neuschöpfung durch die Menschen in Sprache und Erzählungen nimmt die Geschichte ihren Anfang.

Die Wissenschaft bietet ebenfalls eine Vorstellung und Theorie dieses Anfangs. Demnach gab es eine Energieexplosion, und die Zeit begann im Verhältnis zum Raum zu existieren. Masse formte sich zu Sternen und interstellaren Räumen. Ein Makrokosmos entstand. Auf dem Planeten Erde bildeten einzellige Organismen und Bakterien die elementaren Bestandteile des Lebens, und eine Mikrowelt entwickelte sich, die bis heute fortbesteht. Komplexe multizellulare Organismen - Pflanzen, Tiere und Menschen - begannen, die Erde zu bevölkern und bildeten eine eigene Welt zwischen Mikro- und Makrokosmos.

In dieser Zwischenwelt betrachteten sich die Menschen als das Universum, jedoch begriffen sie schon bald, dass sie ohne eine Vorstellung vom Anfang vor dem Chaos stünden und ihr Ursprung unergründlich bliebe. Um ihrer Existenz eine Basis zu geben, verliehen die Menschen dem Anfang einen Sinn und erzählten Geschichten, die ihnen Wurzeln gaben. In einer ganz bestimmten Kultur und Religion, an einem ganz bestimmten Ort im antiken Nahen Osten begannen die Menschen ihre Geschichte mit dem Wort *bereschit;* ihre Geschichte breitete sich über den ganzen Erdball aus und erhielt den Namen *Genesis.* Sie erreichte sogar den Mond, als die *Eagle* dort landete.

Mit der Aufklärung machten sich die Menschen daran, diese Genesis-Geschichte mit den wissenschaftlichen Erklärungen zu vergleichen und lasen sie nicht als eine Erzählung, die eine bestimmte zeitlich gebundene Weltanschauung eines Volkes ausdrückte. Sie interpretierten sie als eine kausale Erklärung, als sei sie ein wissenschaftlicher Bericht oder eine Beschreibung der frühesten Menschheitsgeschichte. Aber diese Geschichte erzählt gar nicht nur von Menschen. Sowohl vor als auch nach der Aufklärung wurde die Genesis oft so verstanden, als enthalte sie lediglich Anthropologie und Ethik, als sei sie hauptsächlich eine

Geschichte voller Sünde und Bestrafung, vom Sündenfall über den Brudermord bis hin zur Sintflut und dem Turm der Anmaßung. Aber in der Genesis steht der Mensch weitaus weniger im Mittelpunkt als häufig angenommen, und weder der Mikrokosmos noch der Makrokosmos ist abhängig vom moralischen Verhalten des Menschen. Obwohl also die Genesis weder als wissenschaftlicher oder historischer Bericht noch als Moralpredigt verstanden werden darf, kann sie auf andere Art und Weise eine inspirierte und inspirierende Geschichte sein.

Die Schöpfungsgeschichte in Genesis 1,1–2,4a

Das allererste Wort der Genesis und der gesamten Bibel, *bereschit,* spricht davon, dass ein Anfang stattgefunden hat. In der Regel wird dieses Wort im Englischen mit „in the beginning" wiedergegeben, obgleich sich im hebräischen Text kein bestimmter Artikel findet. Er deutet einen unbestimmten Anfang an, möglicherweise mit dem Hintergedanken, dass man nicht von „dem" Anfang sprechen kann, bis es überhaupt eine zeitliche Dimension gab. Tatsächlich handelt es sich ja um den Moment, in dem das Phänomen Zeit erst entsteht. Die Schöpfung ereignet sich nicht an einem bestimmten Punkt *in* der Zeit; vielmehr wird die Zeit *mit* dem Kosmos geschaffen.

„Zu Anfang schuf Gott Himmel und Erde." Das Verb *bara,* erschaffen, bezieht sich auf den Ursprung aller Dinge. Die Situation vor der Schöpfung wird direkt im Anschluss an V. 1 beschrieben: „Die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser." (Gen 1,2) Die Worte *tohu wabohu* beschreiben die Erde in ihrem leeren Zustand, ohne Vegetation und ohne Tiere oder Menschen.[1] Sie ist von Dunkelheit umgeben und wird näher beschrieben durch den Ausdruck *tehom,* das nicht näher spezifizierte Gewässer oder Meere bezeichnet. Es ist die Tiefe oder Leere, die unermessliche Ausdehnung von Wasser, die auf der Erde existierte, bevor die Erschaffung des Himmels eine Scheidung der unteren Wasser von den oberen Wassern herbeiführte. *Tehom* bezeichnet Wasser, das sich in alle Himmelsrichtungen ausdehnt, ganz besonders jedoch in vertikaler Richtung.[2] Dies ist also die Anfangssituation, charakterisiert durch Dunkelheit, Wasser und Gottes Geist.

Vor dem Hintergrund dieses Ursprungszustandes des Wassers beginnt Gott in V. 4 mit der Erschaffung des Lichts, der elementaren Voraussetzung für alles Leben. Gott scheidet dieses Licht von der bereits existierenden Dunkelheit, mit dem Ergebnis, dass die anhaltende und unbestimmte Dunkelheit in Tag und Nacht unterteilt wird. In allen Zeiten haben die Menschen sich gefragt, wie Gott es anstellte, das Licht in V. 4 zu schaffen, Sonne und Mond jedoch erst viel später, in V. 14. Auch die Menschen im antiken Nahen Osten wussten natürlich, dass das Licht von der Sonne ausgeht. Wie ist es dann möglich, dass der Text die Vorstellung ausdrückt, das Licht sei entstanden, bevor die Sonne erschaffen wurde? Eine weitere, damit verbundene Frage betrifft die Zählweise in diesem Teil der Schöpfungserzählung: „Es wurde Abend, und es wurde Morgen: erster Tag (zweiter, dritter etc.)". Bis heute beginnt der Tag für die Juden mit der Nacht, z.B. geht der

Sabbat von Freitag Nacht bis Samstag Nacht. Diese zwei Tatsachen, nämlich erstens, dass die Unterscheidung in Tag und Nacht auf dem Hintergrund der bereits vorhandenen Dunkelheit geschildert wird, und zweitens, dass das Licht zuerst und Sonne und Mond später geschaffen wurden, eröffnen einen Blick auf eine andere, nicht-lineare Denkweise, die charakteristisch ist für die hebräische und semitische Gedankenwelt. Man könnte sie als „konzentrische" oder, besser, „fokussierende" Art des Denkens und Ordnens bezeichnen. Kohärenz wird dadurch hergestellt, dass zunächst eine „Totalaufnahme" gezeigt wird und anschließend spezifische Details in den Blick genommen werden. Demnach liegt in Gen 1,4 der Schwerpunkt auf der „Totalen", später in V. 14 holt die Linse die Überbringer des Lichts näher heran: die Sonne, den Mond und die Sterne.

Etwas ähnliches passiert in Gen 1,1, wo ein Bild der gesamten Schöpfung gezeigt wird: „Zu Anfang schuf Gott Himmel und Erde". Das stellt eine Art von Überschrift über die gesamte Schöpfungserzählung dar. Nach einer Beschreibung der Anfangssituation konzentriert sich die Geschichte anschließend auf die Erschaffung des Himmels (VV. 6-8) und der Erde (VV. 9-12). „Dann sprach Gott: Ein Gewölbe entstehe mitten im Wasser und scheide Wasser von Wasser. Gott machte also das Gewölbe und schied das Wasser unterhalb des Gewölbes vom Wasser oberhalb des Gewölbes. So geschah es, und Gott nannte das Gewölbe Himmel." (Gen 1,6-8) Das hebräische Wort für Himmel, *schamajim*, bedeutet wörtlich übersetzt, „das, was zu den Wassern *(majim)* gehört *(scha)*": Himmel, *scha-majim*, scheidet die oberen *majim* von den unteren *majim*. Mit anderen Worten: Die Wasser verschwinden nicht, sondern bleiben; Gott „profiliert" einen trennenden Damm vor dem „Hintergrund" dieser Wasser. In V. 9 lässt Gott die Erde erscheinen. „Dann sprach Gott: Das Wasser unterhalb des Himmels sammle sich an einem Ort, damit das Trockene sichtbar werde. So geschah es. Das Trockene nannte Gott Land und das angesammelte Wasser nannte er Meer." Die obere und die untere Welt sind einander ähnlich, denn der Himmel entsteht durch die Scheidung des Wassers oben, und die Erde entsteht durch das Sammeln des Wassers unten. Gott gibt dem Himmel die Aufgabe, die Wasser voneinander zu scheiden, und der Erde die Aufgabe, Pflanzen hervorzubringen.

Himmel und Erde bilden das Gerüst der Geschichte, dem nun „Fleisch und Blut" beigegeben wird. Zunächst wird die gesamte Aufmerksamkeit auf den Himmel gelenkt, danach wird alles auf der Erde ausgestattet. Am fünften Tag bekommen das Meer, die Luft und die Erde ihre Bewohner. Am sechsten Tag erschuf Gott den Menschen als letztes Geschöpf.

Die Autorin

Ellen van Wolde, 1954 in den Niederlanden geboren, studierte an der Universität Nijmegen, am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und an der Universität von Bologna. Von 1987 bis 1992 war sie Dozentin für Alttestamentliche Studien an der Universität Nijmegen, seit 1992 ist sie als Professorin für die Exegese des Alten Testaments und für Hebräisch an der Universität Tilburg tätig. Zahlreiche Zeitschriften- und Buchbeiträge; Buchveröffentlichungen u.a.: Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1–11, Leiden 1993; Stories of the Beginning, London 1996; Ruth und Naomi 1997, Mr and Mrs Job, London 1997. Anschrift: Theologische Faculteit Tilburg, Academielaan 9, NL-5000 HC Tilburg, Niederlande.

Hieraus leiten die meisten Menschen die Ansicht ab, der Mensch sei der Höhepunkt der Schöpfung: In dieser Kreatur kulminiere die ganze Schöpfung, erreiche sie möglicherweise sogar ihr Ziel. Etwas Ähnliches passiert zufällig auch in der Paradieseserzählung (Gen 2-3), wo die Frau als letzte Kreatur erschaffen wird. Folgt man der oben genannten Argumentation, ergibt sich daraus natürlich, dass die Schöpfung dann ihren Höhepunkt und ihr ultimatives Ziel im weiblichen Menschen, d.h. in der Frau, findet! Unlogischerweise wird in der Regel jedoch genau die gegenteilige Schlussfolgerung gezogen.

Die fokussierende Art und Weise des Kohärenzaufbaus hat einen starken Einfluss auf die Darstellung: Üblicherweise wird zunächst die Basis dargestellt und danach das Profil. Diese Reihenfolge unterliegt keiner linearen Ordnung oder einer chronologischen Abfolge, in der das zuerst erzählte Element zuerst passiert und das danach erzählte Element sich danach ereignet. In den antiken Erzählungen der Hebräischen Bibel wird normalerweise zuerst eine umfassendere selbstständige Einheit vorgestellt, und später geht der Text auf kleinere, davon unabhängige Teile ein. Der Hintergrund bildet den bleibenden Rahmen, von dem aus die Linse „zoomt", sodass einige Elemente in ihrem Verhältnis zueinander „im Profil" abgebildet werden. Das impliziert, dass der Hintergrund präsent und aktiviert bleibt, während vor ihm etwas anderes abgehoben wird. So ist in Gen 1 das Wasser der bleibende Schauplatz, vor dem Himmel und Erde abgehoben werden. Die Dunkelheit wird nicht ausgeblendet, sondern die Unterscheidung in Tag und Nacht (von denen jeder seinen eigenen Lichtbringer hat) wird vor dem Hintergrund der Dunkelheit vorgenommen. Oder, um es allgemeiner auszudrücken: Die Ordnung der Schöpfung wird gegen die Unordnung des Chaos „profiliert".

Diese Art des Denkens oder des Kohärenzaufbaus wird besonders deutlich am Verhältnis zwischen der Schöpfungserzählung in Gen 1 und der Paradieserzählung in Gen 2-3. Liest man als moderner Mensch beide Geschichten nacheinander, kommt es einem so vor, als fange mit Gen 2,4b die Erzählung noch einmal von vorne an. „Am Tag, da JHWH, Gott, die Erde und den Himmel machte, gab es auf der Erde noch keine Feldsträucher und wuchsen noch keine Feldpflanzen ... und er formte den Menschen aus Erde vom Ackerboden." (Gen 2,4b-7) Aber das war doch in Gen 1,26-28 schon alles passiert! Die meisten Menschen mit linearer Lesart sind an dieser Stelle vollkommen verwirrt. Kennt man jedoch die konzentrische oder fokussierende Art und Weise des Kohärenzaufbaus, klärt sich alles auf. Während Gen 1 beschreibt, wie Gott alles in sieben Tagen erschaffen hat, richtet Gen 2-3 sein Augenmerk auf einen bestimmten Tag, und zwar den sechsten. Das wird explizit festgestellt: „Am Tag, da ..." Es geht um diesen einen Tag, an dem die Erschaffung der Menschen, ihrer männlichen und weiblichen Vertreter, stattfand und ihr Verhältnis zur Erde bestimmt wurde. All jene Aspekte, die in Gen 1,26-28 angedeutet wurden, werden nun in Gen 2-3 ausführlich beschrieben. Alles fängt noch einmal von vorne an. Eine unabhängige Präzisierung wird vorgenommen, eine Geschichte wird erzählt vom Verhältnis zwischen Mann und Frau und vom Verhältnis zwischen dem Menschen und der Erde, die aufeinander bezogen sind - wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten.

Die Erschaffung der Menschen in Gen 1,26–28

Die Erschaffung der Menschen, wie sie in Gen 1,26-28 dargestellt ist, wird häufig als Übergabe der Erde in die Verantwortung der menschlichen Herrscher interpretiert und mit Gottes Ausspruch begründet: „Herrscht über die Erde!" Vorher, in V. 16, hat Gott die Himmelskörper, Sonne und Mond, eingesetzt und ihnen die Aufgabe übertragen, über den Tag und die Nacht zu herrschen. Kein Mensch käme deshalb auf die Idee, dass diese Planeten der Erde zur Verfügung stehen sollten. Bei der Lektüre von V. 28, in dem dasselbe Wort, *maschal,* vorkommt, zieht man jedoch den gegenteiligen Schluss, und zwar dass nicht die Menschen der Erde zur Verfügung stehen sollen, sondern die Erde den Menschen. Manche leiten von V. 28 sogar ab, dass Gott die Menschen anweise, sich die Erde untertan und sie zu einem Objekt ihrer eigenen Wünsche zu machen.[3]

Der Aufbau von Gen 1 macht jedoch klar, dass die Übertragung von Herrschaft sowohl an die Planeten als auch an die Menschen Ausdruck wechselseitiger Beziehungen zwischen den erschaffenen Phänomenen ist: Die Planeten erfüllen ihre herrschende Funktion im Verhältnis zu Licht und Leben auf der Erde, und analog dazu erfüllen die Menschen ihre herrschende Funktion im Verhältnis zur Erde und den auf ihr lebenden Tieren. Diese Funktion ist zum einen *relativ* (was wir von der eingeschränkten Herrschaft des Menschen über Vögel und Fische, über Löwen und Mikroben ableiten können) und zum anderen *relational,* da sie auf einer gegenseitigen Abhängigkeit basiert. Als Herrscher über die Erde und die Tiere sind die Menschen gleichzeitig abhängig von der Sonne, der Luft, dem Wasser und den Pflanzen der Erde. Herrschaft und Abhängigkeit gehen Hand in Hand und sind eigentlich Teil aller existierenden Phänomene. Ein Netzwerk von erschaffenen Phänomenen wird demnach durch diese Beziehungen aufgebaut, und die Erzählung stellt mal den einen, mal den anderen Aspekt in den Vordergrund. Man kann nicht nur einen Aspekt des kompletten Netzwerkes sehen und den anderen Teil ignorieren.[4]

Das Hauptargument für eine menschliche Herrschaft über die Erde gründet sich auf die VV. 1,26-27, in denen ausgesagt wird, dass der Mensch nach Gottes Abbild geschaffen wurde. Er/sie ist genau genommen das einzige Geschöpf, das Gott nicht „nach seiner eigenen Art", sondern „als unser (Gottes) Abbild, uns ähnlich" macht. Die Possessivpronomina in Verbindung mit dem Wort „Art" - alles ist geschaffen und soll sich fortpflanzen „nach seiner/ihrer Art" - weisen darauf hin, dass die Pflanzen und Tiere sich auf diese Geschöpfe selbst zurückbeziehen. Sie unterscheiden sich von den Possessivpronomen, die zu den Wörtern „Abbild" *(selem)* und „ähnlich" *(dᵉmut)* gehören: diese Pronomina beziehen sich nicht auf den Menschen, sondern auf Gott. Dieser Gegensatz bei den Possessivpronomina ist ein Hinweis darauf, dass der Mensch, anders als die anderen Geschöpfe, seinen Bezugspunkt nicht in sich selbst findet, sondern in Gott.

Das Wort *selem,* Abbild oder Bild, ist von Barr grundlegend untersucht worden.[5] Er diskutiert eine Gruppe von hebräischen Wörtern, von denen man sagen kann,

dass sie im gleichen semantischen Feld liegen wie „Bild, Ähnlichkeit, Gleichartigkeit". Das Wort *pesel* bedeutet „gehauenes oder geschnitztes Bild" (eines Gottes) bzw. „Götzenbild" und hängt direkt mit dem Verb *pasal* zusammen, was wiederum „aus Stein hauen oder meißeln" heißt. *Masseka* bedeutet „gegossene Statue" und ist verbunden mit dem Verb *nasak,* „gießen". Das Wort *d^{e}mut* gehört zu *dama,* „ähnlich sein", *mar'e* zu *ra'a,* „sehen", und *tabnit* zu *bana,* „bauen, formen". Der Begriff *selem* jedoch hat keine Analogie mit vergleichbaren Verben und gehört nicht zu einem Verb, das eine Statue, Skulptur oder eine Schnitzerei beschreibt. „Das ist sehr wichtig, denn bestimmte Wörter aus dem gleichen semantischen Feld waren wohl für den Verfasser der Genesis aufgrund genau dieser Assoziationen mit solchen Verben nicht akzeptabel. *D^{e}mut,* das einzige leicht transparente Wort, das er verwendete, bezieht sich auf das eindeutige *dama,* „ähnlich sein" und stellte kein ernsthaftes Hindernis dar. Aber *mar'e* war unpassend, da es nahe legte, dass Gott *gesehen* werden könnte."[6] Das Wort *selem* ist der abstrakteste von allen Begriffen, der sowohl in Bezug auf eine körperliche Darstellung (ohne den handwerklichen Aspekt des Meißelns, Schnitzens oder Gravierens) wie auch auf eine nicht-körperliche Darstellung gebraucht werden kann. Er steht für etwas, das nicht zugegen ist und deshalb mit dem Wort „Zeichen" beschrieben werden kann. Ein Zeichen weist auf etwas oder jemanden hin, der nicht anwesend ist. Auf der Grundlage dieser linguistischen Analyse des Wortes *selem* könnte man folgern, dass nach Gen 1,26-27, der Mensch auf der Erde erschaffen wurde, um ein Zeichen oder eine Darstellung Gottes zu sein, um Gott auf der Erde sichtbar zu machen.

Kurz gesagt, geht es im Schöpfungsbericht also nicht um den Menschen und sein Verhältnis zum Universum, sondern um das Universum selbst, in dem alle Teile miteinander in Beziehung stehen. In diesem Universum wird der Mensch durch sein Verhältnis zur Erde (und nicht durch das zum Himmel) definiert: Die Erde ist sein Kontinuum, vor dem er „profiliert" wird. Dadurch, dass er zur Erde in Beziehung gesetzt wird, ist er als Abbild oder Zeichen Gottes beabsichtigt. Sein „Profil" auf der Erde besteht darin, Gott abzubilden, ihn präsent und sichtbar zu machen.

Die Erzählung vom Paradies in Genesis 2,4b–3,24

Diese Erzählung stellt den sechsten Schöpfungstag in den Mittelpunkt und konzentriert sich auf das Verhältnis zwischen Mensch *(adam)* und Erde *(adama)* sowie zwischen Mann und Frau. An dieser Stelle kann ich ihre Aspekte nicht im Detail diskutieren und verweise für eine ausführlichere Untersuchung deshalb auf mein Buch zum Thema.[7] Ein Aspekt bedarf jedoch an dieser Stelle unserer Aufmerksamkeit. Als Gott einen Garten in Eden anlegte und den gerade erschaffenen Menschen dort hineinsetzte, „ließ er aus dem Ackerboden allerlei Bäume wachsen, verlockend anzusehen und mit köstlichen Früchten" (Gen 2,9). Wasser im Überfluss machte ihn zu einem angenehmen, fruchtbaren Garten, reich an Pflanzen. Seine Qualität wird herausgehoben durch die Aufzählung von Gold,

Karneolsteinen und Bdelliumharz. Fruchtbar und angenehm - so waren die ersten Dinge, die Gott für den Menschen schuf, und sie sollten ihm gefallen.
Der erste Mann und die erste Frau fanden Gefallen daran, aber sie wollten mehr. Alle Bäume reichten ihnen nicht aus, und ein ganz bestimmter Baum in der Mitte des Gartens, der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, war verboten. Diese Eigenschaften, zum einen seine zentrale Position, zum anderen das Verbot, machten ihn umso verlockender. Es ging eigentlich um mehr, wie es auch in Gen 3,6 ausgesagt wird: „Da sah die Frau, dass es köstlich wäre von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden." Der Appetit des Magens und die Lust der Augen allein konnten es nicht gewesen sein; das konnte die Menschen nicht von der Sehnsucht befreien, Erkenntnis zu erlangen, zu verstehen. Und als die Frau von den Früchten des Baumes aß und auch ihr Mann davon nahm, gingen ihnen die Augen auf. Sie sahen und sie erkannten, dass sie nackt waren. Seitdem sind Wissen und Sehen miteinander verbunden, und die Sexualität ist eine der Folgen dieser Ereignisse.
Wahrscheinlich lässt sich dieser Wunsch nach der Erkenntnis von Gut und Böse auf dem Hintergrund der oben beschriebenen Tatsachen erklären. Wissen basiert auf der Fähigkeit zur Unterscheidung, wovon zwei Extreme („gut" und „böse") hier benannt werden. Das präexistente Kontinuum, beschrieben als Wasser und Dunkelheit, besteht fort als Hintergrund oder Schauplatz, auf dem die Erde „profiliert" wird. Die ethisch nicht näher bestimmte Erde ist der Hintergrund, vor dem sich die Menschen entweder gut oder schlecht verhalten, sich „profilieren" können; das Gute als solches wird hier nicht dargestellt, nur in seinem Verhältnis zum „Bösen", und beide erscheinen vor dem Hintergrund von Chaos und Ordnung, der alles beinhaltenden *conditio mundi.* Die Erkenntnis, zu der die ersten Menschen gelangten, bedeutet in erster Linie das Erwachen ihres Bewusstseins für ihre jeweiligen Unterschiede. Darüber hinaus wird ihnen auch ihre Unterschiedlichkeit gegenüber der Erde bewusst. Aber das ist nicht die einzige Folge. Schmerz und Mühsal werden dem angenehmen Leben hinzugefügt. Das Gebären der Kinder wird von großen Schmerzen und oft auch von Tod begleitet sein. Tägliche Landarbeit bedeutet große Anstrengung mit nur wenig Ertrag. Glück kann nur auf dem Hintergrund von Unglück erlebt werden. Die Gnade neuen Lebens, von Kindern und Nahrung, wird erlebt auf dem Hintergrund der Schande. Nichts ist mehr rein, nichts geschieht mehr ohne Anstrengung. Die anfängliche tiefe Einheit wird ersetzt von Trennung und Unterscheidung, ein weites Feld von Gut und Böse liegt vor den Menschen. Ihre Augen sind geöffnet worden für den alles, Positives und Negatives, umfassenden Schauplatz des Lebens.

Die Erzählung von der Sintflut in Genesis 6,5–9,17

Diese „bunt gemischte" Seite des Lebens ist die *conditio humana.* Der Mensch muss Gutes oder Böses tun, und seine Entscheidung für Gut oder Böse hat nicht nur Auswirkungen auf ihn selbst, sondern auch auf andere. In der Geschichte von der Sintflut entscheidet Gott sich für eine Flut, weil er sieht, wie die Menschen die

Erde ruinieren. „Gott sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es Gott, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh. Gott sagte: ‚Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen.'" (Gen 6,5-7a) Hier wird ausdrücklich festgestellt: Das Böse ist das Kontinuum, besonders das von den Menschen verübte Böse. Die Erde leidet. Nur eine Person, Noach, fand Gnade in den Augen Gottes.

Gott lässt die Flut kommen und geht anhand eines „Anti-Schöpfungsszenariums" vor, das als Gegensatz zum Schöpfungsbericht in Gen 1 entwickelt wird. In Gen 1 bestand die Ausgangssituation in einer grenzenlosen Erdoberfläche und einem Abgrund von Wasser. In dieser Situation wird der Himmel als Damm oder Gewölbe zwischen den vertikal angeordneten Gewässern und die Erde als das trockene Land, das zwischen den Gewässern unter dem Himmelsgewölbe auftauchte, herausgehoben. In Gen 6-9 werden diese Unterscheidungen wieder rückgängig gemacht. Gott öffnet die Himmelsschleusen, und das Wasser kommt von unten und von oben, um die Erde zu überfluten. Alles verschwindet unter einer gewaltigen Wassermasse. Das ist eine Art Rückkehr zum Primärstadium. Alle geschaffenen Dinge vergehen aufgrund der übermäßigen Schlechtigkeit der Menschen.

Am Ende der Erzählung bringt Gott eine veränderte Einstellung zum Ausdruck: „Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an. Ich will künftig nicht mehr alles Lebendige vernichten, wie ich es getan habe. Solange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht. Dann segnete Gott Noach und seine Söhne ..." (Gen 8,21-9,1) Nach allem, was geschehen ist, gibt Gott Noach das Versprechen, die Erde trotz der Schlechtigkeit der Menschen bestehen zu lassen. Die Menschen haben sich nicht verändert; ihre Vorliebe und Anfälligkeit für das Böse hat sich nicht geändert. Und trotzdem verspricht Gott, nie mehr zu tun, was er getan hat und garantiert den Fortbestand der Erde. Aussaat und Ernte, Sommer und Winter, Kälte und Hitze, Tag und Nacht werden nicht aufhören, solange die Erde existiert. Am Ende der Paradieseserzählung in Gen 3,17 wird die Erde wegen der Menschen verflucht. Nun wird der Fluch wieder aufgehoben. Die Erde ist hinsichtlich ihrer Bearbeitung weiterhin von den Menschen abhängig. Am Ende schließt Gott einen Bund mit allen lebenden Geschöpfen auf der Erde: „Gott sprach: ‚Meinen Bogen setzte ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde.'" (Gen 9,13) Ein Bund wird angeboten als „Profil" von Vertrauen und Hoffnung, vor einem Hintergrund von bösen Menschen. Die Geschichte von der Sintflut leugnet die Schlechtigkeit oder die bösen Absichten der Menschen nicht, sondern akzeptiert sie vielmehr als Hintergrund, vor dem ein Bund „profiliert" wird.

Schluss

Der Schöpfungsbericht, die Paradieseserzählung und die Geschichte von der Sintflut zeigen, dass Gott nicht notwendigerweise die Perspektive des Menschen einnimmt, sondern auch, und vielleicht sogar weitaus öfter, die Perspektive der Erde. Die Erde kann nicht auf die Funktion beschränkt werden, eine Lebenswelt für den Menschen zu bieten; sie ist nicht nur ein Produkt des Menschen, nicht nur ein Synonym für die menschliche Welt, sondern eine Welt eigenen Rechts. Das impliziert, dass man die Perspektive der Erde nicht auf die menschliche beschränken kann. Die Tatsache, dass sie in enger Beziehung zur Erde leben, darf für die Menschen nicht bedeuten, dass sie bestimmen können, was ihrer Meinung nach am besten für die Erde ist. Der Mensch wird immer definiert und artikuliert in Bezug auf die Erde

Die Schöpfungsgeschichte zeigt auch, dass die Menschen ihr „Profil" in Bezug auf Gott erhalten. Sie werden geschaffen, um Gott auf der Erde zu repräsentieren, um auf ihn hinzudeuten in einer geschaffenen Welt, in der er als Schöpfer abwesend ist. Als ein solches Zeichen ist der Mensch demnach geschaffen, um über sich hinaus zu weisen. Diese ideale Situation der Gnade geht verloren an die schlechten Neigungen des Menschen. Diesen Abfall des Lebens zu leugnen wäre katastrophal. Die Schöpfung als Gnade zu feiern bedeutet nicht automatisch das Negieren von Ungnade, aber sie verlangt es. Genauso wie das Sehen mit dem Wissen in Zusammenhang steht und die Unterschiede nicht leugnen kann, sondern auf ihnen aufbauen muss, so erfordert die Erfahrung von Gnade das Wahrhaben des Bösen. Um das Leben feiern zu können, muss man sich der Basis bewusst sein, auf der es steht.

Die Genesis ist somit eine inspirierende Geschichte, die die Gnade der Schöpfung vor dem Hintergrund der Ungnade „profiliert". Sie „profiliert" die Schöpfung des Lichts vor dem fortbestehenden Hintergrund der Dunkelheit, die Erde vor der Kontinuität der horizontalen Gewässer, das Himmelsgewölbe vor der Kontinuität der vertikalen Gewässer, den Menschen vor dem ethisch unbestimmten Grund der Erde, die Feier des Lebens vor der Last von Schmerz und Hass, die Gnade des Kindergebärens vor dem täglichen Schmerz und der Arbeit, die Freuden der Arbeit vor den Anstrengungen der Feldbestellung, die Erfahrung eines göttlichen Bundes vor dem Hintergrund von Bösartigkeit und Zerstörung. Durch die Präsentation dieser „profilierenden" Bilder zeigt und ermöglicht uns die Genesis, die strahlende Seite des Lebens zu feiern.

[1] D. Tsmura, The Earth and the Water in Genesis 1 and 2. A Linguistic Investigation (JSOTS 83) Sheffield 1989, 30-43.

[2] T. A. Perry, A Poetics of Absence. The Structure and Meaning of Genesis 1.2, Journal for the Study of the Old Testament 58 (1993) 2-11.

[3] R. Rendtorff, „Subdue the Earth". Man and Nature in the Old Testament, in: Theological Digest 27 (1979) 213-216; L. A. Turner, Announcements of Plot in Genesis (JSOTS 96) Sheffield 1990, 33-35.

[4] E. J. van Wolde, Stories of the Beginning. Genesis 1-11 and Other Creation Stories, London 1996, Ridgefield/USA 1997.

[5] J. Barr, The Image od God in the Book of Genesis - A Study of Terminology, Bulletin of the John Rylands Library of Manchester 51 (1968) 11-26.

[6] J. Barr, The Image of God, aaO. 18-19.

[7] Van Wolde, Stories of the Beginning, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Ijobs Umkehrung der Kosmologie – eine feiernswerte Option?

Norman C. Habel

Der Aschehügel, von dem aus Ijob mit Gott hadert, dürfte kaum der günstigste Punkt sein, um sich die helle Seite des Lebens vor Augen zu führen. Über und über mit Geschwüren bedeckt und ohne echte Anteilnahme von Freunden zu sein, macht es als Ausgangsposition unwahrscheinlich, die *joie de vivre* zu erleben. Aber vielleicht verbirgt sich hinter Ijobs Welt am Ende doch mehr als eine pessimistische Demütigung durch eine herausfordernde Stimme aus einem altertümlichen Wirbelwind.

Ich habe vor, bestimmte Abschnitte im Buch Ijob, die sich auf die Erde und die irdische Gemeinschaft beziehen, neu zu lesen als einen Schlüssel für das Verständnis von Ijobs Kosmologie. Wie interpretiert Ijob die Struktur der Welt im Lichte seiner eigenen brutalen Geschichte, einer Geschichte, die von einem meisterhaften literarischen Künstler konstruiert wurde?

Ich behaupte, dass es innerhalb der Ijob-Dichtung drei Fantasien gibt - hypothetische Glaubensszenarios - die Ijob als Protagonist in Erwägung zieht. Diese drei Szenarios sind a) eine Zukunft, in der Ijob Gott vor Gericht bringt, b) die Entlarvung der Orthodoxie seiner Freunde in der Praxis und c) eine Reise in die wunderbare Welt der Toten im Inneren der Erde. Den letzten dieser drei verzweifelten Träume werde ich in dieser kurzen Studie untersuchen. Dabei hoffe ich, aufzeigen zu können, dass der Erde neue Bedeutung als ein wesentliches Element in Ijobs Geschichte zukommt. Mein Ansatz in dieser Untersuchung spiegelt die Prinzipien der Öko-Gerechtigkeit wider, die für die *Earth Bible* aufgestellt wurden - d.h. ich werde den Text aus der Perspektive der Gerechtigkeit für die Erde interpretieren.[1]

I. Der Aufbau – Zwischen zwei Bereichen

Ijobs Umkehrung der Kosmologie – eine feiernswerte Option?

Ijobs imaginäre Glaubensreisen werden durch die Art und Weise ermöglicht, in der die Rahmenerzählung des Buches Ijobs Welt konstruiert. Der Aufbau von Ijob ist vom Erzähler festgelegt worden; Ijob ist in einen Rahmen eingebettet.

Diese Rahmenerzählung, die mit dem Prosateil der Kapitel 1 und 2 beginnt, etabliert zwei Bereiche: den Bereich des himmlischen Rats, von dem aus Gott agiert, und den Bereich der Erde, wo Ijob lebt. Die Spannung und Polarität zwischen diesen beiden Bereichen kommt zum Ausdruck in Ijobs erster Reaktion auf die Katastrophen, die JHWH und der Satan über ihn verhängt haben. Ijob sagt: „Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter; nackt kehre ich dahin zurück. JHWH hat gegeben, JHWH hat genommen; gelobt sei der Name von JHWH." (1,21)

Der erste Bereich ist die Erde, oder genauer gesagt: Mutter Erde. Dies ist der Bereich, aus dem Ijob nach eigenem Bekunden hervorgegangen ist und zu dem er bei seinem Tod auch wieder zurückkehren wird. Die Erde ist seine Heimat, seine Mutter, er gehört zum Geschlecht der Erde.[2] Der andere Bereich ist der Himmel - oder wie der Kontext andeutet - der himmlische Hof, in dem JHWH entscheidet, in das Leben auf der Erde einzugreifen, indem er nimmt oder gibt. Ijob ist zwischen diesen beiden Welten gefangen. Das Leben *auf* der Erde ist jene Interimsperiode zwischen dem Hervorgehen aus der Erde und der Rückkehr zur Erde. Jener Zeitraum wird bestimmt von souveränen Akten göttlicher Intervention vom oberen Bereich aus.

Der Erzähler veranlasst Ijob an diesem Punkt der Handlung, gottesfürchtig zu akzeptieren, dass das der Lauf der Dinge ist. So segnet Ijob JHWH und lebt weiter. Im poetischen Dialog in den folgenden Kapiteln von Ijob verstärkt sich jedoch die Spannung zwischen den beiden Bereichen. Das Leben auf der Erde wird zur Hölle aufgrund der Einmischung Gottes vom Himmel aus. Ijob wurde auf der Erde gefangen gesetzt vom Gott des Himmels.

Der Autor

Norman Habel ist zurzeit Professorial Fellow an der Flinders University von Süd-Australien und unterrichtet außerdem am Adelaide College of Divinity. Zu seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen gehört ein Kommentar über Ijob in der Reihe der Old Testament Library. Eines seiner populäreren Werke ist: Reconciliation: Searching for Australia's Soul (1999). Er ist der derzeitige leitende Herausgeber von The Earth Bible, deren erste zwei Bände im Juli 2000 in Kapstadt und Christchurch veröffentlicht wurden. Anschrift: 10 University Way, Bellevue Heights SA, 5050, Australien. E-Mail: nhabel senet.com.au.

Der obere Bereich ist der himmlische Rat, der offensichtlich regelmäßig zusammenkommt, um zu besprechen, wie es auf der Erde steht. Mitglieder jenes Rates sind die „Gottessöhne", himmlische Wesen, die zum Hofstaat Gottes gehören. Ein Mitglied dieses Hofstaates spielt die Rolle eines umherstreifenden Reporters, eine Art himmlischer Patrouille, der, auf ähnliche Weise wie die persischen Spione zur damaligen Zeit, auf der Erde hin- und herreist.[3] Hier ist es der Satan, der zwischen den Bereichen

der Erde und des Himmels unterwegs ist; der Himmel ist der Bereich der göttlichen Überwachung über die Aktivitäten der Sterblichen.
Der Erzähler lässt Gott vor seinem Patrouilleoffizier mit einen besonderen Sterblichen prahlen, einem weisen Mann namens Ijob. „Seinesgleichen gibt es nicht auf der Erde" (1,8). Ijob ist der höchste Repäsentant für das Beste, das die Erde zu bieten hat. Sodann zeigt die Erzählung eine bisher unbekannte Dimension des Himmels: seine Neigung, auch ohne Grund in irdische Angelegenheiten einzugreifen. Im Blick ist hier die Funktion des himmlischen Rates als Beobachter, nicht der Himmel als Ort innerhalb einer spezifischen kosmischen Struktur.
Die zweite Zusammenkunft des himmlischen Rates enthüllt eine noch beunruhigendere Seite der oberen Welt. Gott bekennt, dass die gegen Ijob angezettelte Intrige nur auf seine, Gottes, eigene Schwachheit zurückzuführen ist, dass der Satan Gott tatsächlich angestiftet hat, Ijob ohne Grund zu vernichten. Ijobs Leid ist die Folge einer launenhaften himmlischen Wette. Traurig, aber wahr: Gott scheint nicht daraus gelernt zu haben. Denn als er mit der zweiten Versuchung des Satans konfrontiert wird, ist Gott sogar bereit, Ijob auf die kränkliche Hülle eines Menschen zu reduzieren. Es gibt jedoch eine ironische Klausel. Der Satan muss seine himmlische Aufgabe fortsetzen, die darin besteht sicherzustellen, dass Ijob nicht stirbt. Gott will sein preisgekröntes Opfer lebendig - unabhängig davon, unter welchen Bedingungen es leben muss oder welche Leiden es zu erdulden hat.
So wird Ijob eingerahmt, und die Bereiche Himmel und Erde werden für den zu erwartenden Kampf aufgebaut. Der Himmel ist das Land der himmlischen Überwacher, mit Gott als oberstem Wächter, der das Leben auf der Erde beobachtet, kritisch bewertet und eingreift, wobei er willkürlich gibt und nimmt. Die Erde ist die Heimat der Menschheit und die Mutter der Sterblichen - aber auch ein Bereich, der von den Wohltaten des Himmels abhängig ist. Das Leben auf der Erde ist eine Interimsperiode gemischter Segnungen für die Menschen, bevor sie selbst wieder zur Erde zurückkehren.

II. Die Falle – Flucht in den *Scheol*

Seit Ijob von den von Gott auferlegten Übeln heimgesucht wird, ist er auf der Erde gefangen - unter der Beobachtung des Satans, damit er nicht stirbt. Den Qualen des in dieser Falle sitzenden Mannes wird in Ijob 3 Ausdruck gegeben, mit einem Gedicht, das Clines als eines von Weltformat beschreibt: Seine Großartigkeit erkläre sich aus „seiner ausschließlichen Konzentration auf das Gefühl, ohne Überfrachtung mit ideologischen Fragen"[4]. Das Gedicht beschreibt, wie man sich fühlt, wenn man auf der Erde gefangen gehalten wird vom himmlischen Jäger. In jener Falle träumt Ijob vom Fliehen - das imaginäre Szenario eines unschuldig Leidenden, der wenig Macht hat - und von der Wahl des Todes, wie ihm seine Frau nahegelegt hatte.
In der ersten Strophe des Gedichtes stellt sich Ijob die Möglichkeit vor, gar nicht erst geboren worden zu sein - ein sehr realer Schrei leidender Menschen. Ich

erinnere mich an einen Besuch einer verwirrten Frau in einer psychiatrischen Klinik vor vielen Jahren. „Ich will nicht mehr leben", sagte sie, „aber ich habe nicht den Mut, mich umzubringen." „Welche andere Möglichkeit gibt es denn dann noch?", fragte ich sie in meiner Naivität. „Dass ich niemals geboren worden wäre", antwortete sie. Ijob fühlt scheinbar ähnlich, indem er sich wünscht, dass die Pforten des Leibes seiner Mutter immer verschlossen gewesen seien. Ijobs Traum von der Flucht in den Tod wird in der Tat zu einer Umkehrung des Schöpfungsprozesses, wie er in Genesis 1 beschrieben wurde. Ijobs Sehnsucht, dem Leben auf der Erde zu entfliehen, geht sogar soweit, dass er zerstörerische kosmische Kräfte anruft, um sein Ziel zu erreichen.[5]

Die zweite Hälfte des Gedichtes nähert sich einer noch radikaleren Möglichkeit - dem Tod bei der Geburt, noch vor der Erfahrung der grausamen Einmischung des Himmels. Wäre das geschehen, wäre er zur Mutter Erde zurückgekehrt, zu einer wunderbaren Welt, in der nach seiner Vorstellung alle Toten in Frieden in der Mutter Erde zusammenleben. Bemerkenswerterweise verwendet der Dichter bzw. Ijob hier nicht den Begriff *Scheol* (Unterwelt) - mit seinem möglicherweise negativen Beiklang - wie er es an anderer Stelle tut (7,9). Stattdessen stellt er sich einen Platz innerhalb der Erde vor, ein Land des Friedens und der Ruhe, weit weg von den Zermürbungen des Himmels.

Es mag vielleicht überraschen, dass Ijobs Darstellung dieses Ortes des Friedens in der Erde dem Bild gleicht, das sich viele Christen vom Himmel machen. Diese Heimat in der Mutter Erde ist vor allem ein Zufluchtsort vor der Falle eines Lebens mit Gott - oder, in Ijobs Worten, vor einem Leben, das „Gott von allen Seiten einschließt" (3,23). An jenem Ort sind Könige und Gemeine gleich und genießen zusammen den Frieden. An jenem Ort brauchen die Sklaven nicht mehr auf die Stimme ihres Treibers zu hören - sie sind frei. Dort müssen die Unterdrückten nicht länger die Ungerechtigkeit der Bösen ertragen. Dort finden diejenigen, die vom Aufruhr des Lebens unter dem Himmel erschöpft sind und sich nach dem Tod sehnen, Freude und Erholung (3,11-26). Der Erzähler von Ijob beginnt das Buch, wie es scheint, mit einem Kosmos, in dem das Leben auf der Erde eine vom Himmel gestellte Falle ist. Tod bedeutet Rückkehr zur Erde, in einen friedlichen Bereich, wo die Hand Gottes nicht länger eindringen oder belästigen kann.

Das Bild vom Himmel als dem Ort der göttlichen Überwachung bleibt eine grausame Realität in Ijobs Leiden. Ijob beklagt die Grausamkeit von Gott, dem Wächter, der unaufhörlich ein armseliges menschliches Wesen bespitzelt. In Kapitel 7 beschreibt Ijob das Leben erneut als eine Interimsperiode auf der Erde, eine Zeit, die für ihn nichts anderes ist als „Zwangsarbeit", ohne Hoffnung auf Befreiung (7,1-6). In den letzten Zeilen der ersten Strophe dieses Kapitels ist eine Andeutung von Schadenfreude, und zwar, wenn Ijob äußert, dass er sich auf den Tag freut, an dem er nicht länger *auf* der Erde ist und Gott frustriert sein wird, seinen Lieblingssklaven nicht mehr zu haben, hinter dem er herspionieren kann:

Denk daran, dass mein Leben nur ein Hauch ist.
Nie mehr schaut mein Auge Glück:
Das alles sehende Auge wird mir nicht mehr nachspionieren!
Deine Augen werden mich suchen - aber ich werde nicht mehr da sein. (7,7-8)[6]

Ijob geht seiner Hoffnung auf Flucht vor Gottes spionierendem Auge sogar noch weiter nach. Diejenigen, die in den *Scheol* hinabsteigen, steigen nie wieder auf. *Scheol* bedeutet Sicherheit unter bzw. in der Erde. Gott kann ewig warten, aber Ijob wird nie wieder zurückkehren und sich Gottes Auge noch einmal zeigen (7,9-10). Für Ijob ist allein der Gedanke daran, aus dem Land der Toten aufzuerstehen, oder für immer zu leben, erschreckend. Wer möchte schon für immer unter dem drohenden Blick dieses himmlischen Auges leben (7,16)?
In der letzten Strophe dieser Tirade nennt Ijob Gott einen „Menschenwächter": eine rachsüchtige göttliche Figur, die Ijob als Zielscheibe betrachtet. Ijob fordert Gott auf, ihm zu eröffnen warum er, Gott, es braucht, Ijob ständig zu überwachen. Bedeutet Ijob wirklich eine Gefahr für Gott? Was hat Gott gegen Ijob? Welche Beweise gegen Ijob versucht Gott zu finden? Ijob lässt die Fragen im Raum stehen und schließt mit einer weiteren ironischen, schadenfrohen Bemerkung, die an - vielleicht sogar schwarzen - Humor grenzt: Warum vergibst du mir nicht, was auch immer ich dir getan haben soll, denn ich werde bald „nicht sein" und du wirst dann frustriert versuchen, mich zu finden, um mich überwachen zu können - aber ich werde nicht mehr auf der Erde sein.

Warum vergibst du meine Vergehen nicht,
lässt du meine Schuld nicht nach?
Denn bald werde ich im Staub liegen;
und du wirst mich suchen - aber ich werde nicht mehr da sein. (7,21)

An diesem Punkt des Szenarios bedeutet das Liegen im einladenden Staub des Todes für Ijob das einzige helle Licht am Horizont. Zurück zur Mutter Erde zu fliehen ist allemal besser als die Schikanierung durch den Himmel. Der Tod wird Gottes zynischen Plan zunichte machen.
Wenn der Gott des Himmels zerstörerisch wütet, leidet die Schöpfung mit der Menschheit. Die so genannte Weisheit Gottes scheint übermächtigt von einem Zorn, der Kräfte freisetzt, die dazu bestimmt sind, die Erde selbst „umzuwerfen". Ijob kennt den Gott des Himmels als einen Gott des Chaos, der auf der Erde eingreift, um Zerstörung und Verwirrung zu stiften (12,13-15). Dieser ungebändigte Zorn Gottes versetzt Berge, verdunkelt die Sonne, bringt Drachen dazu, sich vor ihm zu ducken, und erschüttert sogar die Säulen der Erde. Das ist ein schwer fassbarer, ungekannter Gott, der den Erdbewohnern Wohltaten stiehlt, und keiner ist in der Lage, ihm Einhalt zu gebieten, oder traut sich zu fragen, warum er so handelt (9,5-13). Und doch macht Ijob gerade das - unabhängig davon, ob Gott die Absicht hat zu antworten oder nicht.
In Kapitel 16 konzentriert sich Ijob erneut auf Gottes Obsession, unschuldige Menschen zu hetzen. Ijob erreicht sogar einen Punkt, an dem er Gott als Feind bezeichnet, als einen himmlischen Jäger, der ihn jagt mit einer Bande plün-

dernder Schützen, die bereit sind, ihn in die Hände der Frevler zu stoßen (16,6-14; vgl. 19,6-12). In diesem Zusammenhang ruft er die Erde wieder um Hilfe an:

O Erde, deck mein Blut nicht zu,
und ohne Ruhstatt sei mein Hilfeschrei!
Gewiss ist mein Zeuge im Himmel,
der für mich Zeugnis ablegen kann in den Höhen. (16,18-19)

Die Erde wird angerufen um sicherzustellen, dass das Blut, das Gott in grausamen und ungerechten Gewaltakten gegen Ijob vergossen hat, nach Vergeltung schreien wird wie das vergossene Blut von Abel, dass der Schrei für immer zu hören sein wird. Ijob ruft eher die Erde an als das Blut selbst; Mutter Erde ist schon immer seine Hoffnungsquelle gewesen. Hier deutet er jedoch erstmals an, dass vielleicht, wenn die Erde Ijobs Blut dazu zwingt, lange und laut aufzuschreien, jemand im himmlischen Rat Zeuge seiner Qualen sein und die Angelegenheit vor das himmlische Gericht bringen könnte.

Das imaginäre Szenario, Gott vor Gericht zu bringen, ist nicht Thema dieses Aufsatzes.[7] Der Erde jedoch, als seiner Verbündeten in diesem Kampf, könnte eine Rolle dabei zukommen, diesen Gerichtsfall zu schlichten. Ijob malt sich den wilden Traum weiter aus, sich im *Scheol* zu verbergen, im Herzen der Erde, bis Gottes Zorn verflogen ist. Ijob stellt sich sogar eine - von Gott gesetzte - Zukunft vor, in der er wieder aus der Erde aufsteigen könnte; zu diesem Zeitpunkt würde er schließlich vor einem gebändigten Gott erscheinen und seinen Fall ohne Angst vor Einschüchterung vor Gericht vertreten (14,13-17).

Für Ijob, der auf der Erde gefangen ist und sehnsüchtig auf eine Chance wartet, in den *Scheol* fliehen und dort zur Ruhe kommen zu können, scheinen die relativen Werte und Funktionen des Kosmos ins Gegenteil der populären Lesarten des Alten Testamentes verkehrt zu sein. Zusammengefasst kann die in Ijobs Vorstellungswelt existierende Kosmologie wie folgt dargestellt werden:

Scheol
Ort der Ruhe, Hoffnung, Flucht innerhalb der Erde

---- Grenze, die Gott bzw. der Himmel nicht überschreiten kann ----

Erde
Mutter, Quelle des Lebens und der Unterstützung

Zwischen Himmel und Erde
Ort des Lebens, wo der Himmel in die irdischen Geschehnisse eingreift,
um „zu geben und zu nehmen".

---- Grenze, die die Erde bzw. die Menschen nicht überschreiten können ----

Himmel
Bereich des göttlichen Rates, der das Leben auf der Erde kritisch beobachtet

Gott
Oberstes Auge, Wächter und Jäger des Himmels

Entspringen Ijobs offensichtliche Wertumkehrungen der bloßen Einbildung? Oder spiegeln sie eine berechtigte Hoffnung, dass das Leben mehr ist, als vom Himmel verfolgt zu werden? Ist die Erde wirklich eine echte Quelle des Lebens und des Sinns angesichts der himmlischen Ungerechtigkeit? Gibt es eine gute Seite der Erde, die Ijob in seiner dunkelsten Stunde entdeckt hat?

III. Die Herausforderung – das größere Bild

Ijob hat einen Schwall von Bildern, die Gottes gewaltsamen Umgang mit den Menschen auf der Erde beschreiben, ausgestoßen: Gottes ständiges Spionieren und Belästigen der Menschen, um sie schuldig erscheinen zu lassen, Gottes Jagd auf Sterbliche als Zielscheibe göttlicher Angriffe; Gottes Unwille, sich den Konsequenzen seiner ungerechten Taten vor Gericht zu stellen; und der *Scheol* als ein Bereich, der dem Leben auf der Erde unter der ständigen Schlägen des Himmels vorzuziehen ist. Gefangen auf der Erde unter der Last des Himmels, ist Ijob nicht einen Zentimeter zurückgewichen - er nennt Gott den schuldigen Übeltäter. Am Ende schleudert Ijob, statt einen Fluchtversuch zu wagen, Gott die Beweise seiner ganzen Erfahrungen ins Angesicht.

Plötzlich wird dieser kleine gefangene Sterbliche von einem himmlischen Wirbelsturm heimgesucht - eine weitere schwere Intervention (38-39)! Aber statt Ijob als bemitleidenswertes Opfer zu behandeln, fordert Gott Ijob auf, seine Lenden zu gürten wie ein Held. „Hör auf, dich selbst zu bemitleiden und betrachte das größere Bild, den großartigen Plan der Schöpfung." Dies ist kaum die Art von Trost, die wir für eine Person in Ijobs Situation für angemessen halten würden! Den „Plan" des Kosmos zu verstehen erfordert heldenhaften Glauben, kein Selbstmitleid oder selbstgerechten Zorn - wie gerechtfertigt er auch immer sein mag. Zeigt uns diese Herausforderung des sprechenden Windes, wie Gott Ijobs Glaubenssprung über Erde und *Scheol* bewertet?

Gottes Wort aus dem Wirbelsturm ist keine direkte Antwort, es enthält vielmehr eine Reihe von Fragen, Fragen der Art, die sich Weise stellen müssen, wenn sie über die vereinfachenden, mechanistischen Antworten zum Wesen des Kosmos hinausgelangen wollen. Hier ist es Gott, der Weise, nicht Gott, das Auge, der das menschliche Herz und den Verstand von Ijob anspricht.[8] Ijob wird mit einem anderen Gesicht Gottes konfrontiert. In jener Konfrontation hinterfragt Gott indirekt die Kosmologie, die Ijob konstruiert hat, um seine Hoffnung auf Rettung und Vergeltung aufrecht zu erhalten.

Gottes Reflexion über den Kosmos beginnt mit der Erde (38,4-7). An dieser Stelle beschreibt Gott die Erde nicht als Mutter, als Ruhestätte für die Toten oder als Ort, der sich unter ständigem Angriff des Himmels befindet. Gott beschreibt die Erde vielmehr im Sinne ihrer ursprünglichen Konstruktion als großartiges Gebäude mit tiefen Fundamenten und festen Abmessungen. War es Ijobs Aufgabe, diese Maße oder die Art, wie das Fundament gelegt wurde, zu überprüfen? Wo und wie die Pfeiler dieses großartigen architektonischen Kunstwerkes eingesenkt und gesichert sind, bleibt ein Geheimnis für Ijob - und vielleicht auch für

Gott. Die Erde ist eine intelligent geplante Ordnung mit Geheimnissen, die noch erforscht werden müssen. Ijob mag den Himmel für den Aufenthaltsort eines spionierenden himmlischen Rates halten. Gott jedoch erinnert sich an ein anderes Bild - an den Tag, an dem der himmlische Rat, die Gottessöhne, jubelnd das Setzen des Ecksteins für dieses Bauwerk, genannt Erde, feierten. (38,7).

Das zweite von Gott geschilderte Element des Kosmos ist das Meer (38,8-11). Ijob mag sich darüber beklagt haben, gefangen zu sein, „eingegrenzt" durch Gottes mächtiges Eingreifen. Ijob mag seine Geburt aus seiner Mutter Schoß betrauert und sich nach einer Umkehrung des Schöpfungsprozesses gesehnt haben. Gott hat ein größeres Bild vor Augen und sieht das schäumende Meer, geboren aus einem nicht näher beschriebenen Ur-Schoß. Ein ungebärdiger „Säugling" wie das Meer musste unter Kontrolle gebracht, von Grenzen umgeben und in Windeln aus dunklem Wolkendunst gewickelt werden. Gott behandelt das Meer wie ein Kind, dem eingeschärft wird, die vorgegebenen Grenzen nicht zu übertreten. Eingebaute Grenzen und Überwachungsmechanismen sind Teil der Ökologie des Meeres sowie des gesamten Kosmos.

Dann nimmt sich Gott eine dritte Dimension der Schöpfung vor: den Ort von Licht und Dunkelheit in der enormen Ausdehnung der Erde. Ijob mag versucht haben, den Tag und die Nacht seiner Geburt aus dem Kalender zu streichen (3,3-10), und sehnte sich nach dem Frieden in der Dunkelheit des *Scheol.* In seinem größeren Bild stellt Gott bedeutende weisheitliche Konzeptionen des Kosmos heraus und veranschaulicht sie daran, wie Tag und Nacht funktionieren. Die Ordnung und das Funktionieren der Schöpfung sind weder willkürlich, noch unterliegen sie der direkten göttlichen Einflussnahme. Alles hat seinen ihm zugewiesenen „Platz", seinen vorgesehenen Ort, sei es die Dämmerung (38,12), die Dunkelheit (38,19) oder die Weisheit selbst (28,12;20). Alles hat seine spezielle Art oder sein Funktionsprinzip im kosmischen Plan, sei es das Licht (38,19), der Blitz (38,24) oder der Donner (38,25). Die Weisheit verlangt, dass Ijob über die umfassendere Ökologie der Schöpfung nachdenkt, statt sich kurzsichtig auf die Anomalien seines eigenen Lebens zu beschränken.

Vielleicht bezieht sich die deutlichste göttliche Reflektion auf den Bereich des Todes, den sich Ijob als Ort der Flucht und Hoffnung vorstellte (38,16-17). Der Mensch ist noch nicht bis in die Tiefen der Erde oder des Meeres, bis zu den unteren Grenzen des antiken Kosmos vorgedrungen. Diese unbekannten Bereiche bleiben das letzte Geheimnis im Gleichgewicht der Naturgewalten, von Leben und Tod, von der Erde und den ungeheuren Ausdehnungen über die Erde hinaus.

Bist du zu den Quellen des Meeres gekommen,
hast du des Urgrunds Tiefe durchwandert?
Haben sich dir die Tore des Todes geöffnet,
hast du die Finsternis der Tore des Todes geschaut?
Hast du die Ausmaße der Erde überblickt?
Sag mir, ob du das alles weißt! (38,16-17)

Indem er Ijob auffordert, über das düstere Reich des *Scheol* zu berichten, stellt

Ijobs Umkehrung der Kosmologie – eine feiernswerte Option?

Gott Ijobs Behauptung in Frage, dass der *Scheol* ein erstrebenswertes Land der Gleichberechtigung (3,16-19) und ein möglicher Zufluchtsort vor Gottes Zorn sei (14,13-15). Ijob kennt den *Scheol* nicht aus eigener Erfahrung; seine Träume waren offensichtlich nur Träume - oder vielleicht nicht? Das Reich des Todes ist ein unerlässlicher Bestandteil der ökologischen Ordnung, aber seine volle Funktion bleibt Teil des größeren Mysteriums der Schöpfung, die Tür, die Ijob noch selbst durchschreiten muss.

In Erinnerung an Gottes Rede aus dem Wirbelsturm geht Ijobs Reise durch den Kosmos weiter als eine Art von „Ökotour". Ijob entdeckt eine Welt von Rhythmen und Paradoxa, von ausgewogenen Gegensätzen und kontrollierten Extremen, von geheimnisvollen Ordnungen und sich ständig verändernden Mustern, von Freiheit und Grenzen, von Leben und Tod. Ijob ist konfrontiert mit dem größeren Bild, der vernetzten Ökologie der Erde.[9]

Ijobs Vision des Kosmos ist nicht notwendigerweise falsch; sie beruht nur auf einer begrenzten Perspektive. Die Erde höher zu stellen als den Himmel ist eine Option, die sich lohnt, bedacht, vielleicht sogar gefeiert zu werden. Letztendlich bewertet Gott die Erde, ihre Ordnungsprozesse und Lebenssysteme sogar noch höher als Ijob sich vorgestellt hat, wie die Stimme des Windes behauptet. Und während der ganzen Reise Ijobs durch die Erde spricht Gott niemals vom Menschen als entscheidender oder herrschender Kraft in der Ordnung der Dinge. Genauso wenig spricht Gott vom Himmel als einem der Erde übergeordneten Bereich. Das größere und leuchtendere Bild, das Ijob - und eigentlich alle von uns - in den Blick nehmen sollten, ist die Erde als eine wertgeschätzte und vitale Ganzheit, in der die Fülle des Lebens trotz besonderer Katastrophenfälle, die dem Einzelnen zustoßen können, erfahrbar ist.

[1] N. Habel (Hg.), The Earth Bible. Readings from the Perspektive of Earth, Sheffield 2000, Kapitel 1-2; vgl. auch die biographischen Angaben zum Autor.

[2] N. Habel, The Book of Job, Philadelphia 1985, 93.

[3] Ebd. 89.

[4] D. Clines, A Brief Explanation of Job 1-3, in: R. Zuck (Hg.), Sitting with Job. Selected Studies on the Book of Job, Grand Rapids 1992, 251.

[5] L. Perdue, Wisdom and Creation. The Theology of Wisdom Literature, Nashville 1994, 133.

[6] Der deutsche Text der folgenden Ijobzitate ist der eigenen Übertragung des Verfassers vom Hebräischen ins Englische nachempfunden, die, abweichend vom bekannten Text der Einheitsübersetzung, bestimmte Betonungen vornimmt (Anm. d. Ü.).

[7] Vgl. N. Habel, The Book of Job, 54-57.

[8] Vgl. N. Habel, In Defense of God the Sage, in: L. Perdue/W. C. Gilpin (Hg.), The Voice from the Whirlwind: Interpreting the Book of Job, Nashville 1992.

[9] N. Habel, In Defense of God the Sage, aaO. 38; vgl. R. Gordis, Job and Ecology (and the significance of Job 40:15), in: Hebrew Annual Review (1986) 189-202.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Kohelet: Die Doppeldeutigkeit des Genießens

Antoon Schoors

Manchmal nennt man Kohelet einen „Prediger der Freude“[1], und in neueren Kommentaren gibt es eine Tendenz, dies zu bestätigen. So fragt sich A.A. Fischer, ob Kohelet die Freude als ein Narkotikum betrachtet oder aber als eine Antwort Gottes auf das kümmerliche Dasein des Menschen. Er ist davon überzeugt, dass der Ansporn zur Freude einen zentralen Stellenwert hat in der Lehre dieses Buches und nicht bloß als das Anpreisen eines süßsauren „carpe diem“ betrachtet werden kann.[2] Ein koreanischer Exeget hat seinem Buch über Kohelet 8,16-9,10 den hochgestimmten Titel gegeben: „Das Lied der Freude in Gott“[3]. Derartige Standpunkte sprechen uns natürlich an und machen Kohelet zu einem interessanten und begeisternden Stoff für die Predigt. Aber ist diese Beurteilung wirklich zutreffend? Die Tatsache, dass Kohelet in der Liturgie nur wenig verwendet wird und dass nach meiner Erfahrung auch nur wenig über dieses Buch gepredigt wird, lässt Fragen aufkommen bezüglich des freudvollen Charakters dieser Botschaft.

I. Der Lobpreis des Genießens

Siebenmal preist Kohelet das Genießen an, und zwar an den folgenden Stellen: 2,24-25; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 9,7-9; 11,8. Diese Zahl der Vollkommenheit weist vielleicht hin auf das Gewicht dieser Anspornungen, und ohne Zweifel spielen sie eine wichtige Rolle in diesem Buch.[4] Am ausführlichsten wird dieses Genießen beschrieben in einem kleinen Gedicht in 9,7-9, in dem eine Anzahl von Genüssen aufgezählt wird:

7 Geh, iss mit Freuden dein Brot
und trinke mit frohem Herzen deinen Wein!
Denn so gefällt Gott dein Tun.
8 Jederzeit sollen deine Kleider frisch sein,
und nie fehle duftendes Öl deinem Haupt!
9 Genieße das Leben mit einer Frau, die du liebst,
alle Tage deines flüchtigen Lebens,
die er dir gibt unter der Sonne
bei deinen flüchtigen Tagen.
Denn dies ist dein Anteil am Leben bei deinen Mühen,
womit du dich abmühst unter der Sonne.[5]

Die anderen Texte können gesehen werden als eine Zusammenfassung des Inhaltes dieses Gedichtes. Alle diese Aussagen handeln von Essen, Trinken, Kleidung, einer Frau, den guten Dingen. Es ist also falsch, den hebräischen Stamm *smh* mit „Glück", „glücklich sein" oder mit „Freude", „fröhlich sein" zu übersetzen. Die einzig richtige Wiedergabe ist „genießen". Zwei Worte in V. 9 des kurzen Gedichtes fordern hier unsere besondere Aufmerksamkeit: „die Mühe" und „dein Anteil". Auf die letztgenannte Formulierung werden wir noch zurückkommen. Was die erstgenannte betrifft, so geschieht das Genießen bei (bzw. wortwörtlich *in)* den Mühen. Die hebräische Präposition *b* deckt ein sehr weites Bedeutungsfeld ab. So kann die genannte Formulierung verstanden werden im Sinne von „bei deinen Mühen, während du dich abmühst". Sie kann aber auch verstanden werden im Sinne von „durch deine Mühen" oder als Preis oder Entschädigung: „als Entschädigung für deine Mühen"; oder sie hat eine konzessive Bedeutung: „ungeachtet deiner Mühen". Auffallend aber ist, dass diese Formulierung mehrmals wiederkehrt, nämlich in Kohelet 2,24; 3,13; 5,17-18; 8,15. Nach diesem letzten Text soll das Genießen den Menschen bei seinen Mühen begleiten. Der Genuss ist also eine Hilfe oder eine Stütze in den Mühen; es erleichtert die Last oder bildet ein Gegengewicht zu ihr.

„Sich mühen" *('amal)* ist ein Schlüsselwort in Kohelet: Das Verbum kommt 22-mal und das Substantiv 13-mal vor. Das Verbum bedeutet zumeist „hart arbeiten", während das Substantiv neben „harter Arbeit" auch den Ertrag der Arbeit, das Entgelt, das Ergebnis der Arbeit, den Besitz oder außerdem noch die Last(en) des Lebens bezeichnen kann. In 8,15 wird mit *'amal* die Mühsal des Lebens im Allgemeinen bezeichnet, und es gibt keinen Grund, warum dies nicht auch in anderen Texten der Fall sein soll. Die süßsaure Interpretation dieser Anspornungen kann also nicht ausgeschlossen werden.

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen und der Frage nachgehen, wo genau Kohelet seine Anspornungen zum Genießen einordnet. Kohelet 2,24-25 steht am Ende der so genannten Königstravestie (Kohelet 1,12-2,26), in welcher der Weise sich in der Rolle Salomos darstellt. Wenn er am Ende auch sein Suchen nach Weisheit anspricht, kommt er zu sehr negativen Befunden: Schließlich und endlich besteht kein Unterschied zwischen dem Geschick des Weisen und dem des Toren, denn alle müssen sterben (2,15). Er hasst das Leben; denn alles Mühen und seine Lasten führen zu nichts (2,17-23). Darauf folgt dann die unerwartete Aussage: „Es gibt für den Menschen nichts Besseres, als zu essen und zu trinken ..." (2,24.)

Kohelet 3,12-13 folgt auf das Gedicht über die festgesetzten Zeiten und die daran anschließenden Betrachtungen über das Sich-Mühen des Menschen. Wir können hier nicht gründlich eingehen auf die Frage, was Ewigkeit *('lm)* in V. 11 bedeutet und ob dies nicht eine falsche Widergabe von „Mühsal" *('ml)* ist. Jedenfalls ist in V. 9 die Rede von Sich-Mühen; und die Tatsache, dass der Mensch das Werk, das Gott von Anfang bis zum Ende, d.h. in seiner Gesamtheit, vollbringt, nicht ergründen kann, ist ein Misslingen. Der ursprüngliche Text („Ewigkeit") ist jedoch schon durch alle alten Übersetzungen bezeugt und kann in diesem Zusammen-

hang folgendermaßen verstanden werden: Gott hat in das Herz (d.h. in das Erkenntnisvermögen) des Menschen (ein Verlangen nach Einsicht in) die grenzenlose Zeit gelegt, mit anderen Worten: alles, was von der fernen Vergangenheit an bis in die ferne Zukunft geschieht; aber der Mensch kann das Werk Gottes nicht vollkommen ergründen.

Kohelet: Die Doppeldeutigkeit des Genießens

Kohelet 3,22 ist der Abschluss einer Betrachtung über das Todesgeschick, von dem der Mensch und das Tier gleichermaßen betroffen sind. Das weist hin auf die Absurdität des gesamten Lebensverlaufs. Es gibt daher nichts Besseres für den Menschen, als sein Werk zu genießen; denn wer könnte den Menschen das genießen lassen, was nach ihm kommt?

II. Die Absurdität im Leben

Die etwas ausführlicher ausgesponnene Anspornung in Kohelet 5,17-19 bildet den Abschluss einer Perikope, in der die Rede ist von einem verhängnisvollen Unheil, nämlich wenn aufgehäufter Reichtum durch ein Missgeschick verloren geht, so dass selbst der Reiche seinen Nachkommen nichts hinterlassen kann. Er kann nichts mitnehmen bei seinem Sterben, und auch zu seinen Lebzeiten hat er noch schlimme Tage. Es ist also angeraten, zu essen und zu trinken und bei all seiner Mühsal zu genießen. Kohelet schließt dies ab mit einer wichtigen Überlegung: „Denn dann wird er nicht viel an seine Lebenstage denken, weil Gott ihn mit seiner Herzensfreude beschäftigt." Mit anderen Worten: Gott, der dem Menschen viele schlimme Beschäftigungen auferlegt (Kohelet 1,13; 2,23.26; 3,10-11; 4,8), beschäftigt ihn hier mit seinem Genießen, damit er weniger an seine Tage denkt. Das bedeutet zweifellos, dass das Genießen als ein Gegengift oder ein Narkotikum gemeint ist und dass mit den „Lebenstagen" hier die schlimmen Tage gemeint sind. Derselbe Gedanke wird auf andere Weise in Kohelet 11,8 zum Ausdruck gebracht: „Lebt ein Mensch auch viele Jahre, so soll er sich doch ihrer aller freuen, und er soll daran denken, dass der Tage des Dunkels viele sein werden. Alles, was kommt, ist absurd." Angesichts dessen, dass V. 7 sagte, es sei angenehm, das Licht zu sehen, mit anderen Worten: zu leben, ist mit den Tagen des Dunkels zweifellos der Tod gemeint. Wenn man an den Tod denkt, wird man angespornt, das Leben zu genießen und sich so von seinen Gedanken an den Tod abzulenken. Auch hier ist das Genießen ein Narkotikum. In einer etwas anderen Tonart wird dies in der Fortsetzung des Textes wiederholt. Die Anspornung richtet sich an einen jungen

Der Autor

Antoon Schoors, 1934 geboren, Studium in Leuven und Rom, Doktorat in Theologie (1963) und Biblischer Philologie (1973). 1965–1975 Dozent für semitische Sprachen, Archäologie und Biblische Exegese an der Katholischen Universität Leuven, 1975–1999 Ordentlicher Professor dortselbst. Veröffentlichungen zu Jesaja: Jesaja uit de grondtekst vertaalt en uitgelegd (1972–1973); I am God Your Saviour: A Form-critical Study of the Main Genres in Is. XI–LV (1973). Veröffentlichungen zu Kohelet: The Preacher Sought to Find Pleasing Words (1992); (als Hg.:) Qohelet in the Context of Wisdom (1998; Congressbook of Colloquium Lovaniense 1997). Anschrift: Dunberg 50, B-3210 Lubbeek, Belgien.

Mann: „Genieße, junger Mann, in deiner Jugendzeit; lass froh den Sinn dir sein in deinen jungen Tagen ... banne den Ärger aus deinem Sinn und halte das Übel dir vom Leibe! Denn die Jugend und das Alter der schwarzen Haare sind flüchtig wie ein Atemzug" (VV. 9-10). Und dieser Gedanke an die Flüchtigkeit wird weitergeführt in den ersten Versen von Kapitel 12, die auf das Alter und den Tod verweisen, und zwar mit drei Sätzen, die alle eingeleitet werden mit „ehe" *('ad 'aßer lo';* 12,1.2.6).

Wie schon Kohelet 5,17-19 so folgt auch 8,15 auf eine andere Absurdität *(hebel)*[6], die Kohelet konstatieren konnte, nämlich dass Tat und Folge einer Tat nicht immer gut aufeinander abgestimmt sind. Obwohl die traditionelle biblische Weisheit dem Gerechten ein langes Leben und dem Bösen ein kurzes Leben verheißt, ist die Wirklichkeit oft anders: „Manche Gerechte empfangen den Lohn, den Frevler verdient hätten; und manche Frevler empfangen den Lohn, den Gerechte verdient hätten" (8,11-14). Die ausführliche Anspornung in Kohelet 9,7-9 (vgl. oben) folgt auf die Beschreibung einer ähnlichen Absurdität, nämlich der Tatsache, dass ein und dasselbe Geschick, der Tod, alle trifft, ungeachtet ihrer ethischen oder rituellen Beschaffenheit oder Verhaltensweise:

1 All dies erwog ich in meinem Sinn, und ich sah, dass die Gerechten und Weisen und ihre Werke in Gottes Hand sind; weder um Liebe noch um Hass weiß der Mensch; beide, die vor ihm liegen, 2 sind absurd. Denn alle trifft doch ein und dasselbe Geschick, den Gerechten und den Frevler, den Reinen und den Unreinen; den, der opfert, und den, der keine Opfer bringt; den Guten wie den Sünder; den, der schwört, wie den, der den Eid scheut. 3 Das ist das Übel bei allem, was unter der Sonne geschieht, dass alle ein und dasselbe Geschick trifft, dass sich das Herz der Menschen mit Unheil füllt, und Bosheit ist in ihrem Herzen, solange sie leben. Und danach: zu den Toten!

Und dann ist es zu spät; mit dem Tod ist alles vorbei. Es ist gut, das Leben zu genießen (VV. 7-9) und die damit gebotenen Möglichkeiten auszuschöpfen (V. 10), denn das ist des Menschen Anteil in diesem Leben, und mehr haben wir nicht, da der Tod endgültig ist.

Meines Erachtens drängt sich die Schlussfolgerung auf: Kohelet ordnet jede seiner Empfehlungen, das Leben zu genießen, nach Stellen ein, an denen er eine Absurdität im Leben festgestellt hat: Die Tatsache, dass Weise und Toren dasselbe Todesgeschick erwartet und dass selbst der Mensch und das Tier gleich sind im Tod, dass Gott eine Vorstellung vom Ewigen in das Bewusstsein der Menschen legt, aber ohne dass der Mensch dies ergründen könnte, dass jemand reich sein kann, aber diesen Reichtum letzlich nicht genießen kann, dass Belohnung und Strafe ungerecht zugeteilt werden in diesem Leben und dass ungeachtet ihres ethischen Verhaltens alle sterben müssen. Letztlich ist der Tod die fundamentale Absurdität: Der Mensch lebt nur die kurze Zeit eines Atemzugs; und selbst wenn man von einem langen Leben spricht, so ist danach nichts als die bleibende Leere des Todes. Das Leben läuft also auf nichts hinaus, und der Gedanke daran muss den Menschen dazu antreiben, die guten Dinge in diesem Leben zu genießen. Es

besteht kein Zweifel, dass das Genießen für Kohelet so etwas wie ein Narkotikum ist. Er hat keine Antwort auf die Absurditäten des Lebens: Er weiß, dass der menschliche Geist Gottes Wesen und Werke nicht ergründen kann (siehe z.B. 3,11.14-15; 6,10-12; 7,23-24; 8,16-17), und er hat auch keine Lösung der ethischen Absurditäten in Form von Unrecht, das ungestraft bleibt, von Reichtümern, durch die man nicht besser wird, von Unzuverlässigkeit der Popularität (4,13-16). Aber er hat eine praktische Lösung, um in diesen absurden Zuständen so gut wie möglich aushalten zu können: nämlich das Gute zu genießen, das uns zuteil wird. Kohelet ist nicht ein „preacher of joy", und für ihn ist Freude nicht die Botschaft, die im Mittelpunkt seines Denkens steht.

III. Gabe Gottes

Andererseits ist dieses Genießen nicht ein banales Mittelchen, das Kohelet sich als „Opium für das Volk" ausgedacht hätte. Mehrmals sagt er ausdrücklich, dass das Genießen eine Gabe Gottes ist. Schon in 2,24 wird gesagt, dass Essen, Trinken und Genießen „aus Gottes Hand kommen". Und in V. 26 wird dies in einen breiteren Kontext eingeordnet: „Dem Menschen, der ihm gefällt, gibt er Weisheit und Kenntnis und Genuss, doch dem, der daneben greift[7], legt er die Plage auf, zu sammeln und aufzuhäufen, um es dann dem zu geben, der Gott gefällt." Auch nach Kohelet 3,13 und 5,18 ist das gute Genießen eine Gabe Gottes. Mit anderen Worten: Gott bringt die ganze Welt zustande, er hat alles, was unter der Sonne geschieht, festgesetzt; so hat er auch dem Menschen das Verlangen gegeben, dieses Geschehen in seinen Griff zu bekommen. Diese Art von Determinismus göttlichen Ursprungs gilt sowohl für die guten als auch für die schlechten Dinge, sowohl für die Absurditäten im Leben als auch für die Möglichkeit, gute Gaben zu genießen. Die Tatsache, dass der Mensch über dieses Narkotikum verfügt, liegt auch im Plan Gottes. Aber dies ist keine alles übertreffende Gabe, sondern ein beschränkt wirkendes Mittel, um den Kopf über Wasser halten zu können.

Dies erhellt auch aus der Formulierung „Dies ist sein/dein Teil *(heleq)*", die in den Anspornungen zum Genießen einige Male vorkommt (3,22; 5,17-18; 9,9). Nirgendwo spricht Kohelet ausdrücklich von einem Anteil, der durch Gott zugeteilt wird. Und doch muss man dies so verstehen. Das hebräische *heleq* bedeutet eher „Anteil, Portion". In Kohelet ist der Anteil einer Person sein Potential an Genuss, das in seinem Besitz steckt. Das kommt zum Ausdruck in dem etwas umständlichen Satz von 5,18: „Für jeden Menschen, dem Gott Reichtum und Vermögen verlieh und verstattete, davon zu genießen und seinen Anteil sich zu nehmen und aus seiner Mühe Freude zu ziehen, gilt, dass dies eine Gabe Gottes ist." Um dahin zu gelangen, muss Gott sowohl die Mittel geben, die zu genießen sind, als auch den Empfänger instand setzen, sie genießen zu können. Das tut er nicht immer. Gelegentlich nimmt er die Mittel weg (5,12-16; 6,1-6). Aber falls es jemandem gegeben ist, seinen „Anteil" zu empfangen, dann muss er selbst dies auch tun. Mit den Worten von M.V. Fox: „Gott kann dir ein Stück von dem Kuchen geben, aber

wer es essen muss, das bist du selbst." Die Möglichkeiten dazu aber hängen völlig von Gott ab. Die Tatsache, dass du es in einem begrenzten Augenblick genießen kannst, darin besteht dein Anteil.

Kohelet treibt seine Leser an zu genießen, weil es ihr Anteil ist. Aber das bringt ihnen weiter keinen „Profit", keinen bleibenden Gewinn *(jitrôn)*. In 1,3 formuliert Kohelet seine grundlegende Fragestellung: „Welchen Nutzen/Gewinn hat der Mensch von all seinem Mühen, womit er sich abmüht unter der Sonne?" Und weiter unten im Buch wird diese Frage negativ beantwortet[8]: „Es bleibt kein Nutzen unter der Sonne" (2,11). „Wenn jemand etwas tut, welchen Vorteil hat er davon, dass er sich abmüht" (3,9 - eine rhetorische Frage, die negativ beantwortet wird). „Was bleibt ihm davon, dass er sich abmüht für Wind?" (5,15 - eine Frage gleicher Art). Das will nicht sagen, dass es unter der Sonne, also im diesseitigen Leben des Menschen, keine guten Dinge gebe, die man genießen kann. Aber es bringt zum Ausdruck, dass keine einzige menschliche Anstrengung einen Nettogewinn einbringt. Der Mensch hat also zwar einen Anteil (*heleq*), aber keinen endgültigen Gewinn *(jitrôn)*. „Für Kohelet ist das Genießen ein guter Anteil (2,10). Da es ihm zufolge aber nicht bedeutungsvoll oder wirklich produktiv ist - es bewirkt nichts, bringt nichts außer seiner selbst zustande (2,1-2) -, ist es keine angemessene Belohnung für die Anstrengung, die man dafür aufgewandt hat (2,11)."[9]

Unsere Analyse hat gezeigt, dass Kohelet kein Buch mit einer Freudenbotschaft ist. Es ist ein Buch, in welchem das Genießen eine wesentliche Rolle spielt, da es darauf ankommt, ein lebbares Leben zu führen. Es ist also ein Gut, von dem der Mensch einen Anteil erhält, aber dieses Genießen ist nicht imstande, die Absurditäten im Menschenleben aufzuheben oder auch nur durchsichtig zu machen. Die Anspornung zum Genießen ist das praktische Gegenstück einer Philosophie, die überall in der Welt Absurditäten wahrnimmt und sich dessen bewusst ist, dass die Welt und der Mensch, der in ihr lebt, unendlich unergründlich sind.

[1] R.N. Whybray, Qoheleth, Preacher of Joy, in: JSOT 23 (1982) 87-98

[2] A.A. Fischer, Skepsis oder Furcht Gottes. Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet, in: BZAW 247, Berlin 1997, 79 und passim.

[3] J.Y.-S. Pahk, Il canto della gioia in Dio, Neapel 1996.

[4] Man muss sich nur fragen, welche Funktion sie in ihrem Kontext haben. Obwohl vier dieser Aussagen mit denselben Worten beginnen, nämlich - wörtlich - „es gibt nichts Gutes / Besseres" *('en tôw)*, sagen sie doch nicht genau dasselbe. Der hebräische Text von Kohelet 2,24 sagt: „Es liegt nicht in der Macht des Menschen, zu essen und zu trinken ...", was weiter bestätigt wird durch die Aussage „es kommt aus Gottes Hand". In 3,12 steht: „Ich weiß, dass sie nichts Besseres tun können als fröhlich zu sein und das Gute zu genießen"; und in 3,22: „Ich begriff, dass nichts besser ist, als dass der Mensch sein Werk (oder: die Frucht seines Werkes) genießt". Und in 8,15: „Es gibt nichts Besseres für den Menschen unter der Sonne als zu essen, zu trinken und zu genießen". Auf eine nicht komparative Weise sagt Kohelet 5,17 dasselbe, nämlich „dass es gut ist, zu essen, zu trinken und das Gute zu genießen".

[5] In V. 9 kann „flüchtiges Leben" vielleicht besser als „absurdes Leben" (= Leben voller Absurditäten) verstanden werden (siehe Anm. 6), und Gott wird hier nicht ausdrücklich genannt.

[6] Die richtige Übersetzung von *hebel* ist nicht „Eitelkeit", sondern „Absurdität" im Sinne der existentialistischen Philosophie: Eine Ungleichheit zwischen den Phänomenen, von denen man meint, sie hingen aufgrund eines Bandes von Harmonie und Kausalität zusammen, die aber in Wirklichkeit voneinander getrennt oder widersprüchlich sind. Absurdität entsteht aus einem Gegensatz zwischen zwei unleugbaren Wirklichkeiten. Man hat das Gefühl, dass hier etwas nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen ist. Die Auffassungen, Ansichten, Überzeugungen sind mit der erfahrenen Realität nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die Beispiele in der Auseinandersetzung verdeutlichen dies zur Genüge.

[7] Das hebräische Wort, das hier verwendet wird, übersetzen viele Kommentatoren mit „Sünde", was für fast alle Bibeltexte auch richtig ist. Aber der Stamm *ht'* bedeutet manchmal eher „(ein Ziel) verfehlen". In Kohelet wird es so verwendet in der Gegenüberstellung mit „der Gott gefällt", und dann bedeutet es: „derjenige, der daneben greift, dem es nicht glückt, Gott zu gefallen". Ein deutscher Rabbiner hat es einmal mit „der Pechvogel" übersetzt.

[8] In Kohelet 2,13 wird gesagt: „Die Weisheit hat vor der Torheit einen solchen Vorteil wie das Licht vor der Finsternis." Hier bedeutet *jitrôn* nicht Profit/Gewinn, sondern einen relativen Vorteil im Vergleich mit einem anderen Subjekt.

[9] M.V. Fox, A Rereading of Ecclesiastes, Grand Rapids 1999, 113. Auf den Seiten 109-113 findet man eine gute Darlegung über *heleq* und *jitrôn*, von der ich dankbar Gebrauch gemacht habe.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der Gott der Möglichkeiten

Neue Überlegungen zu Immanenz und Transzendenz

Rosemary Radford Ruether

Worum geht es eigentlich bei den zahlreichen Auseinandersetzungen in der gegenwärtigen christlichen Theologie über das Verhältnis zwischen der Immanenz und der Transzendenz Gottes? Feministischen Theologen und Theologinnen wird oft ein immanentes Gottesverständnis zugeordnet, und sie scheinen es auch selbst zu beanspruchen. Auch wenn sie offiziell verkünden, dass ihr Gottesbild sowohl transzendent als auch immanent sei, halten die innerkirchlichen Gegner der feministischen Theologie für gewöhnlich daran fest, dass das feministische Gottesverständnis eigentlich ausschließlich immanent oder sogar „pantheistisch" sei und die Transzendenz, die für ein authentisches, an der Bibel orientiertes Gottesbild wesentlich ist, vermissen lasse. Sie gehen davon aus, dass immanente Gottesbilder falsch, ja „heidnisch" sind, und halten das für den Beweis dafür, dass die feministische Theologie häretisch sei.

I. Immanenz oder Transzendenz – eine falsche Unterscheidung

Dieser Wust von Vorstellungen kam kürzlich zu Tage bei einer zufälligen Begegnung einer feministisch-theologischen Freundin mit dem örtlichen Erzbischof (ihre Namen werde ich hier nicht nennen) auf einem Empfang. Die Frau wurde als eine führende feministische Theologin, die an der ortsansässigen Universität lehrt, vorgestellt. Daraufhin trat der Erzbischof einen Schritt zurück und erklärte: „Feministische Theologie ist Immanentismus, und der Immanentismus ist als Häresie verurteilt worden." Ende des Gesprächs! Einmal angenommen, der Erzbischof wäre offen für eine Diskussion gewesen - wie hätte man seiner Unterstellung begegnen und damit beginnen können, ihm andere Möglichkeiten des Denkens über das Verhältnis von Gottes Immanenz und Transzendenz zu eröffnen?
Die andere Seite dieser Auseinandersetzung spielt sich zuweilen zwischen christlichen Feministinnen und post-christlichen Öko-Feministinnen und so genannten „Thealoginnen" ab. Die Vertreter des Öko-Feminismus bestehen häufig darauf, dass jede Vorstellung von Transzendenz falsch sei. Ein transzendentales Gottesbild sei schon an sich patriarchal, entfremdend und zwingend. Ein transzendentales Gottesbild impliziere eine Gottheit außerhalb der Welt, von oben herab herrschend, und nicht in der Welt und durch sie anwesend. Ihrer Ansicht nach ist die

Transzendenz die Projektion der sozialen Muster der Unterdrückung der Frauen, der Armen und der Erde auf Gott.

1. Leben in Gott

Solche feministischen Denkerinnen gehen davon aus, dass wir, um ein Verständnis des Göttlichen wiederzuerlangen, das heilsam für unsere Beziehungen zueinander als Männer und Frauen, als Menschen der „Ersten Welt" und Menschen der „Dritten Welt", als Weiße und Schwarze und als Menschen im Einklang mit der Erde sein kann, ein solches transzendentales Modell des Göttlichen hinter uns lassen müssen. Stärken sollten wir stattdessen ein Verständnis des Göttlichen als der Quelle und der Kraft unseres Lebens in allem und durch alles, einer Gottheit, die nicht von uns oder der ganzen natürlichen Welt getrennt ist. Thealoginnen wie Carol Christ sehen das Göttliche in erster Linie weiblich personifiziert.[1] „Sie ist in uns und in allen Dingen", oder sogar „sie *ist* wir und alle Dinge". Jegliche Unterscheidung des Göttlichen von der Natur wird automatisch als Prinzip der Herrschaft und Unterdrückung verstanden. Ganz eindeutig stehen sich der Erzbischof und die Thealogin hier mit gegenseitiger Ablehnung gegenüber.

Christliche Feministinnen scheinen mir zu versuchen, ihren Weg zwischen diesen Verwerfungen zu finden. Sie versuchen, Transzendenz und Immanenz zusammenzuhalten, und das auf eine Art und Weise, die die beiden nicht dualistisch voneinander abhebt. In der Tat ist diese dualistische Trennung von Immanenz und Transzendenz die eigentliche Wurzel des Problems. Solange wir weiterhin annehmen, dass Transzendenz Unverbundenheit und Distanz bedeutet und Immanenz mit einer Beschränkung auf das Gegenwärtige einhergeht, solange wir ersteres mit Männlichkeit, Verstand und Geist gleichsetzen und letzteres mit Weiblichkeit, Körper und Materie, wird es uns nicht gelingen, aus dieser Sackgasse herauszukommen.

Auf meinem theologischen Weg fühlte ich mich lange wohl mit einem Verständnis des Göttlichen als der Kraft und Quelle des Lebens am Grunde von allem, um alles und durch alles. Die bekannte Aussage des Heiligen Paulus in der Apostelgeschichte, dass Gott der eine ist, in dem wir „leben, uns bewegen und sind" (Apg 17,28), liegt auf einer Wellenlänge mit meiner Erfahrung. Das Gottesbild vom „alten Mann mit dem weißen Bart", der von außerhalb über die Welt herrschte, war mir niemals zutreffend erschienen.

Die Autorin

Rosemary Radford Ruether ist römisch-katholische öko-feministische Theologin. Sie arbeitet als Georgia-Harkness-Professorin für Praktische Theologie am Garrett Evangelical Theological Seminary und ist Mitglied der Graduierten-Fakultät der Northwestern University in Evanston, Illinois, USA. Sie ist Autorin bzw. Herausgeberin von 35 Büchern und zahlreichen Artikeln über das Verhältnis von Theologie, Feminismus, Ökologie und sozialer Gerechtigkeit. Anschrift: Garret Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridan Road, Evanston, Ill. 60201, U.S.A.

2. Der Thron war leer

Diese intuitive Sichtweise wurde mir nachdrücklich in einem Erlebnis veranschaulicht, das ich mit ungefähr 18 Jahren hatte. Ich hatte schon längere Zeit sehr intensiv über die Bedeutung der Existenz Gottes nachgedacht. Eines Tages erlebte ich eine Art „Wachtraum", in dem ich mich selbst in einem riesigen Vorraum eines Schlosses vor einer geschlossenen Tür sah. Ich öffnete die Tür und stellte fest, dass sie zu einer Wendeltreppe führte. Als ich oben angelangt war, befand ich mich in einem weiteren Vorraum und stieß auf eine zweite verschlossene Tür. Ich öffnete auch diese und gelangte zu einer neuen Treppe. Dieser Ablauf wiederholte sich einige Male, und ich öffnete Tür um Tür und stieg Treppe um Treppe hinauf.

Schließlich befand ich mich in einem Vorraum und blickte auf eine Tür, von der ich intuitiv wusste, dass sie die letzte sein würde. Irgendwie wusste ich auch, dass der hinter dieser Tür liegende Raum Gottes Thronsaal sein würde. In aufgeregter Erwartung riss ich die letzte Tür auf und betrat den Thronsaal. Darin befand sich tatsächlich ein großer Thron, aber ich sah: Der Thron war leer! Im Nachdenken über diese Erfahrung begriff ich, dass Gott nicht am höchsten Punkt einer Reihe von Treppen, die immer weiter aufwärts führen, zu finden ist, um von dort aus alles zu regieren. Der Thronsaal ganz oben im Schlossturm ist leer. Gott ist nicht darin.

Aber wo ist Gott dann? Meine Intuition sagte mir: „Suche Gott - nicht über allem, sondern unten. Nicht im Thronsaal voller Macht und Herrschaft, sondern in dem und durch das, was unseren Alltag trägt." Das ist ein Verständnis von Gott, das mit meinen Gefühlen, Ansichten und meinem Sein, mit meiner ganzen Person in Verbindung steht. So erlebe ich Gott, wenn ich bete, wenn ich versuche, Gottes Gegenwart zu spüren. In meinen Aufsätzen habe ich dieses Gottesverständnis als „göttliche Matrix" bezeichnet. Tillichs Bezeichnung Gottes als „Grund des Seins" scheint mir auf ein ähnliches Gottesverständnis hinzudeuten.

Ist der Begriff der göttlichen Matrix ein angemessener Begriff für Gott? Oder lässt er einige große Wahrheiten über Gott, die in den Bildern des von einem himmlischen Thron aus herrschenden Gottes zum Ausdruck kommen, aus? Zumindest halte ich es für unmöglich, diese Sicht Gottes zu erfahren oder wirklich zu glauben. Ich habe gesehen, dass der Thronsaal leer ist. Er mag von Königen, Militärobersten, Generaldirektoren von weltweiten Konzernen bewohnt sein, aber nicht von Gott. Gott ist nicht dort. Und wie lange auch immer die Kirche fortfährt, Lieder von Gott als dem König der Könige und dem Herrn der Herren zu singen - der Thron ist trotzdem leer.

Trotzdem wehre ich mich dagegen, das Verständnis von Gott als göttlicher Matrix einfach mit Immanentismus gleichzusetzen, im Sinne einer Reduktion des Göttlichen auf das, was ist. Denn das, was ist, ist eben, dass die Welt von Militärchefs und Wirtschaftsbossen regiert wird. Es wäre falsch, die Transzendenz mit dem Gott des Thronsaals zu identifizieren. Gott verstanden als göttliche Matrix ist nicht Immanenz gegen Transzendenz, sondern ist sowohl immanent als auch transzendent, während der Gott des Thronsaals eine falsche Vorstellung von

Transzendenz zeigt, ein Bild des Verhältnisses von Gott zur Schöpfung nach dem Vorbild eines Herrschers, der seine Untertanen unterdrückt.
Hier liegt eine grundsätzliche Unklarheit in unserer theologischen Sprache, was die Bedeutung von Immanenz und Transzendenz angeht, eine Unklarheit, die oft von Feministinnen und Antifeministinnen, von Thealoginnen und Erzbischöfen gleichermaßen empfunden wird. Sowohl die Thealoginnen als auch die Erzbischöfe sind in einem falschen Dualismus gefangen, in dem sich beide an einer entstellten Halbwahrheit festklammern. Der Erzbischof denkt, dass Gott nur wahrhaft Gott sein kann, wenn man sich „Ihn" als räumlich außerhalb aller geschaffenen Dinge und von oben über sie herrschend vorstellt. Die Thealoginnen glauben, dass das Göttliche, um Lebensprinzip und Quelle von allem sein zu können, vollständig inmitten der natürlichen Welt sein muss, und zwar in dem Sinne, dass es mit dem gegenwärtigen Zustand von ihnen selbst und von der Natur eins sein muss.

II. Gott als schöpferische Kraft

Feministischen Theologinnen geht es bei der Betonung der göttlichen Immanenz um ein ganzheitliches Verständnis von Gott, das sich nicht an den Dualismen Verstand gegen Körper, Geist gegen Materie, männlich gegen weiblich orientiert. Gott ist die schöpferische Kraft, die wahrhaft die Quelle allen Lebens in seiner Fülle und Güte ist. Feministische Theologinnen sind jedoch auch einem Gott auf der Spur, der uns vom Patriarchat, von den unterdrückenden Systemen der Welt um uns herum befreien kann, die einen solch großen Teil der menschlichen Geschichte ausgemacht haben und immer noch ausmachen. Steht die Suche nach dem befreienden Gott, dem Gott der neuen Möglichkeiten, im Konflikt zu einem Verständnis Gottes als der Quelle von allem, was ist? Reduziert die Vorstellung von Gott als der göttlichen Matrix, als dem „Grund des Seins", Gott auf das, was gegenwärtig existiert, und sakralisiert sie dadurch die Dinge, wie sie sind?

1. Ganzheitlichkeit und Befreiung

Um aus dieser dualistischen Sackgasse auszubrechen und einen Gott erfahren zu können, der sowohl ganzheitlich als auch befreiend ist, müssen wir uns von den Geist-Körper- und Außen-Innen-Dualismen befreien, die den christlichen Vorstellungen von Transzendenz und Immanenz zugrunde liegen. Wir müssen auch die Identifikation der Männlichkeit mit der transzendenten Seite und der Weiblichkeit mit der immanenten Seite dieses Gegensatzpaares in Frage stellen. Die Transzendenz Gottes hat nichts damit zu tun, männlich, außerhalb, weit entfernt und körperlos zu sein. Genauso wenig hat Gottes Immanenz damit zu tun, weiblich, innerhalb, nahe und körperlich zu sein. Diese Dualismen verfälschen die Grundspannung der menschlichen Existenz zwischen dem, was gegenwärtig *ist* und dem, was *sein sollte*, zwischen der gegenwärtigen Existenz in ihren gewaltsamen Entstellungen und befreienden Möglichkeiten.
Hier folge ich einer Einsicht aus Dorothee Sölles Schriften: Gottes Transzendenz

bedeutet Gottes radikale Freiheit von allen menschlichen Systemen gewaltsamer Entstellung, Sünde und Lügen.[2] Gottes Immanenz bedeutet Gottes befreiende Gegenwart in, durch und unter uns, die uns befähigt, aus dieser unterdrückenden Wirklichkeit von Sünden und Lügen auszubrechen. Diese beiden Dinge sind letztendlich eins; das heißt, Gott ist befreiende Kraft und Gegenwart als „Eine/r", der/die radikal frei von unseren Systemen von Sünde und Lügen ist und der/die uns näher ist, als wir uns selbst sind.

Der Gott des Thronsaals, verstanden als der Begründer des Systems der Unterdrückung, ist per definitionem nicht transzendent und frei von diesen Systemen, sondern in ihnen gefangen und durch sie definiert als ihr ureigener Gipfelpunkt und Ursprung. Ein solcher Gott ist das Idol der Unterdrückungssysteme. Das bedeutet, dass es dem patriarchalen Gott, dem Gott, der als Männlichkeit/Geist/Außerweltlichkeit definiert wird, an authentischer Transzendenz fehlt, weil er Weiblichkeit/Körper/Anwesenheit ausschließt. Vielmehr ist ein derartiger Gott das Geschöpf menschlicher Ideologien und Machtsysteme, erdacht, um die Herrschaft der Männer über die Frauen, der herrschenden Klasse über die Armen, der Mächtigen über die Machtlosen zu rechtfertigen.

All jene, die nach echter Befreiung streben, müssen dieses Götzenbild der falschen Transzendenz ablehnen, aber es ist uns nicht damit gedient, dass wir einfach die andere Seite dieser gleichen Dualismen hervorkehren und nun das Göttliche als weiblich, körperlich und im Hier und Jetzt gegenwärtig identifizieren. Ein solches Verständnis von Immanenz wäre gefährlich, für die Opfer der Unterdrückung und für uns alle, weil es implizit das Herrschaftssystem naturalisiert. Ohne Unterschied sakralisiert es alles, was existiert, als Werk und Willen Gottes. Was aber die in Unterdrückung lebenden Menschen und wir alle brauchen, ist ein Gott der Befreiung, der das, was ist, verändern und uns von den Systemen der Sünde und deren selbst-sakralisierenden Ideologien befreien kann.

2. Verändernde Gegenwart

Rita Gross, eine buddhistische feministische Theologin, machte im Rahmen einer Diskussion über Immanenz und Transzendenz an der American Academy of Religion vor einigen Jahren eine nützliche Unterscheidung.[3] Sie schlug vor, dass wir über Transzendenz und Immanenz eher im Sinne von subjektiven Erfahrungen als von objektiven oder ontologischen Eigenschaften des Göttlichen denken sollten. In der religiösen Erfahrung ist Transzendenz die Erfahrung von Erhöhung, die es uns erlaubt, uns über die trivialen und gewaltsamen Muster unserer gegenwärtigen Existenz zu erheben und mit verändernden und befreienden Möglichkeiten in Berührung zu kommen. Und gerade diejenigen, denen von der Gesellschaft nahe gelegt wird, sich in die trivialen und gewaltsamen Seiten der gegenwärtigen Realität zu fügen, z.B. die Frauen, brauchen solche Transzendenzerfahrungen am dringendsten.

Was aber sind Transzendenzerfahrungen? Sie können uns begegnen in Erfahrungen von atemberaubender Schönheit in der Natur, der Kunst und der Musik, die uns über das Alltägliche hinausheben. Es können auch misstönende Erfahrungen

der kognitiven Dissonanz sein, die uns aus der Annahme wachrütteln, dass Zustände von Unterdrückung „normal" und akzeptabel sind, indem sie uns mit unserem tieferen Potential der Fülle des Lebens in Berührung bringen. Wir können Erfahrungen im innigen, andächtigen Gebet, in aufmerksamen Beziehungen zu anderen, zu Menschen und anderen irdischen Geschöpfen, machen. Transzendenzerfahrungen sind zutiefst unverfügbar, völlig unerwartet, unverdient, gnadenhaft. Sie widerfahren uns von einem „Jenseits" her, das uns übersteigt, und bringen uns dennoch in Berührung mit dem, was wir letztlich in Wahrheit „sind". Sie sind göttliche Gnade und unsere wahrere „Natur".

In ihrem Aufsatz vertritt Gross die Ansicht, dass wir nur, wenn wir uns auf eine lange und tiefgehende Reise zu Transzendenz- und Transformationserfahrungen begeben haben, dass wir nur, wenn wir einige Zeit damit zugebracht haben, uns darüber klar zu werden, was authentisch und lebensspendend und was irreführend und gewaltsam ist, das Wagnis eingehen können, auch Immanenzerfahrungen zu machen, d.h. das Göttliche als die heilige Quelle des täglichen Lebens in uns und um uns herum zu erfahren. „Übereilte Immanenz" ist gefährlich, besonders für Frauen, denn sie birgt die Gefahr, gerade die gewaltsamen Strukturen zu sakralisieren, von denen wir eigentlich befreit werden müssen.

Das Gottesverständnis in öko-feministischer Befreiungstheologie muss radikal transzendent, d.h. radikal frei sein, der wahrhafte Ursprung der Freiheit von allen Systemen der Sünde und der Lügen. Nur wenn wir zutiefst mit dem Gott der befreienden Freiheit in Verbindung stehen, zutiefst durch den Gott der Freiheit verändert werden, dann können wir auch Gott als den Einen annehmen, der uns näher ist als wir uns selbst, der am Grunde von allem, um alles und durch alles ist, Quelle des Lebens und Erneuerung des Lebens. Der Schöpfer des Lebens ist zugleich der Gott der Möglichkeiten.

Dieses Verständnis Gottes als verändernde Gegenwart, als immanente Transzendenz und transzendente Immanenz, muss auch unsere dualistische Denkweise ändern, nach der wir die Natur von der Geschichte, die Schöpfung von der Erlösung abspalten. Der Gott, der die Welt erschafft, ist - wie die christliche Tradition gegenüber dem markionitischen Dualismus immer festgehalten hat - kein anderer als der Gott, der die Welt erlöst. Das bedeutet, dass Gott als Schöpfer nicht mit dem Begründer der Unterdrückungssysteme identifiziert werden kann. Vielmehr sind Unterdrückungssysteme schlimme Entstellungen der Hoffnung Gottes für seine Schöpfung und für das Potential der Schöpfung und ihrer wahren „Natur". Die Erlösung ist die Erfüllung der Schöpfung, die vollkommene Manifestation ihres wahren Seins und der Hoffnung Gottes.

III. Gegen die Spaltung von Natur und Geschichte

Die Natur-Geschichte-Spaltung und die Identifikation von falschen „heidnischen" Göttern als „Naturgottheiten" im Gegensatz zu dem „wahren, biblischen Gott der Geschichte" wurde in der deutschen Theologie des 19. Jahrhunderts und der neo-orthodoxen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts populär

gemacht. Meiner Ansicht nach verfälscht diese Spaltung die biblische Perspektive. Obwohl Gott in der Bibel eher als Schöpfer der Natur gesehen wird denn als ihr Ausdruck, gibt es dort doch ein lebendiges Bewusstsein für Gottes Gegenwart in der Natur.

1. Öko-Gerechtigkeit

Die Natur, die Gott schafft, ist lebendig und tritt in eine lebendige Beziehung zu Gott. Gott erfreut sich an den Tieren, Pflanzen, Bergen und Flüssen, die Gott erschafft, und sie erwidern diese Freude mit Preis und Jubel. Göttlicher Segen überschwemmt die Erde wie „süßes Wasser", und die Zedern des Libanon springen wie ein Kalb, die Höhen umgürten sich mit Jubel, die Weiden schmücken sich mit Herden, die Täler hüllen sich in Korn, sie jauchzen und singen (Ps 29,6; 65,13-14). Diese Sprache ist nicht einfach „leere Poesie", sondern verleiht einer lebenssprühenden Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und der Natur in der hebräischen Spiritualität Ausdruck.

In der hebräischen Gedankenwelt sind nicht nur Ereignisse in der menschlichen Geschichte, sondern auch Ereignisse in der Natur Ausdruck von Gottes Gegenwart in der Schöpfung. Gott ist gegenwärtig im Segen und im Gericht. Anders formuliert, alles, was passiert, ist ein Ereignis, das in der Beziehung zu Gott begründet ist. Die Natur ist nicht „statisch" im Gegensatz zu Ereignissen in der Menschenwelt, die als veränderlich und offen für neues beschrieben wird, sondern alle Schöpfung ist geschichtlich. Die Sünde der Menschen bewirkt Ungerechtigkeit in menschlichen Angelegenheiten, und sie vergiftet auch die Erde. Die Erde liegt danieder in Trockenheit und stöhnt nach dem Segen des Regens. Wenn die Menschen zum Gehorsam gegenüber Gott zurückkehren, wird Gerechtigkeit und Frieden in den menschlichen Angelegenheiten wiederhergestellt, aber auch Frieden zwischen den Menschen und der Natur und innerhalb der Natur selbst. Die Natur und die Menschen können nur gemeinsam gedeihen.

Diese Ansicht wäre problematisch, wenn sie mechanistisch verstanden würde, in dem Sinne, dass sie den Opfern die Schuld für Naturkatastrophen gäbe. Sie kann aber als tiefe Einsicht in das Verhältnis zwischen Ungerechtigkeit und Verarmung auf der Erde verstanden werden. Dieses Verhältnis ist in der heutigen ökologischen Denkweise deutlich geworden. Der Kolonialismus z.B. versklavt die einheimischen Völker und nimmt ihnen ihr Land weg. Er beutet ihre Arbeit und ihr Land aus, und die wenigen Kolonialherren schlagen daraus Profit. Die Folgen sind verwüstetes Land und zerstörte menschliche Lebensgemeinschaften: abgeholzte Landschaften, vergiftete Seen und Flüsse, zerstörte Regenwälder, Beeinflussung des globalen Klimas, Armut und Gewalt im Leben der Menschen; eine Geschichte, wie sie z.B. in Eduardo Galeanos Buch *Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart* (1973) erschütternd beschrieben wird.

Diese Katastrophen sind Manifestationen von Unrecht; aber sie selbst bedeuten keinesfalls göttliche Gerechtigkeit. Denn es sind die Opfer, die am stärksten unter den Auswirkungen dieser Zustände leiden, während diejenigen, die andere

Menschen und die Erde ausbeuten, immer noch profitieren. Diese werden am Ende womöglich auch einen Preis zu bezahlen haben, aber nur dann, wenn das gesamte System wie ein Kartenhaus in sich zusammenfällt. Dann werden wir alle bestraft werden, aber das ist nicht die Erlösung. Erlösung muss neue Beziehungen zwischen den Menschen untereinander und neue Beziehungen zwischen den Menschen und der Erde herstellen. Gerechtigkeit muss als „Öko-Gerechtigkeit" verstanden werden, als das enge Verhältnis zwischen der Art und Weise, wie wir miteinander umgehen, und der Art und Weise, wie wir mit der Natur umgehen.
„Öko-Gerechtigkeit" bedeutet eine grundlegende Veränderung unseres gesamten Systems von Beziehungen zueinander und zur Erde, von einem System der Gewalt und Ausbeutung hin zu einem, das lebensspendende Beziehungen auf jeder Ebene unterhalten kann; zwischen Klassen und Rassen und Menschen einerseits und zwischen Menschen und dem Land andererseits. Die öko-feministische Erkenntnis besteht darin, dass die Beziehungen zwischen Mann und Frau diese Verbindung von Mensch zu Mensch und vom Menschen zur Natur symbolisieren und zum Ausdruck bringen.
Darin, wie wir über Gott denken, liegt der Schlüssel zu einem veränderten Denken über diesen Beziehungszusammenhang im Ganzen. Gott steht in dynamischer Wechselbeziehung mit allen seinen Geschöpfen und nicht nur mit den Menschen. Und dennoch stehen die Menschen im Mittelpunkt dieses Beziehungsnetzes, obwohl wir „Nachzügler" auf diesem Planeten sind und uns noch viel später zu einer dominanten Spezies entwickelt haben, nämlich erst in den letzten Jahrtausenden. Doch dadurch, dass wir die Natur immer besser beherrschen und kontrollieren können, sind wir schließlich dahin gekommen, uns selbst als die Natur Transzendierende vorzustellen, von ihr unabhängig.
Das ist jedoch ein falsches Bewusstsein, denn wie stark wir auch weltweit werden sollten, wir bleiben doch immer vollkommen abhängig von den lebensspendenden Prozessen der Erde mit Sonnenschein, Erdboden und der Photosynthese der Grünpflanzen. Wir müssen uns entscheiden, ob wir unser Wissen und unsere Macht nutzen wollen, um uns selbst mit den Prozessen der Selbsterhaltung der Erde in Einklang zu bringen, oder ob wir uns selbst als Gattung zerstören und einen Großteil der Geschöpfe mit uns. Wir können nur auf der Erde und durch sie erlöst werden, nicht außerhalb von ihr und gegen sie. Dem Umdenken, was unser Verständnis der Gott/Mensch/Natur-Beziehung angeht, kommt hier eine Schlüsselfunktion zu, denn die westliche Vorstellung von göttlicher Transzendenz fußt auf dem falschen Bewusstsein unserer Autonomie gegenüber der Natur.

2. Gott als Trinität

Einige öko-feministische Theologinnen, wie etwa die Brasilianerin Ivone Gebara, setzen bei diesem Bewusstsein von der wechselseitigen Bezogenheit aller Dinge an, um das Verständnis von Gott als Trinität zu rekonstruieren. Der trinitarische Gott ist für Gebara die allen Beziehungen zu Grunde liegende Matrix. Der dreieinige Gott ist keine separate, in sich selbst eingeschlossene Beziehung zweier körperloser männlicher Egos zueinander, vermittelt durch den Heiligen Geist.

Vielmehr symbolisiert und äußert sich in der Trinität die Dynamik des Lebens selbst als Prozess lebendiger wechselseitiger Kreativität.[4]

Das Leben als wechselseitig aufeinander bezogene Kreativität existiert auf jeder Stufe der Wirklichkeit. Es enthüllt sich als Kosmos in der Entwicklung von Planeten und Galaxien. In der Erdgeschichte zeigt es sich in der dynamischen Wechselbeziehung des Lebens, wie es sich in der Biosphäre entfaltet hat. Jede Gattung verzweigt sich in viele verschiedene Arten; die Spezies „Mensch" in viele Ethnien und Kulturen. Diese Vielfalt bedeutet keine Unverbundenheit, sondern sie ist Basis für immer neue, bereicherte Gemeinschaft. Das ist die Herausforderung der Entwicklung zu einer globalen Lebensgemeinschaft auf der Erde in der heutigen Zeit.

Der Prozess der Kreativität ist dialektisch, ein Prozess der Differenzierung und der neuen Möglichkeiten der Kommunion. Diese trinitarische Dynamik ist sowohl schöpferisch als auch erlösend. Es ist derselbe Prozess, der zum einen Leben schafft und zum anderen entstellte Beziehungen zu korrigieren versucht mit dem Ziel, von Liebe geprägte, lebensspendende Beziehungen in neuen Rahmenbedingungen wiederherzustellen. Gott als Trinität steht für diesen ganzen Prozess: Gott als die schaffende, verschiedenartig gestaltende, erhaltende und erlösende Matrix des Lebens im Kosmos, auf der Erde, in der Gesellschaft und zwischen den Menschen.

Die Schöpfung und Gottes Gegenwart in der Schöpfung bilden einen dynamischen Prozess, immer offen für neue Möglichkeiten, für die Hoffnung, die in ihm liegt. In diesem dynamischen Potential sind die Menschen nicht getrennt vom Rest der Natur. Das menschliche Leben kann nicht existieren, ohne dass wir in die gesamte Erdgemeinschaft und in den Kosmos eingebettet sind. Die menschliche Sündhaftigkeit verursacht entstellte Beziehungen untereinander, mit anderen Menschen und allen irdischen Seinsformen und mit dem Universum selbst. Entstellte Beziehungen vergiften die Erde, verschmutzen die Luft und das Wasser, quälen die Körper von Tieren und Menschen, machen uns alle arm.

Erlösung bedeutet Umkehr zueinander und zur ganzen Erde, die uns zugleich öffnet für unser reicheres Potential, das Gedeihen des Lebens in gerechter Beziehung. Wir leben, bewegen uns und sind in Gott, wenn wir uns befähigen lassen zu Momenten gerechter Beziehung mit anderen Menschen und mit unseren Mitgeschöpfen auf der Erde. Tiere und Pflanzen, Ozeane und Planeten sind unsere Ahnen und Verwandten, Manifestationen des Heiligen und Angehörige der einen geliebten Gemeinschaft. Jeder Moment ist offen für Gott; offen für neue Möglichkeiten, zu dem zu werden, was wir wahrhaft sind und wozu wir berufen sind. Die Herausforderung der öko-feministischen Theologie besteht darin, im Licht der irdischen Geschichte und der Krisen der menschlichen Sünde zusammen an einer Vision der göttlichen Gegenwart zu knüpfen, die den natürlichen Prozessen zu Grunde liegt und sie erhält, und uns außerdem stärkt zum Kampf gegen die Exzesse der Mächtigen und zur Hinwendung zu den Opfern, um Gemeinschaften des gegenseitigen Gedeihens neu zu schaffen.

1 C. P. Christ, Laughter of Aphrodite: Reflections on a Journey to the Goddess, San Francisco 1987.

2 D. Sölle, Es muss doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott, Hamburg 1992, 44ff.

3 R. M. Gross, Immanence and Transcendence in Women's Religious Experience: A Non-Theistic Perspective, in: The Annual Review of Women in World Religions, Vol. 5, hg. von A. Sharma/K. K. Young, New York 1999, 62-79.

4 I. Gebara, The Trinity and Human Experience, in: R.R. Ruether (Hg.), Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism and Religion, Maryknoll 1996, 13-23.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Der Tanz der Schöpfung

Isabel Gómez Acebo

Der Himmel freue sich, und die Erde sei fröhlich,
das Meer brause und was darinnen ist;
das Feld sei fröhlich und alles, was darauf ist;
es sollen jauchzen alle Bäume im Walde
Psalm 96, 11/12

I. Ein Trauermarsch

Die Bibel hat stets die Situation des Menschen mit der ihn umgebenden Welt verknüpft, einer Welt, die angesichts ihres Schöpfers jubelt und tanzt. Heute ist es schwierig, an dieser Vorstellung festzuhalten, denn unser Planet ist so beschädigt, dass er beim Anblick seiner eingeebneten Felder Tränen vergießt.
Die Verwüstung der Umwelt ist kein neues Thema; schon Platon wies im *Critias* darauf hin, dass Griechenland durch die Abholzung der Wälder und durch Überweidung in Bedrängnis gerate. Doch was er als eine Warnung an die Griechen im Hinblick auf die Zukunft verstand, ist für uns zu einer Tatsache der Gegenwart geworden. Wir sind uns bewusst, dass die Katastrophe solche Ausmaße angenommen hat, dass sie selbst das bequeme Leben der reichen Erste-Welt-Bürger mit ins Verderben reißen wird. Nur deswegen besteht bei ihnen nun die Bereitschaft, dem Problem nachzugehen und nach Lösungen zu suchen.

1. Eine dualistische Vision?

Unter den Gründen für den Trauermarsch, den der Kosmos anstimmt, sind grundlegende Vorstellungen des Christentums. Damit fällt uns Christen auch die

Aufgabe zu, ihnen die Wirksamkeit zu nehmen. Natürlich werden sich bestimmte Tierarten immer von anderen ernähren und Umweltkatastrophen als Auswirkungen der Evolution unvermeidbar sein, solange die Welt nicht das Ende aller Zeiten einläutet. Wir können und müssen jedoch erreichen, dass die Menschen, die größten Ausbeuter unseres Planeten, sich ändern; sie handeln aus egoistischen Motiven, die von irreführenden anthropologischen und kosmologischen Anschauungen noch gestützt werden.

Die christliche Vorstellung des Kosmos steht unter dem Einfluss des griechischen Denkens, das eine dualistische Sicht des Universums hat. Der Vorgang des Denkens verläuft über eine antithetische Anordnung von Paaren: Subjekt - Objekt; physisch - geistig; Seele - Körper usw. Die beiden Elemente eines Paars stehen sich jedoch nicht gleichwertig gegenüber, sondern sind hierarchisch gefügt. In einer solchen Rangordnung erscheinen alle Elemente, die sich auf die spirituelle und geistige Welt beziehen, der Sphäre des Materiellen und der Gefühle übergeordnet.

Auch den Raum stellen wir uns geteilt vor. Gott wohnt im Himmel, die Menschen wohnen auf der Erde, welche wiederum in eine reichere nördliche und eine weniger reiche südliche Hemisphäre unterteilt ist. Keine unschuldige Aufteilung, denn zum Tanzen sind außer Platz auch Lebensbedingungen erforderlich, die über das bloße Überleben hinausreichen. Theoretisch gesehen müssten es die Bewohner der reichen Länder mit ihrem sorgenfreieren Leben sein, die mehr Zeit zum Genießen und Tanzen haben. Seltsamerweise ist das aber nicht stets der Fall: Gerade die Ärmsten der Erde versprühen Lebensfreude, weil sie sich am Dasein erfreuen, auch wenn ihnen materielle Genüsse versagt bleiben.

Jene Weltanschauung räumte dem Menschen als vernunftbegabtem Wesen einen Platz an der Spitze der Pyramide ein. Die übrigen Geschöpfe wurden ihm unterstellt, um ihm zu dienen, doch hatte dies seinen Preis: Auch im Menschen selbst herrschten Geist und Seele über das Materielle, seinen Körper. Obschon der Mensch sich aus Geist *und* Materie zusammensetzte, gewann er Größe nur durch den Geist. Ja mehr noch, der Körper bot nur das Behältnis, den Mantel für die Seele, die von der Sehnsucht erfüllt war, sich von dem sterblichen Fleisch zu lösen, das sie als Gefängnis empfand.

2. Der Mensch: Dirigent eines gespaltenen Orchesters

Diese Denkweise brachte eine Reihe von asketischen Praktiken hervor, die gegen die Bedürfnisse des Körpers angingen, um eine Vergeistigung des Menschen zu bewirken, ihm die Schwere zu nehmen und ihn so die Gipfel des Göttlichen erklimmen zu lassen.[1] Ein Christ wagte nicht, all den Genüssen zu frönen, die Gott ihm in Reichweite gestellt hatte, denn er fürchtete, sich dadurch vom Schöpfer zu entfernen. Er entsagte Tanz und Lust, um sich stattdessen absichtlich dem Leiden in die Arme zu werfen, als wäre dies ein Weg zu höheren Weihen. Die Feiern der Karwoche konkurrierten mit dem frohen Geläute der Auferstehung.

Die Aufteilung wurde in der gesamten Menschheit fortgeführt, indem man

Männer und Frauen, Rassen und Nationalitäten in eine Rangordnung brachte. Uns Frauen definierte man als naturhafter, materieller und daher weiter entfernt vom Antlitz Gottes und der Pyramidenspitze. Frau und Erde sahen sich in minderwertiger Gemeinschaft vereint, wie Charles Baudelaire es formulierte: „Die Frau ist Natur und deshalb zu verachten." Die verschiedenen Rassen unterwarf man einem ähnlichen Verfahren, bei dem die weiße Rasse zum Maßstab wurde. Das augenfälligste Beispiel dafür sind die schwarzen Sklaven, von denen ihre Herren Gebrauch machten, als wären sie bloßes Material.[2]

Sogar der Tanz eines jeden Geschöpfes wurde festgelegt. Unter der Überschrift *Schöpfungsordnung* mussten jede Person, jede Rasse, jedes Geschlecht und jede Nation eine bestimmte Rolle in der Choreographie einnehmen. Der korrekte Verhaltenskodex bestand darin, zu gehorchen, wobei der weiße Mann als Chefdirigent den Taktstock schwang. Er zwang der Welt einen aus Armeen und abstraktem Denken geborenen Rhythmus auf und verachtete die indigenen Kulturen. Weil er der Natur den Totentanz befahl, fielen zahlreiche Ökosysteme der Zerstörung anheim. Der Schlussakkord verkündete die Vertreibung von Millionen Menschen aus ihrer Heimat, um sie an anderen Orten nach Arbeit suchen zu lassen; an Orten, die für diesen Zustrom zumeist nicht gerüstet waren und somit weiter zur Verelendung der Massen beitrugen.

Zwar hatte der überzogene Spiritualismus die Bedeutung des menschlichen Bewusstseins und Geistes zu erkennen vermocht, jedoch den Stoff, aus dem sie erwachsen, wie auch jegliche sinnliche Wahrnehmung bekämpft. In ein anderes Extrem fielen hingegen die Materialisten unseres Zeitalters: Zwar galt ihnen der Mensch als Teil der Natur, dabei aber als kaum mehr denn eine Maschine, die nur auf äußeren Druck hin zum Handeln fähig ist. Aus alledem wird deutlich, wie notwendig es ist, Seele und Körper, Materie und Geist zu integrieren, um die menschliche Wirklichkeit von einer anderen Warte aus sehen zu können, von der aus alle Facetten zum Tragen kommen. Wenn dies geschieht, wird es möglich sein, mit den übrigen Lebewesen der Erde Verbindungen zu knüpfen und in der Menschheitsgeschichte eine Alternative mit anderen Vorzeichen zu schaffen. Dann kann es sogar sein, dass sich unsere Wahrnehmung von Gott und seiner Verstrickung in die Geschichte zu verändert.

Die Autorin

Isabel Gómez Acebo ist verheiratet und Mutter von sechs Kindern. Sie studierte Politologie und Theologie und lehrt an der Universidad de Comillas in Madrid. Zurzeit leitet sie die Reihe En Clave de la Mujer, hg. von Desclée de Brouwer, von der einige Titel ins Italienische und Portugiesische übersetzt wurden.Veröffentlichungen neben zahlreichen Publikationen in Zeitschriften: Dios también es madre, San Pablo 1994, übersetzt 1996 ins Italienische und ins Portugiesische; Esperanza, in: M. Navarro (Hg.), 10 mujeres escriben teología, Estella 1993; El cuerpo de la mujer y la tierra, in: M. Navarro (Hg.), Para comprender el cuerpo de la mujer, Estella 1996; Rasgos bíblicos de Dios Padre, in: R. Lazcano (Hg.), Dios, nuestro padre, Madrid 1999; Cristianismo y mujer, in: A. Marco (Hg.), Sobre la mujer, Murcia 1998. Anschrift: Universidad Pontificia de Comillas, Universidad Comillas 3, E-28049 Madrid, Spanien. E-Mail: isabelgomez@retemail.es

II. Die Frauen verändern den Rhythmus des Tanzes

Viele Menschen bewegt das Bedürfnis, den Warnsignalen und Trauerklagen des Kosmos Einhalt zu gebieten. Es handelt sich dabei nicht nur um die Stimmen der Frauen; doch wegen ihrer moralischen Autorität möchten wir ihnen besondere Aufmerksamkeit widmen. Ihr Kampf um das Recht, ihren Körper vor Gewalt zu schützen, zieht sich durch die ganze Geschichte. Gerade sie möchten wir anhören, denn sie reden nicht nüchtern „über" die Probleme, sondern leidenschaftlich „von ihnen aus". Danach steht der Mann, der die Natur ausbeutet, auf gleicher Stufe mit dem, der tagtäglich Hunderte von Frauen einsperrt, vergewaltigt, misshandelt und tötet.

Seltsamerweise erwacht das Bewusstsein der Frauen nur langsam. Immer noch verbünden sich viele Frauen mit einem System, in dem sie Erniedrigung erfahren. Denken wir nur an die Praktiken der Beschneidung, die Mütter ihren eigenen Töchtern auferlegen. Sich in dieser Situation hochzurappeln ist ein mühseliger Vorgang, denn es bedeutet ja auch, sich gegen das System, d.h. an seinen Rand zu stellen und die Repressionen zu erleiden, mit der die in Gefahr geratenen Traditionen verteidigt werden. Trotz allem werden jedoch immer weitere Stimmen von Frauen laut, die ihrem Leben und dem Planeten, den sie bewohnen, einen anderen Rhythmus schenken wollen.

1. Die Materie ist gut

Vielleicht weil uns Frauen mehr Körperlichkeit als unseren männlichen Kollegen zugeschrieben wurde, möchten wir an den Beginn unserer Überlegungen wieder die Einsicht stellen, dass die Materie gut ist. Das ist kein neuer Gedanke, wird doch die menschliche Wirklichkeit im Alten Testament als unteilbare Einheit verstanden und überall die Schönheit der Natur als Spiegel ihres Schöpfers gepriesen. Außerdem wird das Christentum zu Recht als eine der materialistischsten Religionen der Welt bezeichnet: Der Glaube seiner Anhänger gründet sich nicht nur auf die Fleischwerdung seines Gottes, sondern auch auf die Auferstehung Christi. In diesem Akt findet Erlösung nicht etwa durch Ablehnung des Körpers statt, sondern durch seine Verherrlichung.

Wenn man begreift, dass die Materie gut ist, gelangt man zu einem vollständigeren Verständnis des Menschen, denn kein Teil existiert ohne das andere. Wir können so die Sinne und die Instinkte, Gefühle und Wahrnehmungen wieder schätzen, ohne zu befürchten, dass damit unsere Seele Schaden nimmt. Zu essen und zu trinken, sich zu umarmen und zu küssen, Wind und Liedern zu lauschen sind Wonnen des Körpers, die unseren Geist bereichern, die ihn glücklicher und daher geneigter machen, sich von Gott erfüllen zu lassen und aus Freude am Leben zu tanzen.

Wenn der Mensch eins mit sich selbst geworden ist, sich als Ganzes ohne negative Seiten akzeptiert, kann er einen Schritt weiter gehen und die Abhängigkeit aller Geschöpfe untereinander begreifen. Die Evolution lehrt uns, dass die menschliche Gattung in ihren Anfängen von der anorganischen und der

organischen Welt her stammt, mit der wir über unsere Körper noch in Verbindung stehen. Heute sind wir uns bewusst, dass unser eigenes Überleben von dem vielfältigen Beziehungsgeflecht abhängt, an dem alle Kreaturen der Erde teilhaben. An den Händen gefasst, tanzen wir alle zu derselben Musik, und wenn die Männer zum Sterbegesang anheben, müssen auch wir trauern.

Aus dieser Perspektive möchten wir die sinnlichen Bilder des Hohenlieds der Liebe für uns sprechen lassen, wo ein Liebespaar von seiner Liebe singt und die ganze Natur in seine Verse voller Lachen und Geflüster mit hereinnimmt. Wie bei jeder wahren Liebe verlassen die beiden den privaten Bereich, identifizieren sich mit der ganzen Welt und rufen so den Kosmos auf, sich ihrem Glück zuzugesellen. Ihre Liebesbeziehung ist paradigmatisch für unseren Tanz. Sie gründet sich auf Gegenseitigkeit, Gleichheit und Freundschaft zwischen den Menschen und versucht, Gegensätze zu überwinden. Die Liebe hat mehr Macht als jeder Streit und soll daher den Rhythmus des Lebens bestimmen.

Zu welchen praktischen Schlussfolgerungen verhilft uns diese veränderte Haltung? Wir müssen unser Selbstbild als absolute Herrscher aufgeben, um uns ausschließlich als Verwalter der Lebensfülle zu betätigen; um eine Kette zu bilden, in der ausgeglichene Beziehungen vorherrschen. Mit Feingefühl und Umsicht müssen wir dafür sorgen, dass in jeder Gattung die Vielfalt geschützt, die Verständigung untereinander gefördert wird und die Grenzen ihrer Ausbreitung gewahrt werden. Wir müssen „produzieren und nähren, erschaffen ohne zu besitzen, vermehren ohne zu unterwerfen“[3] - immer in dem Bewusstsein, dass die Ressourcen begrenzt sind und Mäßigung einer gerechteren Verteilung zugute kommt.

Dieser Weg lässt sich an wie der Beginn des Gottesreichs, das allerdings häufig für eine überirdische Realität gehalten wurde, weil man die Botschaft des Evangeliums außer acht ließ, den Tanz im Hier und Jetzt zu beginnen. Ein Reich, das in seinen Anfängen klein war, jedoch mit den späteren Generationen der Christen Größe erlangen konnte. Ein Reich, in dem nichts als die Liebe regierte, damit alle in Freiheit und Gleichheit leben und mit dem Reichtum eines jeden zum Gemeinwohl beitragen würden. Ein Reich, das sich ausnimmt wie ein Hochzeitsfest, bei dem keine Todesrituale Platz haben, sondern fröhliche Musik den Brautleuten und ihren Gästen zum Tanz aufspielt.

2. Die Musik im Hintergrund: ein Wiegenlied

Diese Vorstellung von der Schöpfung beeinflusst auch die Sicht von Gott selbst, denn wenn wir uns die Materie als gut denken, können wir auch das Göttliche von anderen Voraussetzungen her begreifen. Es ist nicht mehr nötig, sich auf eine Transzendenz zu berufen, die Gott im Himmel verortet und ihm einzig über die Inkarnation Christi den Kontakt zur Welt erhält. Unnötig ist ebenfalls, auf Maria und die Heiligen als Mittler zurückzugreifen, die über die Kluft der Transzendenz retten sollen.

Beim Nachdenken über Gott besinnt sich der Chor der Frauen auf die elementarsten Erfahrungen unseres Lebens und erkennt ihn symbolisch in den täglichen

Verrichtungen einer Mutter. Eine vertraute Mutter, die in ihrem Schoß den Kosmos hat heranwachsen lassen, sodass wir die universelle Geschwisterlichkeit aller Lebewesen begreifen können und auf die liebende Sorge der Schöpferin bauen. Sie gebiert die Welt unter Schmerzen und wacht aufmerksam und aus nächster Nähe über alle Wechselfälle des Lebens. Sie spendet solche Nähe, dass für viele Frauen der Kosmos zu einem Teil von Gottes Leib wird.

Diese Mutter wohnt nicht im Himmel, sondern in der warmen Mitte eines jeden, an der Wurzel des Seins, ganz im Stil von Augustinus' *interior intimo meo*, wonach er Gott als das Innerste einer Person ansieht. Manche unterstellen dieser Rede einen Pantheismus, doch sie vergessen, dass Gott den Kosmos übersteigt. Nur er bürgt für ewiges Leben und vermag aus sich heraus tote Masse in Bewegung zu versetzen. Eine Charakteristik, die man im traditionellen Sprachgebrauch *creatio continua* nennen könnte.

Diese Mutter führt nicht nur mit der Menschheit einen Dialog, sondern mit allen Lebewesen. Das Zwiegespräch des Menschen mit Gott erweitert sich zum Gespräch des Menschen mit dem Sein, das die ganze Welt enthält. Ein Dialog, der die Vorstellung von der Erlösung erweitert, denn sie wird nun nicht mehr als Gottwerdung der Seele verstanden, sondern als definitive Versöhnung zwischen Gott, der Menschheit und dem gesamten Kosmos. Sogar die Angst vor dem Tod verliert an Schwärze, denn er bedeutet lediglich die Rückkehr in die Gebärmutter, zur Mutter, dem Ursprung unseres Lebens, damit sie unsere Erfolge und Niederlagen in den Stoff ihres Seins webe und uns zu neuen Möglichkeiten trage.[4] „Pulvis eris et in pulvis reverteris", mahnt die ehrwürdige Liturgie des Aschermittwochs, ohne indessen klarzustellen, dass auch der Staub zu Gott gehört. Aus der Erde sind wir hervorgegangen, zu ihr kehren wir zurück.

Keine wahre Mutter bleibt ungerührt angesichts des Schicksals ihrer Kinder. Die Vorstellung von Gottes Gleichgültigkeit - angeblich eine Tugend -, die ihn unseren Problemen gegenüber unbeeindruckt bleiben ließ, muss daher für obsolet erklärt werden. Es wäre widersinnig zu verkünden, dass Gott Liebe sei, wenn dies nicht ein Geschenk wäre, das auch seinen Preis hat. Damit kann sich sogar unsere Wahrnehmung von Sünde verändern: Gott zu verletzen hieße, gegen Gottes Geschöpfe vorzugehen, das Maß der Schöpfung, in der alles gut war, zu zerstören, nur um aus Egoismus einen größeren Anteil einzufordern, als einem bei gerechter Teilung zusteht.

Eine leise Musik spielt in der Welt: das beruhigende Wiegenlied Gottes für die Leidenden. Als Amme wiegt und tröstet er sie in seinen Armen, erzählt ihnen von Nähe und verspricht ein gutes Ende.

III. Die jubelnde Schlusshymne

An der Wende zum neuen Jahrtausend fragen sich viele Menschen: Wohin geht es mit der Welt? Die Antworten weichen voneinander ab. Neben den Optimisten, die überall nur Fortschritt erblicken, stehen andere und spielen ihre Zahlen aus, die von wachsender Armut und Verödung der Erde an zahllosen Orten berichten.

Werden weiterhin Kriegstrommeln und Trauermärsche den Rhythmus des Schöpfungstanzes bestimmen?
Wir Christen glauben, dass die Samen des Gottesreiches gedeihen, auch wenn aufgrund ihrer Winzigkeit das Ergebnis nicht gleich sichtbar ist. Doch entsinnen wir uns einer untergegangenen Dimension des Christentums, wo von einer dritten Natur Christi, dem Kosmischen Christus, die Rede ist. Er ist mit der Mission betraut, alle Kräfte und Lebewesen dieser Erde zusammenzuführen und dem Vater zur Verherrlichung zu übergeben. Die Schöpfung ist immerwährendes Werden, ein unendlicher Tanz hin zu dem Ziel, wo alles zusammenfließt, hin zu Jesus.
Gott verwandelt sich in den großen Komponisten, der dem Geschaffenen ein gutes Ende wünscht. Er lockt die Kreaturen mit dem Rhythmus seiner Musik, lässt sie sich jedoch frei bewegen, denn seine Einladung geschieht mit der Überzeugungskraft der Liebe, ohne zu nötigen. Die himmlischen Sphären und die Planeten tanzen nach uns unvorstellbaren Partituren. Der Mensch hingegen braucht einen Rhythmus, der ihn auf die Exzesse der Konsumgesellschaft verzichten lässt, denn unser Wohlstand ist endlich. Nur wer zu verzichten gelernt hat, kann allen Schwester oder Bruder sein.
Wir müssen den Energie- und den Wasserverbrauch senken, auf erneuerbare Energien zurückgreifen, vegetarische Ernährung fördern, wiederverwendbare Materialien recyceln, gegen den Krieg und die Todesstrafe kämpfen, warme Kleidung tragen, um nicht so viel in den Wohnungen zu heizen ... In der globalisierten Welt müssen wir ein Netz aus lokalen und regionalen Gemeinden aufbauen, in der sich die örtliche Bevölkerung an den übergreifenden Entscheidungen beteiligen kann. Das ist die einzige Möglichkeit, Leben zu erzeugen und jedes einzelne Instrument in der kosmischen Symphonie hörbar zu machen. Dann werden sich das Göttliche, das Menschliche und das Irdische die Hand reichen, um nach ein und demselben Rhythmus zu tanzen, ohne aus dem Takt zu geraten. Ein utopisches Programm? So nahm sich auch das Christentum im Römischen Reich aus, und doch konnte es sich durchsetzen. Es geht darum, Stellung zu beziehen.
Nun bleibt nur noch, sich auf den Weg zu machen, wie Rainer Maria Rilke es formulierte: „Die Arbeit der Augen ist getan; nun macht euch an die Arbeit des Herzens." Eine Arbeit in dem Bewusstsein, dass die Welt, solange wir das letzte Halleluja nicht anstimmen, eine Welt voller Schmerzen ist. Die Materie ist endlich, und um globale Solidarität muss noch gerungen werden. Doch die Schmerzen schwinden mit einer Schwester oder einem Bruder an der Seite, die uns die Hand reichen, und mit Gottes Wiegenlied, das die Sorgen vertreibt und ein gutes Ende verspricht. Wenn dieser Moment gekommen ist, werden unsere Füße hemmungslos dem Takt einer unvergleichlichen Musik folgen, im Verein mit allen Lebewesen, die den Schöpfer preisen. Halleluja!

[1] Das Buch von P. Brown, Die Keuschheit der Engel, München 1991, ist grundlegend für eine schrittweise Erläuterung dieser Ideen. Vgl. in jüngerer Zeit auch T. M. Shaw, The Burden of the Flesh, Minneapolis 1998.

[2] Über die Beziehung zwischen Frau und Erde habe ich in dem Essay „El cuerpo de la mujer y la tierra" geschrieben, in: M. Navarro (Hg.), Para comprender el cuerpo de la mujer, Estella 1996, 99-136.

[3] Laotse im Tao-te-king, zit. nach V. Perez Prieto, Ecologismo y cristianismo, Santander 1999, 29.

[4] Grundlegende Werke zum Thema in der feministischen Theologie: S. McFague, The Body of God, London 1993 und R. R. Ruether, Gaia & Gott, Luzern 1994.

Aus dem Spanischen übersetzt von Anja Gundelach

Gnade und Anderssein

Eine postkoloniale Reflexion über Ideologie und Lehrsysteme

Marcella Maria Althaus-Reid

„Da Kolonisation die Ausdehnung des Mutterlandes bedeutet, ist die Geschichte, die der Kolonist schreibt, nicht die des geplünderten Landes, sondern die Geschichte seiner eigenen Nation."

Frantz Fanon[1]

I. Gnade und die theologische Annäherung an die Eingeborenen

Wie erfahren wir Gnade in unserem Leben? Ist Gnade eine körperlose, spirituelle Erfahrung, eine Metaphysik göttlicher Erlösungszusagen? Oder ist Gnade eine körperliche, konkrete, sinnliche Glaubenserfahrung, die man in Predigten und Universitätskursen nicht machen kann? Und weiter: Ist Gnade Teil der Dialektik von Theologie, Ideologie und Kultur oder transzendiert sie politische Hintergründe? Es ist keine theologische Neuerung, gegenüber dem Exzess des (vom Idealismus genährten) Transzendentalismus unserer Überlegungen Verdacht zu hegen und in diesem Fall darüber nachzudenken, inwiefern Lehrsätze dazu neigen, den konkreten Boden des Handelns und der Reflexion zu verlieren. Das ist der befreiungstheologische Standpunkt, der uns immer wieder mit der Frage nach der Wirklichkeitsnähe unseres Glaubens erfrischt. An anderer Stelle habe ich, basierend auf einer materialistischen theologischen Grundlage, eine Kritik an lehrhaften Standpunkten entwickelt und sie als „Lakaien" des Ausbeutungs-

systems bezeichnet.[2] Jedoch birgt die Trennung des Glaubens von der Ideologie immer Risiken. Eines dieser Risiken ist es, dem zu unterliegen, was ich als Gefahr des Nativismus bezeichne, ein Risiko, dem speziell Dritte-Welt-Theologen ausgesetzt sind. Die Verpflanzung des Christentums nach Lateinamerika bedeutet beispielsweise, dass der theologische Diskurs über „die Eingeborenen" in gewisser Weise immer eine christliche Erfindung ist. Der theologische Nativismus ist das Risiko der Befreiungstheologien, denn sie implizieren - in Anlehnung an Fanon -, dass die Theologie des Zentrums am Diskurs seiner Herren festhält, auch wenn „die Eingeborenen" angesprochen werden. Die Widerspiegelung, die vom *Anderen* ausgeht, ist nicht notwendigerweise so, aber sie ist doch eine Projektion kolonialer Theologie, in diesem Fall eine, die das koloniale Subjekt als Quelle der Autorität für ihren Diskurs verwendet. Nehmen wir zum Beispiel die Gnadenlehre. Es ist ja nicht so, dass der theologische Nativismus keine Verbindung zwischen Gnade und Armut herstellen würde, aber das Problem liegt in der Oberflächlichkeit des Ansatzes. Eine Anekdote aus einer kirchlichen Basisgemeinde und eine Abbildung von Jesus, der wie ein Eingeborener aussieht, könnten zum Beweis dafür herangezogen werden, wie lebendig die Gnadenlehre unter den Armen ist. Wenn aber solche Lehren bei den Marginalisierten so gut funktionieren, lässt das Rückschlüsse auf die Tiefe der systematischen Theologie des Westens zu. Eine geringfügige Veränderung am pastoralen Bild, und sofort erweist sich dieselbe Lehre, die gerade noch dazu benutzt wurde, die Kolonisation ganzer Nationen zu rechtfertigen, erneut als wertvoll, diesmal im Dienst der Befreiungstheologie. Ich jedenfalls hege ein tiefes Misstrauen (oder einen hermeneutischen Verdacht) gegen jede Theologie, die, was auch passiert, immer den Interessen des Zentrums zu dienen scheint, und das so gut, dass es ihr sogar gelingt, die Peripherie davon zu überzeugen, dass sie auch die Interessen der Marginalisierten berücksichtige. Und genau das ist es, um was es bei unserer Diskussion über die Gnadenlehre gehen sollte: um Grenzen, um Identitätsbildung und um die Produktionsmechanismen, die in ihrer ideologischen Konstruktion

Die Autorin

Dr. Marcella Maria Althaus-Reid, materialistische Theologin aus Argentinien, ist Leiterin der Magisterausbildung in Theologie, Kultur und Entwicklung und Dozentin für Christliche Ethik und Systematische Theologie an der Universität von Edinburgh, Schottland. BA in Theologie am ISEDET, Buenos Aires; Promotion an der St. Andrews University, Schottland. Zuvor war sie Koordinatorin von Bewusstseinsbildungsprozessen nach Paulo Freire in armen Nachbarschaften von Dundee und Perth. Sie ist Quäkerin. Mitgliedschaft in der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen und im Feministischen Beratungskreis von CONCILIUM. Buchveröffentlichung: Indecent Theology. Theological Perversions on Sex, Gender and Politics, London 2000. Zahlreiche Zeitschriften- und Buchbeiträge, darunter: On Using Skirts Without Underwear. Indecent Theology Contesting the Liberation Theology of the Pueblo: Poor Women Contesting Christ, in: Feminist Theology 20 (1999) 39–51; Postcolonialism and Religion (hg. mit J.T. Thompson), in: Studies of World Christianity 5.2, 1999; Hermeneutics of Transgression. Time and the Children of the Street in Buenos Aires, in: G. de Schrijver (Hg.), Liberation Theologies on Shifting Grounds, Leuven 1998; Doing a Theology of the Memory, in: M. Best/P. Hussey (Hg.), Life out of Death. The Feminine Spirit of El Salvador, London 1996. Anschrift: Faculty of Divinity, New College, The University of Edinburgh, Mound Place EH1 2LX, Edinburgh, Schottland.

stecken. Solange diese Aspekte nicht unmissverständlich artikuliert werden, werden wir nach meiner Überzeugung nicht über das hinauskommen, was Paolo Freire „naives oder intransitives Bewusstsein“[3] nannte, welches sich in der Unfähigkeit, den ideologischen Diskurs und seine Praktiken zu problematisieren, widerspiegelt. In den Lehrsätzen verbergen sich unheilvolle ideologische Mechanismen, nicht als Lehren an und für sich, sondern als Formen von theologischer Produktion, die sich in einem Austausch von „Gütern“ materieller oder spiritueller Art äußert. Sie aufzudecken erfordert Mut, aber ohne das zu tun, werden wir nie herausfinden, warum wir im Anliegen der Gerechtigkeit, die das Anliegen des christlichen Projektes der Befreiung ist, nicht weiter fortschreiten.

II. Der Tauschhandel mit der Gnade

Über Gnade und Zorn (oder Gnade und *Un*-Gnade) tauschen sich im Allgemeinen Menschen in Krisensituationen aus, als seien beide Teil der Ökonomie eines spirituellen Tauschhandels: Über sie wird ausführlich verhandelt; sie sind die Friedensverhandlungen unserer Seele. Der Austausch systematisierter christlicher Identitäten in einem Moment der Krise ist eine Form des Kommerzes oder des Handels mit spirituellen Diensten. Wir haben alle zu gewissen Zeiten unseres Lebens schon Lehrsätze gegen Leid eingetauscht. Das wird unter dem tröstenden Aspekt des christlichen Glaubens verstanden, der, abgesehen von seiner wichtigen Funktion, persönlichem Leid Sinn zu geben, auch für die Ideologie der Akzeptanz hegemonischer Systeme, von Marx als „Opium des Volkes“ bezeichnet, verantwortlich ist. Innerhalb eines solchen privaten Austauschsystems von Leiden gegen göttlichen Trost stoße ich etwa auf die Gemeinsamkeit des Leidens am Verschwinden von ca. 30.000 Mitbürgern meines Landes in den 70er Jahren: Es handelte sich um frühzeitige Todesfälle, so unentschuldbar wie der Tod von Kindern, aber sie wurden irgendwie ummäntelt mit lehrhaften Erklärungen z.B. des Märtyrertums oder der prophetischen (Minderheits-) Rolle der Gerechten, sogar innerhalb der Strukturen der Kirche damals. In Wirklichkeit hat diese Gemeinsamkeit einen Namen: Es ist der Interpellationsmechanismus von Althusser oder, wie Freire es nennt, die Verinnerlichung der Unterdrückung. Das muss kritisch analysiert werden, wenn die Bedingungen für Befreiung geschaffen werden sollen. Dieser Interpellationsmechanismus veranlasst uns dazu, uns mit unterdrückenden Strukturen zu identifizieren, weil wir ideologisch dazu erzogen worden sind. Es fühlt sich richtig an, auch wenn es nicht richtig ist.

Lassen Sie uns diesen Punkt genauer anschauen. Nehmen wir, um ein materialistisch-theologisches Gerüst zu gebrauchen, an, dass Lehrsätze erstens als Überschuss von kollektiven Austauschbeziehungen entstehen, und dass sie zweitens eine Art eigenständiges Leben erlangen, besonders wenn sie unangefochten sind und in das Symbolsystem der Menschen passen. Lehrsätze entstehen nicht aus platonischen Schatten in Höhlen. Sie sind andauernde Interpretationen der Lebenserfahrungen von Menschen in Beziehung zu Gott: Dieser Art ist auch die Bibel, die die Erinnerung an die Praxis des Wortes ist. Die Gnadenlehre interpre-

tiert die Freiheit, das „porque si" („einfach darum") der Liebe Gottes, aber auch der Liebe in den Beziehungen von Menschen. Dadurch, dass das Symbolsystem des christlichen Volkes Gnade als die kostenlose Liebe eines großzügigen Gottes verinnerlicht hat, sind Vorstellungen von Frieden und damit assoziierte Werte grundlegend für zukünftige christliche Generationen geworden. Unsere Nachkommen werden in diesen theologischen Konzepten nicht nur etwas für ihr Glaubensleben finden, sondern darin auch ein gesellschaftliches und politisch-wirtschaftliches Modell erblicken. Wenn jedoch unsere Gnadenlehre von niederen wirtschaftlichen Idealen geprägt worden ist und eigentlich als ein Tauschhandelssystem des ewigen Lebens gegen materielle Ausbeutung funktioniert, dann brauchen wir um Gnade nur zu verhandeln; nicht aber etwas in Frage zu stellen. Dann ist dies das Feld einer Theologie der Spekulation. Und eines der Buchhalter gnädiger Dispensen. Das ganze Vokabular der Gnadenlehre (oder des Gnadenbundes) ermutigt nicht zu Infragestellungen, da es in einer höchst handelsbezogenen Sprache formuliert ist: Es ist die Rede vom göttlichen Bund oder Vertrag; vom Brechen dieses Bundes; von den Bedingungen; den erforderlichen Pflichten beider Parteien (Gott und Menschen) usw. Manche Elemente, wie z. B. die Reue, erlangen dabei eine ganz spezielle Bedeutung, etwa die, passiver Untergebener eines hegemonialen Machtmodells zu werden, das vermeintlich von Gott befohlen wurde. Wenn Gott den Tod schickt, dann könnte Gott aus einem bestimmten Grund auch Pinochet geschickt haben, so verwirrend uns eine solche Aussage auch scheinen mag. Wo so gedacht wird, befinden wir uns im Bereich der Verinnerlichung der Unterdrückung bzw. der christlichen Interpellation. Wenn ich meine Bestürzung über die Verbrechen an meinen Landsleuten, begangen von einer Regierung, die sich offen zum christlichen Glauben bekennt und mit Kardinälen und Bischöfen an ihrer Seite auf Militärparaden geht, eintauschen könnte gegen das Versprechen ewigen Lebens, dann würde ich Gnade mit lehrhaftem Trost identifizieren. Dieser Trost sieht vielleicht noch wie Einspruch aus, aber das ist eine Illusion. Rechtfertige den Tod von 30.000 verschwundenen unschuldigen Familien; tausche meinen Schmerz gegen deine Lehre vom ewigen Leben der Gerechten - aber hat deine Lehre irgendetwas mit meinem Schmerz zu tun? Das ist ein entscheidender Punkt in unserer Diskussion. Wo eine unkritische politische Haltung etwa gegen die Lehre von der Gnade Gottes eingetauscht wird, bedeutet das nur selten einen Zugewinn an kritischem Bewusstsein.

Wie funktionieren solche Lehren wie die Gnadenlehre, und was hat sie traditionell für die westlichen *Eigentümer* der Theologie und ihre Untergebenen, die sich dieser Theologie angepasst haben, getan? Welche Praxis hat sie hervorgebracht und worin bestehen die Konsequenzen, die in unserem Denken und Handeln immer noch nachklingen? Könnte es sein, dass sich niemals etwas grundlegend ändern wird, solange wir nicht das koloniale Ethos des Tauschhandels beim Theologietreiben (das Eintauschen von Hunger gegen das Versprechen des ewigen Lebens oder der Handel mit Gnade als dem Geschenk, das wir z.B. in unserer Unfähigkeit, mit der „Dritten Welt" umzugehen, brauchen) revidieren? Der entscheidende Punkt ist, dass die Gnade, in der Form, wie sie den Menschen an der

Peripherie von den Zentren der theologischen Hegemonien präsentiert worden ist, zahlreichen kolonialen Zwecken dient. Im Folgenden sollen diese Zwecke analysiert werden.

III. Die Gnade und die *Anderen*

Einer der Gründe, warum die Gnadenlehre so wichtig ist, besteht darin, dass sie das theologische Austauschsystem auf eindeutige Weise veranschaulicht. Eine andere Perspektive hinsichtlich des Warenaustausches könnte den Rahmenbedingungen, in denen das Konzept der Gnade ausgearbeitet wurde, leicht entgegenwirken. So lehnt beispielsweise das Volk der Mapuches in Argentinien und Chile es ab, Land zu verkaufen oder Verträge über Besitztümer abzuschließen, die mit Land zu tun haben. Sie weigern sich, rechtsgültige Abkommen zu schließen. Ihre Logik ist anders als unsere. Überträgt man ihren Standpunkt auf die Theologie, könnte man sagen, dass Mapuches keinen Mechanismus brauchen, um einen Bund zu schließen; der Bund ist schon das Leben an sich, und vorausgesetzt, dass das Leben geachtet wird, gibt es keine anderen Erfordernisse. Unter diesen Umständen ist die Gnade ein Lebensrecht.

Die Gnadenlehre ist eine Doktrin, die auf einem dualistischen Gegensatzmodell basiert. Konstruiert wurde ein erbitterter Gegensatz zwischen Gottes Macht und Güte einerseits und dem schändlichen Zustand der Menschen andererseits. Gott wird zum Vater und Erlöser (im Gegensatz zum Herrn der Schöpfung, der auf einem patriarchalen Herrenstereotyp basiert). Innerhalb dieses übertriebenen dualistischen Paradigmas wird die theologische Identität der Menschen extrem abgewertet (der Mensch ist „gefallen"). Gott erscheint in dieser Lehre als „der Vater". Das ist eine koloniale Metapher der Elternschaft, die denjenigen zusagt, deren Identität aufgrund ihrer wirtschaftlichen Ausbeutung als minderwertig konstruiert ist. Das Problem besteht darin, dass die Marginalisierten (und die Frauen) historisch gesehen die Rolle übernommen haben, als Anschauungsobjekte für Abwertung zu dienen. Der Eingeborene ist für die Gnadenlehre somit ein Thema par excellence, da in der Konstruktion des Gefallenseins des Eingeborenen (z.B. im Heidentum) seine Andersartigkeit verkörpert und erlöst wird. Natürlich leben wir nicht mehr mit diesen Illusionen. Durch den Ansatz bei der Gnadenlehre bleiben die *Anderen* die *Anderen.* Sie werden in die Weltfamilie der Christenheit aufgenommen, doch sie werden keine Miteigentümer der Theologie, sie dürfen sie nur mieten. Durch die Gnade sind die *Anderen* nicht gleichwertig geworden, sondern wurden als Randerscheinung eingegliedert. Als solche spielten sie eine nützliche Rolle. Deshalb erzeugte Gnade in dieser Anwendungsform Marginalität; die Marginalität der Minderwertigen, die spirituell und kulturell für unmündig gehalten werden, und die Marginalität derjenigen, die in Abhängigkeit leben (von der westlichen Theologie und von den westlichen Organisationsformen von Spiritualität wie z.B. der Kirche). Als Freire die Resignationstheologie der Unterdrückten beschrieb, kam er auf das zu sprechen, was im peruanischen Ursprungsmythos (nach der *Conquista)* als „unvollendete Schöpfung" bezeichnet

wurde: Die erste Schöpfung musste durch eine zweite ersetzt werden, als die *Conquistadores* kamen. Hierbei hat sich das Konzept der Gnade als sehr gewinnbringend erwiesen, indem es ein Bild der Abwertung der Eingeborenen und ihrer Aufklärungsbedürftigkeit lieferte. Die Tatsche, dass sie dafür mit ihrer Sklavenarbeit bezahlten, wurde verschleiert durch die Behauptung, dass ihnen das Evangelium umsonst gegeben worden sei. Nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt sein. Sie haben mit der Ausbeutung ihres Kontinents und ihres Lebens bezahlt.

In diesem Prozess kam es zur Konstruktion des Bildes vom westlichen Theologen als dem Verfasser des neuen christlichen Gesetzes. Die Theologie hat die Gnade verkauft und zum Objekt gemacht - als Grundlage für die Eingliederung der Kolonien in das Universum des Zentrums. Die Eingeborenen konnten keine Initiative ergreifen, da Lehren nicht dialogisch sind: Sie erfordern eine rezeptive Grundhaltung des Menschen, nicht problemorientierte Gemeinschaften. Die missionarische Leidenschaft, die die Lehre in mein Land brachte, war von der theologischen Identität des Westens so sehr geprägt wie von der Liebe zu Christus. Sie hatte das Christentum am Leben erhalten, das aber streng nach dem Gesetz des Marktes: ewiges Leben für den frühen Tod durch Unterernährung und Gnade durch Vergebung für die Sünde des Andersseins. Die überfließende Gnade Gottes im christlichen Leben wurde der Entbehrung und der Abwertung der spirituellen und materiellen Erfahrung der Eingeborenen entgegengestellt, wie es in Argentinien während der 70er Jahre dieses Jahrhunderts auch wieder der Fall war. Theologisch war am meisten die Rede von der Gnadenlehre, und die Gnade Gottes erforderte die Vernichtung von Bürgern, die im Verdacht standen, sich politisch oder kulturell gegen die Diktatur zu engagieren. Bestimmte Predigten zur damaligen Zeit sprachen von einem Land, das vom Kommunismus erlöst werden musste nach dem Beispiel von Jesus am Kreuz, und diese Erlösung sollte „durch das Blut" von Mitbürgern erreicht werden. Dieses Vorgehen hatte das Ziel, Reue für politische Sünden auszulösen und zum Beitritt in den Bund der Diktatur zu bewegen, in eine Form des Gnadenbundes, welchen der Staat damals angeblich darstellte. Das war die Logik der Gnade, die die Medien und Predigten verkauften.

IV. Warum wurde der *Cacique* zum Christentum bekehrt?

In seinem Gedicht „Die ungewisse Meerenge" erzählt Ernesto Cardenal die Geschichte der Bekehrung des *Cacique* (Häuptling) Nicaragua während der *Conquista*.[4] Betrachten wir einmal die Frage: Warum wurde der *Cacique* bekehrt? Ich ging die üblichen Argumente durch, von Unterwerfung über gewaltsamen Zwang bis zur möglichen religiösen Überzeugung, aber die Frage bleibt. Welche Sünden beging Nicaragua, die erlöst werden mussten? Welche Gnade hatte er nötig? Erlösung und Gnade kamen zu ihm als Buße für seine Muttersprache, seine Kultur und seine Treue zu den religiösen und politischen Systemen, die in der

kollektiven Geschichte seiner Nation erprobt und bewährt worden waren. Nichts davon war „gnadenhaft" (gratis) für ihn, er bezahlte einen hohen Preis - nicht nur für sich selbst (Verrat an seinen geleisteten Amtseiden als *Cacique),* sondern auch für die Zukunft seines Volkes. Der Preis der Gnade war Un-Gnade, Schande, im Sinne von Entfremdung.

Indem sie die Abwertung der Eingeborenen betonte, definierte die westliche Christenheit die Gnade neu. Dabei gestaltete sie die unwürdige Menschheit als Gnadenempfängerin nach dem Bild der eroberten Nation. Wir wurden zum Sündenbock, zum Träger der imaginären obskuren Perversionen der Menschheit und verherrlichen durch den Kontrast Gott in Gottes Liebe: Kannibalismus, abweichendes Sexualverhalten, Faulheit und mangelnde geistige Ernsthaftigkeit waren Sünden, die als Vehikel für die Gnade konstruiert wurden und (wie im Fall des Kannibalismus) reine Phantasiegebilde angesichts der tatsächlichen Identität der Eingeborenen waren. Im Kontrast zu unserer „Abwertung" wurde Gott stärker verherrlicht als jemals zuvor.

V. Demokratische Rechenschaft in die systematische Theologie einführen

Gibt es irgendeinen Weg, der von hier aus weiterführt? Die christliche Verkündigung tut so, als gebe es keine Gewerkschaften, die uns vor missbräuchlichen Interpretationen schützen und es uns ermöglichen könnten, gemeinschaftlich an der Produktion und Verteilung ihrer Güter mitzuarbeiten, auch wenn wir hier von theologischen Gütern wie der Gnade sprechen. Sie geht davon aus, dass Lehren außer im Kontext kirchlicher Selbstbezogenheit nicht angefochten werden können. Deshalb brauchen wir Menschen, die über die ideologischen Faktoren in der Ausarbeitung der Lehren reflektieren, die eine Gegengeschichte zur Lehre schreiben, von der Gegenseite der Geschichte aus. Die kirchlichen Lehren sind demokratisch nicht rechenschaftspflichtig, und ebenso müssen viele Kirchen sich nicht an demokratische Regeln halten, aber das muss sich ändern oder Kirche und Theologie werden sich nie von ihrer kolonialen Einstellung freimachen können. Die Gnadenlehre impliziert eine Weltanschauung und ein ganzes Bündel definitiver Perspektiven zur erwünschten Gesellschaftsordnung: dualistisch, voller Abwertung und Abhängigkeit. In Lateinamerika erfüllt sie darüber hinaus noch eine subtilere und wichtigere Funktion, indem sie dazu beiträgt, das Christentum in Opposition zur nicht-westlichen Welt zu konstruieren und ein Verständnis von Identität zu entwickeln, das auf der Ablehnung der Identitäten der *Anderen* beruht. Europa wurde nicht nur mit einem Überschuss an Edelmetallen, landwirtschaftlichen Ressourcen und der Sklavenarbeit aus dem Süden aufgebaut, sondern auch mit dem Überschuss der *Seele* des Südens. Diese Seele des Südens kann immer noch wertvolle Gaben zu einer Neukonzipierung der Gnadenlehre beitragen: Gnade als Solidarität in Pluralität; als ein theologisches Konzept, ethisch und kontextuell gegründet auf dem Verschwinden des gewohnten Gegensatzsystems von Peripherie und Zentrum. Paradoxerweise hat sich die billige

Gnade der *Conquistadores* als teuer erwiesen. Fragen über die Mechanismen von Lehren und ihre politischen Implikationen vermeiden zu wollen, ist teuer und kann uns auf den strategischen Wegen, die wir zur Befreiung einschlagen müssen, verwirren. Jenes Gnadenverständnis, das den sündigen Status von Frauen übertrieben und sie in die Tiefen aller Arten von Unterdrückung gestürzt hat, ist Teilder externen Schulden der Theologie an unserem Volk, und sie abzutragen wird den Mut der Freiheit oder den Mut ihrer Namensschwester, der Gnade, brauchen. Es ist an der Zeit, die apologetischen Formen der Theologie aus der kolonialen Vergangenheit hinter sich zu lassen und unsere Rebellion und die Rebellion unseres Volkes als die reale Basis für das christliche Denken zu entdecken. Auf diese Weise wird der Teufelskreis der kolonialen Tendenz, die eigene Geschichte immer nur zu wiederholen - selbst in der theologischen Reflexion -, vom hermeneutischen Zirkel des Verdachts ersetzt, der die Menschen befähigt, von ihrem eigenen Leben und von ihren Kämpfen aus Gott zu benennen und sich mit der christlichen Lehre auseinander zu setzen. Das ist die „rettende Gnade", die uns vor der Un-Gnade der zerstörten Identitäten bewahren und das *andere* Gottesvolk in seiner Beziehung zu Gott, dem *Anderen,* wiederherstellen wird.

[1] F. Fanon, zit. nach M. Ferro, Colonization. A Global History, London 1997, viii.

[2] M. Althaus-Reid, Does the Church Need Theology or Vice-Versa? A Materialist Analysis Concerning the Current Theological Industry und its Church Market, in: Ministerial Formation 82 (1998) 4-14.

[3] P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten, Reinbek 1973 u.ö.

[4] E. Cardenal, Die ungewisse Meerenge, Das poetische Werk, Bd. II, Wuppertal 1985.

Literatur

S. Duffy, The Dynamics of Grace. Perspectives in Theological Anthropology, Minnesota 1993.

B. Moore-Gilbert, Postcolonial Theory. Context, Practices, Politics, London 1977.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Identität, die von den Vorfahren geleitet ist

Beispiele aus den Volkserzählungen der Akan in Ghana

Mercy Amba Oduyoye

Wir müssen mit einigen Worten über die „Vorfahren" - *Nananom* in der Akan-Sprache - beginnen. *Nananom* sind Geist-Menschen, die fleischliche Wesen waren, Mitglieder der menschlichen Gemeinschaften in ihrer jeweiligen Zeit. Viele Afrikaner glauben, dass sie weiterhin in der Gemeinschaft gegenwärtig sind, wenn auch nicht als fleischliche Wesen, und dass sie eine moralische Kraft sind. Bei den Akan sind *Nananom* diejenigen, die die Kultur vermitteln; daher werden Kinder wie auch diejenigen, die sehr früh sterben, nicht zu ihnen gezählt. Unsere Traditionen sind das Erbe, das uns von *Nananom* überliefert wurde. Gyekye merkt an, dass „Afrikaner Menschen sind, deren Vorfahren jeweils in ihrem Bewusstsein präsent sind. Afrikaner ehren ihre Vorfahren dadurch, dass sie deren kulturelle Schöpfungen und Praktiken bewahren und ihr Andenken feiern (durch den Tod haben sie den Zustand von Geistern erlangt). Ihr früheres Menschsein verbindet sie (jedoch) mit ihren lebenden Nachkommen und konstituiert sie als Teil der jetzt im Fleisch lebenden menschlichen Wesen"[1]. Sarpong stellt in dem Werk *The Sacred Stools of the Akan* (Die geheiligten Hocker der Akan) fest, dass „der Tod nicht die Mitgliedschaft einer Person in der Gesellschaft beendet"[2]. Das kulturelle Element, das jemand erschafft oder steigert, lebt in der Gemeinschaft weiter und wurde Teil der Tradition.

I. Die Vorfahren: Wegweiser zu unserer Identität

Der Schlüssel, der unser Thema erschließt, ist der, dass *Nananom* die Quelle der „Tradition" sind. Sie haben unsere Werte, religiös-kulturellen Praktiken und sozio-politischen Institutionen begründet. Unsere Wirtschaft wurde auf ihrer aufgebaut. Es wird angenommen, dass sie ein begründetes Interesse an dem moralischen Lebenswandel ihrer Nachkommen haben. Bei jeglicher Übertretung, die die soziale Ordnung, die sie geschaffen haben, stört, umfasst der Prozess der Versöhnung gemeinsames Essen und Trinken mit den *Nananom*, woraus Sarpong folgert, dass ein Ritual im Hockerhaus immer eine wichtige Komponente der Reinigungsriten ist.[3] In seiner Diskussion um die Mannbarkeitsriten bei den Asante schreibt er, dass *„Kyiribra* Schande über die Eltern des Mädchens bringt", und ein Teil der Reinlichkeitsriten besteht darin, „zu beten, um den Geist, der so abscheulich erzürnt worden ist, zu befrieden"[4]. Im Allgemeinen tendieren die

Akan dahin, ihre *Nananom* zu verherrlichen, aber natürlich waren nicht alle gute Beispiele eines ethisch korrekten Lebens. Es ist jedoch eine Tatsache, dass, wie die Jungen ausgeschlossen werden, weil sie keinen Beitrag zur Kultur geleistet haben, die Bösartigen von der Einladung zum Trankopfer ausgeschlossen sind, und ruchlose Herrscher können nicht damit rechnen, dass ihre Hocker geschwärzt (d.h. reserviert) bleiben; tatsächlich können sie sogar ihre Stellung verlieren, bevor sie sterben.

Identität, die von den Vorfahren geleitet ist

Während die Kinder aufwachsen und sozialisiert werden, um Glieder einer afrikanischen Gemeinschaft zu werden, lernen sie viel durch Osmose. Doch wie Shorter bei Aufnahmezeremonien beobachtet, „wurde der Aufzunehmende gelehrt, mit der Gemeinschaft zu denken und die Welt so zu sehen, wie sie sie sah"[5]. Dort wird ihnen ihre Identität für immer eingeprägt. Sie werden mit einem „kulturellen Rahmen versorgt, Erfahrungen zu verstehen". Sie lernen zu beachten, was „soziale Harmonie und gutes Einordnen zwischenmenschlicher Beziehungen"[6] bewahren wird. Die Identität eines jeden wird dabei von den Vorfahren geleitet, die anfingen, der Gemeinschaft Regeln zu geben, die ihre Sprache, Symbole, Kunstwerke, Sprichwörter, Rätsel und Geschichten schufen. Sie überlieferten nicht nur die materielle Kultur, sondern auch die spirituelle in Form von Religion, Glaubensprinzipien, Riten und Ritualen und die ethische, um sowohl die einzelnen Menschen wie auch die gesamte Gemeinschaft zu leiten. So stellt Gyekye fest, dass das Feiern des Ahnenkults ein Feiern des kulturellen Erbes eines Volkes ist.[7] Daher kann man sagen, dass jemandes Identität von seinen Vorfahren gestaltet worden ist.

Meine Identität als Ghanaerin wurde nicht nur von meinen biologischen Vorfahren, die Akan sind, gestaltet, sondern auch durch die Tatsache, dass ich eine alte Achimotaerin, Schulabgängerin von Achimota, bin. Die Kombination hat einen starken Sinn an Stolz bewirkt, eine Bestimmung, ehrenvolle Höhen zu erlangen, geleitet von der starken Erkenntnis einer pulsierenden geistigen Welt, die uns begleitet. Auf einem Kaminsims (in der Schulbücherei, wie ich denke, es kann aber auch im Schulmuseum in den 50er Jahren gewesen sein), saß eine völlig „abscheuliche" Skulptur in einer menschenähnlichen Form, doch nichts ähnelnd, das man menschlich hätte nennen können. Der Name dieser „Gestalt" ist Kuzunik. Am Gründungstag singen wir Loblieder zu Ehren Kuzuniks. Wir bitten Kuzunik, Polyhemia zu senden (man frage mich nicht, wer sie ist), um uns zu beschützen, während wir einen Tempel zu Kuzuniks Ehren errichten. Das war kein Götzendienst, die Schule hatte eine starke christliche Tradition. Ich stellte keine Fragen, niemand stellte irgendwel-

Autorin

Mercy Amba Oduyoye, geboren in Ghana, war Generalsekretärin des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf (Schweiz) und Dozentin an der Universität von Ibadan (Nigeria). Publikationen (Auswahl): Hearing and Knowing. A theological Reflection on Christianity in Africa, 1986; (in Zusammenarbeit mit V. Fabella), With Passion and Compassion, 1989. Hat an dem von Rosino Gibellini herausgegebenen Buch Percorsi di teologia africana, Queriniana, Brescia 1994, mitgearbeitet. Anschrift: Insitute of Women in religion and Culture, Trinity Theological College, P.O. Box 48, Legon, Accra, Ghana.

che Fragen, wir liebten die Melodie und sangen sie. Es gab uns ein Gefühl von Einheit und Loyalität der Schule gegenüber, ein Gefühl von Identifikation mit Generationen von Schülern vor uns, die das Geheimnis von Kuzunik besungen hatten. Ich lernte, Kuzunik gleichzusetzen mit dem Geist der Schule, mit Disziplin, harter Arbeit inklusive der Bewahrung einer gesunden Umgebung, mit Lernen, bis die zum Leben notwendigen Fähigkeiten erlangt wurden, und war sicher, dass der Hahn krähen würde, da die Taube gegurrt hatte. Andere vor uns haben dies erreicht, und wir werden das auch tun. Herzen und Hände und Stimmen müssen gemeinsam beim Aufbau einer bestärkenden und heilenden Umwelt mitwirken.

Dies ist die Tradition der Schule. Die Gründer waren alle Männer gewesen, die ersten Schüler waren alles Jungen gewesen, alle ehemaligen Schüler, ob männlich oder weiblich, werden Akora (alter Mann) genannt, und den Frauen scheint das nichts auszumachen, gerade so wie die Schule es uns gelehrt hat, dass es uns nichts ausmachen soll, ganz unten zu beginnen, da wir ja mit Sicherheit dort nicht verbleiben würden. Der Geist, zu solch stolzen Erben zu gehören, formte und gestaltete unsere Identität. Doch bedeutet dies, dass sich an dieser Schule seit ihrer Gründung im Jahre 1927 oder seit 1952, dem Jahr, in dem ich sie verließ, nichts verändert hat? Natürlich nicht, das Lied des Gründungstags besteht weiterhin, doch die Schuluniform hat sich geändert, ebenso wie der Lehrplan, und anstelle eines männlichen Schulleiters einer koedukativen Einrichtung haben wir nun eine Frau als Schulleiterin. Tradition und Erbe müssen durchgegraben werden, um das gegenwärtige Leben voranzubringen. Daher hält Achimota zu jeglichem Zeitpunkt wenigstens vier Schülergenerationen zusammen, die von dieser Umgebung geformt wurden oder geformt werden. Sie identifizieren sich mit der Schule und miteinander. Die Schule prägt sie für ihr Leben.

Gyekye erinnert uns treffend daran, dass unsere Vorfahren von uns erwarten, dass wir uns ändern, wenn Änderung vonnöten ist. Sie erwarten von uns, schöpferisch zu sein und das Gute, das sie uns überlassen konnten, zu mehren. Er zitiert, was er als eine „sehr bedeutende Maxime der Akan" beschreibt, um den Bedarf an einer kritischen Evaluierung und Besitznahme dieses Erbes zu untermauern. Die Redensart erinnert uns daran, was die *Nananom* selbst von ihren Nachkommen erwarten. Sie lautet wie folgt: „Eine Person, die einen Weg einschlägt, weiß nicht, dass der Teil, der hinter ihr freigeschlagen wurde, krumm ist."[8] Von denen, die von hinten nachfolgen, wird erwartet, dass sie das, was gekrümmt ist, gerade richten. Unser Erbe braucht unsere Identitäten nicht zu formen, wenn es hässlich, unglückselig oder quälend ist. Jedoch ist es wahr, dass selbst dieses uns helfen kann, uns in Bahnen von Schönheit und Aufrichtigkeit zu lenken. Ich kann Gyekye nur zustimmen, wenn er sagt, dass die *Nananom* selbst ein Teil der afrikanischen Tradition, die unser Erbe ist, geworden sind, und dass ebendieses Konzept untersucht werden muss.

In meinem Buch *Daughters of Anowa* (Töchter von Anowa) begann ich mit einer ersten Untersuchung dieses Vorgangs der Identitätsbildung durch die sprachliche Überlieferung der Vorfahren (Tradition). Meine Einschätzung ist die, dass für

afrikanische Frauen vieles in diesem Erbe liegt, was unsere Entwicklung als menschliche Wesen durchkreuzt und daher aufgegeben werden muss. Dieser Beitrag zum Gespräch erweitert das Motiv der Sprache, um die gesamte Gemeinschaft mit einzuschließen. Betrachtet man die Verpflichtungen des Frauseins, sieht man die Irrationalität des männlichen Anspruchs, der die Kehrseite der Begrenzungen für die Frauen ist. Sarpongs Diskussion über *Kyiribra* dramatisiert diese Art der Gestaltung der Identität von Männern und Frauen in der Gesellschaft der Akan.

Identität, die von den Vorfahren geleitet ist

Es geschah sehr selten unter den Asante, einen Hauptverhaltenskodex der Gesellschaft zu brechen, wie zum Beispiel schwanger zu werden, bevor die erste Regel gefeiert worden war. Dieser Fruchtbarkeitsritus ist sehr bedeutend für alle Akan, Ga, Ewe und Krobo in Ghana, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Gemeinschaftliche und familiäre Riten des Übergangs sind mit die am meisten identitätsbildenden unter denen, die von den Vorfahren überliefert wurden. Das mag ebenso für mehrere andere afrikanische Völker gelten.

Die Moderne Afrikas, die Ära der schriftlichen Dokumentierung aller Werte, die die afrikanischen Gemeinschaften über Jahrtausende geleitet haben, hat sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zu Tage gebracht, die Afrika ausmachen. Wissenschaftler wie auch afrikanische Völker wiederholen heute die Warnungen vor eilfertigen Verallgemeinerungen über Afrika. Es ist eine Tatsache, dass innerhalb von nationalen Grenzen viele alte Volksstämme anzutreffen sind. In einer bestimmten, für eine Studie ausgewählten Gemeinschaft kann man eine große Vielfalt der Geschichte und Kulturen feststellen, jedoch gibt es genügend Gemeinsamkeit für einen, der ein Akan ist, eine gemeinsame Identität mit anderen Akanfo zu fühlen. Diese Identität mag jedoch nicht so homogen wie die der Anwo Yoruba sein, die, bestehend aus verschiedenen Stadtstaaten, durch die Legende verbunden sind, *omo Odudwra* zu sein, die Kinder von Oduduwa.

II. Unsere Identität gestalten

Diese kurze Überlegung soll herausstellen wie Mythen, Sagen und Sprichwörter (Überlieferungen) die Identität dieser Menschen, Akan genannt, prägen. C.A. Ackah schreibt in seinem Buch *Akan Ethics* über die Sprache der Moral der Akan. Die Kapitel sind überschrieben mit: Adjektive, Maximen und Idiome, Sprichwörter, Ananse-Geschichten, Trommel und Hörner. Durch dieses Erbe haben die Vorfahren die Merkmale überliefert, ein Akan zu sein und sich wie ein solcher zu benehmen.[9] Ich stimme mit Ackah überein, dass „der verlässlichste Weg, den Inhalt der traditionellen moralischen Überzeugungen der Akan offen zu legen, darin besteht, die Sprache, in der diese moralischen Überzeugungen ausgedrückt sind, in allen Einzelheiten zu analysieren"[10]. Daraus folgt meine Anerkennung so bahnbrechender Anstrengungen wie Elizabeth Amoahs Studien über *Moral and Social Significance of Proverbs Among Wassa - an Akan People*[11] (Die moralische und soziale Bedeutung von Sprichwörtern unter den Wassa - einem Volk der Akan). Andere afrikanische Völker haben ihre eigene identitätsfördernde Sage,

die von namengebenden Vorvätern erzählt, Geschichten von Wanderungen und Streit wegen Siedlungsraum und Erbfolgeansprüche. Diese Erfahrungen werden immer und immer wieder erzählt bei bedeutenden Ereignissen im Leben der Menschen und während Festen der Völker, durch *griots* (Erzähler) und im täglichen Reden durch Sprichwörter.

1. Schlüsselsubstantive

Die Schlüsselwörter, die die Identität der Akan prägen, werden von Ackah als *Nokware* bezeichnet, was in der Asante-Sprache für „Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit, Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit" steht. Dies ist das erste Prinzip, das in die Ohren der Akan im bedeutenden „Alter" von acht Tagen ausgesprochen wird. „Wenn du Wasser sagst, muss es Wasser sein, wenn du Gin sagst, muss es Gin sein" - beide sind klar, aber nicht dasselbe. *Aho'few,* Schönheit, Eleganz, wird gepriesen, jedoch sagen wir, dass sie keine Schulden bezahlt. „Schönheit an sich ist nicht genug." Andere Prinzipien wie moralische Güte, Weisheit, Mut, Selbstkontrolle, gerechter Handel, Gerechtigkeit, Liebe, Gehorsam, Großzügigkeit und Gastfreundschaft müssen hinzugefügt werden. In der den Akan überlieferten Sprache finden sich auch Wörter moralischer Missbilligung. Hier erläutert Ackah: Mord, Selbstmord, Diebstahl, Falschheit oder Scheinheiligkeit, Undankbarkeit, Ich-Sucht, Trägheit, Glaube, Laszivität, Ehebruch von Seiten eines Mannes, Inzest, Hexendienst oder Zauberei. Ackah führt auch Adjektive und andere Ableitungen der Substantive auf, sodass jemand, der *bayi* praktiziert, als ‚*bayifo*' bezeichnet wird.[12]

Alle diese Begriffe werden in den Maximen, Sprichwörtern, Liedern und Sagen gefunden und helfen einordnen, wer jemand als Akan ist. Maximen leiten unser Verhalten und in *Fantsi* beginnen sie normalerweise mit „es ist angemessen, dass, es gehört sich ..." oder in warnenden Sätzen wie „pass auf" (wörtlich: „schau genau") oder, wie Ackah wörtlich meint, lass Worte (Sorge) unbeachtet. Es ist gut, eine Gewohnheit daraus zu machen, Sorgen zu vermeiden.[13] Redewendungen, die man im Laufe der Zeit versteht, beinhalten: „hat einen guten Magen" *(ne yam ye),* „hat eine zarte weiche Hand" *(ne nsa gow),* was beides bedeutet, jemand ist freundlich oder großzügig. Dies sind auch Worte, die in Sprichwörter verwoben sind, um unser Verhalten und Selbstverständnis zu gestalten, wie „das Volk der Akan" (Akanfo) - Mehrzahl von „Person der Akan" (*'kanni*). Nur ein Beispiel von Ackah soll erwähnt werden: „Wenn du mit Betrug reist, wirst du dein Ziel erreichen, du kannst aber nicht zurückkehren"[14] - Wahrheit kann auf Dauer nicht verborgen bleiben.

Die Identität der Akan von Ghana ist klar in dem Ausspruch definiert „Zur Schande wird keiner, der ein Akan ist"[15]. Jemandes Identität wird durch Sprache und gewisse moralische Normen und ethische Anforderungen definiert, wie die Wahrheit zu sagen oder Abscheu vor Doppelzüngigkeit. Sie ist von grundlegendem religiösem Glauben gekennzeichnet, die tatsächlichen Gottesdienstorte variieren jedoch je nach Stadt oder Dorf, während ähnliche sozio-religiöse Feste, die in Verbindung mit Politik und Landwirtschaft stehen, oft unter örtlichen Namen

geführt werden. In der vorchristlichen Zeit wurden diese religiösen Feste von allen besucht und die grundlegenden religiösen Überzeugungen von allen geteilt - ohne Ausnahmen. Die Faktoren, die Identität bewirken, stehen in Verbindung mit dem, was die Vorfahren taten oder sagten, mit den Werten, nach denen sie lebten und den Visionen von Gesellschaft, die sie zu erreichen suchten.[16]

Identität, die von den Vorfahren geleitet ist

Das Jahr 1999 sah einige große Beerdigungsfeiern in Ghana. Die beiden öffentlichen Riten kennzeichneten den Weggang von Otumfo' Opokuware II. zum Dorf und sahen Barima Kwaku Dua den Großen Schwur der Asante vor dem Alten Kumasi Rat ablegen, im Beisein von Asanteman, um Otumfo' zu werden. Osei Tutu II. ließ in den Asante wie in allen Ghanaern den Glanz und die Lebenskraft der Kultur der Akan aufleben. Im gleichen Jahr sahen wir Osagyefo Kuntunkununku *(Akyem)* durch ähnliche Riten. Davor geschah der Heimgang von Oguahene, dem Herrscher von Cape Coast *(Oguaa Fantis)*. Bei Begräbnissen werden die Gemeinsamkeiten der Kultur der Akan am meisten hervorgehoben, doch zugleich treten die Unterschiede selbst in den öffentlichen Feiern hervor. Da gibt es Aspekte von Beerdigungsriten, die selbst für den gewöhnlichsten von uns allen nur von den nächsten Angehörigen wahrgenommen werden, denn wir Akan sind alle königlich - *ye ye adehye.*

Wir sind alle gleichermaßen königlich und wertvoll für unsere Clans und Familien, und wir sind alle gleichermaßen Kinder Gottes, genauso wie alle menschlichen Wesen, gemäß der Rede der *Nananom*, der Vorfahren *(Nipa nyinaa ye Onyame mma)*. Doch die gleichen *Nananom* haben uns das Sprichwort hinterlassen „Denen Hocker zugeteilt wurden, die sitzen auf Hockern, und denen unbehauene Klötze zugeteilt wurden, die sitzen auf unbehauenen Klötzen" *(Atena ngongua tena ngongua. Atena ndufua tena nduafua)*. Mit anderen Worten: Wir, die Akan, haben eine geordnete Gesellschaft, und die Menschen kennen ihren Platz. Unsere Identitäten werden von der Gesellschaft gemäß dem Stand, in den wir hineingeboren werden, geformt.

Die Akan glauben beispielsweise, dass nicht alle menschlichen Seelen gleich an Bedeutung sind, „die eines Königs (wird) für mächtiger erachtet als die fast vollständig zu vernachlässigende Seele eines Sklaven ..."[17]. „Jede Person der Akan kann einen Hocker besitzen, doch nicht jedem mag es erlaubt sein, einen Hocker zu kaufen ..., (manche) mögen nicht einmal, zu welchem Preis auch immer, frei auf dem Markt angeboten werden", denn sie sind nur für Könige bestimmt. Diese hierarchische Ordnung der Gesellschaft wird in einem Hocker symbolisiert, der „Einer-sitzt-auf-einem-anderen" *(obi-te-obi-so)* genannt wird. Höheres Alter, Rangfolge sind notwendig für die gute Ordnung in einer Gesellschaft. Daher entsteht eine Identität der Akan, indem man diese „Ordnung der Rangfolge" kennt und beachtet. „Die, denen es gehört, dürfen essen, nicht die Hungrigen", sagt das Sprichwort[18].

2. Die Anderen

Das vermeintliche „E-Gefühl" afrikanischer Clans hat, wie bei all umfassenden Körperschaften, seine Kehrseite, die Exklusivität. Das findet seinen Ausdruck in

Witzen, formt und gestaltet jedoch die Identität. Ein Asante mag sich über einen Fremden lustig machen *('manfrani).* „Ich dachte, ich träfe ein menschliches Wesen, aber es stellte sich als ein wildes Tier heraus", bedeutet normalerweise, dass diese Person kein Akan ist. Diese Art Sprache beginnt mit der Zeremonie der Namensgebung am achten Tag der irdischen Existenz, die für die Familie und die Gemeinschaft abgehalten wird, um jemandes Ankunft anzuerkennen und ihn/sie aufzunehmen. Die Asanti würden sogar jemandes Kopf (physisch) gestalten vom Tag eins an, sodass jemandes Erscheinungsbild sagen würde, „hier ist in der Tat ein Asanti". Um das sicherzustellen, hatten verschiedene ethnische afrikanische Gruppen die Gewohnheit, Schnitte auf ihrem Körper anzubringen, insbesondere im Gesicht, wodurch das Gestalten der Identität fortgeführt wird. Tufuo und Donkor würden sagen: „Durch einen bloßen Blick, durch die leichteste Bewegung oder Handlung hebt sich ein Asanti jederzeit aus jeder noch so großen Menge hervor."[19]

Sie fahren fort: So wie „das schönste aller Komplimente" der Ausspruch ist, „Du gleichst einem wahren Akan" *(Wo se Kani),* wäre die schlimmste Anschuldigung, „Du erledigst deine Sachen nicht wie ein Akan". Dein Benehmen und dein Lebensstil sind für einen Akan höchst unüblich. Man mag sogar die Schmähung hören *Omanfrani aboa* - fürchterlich unkultivierter Siedler.[20]

Dieses Erbe von Stolz und hoher Selbstachtung wird geformt durch Redensarten, die einen vorsichtig werden lassen, sich selbst zum Narren zu machen durch übersteigertes Selbstvertrauen. Die Maxime lautet: „Wenn du dich selbst für ein Vorbild an Weisheit und Kultur hältst, kannst du damit enden, dass du vor Schafen salutierst"[21]. Das Grüßen von Menschen auf der Straße ist ein Zeichen von Kultiviertheit und verlangt die Beachtung eigener Regeln. Um nichts falsch zu machen, sollte man immer als erster grüßen, insbesondere, wenn man jung ist. Das Sprichwort sagt: Gut so, aber sicherlich gehst du nicht herum und grüßt Tiere. Jegliche soziale Interaktion und jeder persönliche Stil sind durch Prinzipien geleitet, die in Tabus Ausdruck finden. Das trennt den Insider vom Outsider und verleiht dem Outsider den Ruch der Unkenntnis. Ein Outsider jedoch, der ein Tabu verletzt, muss entsprechend behandelt werden. All das zielt ab auf das Wohlergehen der Gemeinschaft und auf Solidarität. Ein Einsiedler wird beschrieben als einer, der „weder menschlichen Wesen noch Tieren gleicht"[22]. Um Gemeinschaft aufrecht zu erhalten, gelten Gerechtigkeit und Gastfreundschaft im Prozess der Sozialisierung durch Mythen, Sagen, Legenden und Maximen als unverdient.

3. Maximen und Sprichwörter

S.K. Otoo illustriert die Gedanken in seinem Buch *Prama* mit Skizzen, die einige der Prinzipien verdeutlichen, mit denen die Akan sich selbst als ein Volk von gutem Urteilsvermögen bezeichnen. Um sicherzustellen, dass alle Aspekte eines Falles untersucht werden, bevor man zu einem Urteil kommt, sagen wir: „Wenn du nicht beide Seiten eines Daches befestigt hast, bedecke es nicht mit Stroh"[23]. Ein Dach ist nicht fertig, wenn nur eine Seite gedeckt worden ist. Beurteile die

Fähigkeiten eines Dachdeckers nicht, wenn nur eine Seite fertig gestellt worden ist. *Tsir kor mmpam*[24] bedeutet: „Ein Kopf nimmt keinen Ratschlag" und lehrt die Notwendigkeit zu Zusammenarbeit und Solidarität. *Dua kor gye mframa a obu.*[25] Wenn ein Baum dem Sturm entgegensteht, fällt er. Eine Familie arbeitet zusammen und legt nicht die ganze Last für ihr Wohlergehen auf eine Person. Von allen wird erwartet, etwas beizutragen, so können alle zusammen dem Wetter standhalten. Um das Gute an dieser Art Leben zu unterstreichen, malt er es mit einer Bootsladung von rudernden Fischern mit folgender Zeile aus: „Als die Männer der Familie zusammen arbeiteten, hatten sie eine große Mahlzeit"[26]. Das schließt jedoch den Wettbewerb nicht aus, vor allem beim Sport und bei Spielen, denn das ist gesund, und man muss die „Geschwisterliebe" beiseite lassen, wenn es um den Wettkampf beim Sport geht.[27]

Um ethische Prinzipien weiterzugeben, benutzen die Akan Sprichwörter und Aphorismen. Die folgenden Beispiele sind von C.A. Ackah ausgewählt: Das Wort, „Wenn ein Akan ein Geschenk macht, nimmt sie oder er Dank entgegen", wird gebraucht, um eine dankbare Haltung anzuzeigen.[28] „Zur Selbstkontrolle haben uns die Ältesten zurückgelassen" (man schreit nicht, da man seine eigene Wunde behandelt)[29], und um vor Selbstsucht zu warnen, wählt er das Folgende aus: „Wenn du über etwas gehst, was anderen gehört, um dein Eigenes zu finden, wirst du keinen Erfolg haben, Deins zu finden"[30]. Um Großzügigkeit zu fördern, zitiert er aus dem oft wiederholten: „Das, was den Regeln gemäß zurückgehalten wird, wird von den Ratten gefressen" *(Abua buadze nkura dzi):* Tue Gutes mit dem, was du hast, oder es wird dir gerade verloren gehen. Gaben, die nicht benutzt werden, verfaulen. Dadurch wird Fleiß vermittelt. In meinem Buch *Daughters of Anowa* sind Sprichwörter auf der Grundlage von geschlechtsspezifischer Sensitivität und der Sozialisation, die Akan-Frauen ausmacht, ausgesucht.[31]

Im *Daughters of Anowa* wie in verschiedenen Büchern mit Sprichwörtern von Ghanaern hat besonders das *Akanfo*[32] eine angemessene „Sekundär"-Quelle zur Verfügung gestellt. Aber die Sammlung ist nicht komplett, verschiedene andere sind von anderen Ghanaern in neuerer Zeit zusammengestellt worden[33], außerdem benutzt Ackah verschiedene, die noch in die Sekundärquellen eingehen müssen. Zur Zeit läuft ein Projekt über afrikanische Sprichwörter, das uns mehr erschließen soll.[34] Dieses Erbe, ob geschrieben oder nicht, fährt darin fort, aus uns ein Volk zu machen trotz aller globalen Einflüsse.

4. Mythen und Sagen

Mythen und Sagen spielen eine Schlüsselrolle in der Gestaltung der Identität. Ich habe versucht, dies in *Daughters of Anowa* zu verdeutlichen (S. 19-54), wobei ich mich wiederum auf Bildkomplexe beschränkt habe, die die gesellschaftliche Definition von Frausein illustrieren. Darüber hinaus gibt es jedoch viel mehr, mit der Spinne *Ananse* als der zentralen Figur. Ihr Name wird benutzt, um alle Akan-Sagen zu charakterisieren. Sie werden *Anansesem* (Spinnengeschichten) genannt. *Ananse* ist eine Gaunerfigur mit einer Familie von unterernährten Kindern, einer geduldigen Ehefrau und einem Sohn, der versucht, die Unordnung, die von seinem

Vater zurückgelassen wurde, zu beheben. So ist es in der Tat nicht so, dass alles, was wir von den Vorfahren geerbt haben, positiv ist. Und wie von Kweku Tsen, dem Sohn von Kweku Ananse, wird von uns erwartet, die krummen Teile unseres Erbes gerade zu biegen.

Die Geschichten von *Ananse* lehren uns die Wechselwirkung, insbesondere die Anforderung an uns, Gutes nicht mit Bösem zurückzuzahlen. *Ananse* ist selbstsüchtig, doch diese Selbstsucht zahlt sich niemals aus. Sagen erzählen uns, dass wir in einer Gemeinschaft vom Missgeschick der anderen ebenso betroffen sind, wie auch das Sprichwort sagt, dass es eine Person ist, die den Elefanten erlegt, und es dadurch zu Fleisch für alle kommt. Verschiedene von ihnen sind warnende Sagen, obwohl der Unterhaltungsaspekt sie lebendig erhält. Heute stellt das ghanaische Fernsehen Kinderprogramme vor, die das Erzählen und Darstellen von *Anansesem* beinhalten. So lebt die Tradition fort, um die Identität nicht nur der Akan, sondern auch aller Ghanaer zu gestalten, da die gleichen oder ähnliche Geschichten auch im Repertoire anderer ethnischer Gruppen gefunden werden können.

IV. Zusammenfassung

Die Vorsicht bewahrt mich davor, über Afrika zu verallgemeinern, jedoch verlangt die Wirklichkeit einzugestehen, dass solche und ähnliche Studien auch aus anderen Teilen Afrikas kommen können. Maximen, die die Identität gestalten, werden oft in Liedern dargestellt und machen sie damit noch effektiver der Öffentlichkeit zugänglich. In seinem Buch zitiert Okot p'Bitek den Satz: „Feiger Mann, kehre in den Leib deiner Mutter zurück". Dieser Text steht in einem Tanzlied der Ogodo. Okot schreibt, dass die meisten der Lieder für diesen Tanz „von Männern handeln, insbesondere von deren Eigenschaften Tapferkeit, Ehrlichkeit usw."[35]. Er zitiert einen anderen Satz aus einem Kinderlied, das darauf abzielt, Jungen davon abzuhalten, in die Küche zu gehen.[36] Das gleiche kann von den Akan gesagt werden, die in der Tat auch Jungen davon abraten, die Kochkunst zu erlernen.

Ich habe mich nicht mit der Körpersprache beschäftigt, doch mit dem Sprichwort „Niemand weist die Richtung zu seines Vaters Dorf mit der linken Hand" erschließt sich uns die gesamte Sozialisation in Bezug auf den Gebrauch der linken wie der rechten Hand. Links ist unehrenhaft, rechts ist ehrenhaft. Sicherlich trägt solch eine Sozialisation die Samen der Ungerechtigkeit Linkshändern gegenüber in sich, jedoch erwartet man von *allen* Akan, dem Folge zu leisten. Sollten wir das nicht ändern? Ich habe mich schwerpunktmäßig beschäftigt mit dem Erbe der *Worte,* das sich am leichtesten verbreitet und somit am meisten Einfluss hat. Doch vergesse ich weder die Sprache der Symbole noch insbesondere die Sprache der Trommeln und Hörner. Ersteres wird mehr und mehr zugänglich in der Literatur und in Schaubildern über *Adinkra*-Symbole.[37] Zurzeit werden sie in großem Maße sogar durch das Medium der Kleidung verbreitet.

Symbolische Sprache wie in der Musik von Trommeln und Hörnern bleibt eher

esoterisch, und nur ein ausgewählter Kreis von Menschen hat Zugang zu ihr. Jedoch enthält die alltägliche Straßensprache die gleichen Prinzipien und sie wird das, was bereits vorhanden ist, verstärken, wenn Menschen weiterhin die Schriften von Gelehrten wie Ackah[38] und Sarpong[39] lesen: Wenn wir unsere Ohren auf Trommeln und Hörner einstellen, können wir unsere Vorfahren hören. Wir werden sie hören, wie sie das Waisenkind trösten. Weine nicht, Waisenkind, der Tod ist immer unser Begleiter gewesen, der Tod ist der gnädige Schöpfer.[40] „Das menschliche Leben wäre in der Tat armselig, gäbe es keinen Tod" ist der Auspruch der Leidtragenden, um uns zu versichern, dass unsere Identität als menschliche Wesen das Sterben mit einschließt.

Identität, die von den Vorfahren geleitet ist

[1] K. Gyekye, African Cultural Ethics on Introduction, Accra 1996, 161.

[2] P. Sarpong, The Sacred Stools of the Akan, Accra 1971, 5.

[3] Ebd. 47, 51.

[4] Ebd. 47-55.

[5] Shorter Aylward Songs and Symbols of Invitation: A Study from Africa in the Social Control of Perception, The Catholic Higher Institute of Eastern Africa, Nairobi, 1987, 5.

[6] Ebd. 4.

[7] K. Gyekye, aaO. 164.

[8] K. Gyekye, aaO. 167.

[9] C.A. Ackah, Akan Ethics, vgl. Kapitelüberschriften; S. 25-69.

[10] C.A. Ackah, aaO. 25.

[11] Elizabeth Amoah ist heute Professorin im Fachbereich für Religionsstudien an der Universität von Ghana in Legon.

[12] Die genannten positiven Prinzipien sind *Papa, Nyansa, Akokoduru, Nhyehodo, Asem-trenee, Perper, 'd', sefie, Ayamyie und Adoe.* Als Worte moralischer Missbilligung werden genannt: *Awudi, Ak mfoyhye, Kreno, Nkontompo, B'nniaye, Apesennkya, Amhaw, Efi, Ehuhuze, Ayefar, Mogyadie, Bagi* (C.A. Ackah, aaO. 25-27).

[13] Die Begriffe sind: „w'de ?", „hwe yiye" oder „Ma asem mpa wo ho" (ebd. 45).

[14] *„Edze ndabraba tu kwan a, idur; ma mbom nnsan w'ekyir bio"* (ebd. 50).

[15] *Animguase nifata 'kaniba.*

[16] Vgl. Anm. 1.

[17] P. Sarpong, 1977, 10.

[18] P. Sarpong, The Sacred Stools of the Akan, aaO.

[19] J.W. Tufuo/C.E. Donkor, The Ashantis of Ghana People with a Soul, Accra 1989.

[20] Ebd. 5.

[21] *Wani te bebrebe a woma odwan akye.*

[22] *Ompe nipa, onse nipa nse aboa* (ebd. 63).

[23] *Hatsew fakor wommbua* (S.K. Otoo, Prama, Accra o.J.).

[24] Ebd. 15.

[25] Ebd. 6.

[26] *Pramafo ye kor no wodzii mborkutu.*

[27] *Agodzi nyim enuado* (ebd. 44).

[28] Okannyi kye adze a ogye ndaase (C.A. Ackah, Akan Ethics, Ghana Universities Press 1988, 55).

[29] *Obi nsaa no kur nsu* (ebd.).

[30] *Wotitiatia obi de so hwehwe wo de a wonhu* (Ackah, aaO. 58).

[31] M.A. Oduyoye, Daughters of Anowa, Orbis Books 1995, 55-78.

[32] J.G. Christafler, Twi Mmebasem mpensa Ahansia mmoano, Basel 1879.

[33] G.R. Acquaah, J.Y. Bannermann u.a.

[34] Nummer 2 der Reihe stammt von Kofi Asare, Opoku und Akan aus Ghana.

[35] *„Lalworo dok i meni"* (Okot p'Bitek, Acholi proverbs, Nairobi 1985, 8-9).

[36] Ebd. 12.

[37] Kofi/A. Quarcoo, The Language of Adinkra, Legon 1972, 94.

[38] Ackah, aaO. 6, 76.

[39] K. Sarpong, The Ceremonial Horns of the Ashanti, Accra 1990.

[40] *Wodi asempa a woyin kye* (Ackah, aaO. 69); *tie wo na asem na w'ayin akve* (Ackah, aaO. 76); *Awisiaa gyae su: Owuovi firi tete, owuo vi firi Domankoma a oboo adee, enti awisiaa zvae su avea su.*

Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Werner Schmidt

Subversion, Überschreitung und Transzendenz

Der Kampf der Dalits und Adivasis als Ausdruck „asiatischer Spiritualität"*

Gabriele Dietrich

Aufgefordert zu einem Beitrag über „asiatische Spiritualität", nehme ich diese Aufgabe dankbar an, um meinen Blick auf einen „Glauben, der froh macht" zu richten. Doch dieses Wagnis könnte sich als weitaus komplexer erweisen und ganz anders ausfallen als ein Blick auf die „europäische" oder „afrikanische" Spiritualität. Meine Heimat Indien gehört einem Subkontinent von der Größe Europas an und ist in bestürzendem Ausmaß ein Land mit einer unglaublichen Vielfalt von Sprachen, Kulturen und Religionen. Die Vielgestaltigkeit innerhalb nur eines Unionsstaates ist gewaltig. Die Weiten des Landes bis an die Grenzen

auszuschöpfen dürfte schwierig sein. Der Rest Asiens verliert sich buchstäblich im Grenzenlosen.

1. Vorbemerkungen

Im Zuge der wirtschaftlichen Globalisierung sind die Zersplitterung sozialer Strukturen, die Wanderungsbewegungen, die Landenteignungen, häufig durch eine so genannte „Entwicklung" erzwungen, vorherrschende Merkmale des asiatischen Großraumes. Gleichzeitig führt die Ausnutzung der Religion für politische Zwecke zu einem nach Volksgruppen aufgespaltenen politischen Leben und zu einem demokratische Grundrechte bedrohenden Fundamentalismus. Davon sind vor allem Frauen betroffen. Frauen unterliegen der Sozialkontrolle des Gemeinwesens und werden in einigen der islamischen Länder von einer Beteiligung am öffentlichen Leben in alarmierendem Ausmaß fern gehalten. In den Ländern Südostasiens ist man schon lange bestrebt, im Zuge der Auseinandersetzung mit einem Modernisierungsprozess, der alles zu beherrschen sucht, auch das Erbe des Konfuzianimus aus dem Bewusstsein zu verdrängen. Das gilt sogar für China.

In Indien wird im Namen des Hindu-Nationalismus eine besondere Mischung repressiver Toleranz gefördert. Dieser Nationalismus vermengt das Ethos der höheren Kasten (dem des Konfuzianismus äußerst ähnlich) mit einem chauvinistischen Typ von Modernität und ruft dazu auf, das bereits als „verstümmelt und geschändet" wahrgenommene Vaterland vor einer angeblich bevorstehenden, obskurantistischen muslimischen Bedrohung zu retten. In Sri Lanka hat der Bürgerkrieg seit den siebziger Jahren die Jugend einer ganzen Generation mit Blut befleckt. In Burma, einem Land, in dem eine „gewaltfreie" buddhistische Kultur vorherrscht, proklamiert die unermüdliche Aung San Suu Kyi von ihrem Hausarrest aus, dass „es eine Änderung geben wird, da alles, was das Militär besitzt, ja nur Kanonen sind". Das Chaos in Indonesien und die Tragödie von Ost-Timor versorgen die Medien Tag für Tag mit Schlagzeilen. Wohin geht Asien? Wohin im Zeitalter atomarer Waffen und militärischer Übernahmen?

Frauenbewegungen und Volksbewegungen im Allgemeinen haben dieser facet-

Die Autorin

Gabriele Dietrich, geboren in West-Berlin, Doktorat in Religionsgeschichte. Sie kam im Dezember 1971 nach Indien als Research Fellow des Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore, unter der Leitung von Dr. M. M. Thomas. Sie arbeitete damals an einem Buch über Religion und Volksorganisation. Seit 1975 gehört sie zur Fakultät des Tamilnadu Theological Seminary als Dozentin für Ökumenische Theologie, Religionen, Sozialanalyse und Frauenstudien. Sie gehört zu den bekanntesten Aktivistinnen der Frauenbewegung in Indien, sowohl im informellen Sektor als auch in der National Alliance of People's Movements. Sie ist Autorin und Herausgeberin mehrerer Bücher über Frauenbewegungen in Indien und Themen der Sozialanalyse. Darüber hinaus publizierte sie zahlreiche Artikel zu Fragen von Entwicklungspolitik, Ökologie, feministischer Theologie und Frauenstudien. Sie ist indische Staatsbürgerin. Anschrift: Tamilnadu Theological Seminary, Arasaradi, Madurai 625016, Indien.

tenreichen und komplexen Gesamtsituation mit bewundernswertem Mut unerschrocken getrotzt, doch finden sie es zunehmend schwierig, den Enthusiasmus für einen umfassenden gesellschaftlichen Wandel weiter durchzuhalten. Anzeichen von Müdigkeit machen sich selbst bei den aktiven Minjung-Theologen von Korea bemerkbar, die die Notwendigkeit einer Selbstprüfung und persönlichen Wandlung angesichts des sich hinziehenden Kampfes erkannt haben.

Ich wäre natürlich überfordert, wollte ich den Versuch unternehmen, die geistige Auseinandersetzung der unterschiedlichsten Länder und Kulturen unter dem Stichwort „asiatische Spiritualität" zusammenfassend darzustellen. Ich möchte jedoch von den Randzonen der Gesellschaft her einen Blick auf die Umwälzungen dieses Großraums werfen, von jenen tabuisierten Zonen, von wo aus die chronisch Ausgegrenzten, zu „Opfern" Gemachten zurückkehren, um die Zentren der Macht zu treffen. Das tun sie, indem sie sich gegenüber der bestehenden Ordnung subversiv verhalten, gegen ihre Gesetze verstoßen und so die von ihr gesetzten Grenzen überschreiten. Wenn auch die Beispiele, auf die ich mich beziehe, eher lokal begrenzt sind, so haben sie doch insofern Modellcharakter, als sie die gesellschaftlichen Kontrahenten aus ihrer Ruhe aufschrecken. Wenn das Opfer sich weigert, die Opferrolle zu übernehmen, beginnt die Macht an der Spitze der Hierarchie zu wanken.[1]

Die Logik des Kastensystems, das immer noch das vorherrschende Strukturprinzip der indischen Gesellschaft ist, beruht auf der Trennung der Volksgruppen entlang einer hierarchischen Skala. Dazu kommt es aufgrund von Endogamie, durch die festen Vorstellungen von Reinheit, Unreinheit und Unberührbarkeit und über einen gesteuerten Zugang zu den vorhandenen Ressourcen, einschließlich der Bildung.

Auf der anderen Seite ist die koloniale Logik, die die Gesellschaft in „zivilisierte" Siedler und „tribalistische" Waldbewohner einteilt, schon seit Tausenden von Jahren ins soziale Bewusstsein eingesickert. Die Stammesbevölkerung hat sich dabei außerhalb der Kastengesellschaft behaupten können. Was uns die gegenwärtige Situation lehrt, ist die bemerkenswerte Tatsache, dass in ganz bestimmten Konfliktsituationen die Stammeskultur zurückschlägt, um die herrschende Kultur in Frage zu stellen, die unter dem Aufprall der Globalisierung und des ökologischen Ungleichgewichts immer gewalttätiger, verschwenderischer und zerstörerischer wird.

Aufs Ganze gesehen, haben die Kämpfe der Dalits in der indischen Gesellschaft (Sanskrit: etwa die „Zertretenen", häufige Eigenbezeichnung der früheren Unberührbaren) und der Adivasis (so bezeichnen sich die meisten Stammesangehörigen selbst) nichts miteinander zu tun, da die Dalits von der Kastengesellschaft wie Unrat „zertreten" wurden, während die Adivasis ihren angestammten Platz zu behaupten suchten.

Ich werde jedoch aufgrund des mir gestellten Themas versuchen, auf so unterschiedliche und voneinander unabhängige Erfahrungen und Kämpfe im Lichte der Frage nach ihrer spirituellen Bedeutsamkeit einzugehen. Der Zusammenhang zwischen beiden taucht nicht nur in meinem eigenen Leben auf, das von diesen

verschiedenen Kämpfen fundamental berührt ist, er taucht auch in den Bündnissen verschiedener Volksbewegungen auf, die sich den Überlebenskämpfen der Armen und einer vernichtenden Staatsmacht gegenübergestellt sehen, die auf Kosten des Lebens des Volkes ihre eigene Mixtur von „Entwicklung" favorisiert.

Meine Ausführungen bleiben unvermeidlich bruchstückhaft. Ich gehe auf die Kämpfe der Dalits vornehmlich aus der Sicht der Ereignisse in meinem eigenen Unionsstaat Tamilnadu ein, wo die Menschenrechtsverletzungen gegen sie immer noch zunehmen. Die Situation hat sich durch die jüngsten politischen Entwicklungen weiter verschärft. Dabei haben sich chauvinistische Kräfte der Hindus mit einer früher säkularen dravidischen Staatsregierung verbündet. Bei den letzten Wahlen vom September 1999 wurden die Dalits an der Ausübung ihres Wahlrechts, selbst in den für sie reservierten Wahlkreisen, massiv behindert. Während die Volksorganisationen, mit denen ich zusammenarbeite, vor allem die Frauenbewegung, sich am Ermittlungteam beteiligten, das eklatante Menschenrechtsverletzungen konkret nachweisen konnte[2], geht das Engagement der Dalit-Frauen über die elementarsten täglichen Überlebenskämpfe weit hinaus.

Dem Wahlspruch von Dr. Ambedkar, dem Vater der indischen Verfassung, getreu, werden die Dalits aufgefordert, „zu erziehen, zu agitieren und sich zu organisieren". Wenn auch die Dalit-Organisationen, ähnlich wie alle „gemischten" Vereinigungen, ihre Schwierigkeiten haben, sich für eine Beteiligung von Frauen an Entscheidungsprozessen einzusetzen, gehen doch überall stillschweigend und unterschwellig Wandlungsprozesse vor sich. Dies zeigt sich sogar auf dem Gebiet der Dalit-Theologie, wo Dalit-Frauen bestrebt sind, ihrer Meinung Gehör zu verschaffen. Ich stütze mich hier auf Erfahrungen einiger meiner Studentinnen, die sich sehr bemühen, ihrer eigenen Suche Ausdruck zu verleihen.

Der andere Teil meiner Überlegungen stützt sich auf die erschreckenden Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Widerstand gegen den Bau von Großstaudämmen, der ausbrach, um den Narmada-Fluss zu retten und die Rechte der in seinen Niederungen lebenden Adivasis auf ihr Land, den Dschungel, das Wasser und ihre eigene Lebensweise zu behaupten.

Dieser Kampf, der schon über 14 Jahre andauert, hat erneut einen Höhepunkt erreicht. Nach einer Verfügung des Höchsten Bundesgerichts Ende Februar 1999 durfte der Sardar-Sarovar-Damm in Gujarat von 80 auf 88 Meter erhöht werden. Die Entscheidung des Gerichts stützte sich freilich auf falsche eidesstattliche Zusicherungen der Unionsregierungen von Gujarat, Maharashtra und Madhya Pradesh über eine reibungslose Umsiedlung der Adivasis, deren angestammte Wohnsitze mitsamt dem fruchtbaren Ackerland überflutet werden sollten.

Dieser Überlebenskampf ist aus *zwei* Gründen von höchster nationaler und internationaler Bedeutung. *Erstens* stellt er das vorherrschende Entwicklungskonzept schon vom Ansatz her in Frage. Und *zweitens* wirft die äußerste Entschlossenheit, mit der dieser Kampf gewaltfrei ausgetragen wurde, die Fragen nach Tod, Auferstehung und Revolte auf, und zwar so sehr, dass jede traditionelle Spiritualität, die vorrangig auf inneren Seelenfrieden abzielt, sich zwangsläufig wandelt und eine, die der Gewalt zuneigt, zur Selbstprüfung herausgefordert wird.

Während die Beispiele aus den Kämpfen der Dalits stärker mit Verstößen gegen Tabuzonen zu tun haben, müssen sie sich aber auch immer wieder mit dem Problem der Übertretung vorgeschriebener Grenzen herumschlagen, da selbst verfassungsmäßig garantierte Rechte fortwährend verletzt werden. Im Überlebenskampf der Adivasis dagegen wird der Zusammenhang zwischen dem Bruch geltender Rechtsnormen, Grenzüberschreitungen und sozialem Strukturwandel direkter sichtbar. Im Rahmen dieses Beitrags bleibt meine Darstellung freilich unvollständig und impressionistisch, da sie sich hauptsächlich auf die spirituellen Implikationen der Reaktion auf eine verzweifelte Situation beschränkt. Dennoch bin ich überzeugt, dass einige der dabei gewonnenen Einsichten sich auf die Spiritualität der Überlebenskämpfe des Volkes in ganz Asien auswirken werden.

2. Ortsbestimmung der feministischen Dalit-Theologie

Während viele der früheren Unberührbaren an den Rändern der „Hindu-Familie" in Nordindien verblieben sind, befürwortete Dr. Babasaheb Ambedkar, prominenteste politische Leitfigur der Dalits, einen Übertritt zum Buddhismus und vollzog ihn gegen Ende seines Lebens, als er zusammen mit einigen hunderttausend Maharas (Angehörige der Mahar-Kaste) in Maharashtra öffentlich zum Neo-Buddhismus übertrat. In Südindien dagegen, wo sich die christliche Missionsbewegung im 19. Jahrhundert überwiegend der Kasten der Unberührbaren angenommen hatte, kam es vor allem in den südlichen Distrikten von Tamilnadu zu Massenübertritten zum Christentum. Die Dalit-Theologie befindet sich daher, ob sie es will oder nicht, an kulturellen Schnittstellen, das heißt dort, wo dörfliche Volksreligion, Volkskultur, Christentum und Neo-Buddhismus aufeinander stoßen.

Die Dalit-Theologie, die selbst erst im Entstehen begriffen ist, hat sich mit dem Frauenproblem in den eigenen Reihen noch nicht ernsthaft auseinandergesetzt, geschweige denn mit der Frage, wie Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen allgemein mit den Unterdrückungsmechanismen des Kastensystems zusammenhängen. Gleichzeitig sind Dalit-Theologen und Dalit-Bewegungen von ihrer ganzen Denkweise her frauenfreundlich eingestellt.[3] Was die Unterdrückung der Frau betrifft, so leitet man sie hauptsächlich vom Purusha-Mythos des Rigweda ab[4], der bei der Entstehung des Kastensystems eine größere Rolle gespielt haben soll, sowie aus den Gesetzen des Manu, des Stammvaters der Menschen. In diesen wird klargestellt, dass eine Frau stets die Ehefrau, Mutter, Schwester oder Tochter einer anderen Person[5], also ein Anhängsel, zu sein hat und keine eigenständige Person sein könne. Meistens verweist man in diesem Zusammenhang jedoch auf den im Volk verbreiteten allgemeinen Eindruck, dass Dalit-Frauen „in dreifacher Weise unterdrückt" seien: als Dalits, als Arme und als Frauen.[6] Das deckt sich mit der Analyse von Ambedkar, der das Gemeinwesen anschaulich als Pyramide von Tontöpfen darstellt, deren Fundament von Dalit-Frauen gebildet wird.[7]

Dr. Ambedkar war es auch, der in seiner Dissertation die kolonialen Kastentheo-

rien widerlegte[8] und darauf hinwies, dass eine Kaste durch Ausgrenzung und Nachahmung zusammengehalten wird und letztlich auf einem in sich geschlossenen Heiratszyklus beruhe. Er widerlegte auch die arische Invasionstheorie sowie die Theorie, wonach die Brahmanen das System anderen aufgezwungen hätten. Es passe seiner Meinung nach gar nicht zu deren Art, jeden einzelnen zu kontrollieren. Scharf wandte er sich jedoch gegen die Einschränkungen der hinduistischen Reformbewegungen und des schließlichen Übertritts zum Buddhismus als Ausweg aus dem Kastensystem.[9] Welche Auswirkung hat nun das Ganze auf die feministische Dalit-Theologie? Gibt es überhaupt eine feministische Dalit-Theologie?

3. „Womanisten" gegen Feministen?

Es lohnt sich, daran zu erinnern, dass der Ausdruck *Womanist* von Alice Walker geprägt wurde, der schwarzen Romanschriftstellerin, Dichterin und Historikerin der Frauenliteratur, die mit ihrem Roman *Die Farbe Lila* weltbekannt wurde. In Anspielung auf diesen berühmten Roman behauptete sie, dass Womanisten zu Feministen sich verhalten wie lila zu violett. Das heißt, womanistisch sei lediglich die starke, die eigentliche Ausprägung des Feminismus. Das Wort verwandten farbige Frauen, weil sie das Bedürfnis spürten, sich gegen ein Abdrängen ihrer Interessen aus dem „Hauptstrom" der US-Frauenbewegung an den Rand zur Wehr zu setzen und dies auch zum Ausdruck bringen wollten. Die australischen Frauen der Aborigines gebrauchten das Wort aus ähnlichen Gründen.[10] Die womanistische Theologie hat Wurzeln, die bis auf die biblische Geschichte der Sklavin Hagar zurückreichen, die von der kinderlosen Sara als Ersatzmutter benutzt wurde. Als dann Sara doch schwanger wird und Isaak zur Welt bringt, wird Hagar verstoßen und mit ihrem Sohn Ismael in die Wüste gejagt.

Drei wichtige Aspekte sollte man hier nicht aus dem Auge verlieren. Der erste und wichtigste: Alice Walker selbst stand nicht nur der Diskriminierung innerhalb der Frauenbewegung, sondern auch einem männlichen Chauvinismus im Gemeinwesen der Schwarzen stets konsequent kritisch gegenüber. Deshalb blieb sie auch der Frauenbewegung immer eng verbunden. Womanistisch ist für sie eine Art Radikalisierung der feministischen Bewegung. Zweitens gibt es, im Gegensatz dazu, in Indien in der theoretischen Abgrenzung der Frauen- von den Dalit-Bewegungen die Tendenz, den Feminismus als „ausländisch", höherkastig, westlichen Einflüssen ausgesetzt und als elitär einzustufen. Eine solche Position vergisst freilich, dass die Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei und die Frauenbewegung auch in den Vereinigten Staaten in ihren Anfängen eng miteinander verflochten waren. Zwar muss man die kulturellen Unterschiede durchaus anerkennen, doch bieten diese manchen Männern, ob nun Dalits oder nicht, auch die willkommene Gelegenheit, sich einiger grundsätzlicher Fragen, die die Frauenbewegung stellt, zu entledigen. Womanisten lassen sich nämlich wunderbar gegen Feministen ausspielen, um Frauen wiederum in ein Schema zu pressen: in „gute" und „schlechte", in „unsere" und „ihre".[11] Drittens hatten Dalit-Frauen

zwar hart kämpfen müssen, damit ihre Interessen im Hauptstrom der indischen Frauenbewegung überhaupt wahrgenommen wurden, hatten aber ihrerseits Schwierigkeiten, in den eigenen Bewegungen jeweils eine Frauenfront aufzubauen und brauchten dazu bisweilen die Unterstützung „autonomer" Frauenbewegungen.

Was man von der womanistischen Theologie auf jeden Fall lernen kann, ist die Klarheit, mit der sie das Elend der versklavten Frauen thematisiert, ein Elend, wie es schon in der schmerzvollen Beziehung zwischen Hagar und Sara deutlich wird. Gleichzeitig hatten „Feministinnen", besonders in Indien, sehr enge Beziehungen zum Kampf gegen die Klassengesellschaft und den Kolonialismus und versuchten in zunehmendem Maße, mit dem Problem der Kastenordnung und dem Status der Unberührbarkeit fertig zu werden.[12]

So schlossen sich während der Wahlen im September 1999 Vertreterinnen des *Women's Struggle Committee* (einer autonomen feministischen Vereinigung) der *Independent Initiative* an, um gegen die kastenbedingte (anti-dalitische) Wahlbehinderung im Chidambaram-Distrikt von Tamilnadu zu ermitteln, und berichteten eingehend über schwere Menschenrechtsverletzungen während des Wahlverlaufs. Das war für die Dalit-Bewegung wie für die Frauenbewegung gleichermaßen bedeutsam. Man kann sich daher auf den Standpunkt stellen, der Feminismus der Dalits sei in der Lage, die Dinge aus einer breiteren Perspektive zu betrachten, als dies der Ausdruck „womanistisch" andeutet. Anstatt die Frauen zu polarisieren und gegeneinander auszuspielen, könnten Dalit-Frauen und Dalit-Bewegungen den Frauen- und Klassenbewegungen insgesamt wertvolle Anregungen vermitteln. Es ist denkbar, dass man sich, was die beiden Wörter betrifft, insoweit verständigt, dass beide austauschbar sind, da sie ja im Grunde das gleiche meinen, vorausgesetzt, dass die Frauenbewegung ebenfalls geschlossen gegen das Kastensystem und den Status der Unberührbarkeit auftritt.

In diesem Zusammenhang ist es hilfreich, daran zu erinnern, dass die Frauenbewegung auf demokratische, sozialistische Wurzeln zurückgeht. Von daher sind viele politisch Aktive auf die Probleme von Klasse und Kaste, von Armut und Ausbeutung überhaupt erst aufmerksam und ihnen gegenüber sensibel geworden. Grundsätzliche Kritik am vorherrschenden Entwicklungskonzept ging zusammen mit Interventionen gegen Gewalt, Kommunalismus und Unterdrückung der kulturellen Identität. Dalit-Frauen ergriffen neue Initiativen. Sie feierten am 25. Dezember 1998 den Frauentag, indem sie der Verbrennung des harten und ungerechten religiösen Gesetzbuches des Manu Smriti durch Dr. Ambedkar in Mahad (Ratnagiri-Distrikt von Maharashtra), dem Schauplatz eines historischen Kampfes um Wasser, gedachten. So war dies zwar eine interne Kritik innerhalb der Frauenbewegung, beleuchtete aber zugleich den Status der Unberührbarkeit als „allgemeines" Frauenproblem. Während Vorstellungen von Reinheit und Verunreinigung in vielen religiös geprägten Kulturen, ja selbst in Stammeskulturen zu finden sind, ist der Status der Unberührbarkeit so schwerwiegend, dass die Betroffenen aus eigenem Anspruch dagegen vorgehen müssen.[13] Gleichzeitig kann die Verunreinigung, die man Frauen aufgrund von Menstruation und

Schwangerschaft zuschreibt, uns ein Gespür vermitteln, wie tief der Status der Unberührbarkeit Menschen verletzen muss.

4. Eine Brahmanin mit dem Kopf einer Unberührbaren

Die Ausgrenzung der Dalits im Cheri bzw. der „Kolonie", wo sie strikt abgesondert vom eigentlichen Dorfbezirk leben müssen, rief in ihnen nicht nur das Gefühl hervor, diskriminiert zu sein, sondern verlieh ihnen auch die Kraft, sich gegen die bestehende Ordnung aufzulehnen, um sie zu Fall zu bringen. Das trifft vor allem auf die Dalit-Frauen zu. Wurden sie durch die Geschichte hindurch immer wieder vergewaltigt, so untergruben doch ihre Kindsgeburten nach solchen gewaltsamen Vereinigungen auch physisch die so genannte, auf strikter Endogamie beruhende „Reinheit" der Kaste. Natürlich konnte eine solche Untergrabung der bestehenden Ordnung weder anerkannt noch auch nur zur Kenntnis genommen werden. Sie findet jedoch bisweilen Eingang in die Dorfmythologie, wo sexuell missbrauchte Frauen, die so das Reinheitstabu verletzt haben, zu Dorfgöttinnen erhoben werden.

Ein bezeichnender Mythos für diesen Vorgang begegnet uns in der Vorgeschichte der Dorfgottheiten Mariammal und Ellaiyammal.[14] Mariammal war ein ausgesetztes Kind. Eine Wäscherin hatte das Mädchen gefunden und König Varunaraja übergeben, der sie unter dem Namen Renuka Parameshwari großzog. Renuka wurde mit einem heiligen Jamadagni verheiratet. Ihre Reinheit war so groß, dass sie in einem nur imaginären Topf Wasser tragen konnte. Als sie einmal am Dorfbrunnen Wasser holen wollte, zog der Hindu-Held Arjuna in Gestalt eines Gandarva über ihr vorbei, und seine Widerspiegelung (im Brunnen) entzückte sie so sehr, dass sie ihre Fähigkeit verlor, in einem nur vorgestellten Topf Wasser zu tragen. Als ihr Ehemann dies entdeckte, wurde er zornig und befahl seinem Sohn Parasuram, seine Mutter zu töten. Renuka suchte im Hause einer Parayachi (einer Dalit-Frau) Zuflucht. In der darauffolgenden Konfrontation köpfte Parasuram beide Frauen. Später bekam er von seinem Vater einen Wunsch frei und erbat sich das Leben seiner Mutter zurück. In seiner Verwirrung verwechselte er die Köpfe. Den Kopf von Renuka setzte er auf den Körper der Dalit-Frau und den der Dalit-Frau auf den Körper von Renuka. Die Frau mit dem Kopf einer Brahmanin und dem Körper einer Dalit-Frau wurde Mariammal, die Göttin der Pocken, eine sehr mächtige Dorfgottheit. Die Frau mit dem Kopf einer Dalit und dem Körper einer Brahmanin wurde Ellaiyammal, die Göttin der Grenzen. Wie die Ironie es will, ging aus einem Verstoß gegen die Kastengrenze eine Göttin als Wächterin der Dorfgrenze hervor. Tempel der Mariammal und Ellaiyammal sind in den Dalit-Ansiedlungen weit verbreitet. Der brahmanische Reinheitsbegriff *(karpu)* wird hier kritisch auseinander genommen und aus einem Tabubruch neue Kraft gewonnen. Es ist bezeichnend, dass gerade das Symbol einer Frau mit einem Dalit-Kopf und dem Körper einer Brahmanin der bestehenden Kastenordnung die größten Schwierigkeiten bereitet. Diese Frau, obwohl Opfer einer

Schandtat, schöpft aus erneuter Grenzüberschreitung neue Kraft. Sie wird zu einer selbstständigen Göttin, die nicht „Anhängsel" eines Gatten ist.
Als eine meiner feministischen Dalit-Studentinnen über die Frauen in der Genealogie Jesu arbeitete, schlug sie sich mit dem Problem herum, dass alle fünf dort erwähnten Frauen illegitime, das heißt die soziale Ordnung untergrabende bzw. verletzende Beziehungen hatten, sei es Tamar, Rahab, Rut, Batseba oder gar Maria selbst. Die Hoheit und Würde dieser Frauen drückt sich aber gerade in dieser ordnungs*widrigen* Familiensituation aus. Wir waren erstaunt, wie sich hier zum tendenziellen Tabubruch in der Vorgeschichte von Mariammal und Ellaiyammal eine Verbindungslinie ziehen lässt. Solche Mythen können für Frauen zu Quellen der Kraft werden, wenn sie im befreienden Prozess der Selbstorganisation neu gedeutet werden.[15]

5. Ziviler Ungehorsam eröffnet der Politik neue Spielräume

Ich komme zurück auf den Kampf der Adivasis im Narmada-Tal für die Freiheit ihres Flusses, ihres Gemeinschaftslebens und ihrer Kultur. Hier wird der Zusammenhang zwischen Widerstand gegen die Staatsgewalt und Übertreten sozialer Tabus noch deutlicher.
Es ist hier nicht der Ort, um auf die Geschichte dieses heroischen Kampfes gegen ein gigantisches Wasserkraftvorhaben in allen Einzelheiten einzugehen.[16] Man könnte damit mühelos Bände füllen. Es genügt festzustellen, dass der Konflikt seit Mitte der achtziger Jahre andauert, dass die Weltbank aus dem Sardar-Sarovar-Projekt ausstieg, weil sie nach der Veröffentlichung des *Morse Report* einräumen musste, dass es wegen seiner verheerenden sozialen und ökologischen Auswirkungen nicht vertretbar war. Zur gegenwärtigen Krise kam es, als der Oberste Gerichtshof den 1995 verhängten Baustopp aufhob, der den Weiterbau bei einer Dammhöhe von 80 Metern verhindert hatte.
Der gegenwärtige Kampf ist in *dreierlei* Hinsicht bedeutsam und ein Beispiel für eine Spiritualität, die die Kraft hat, sich staatlicher Willkür zu widersetzen und soziale Tabutraditionen aufzubrechen:
1. Durch anhaltenden zivilen Ungehorsam wurde die politische Vorliebe für das vorherrschende Entwicklungskonzept vor aller Augen bloßgestellt. Im Gegenzug konnte man in konsequenter, konstruktiver Arbeit (in der Landwirtschaft, Bildung und Gesundheit) Alternativen aufzeigen.
2. Im Laufe des Konflikts wurde ständig geltendes Recht verletzt. Diese Rechtsverstöße zwangen den Staat, seinerseits die Rechtsordnung den Ereignissen anzupassen. Heftiger Streit entzündete sich zum Beispiel an der Frage, ob die mit dem Booker-Preis ausgezeichnete, prominente indische Autorin Arundhati Roy und die Bürgerbewegung *Narmada Bachao Andolan* („Rettet die Narmada") unter Führung von Medha Patkar das Gericht missachtet hatten, indem sie das geltende Rechtssystem immer wieder, und zwar öffentlich, als voreingenommen und den Mächtigen zugetan entlarvten.

3. Schließlich endete das Ganze mit der Feststellung, eine Missachtung des Gerichts *habe* zwar stattgefunden, eine Bestrafung sei jedoch kontraproduktiv, da sie die Straftäter zu Märtyrern machen würde. Mit einem solchen Sieg kann der Staat freilich nicht viel anfangen, wird er doch durch entschlossene Gehorsamsverweigerung und An-den-Pranger-Stellen öffentlich überführt und in eine Position moralischer Verantwortung und zu einer angemessenen Anwort gezwungen.
Entscheidend bei diesem dritten Aspekt ist die Art und Weise, wie die *Satyagrahis* (*Satyagraha* = gewaltloser Widerstand) und das Volk insgesamt unter dem Kampfruf: „Und wenn wir ertrinken, wir weichen nicht!" den Wassern trotzten. Während der ersten Überflutung am 10. Juli 1999, bei der das Wasser vom Bhargi-Damm flussaufwärts abgelassen wurde, standen die Menschen 14 Stunden lang bis zu den Hüften im Wasser, bevor sie festgenommen wurden. Während der zweiten und dritten Überflutung am 18. und 20./21. September 1999 standen sie 30 Stunden lang im Wasser, bis es ihnen zum Hals reichte. Erst dann griff die Polizei ein. Die Bereitschaft, dem Tod ins Auge zu schauen, bekräftigt aufs neue die Kostbarkeit des Lebens und zwingt den Staat, das Leben seinerseits als kostbar anzuerkennen. Natürlich ist das Ganze nur unter einem Minimum demokratischer Bedingungen möglich, doch schöpft man den demokratischen Rahmen unter extrem lebensbedrohenden Umständen bis zum Äußersten aus, gewinnt auch die Demokratie selbst neue Spielräume und entwickelt sich weiter.

6. Gehorsamsverweigerung und soziokultureller Wandel

Wenn vom Staat verbürgte Grenzen eines Verhaltenskodexes missachtet werden, wird auch die starre, aus kolonialen Zeiten überkommene Rechtsordnung gezwungen, den eigenen engen Rahmen auszuweiten. Erst dann werden echte, am Volk orientierte Reformen denkbar. Das gerichtlich erwirkte Aussetzen eines Entwicklungsprojektes der Weltbank und - nach deren Rückzug - der entschlossene Widerstand gegen die staatliche Fortführung haben die Fehlkalkulationen in der Planung und die trügerischen Versprechungen hinsichtlich Umsiedlung und Entschädigung vor aller Welt entlarvt.[17] Erst dann war es möglich, eine alternative Entwicklung ernsthaft ins Auge zu fassen. Selbst die wohlhabende und projektfreundliche Bauernlobby von Gujarat musste sich mit diesem Problem auseinandersetzen.
Spielt sich die äußere Konfrontation vor aller Augen und spektakulär ab, so erzwingt das Übertreten kulturbedingter Grenzen innerhalb der sozialen Entwicklung einen Wandel, der hochbedeutsam ist. Zugegeben, es ist ein Wandlungsprozess, den man nicht ohne weiteres auf sich nimmt, und der nur unter dem massiven Druck eines „gemeinsamen Feindes" angepackt wird. Dennoch ist es eine Tatsache, dass die Adivasis, die gegenwärtig um ihr Überleben kämpfen, um das sich alles dreht, selbst erst noch die eigene Tabutradition zu überwinden haben: so die zwischen den Bhils (alteingesessener Stamm) und Bhilalas[18] und zwischen den Adivasis auf den Hügeln und denen des Flachlandes. Außerdem sind die Bhils und Bhilalas im fruchtbaren Nimad-Gebiet stromaufwärts prak-

tisch zu Kasten geworden, die auch für die dominante Bauerngemeinde der Patidars arbeiten.

Die einzigartige Besonderheit des ganzen Prozesses besteht in der Konstellation: Die reichen Bauern des Nimad in den fruchtbaren Ebenen von Madhya Pradesh mussten anerkennen, dass ihr eigener Kampf zusammenbrechen wird, wenn der Widerstand der Adivasis zusammenbricht. Daher unterstützen sie deren Kampf mit allen Kräften und sind gezwungen, für die Adivasi-Kultur wie für die Überlebensprobleme der Dalits gleichermaßen eine Sensibilität zu entwickeln. Obwohl die Dalits im Nimad in der Minderheit sind und es schwierig finden, sich als Tagelöhner auch noch am täglichen Kleinkrieg zu beteiligen, sind sie doch so voller Verzweiflung, dass sie die Bewegung, wenn es kritisch wird, rückhaltlos unterstützen, da eine Überschwemmung auch sie schwer treffen würde. Wir können zwar nicht behaupten, der Status der Unberührbarkeit bzw. die Ausbeutung der Dalits und Adivasis bei ihrer Sklavenarbeit im Nimad gehöre bereits der Vergangenheit an, wohl aber, dass die sozialen Beziehungen zwischen ihnen sich zwar mühsam und nur in kleinsten Schritten, aber doch unaufhaltsam wandeln. Einen hervorragenden Anteil daran haben gerade junge und unverheiratete Frauen, und zwar in führenden Positionen.

Während kulturelle Besonderheiten weiter bestehen bleiben, verlieren die religiösen Barrieren immer mehr an Bedeutung. Mutter Narmada (wie die Adivasis ihren Fluss liebevoll nennen) wird als überfließender Lebensquell wahrgenommen. Als die Bauern des Nimad im Kampf gegen den Maheshwar-Damm stromaufwärts einen Sieg feierten, bestanden sie darauf, Mutter Narmada einen Sari zu schenken, indem sie ein riesiges Tuch über die ganze Breite des Flusses spannten. Die Adivasis der Alirajpur-Region lieben es, den Gayana, den Schöpfungsgesang der Bhilais, zu singen, zu tanzen, und geraten dabei außer sich wie Besessene. Sie beten Bäume und Steine als heilig an und verehren die Natur in enger Beziehung zum Wald mit seinen Tieren. In einem Lied, das während des Fastens im Juli 1999 umgeschrieben wurde, hatte Medhar Patkar, die prominente Führerin der Bewegung „Rettet die Narmada", die Frage gestellt: *„Wer ist Ram, was ist Rahim?* Es ist die Lebenskraft der Natur in mir. Mein sind das Wasser und der Fluss, mein sind das Land und der Dschungel. Ich stehe im Kampf für die Armen. Ich bin eine Dalit, ich bin eine Adivasi ... ich bin eine Muslimin, eine Hinduistin ..." Die Gebete auf dem *Satyagraha*-Bauplatz stammen durchweg aus allen dort vertretenen Religionen.

Es besteht jedoch kein Anlass, die kulturelle Harmonie bei diesem Kampf romantisch zu verklären. Noch gibt es die Unberührbaren in den Dörfern des flachen Landes, und immer noch erfährt die Adivasi-Kultur nicht in vollem Umfang die ihr zustehende Achtung als die, die sie ist kraft eigener Anstrengung. Differenzen bestehen auch noch weiter zwischen den Bhils und Bhilalas. Scharfe kulturelle Kanten lassen sich eben nicht so leicht abschleifen. Doch wenn die Menschen sich mit dem Ruf: „Amu Akha Ek Che!" (wir sind alle eins) im Kampf zusammentun und dabei gegen geltende Rechtsnormen verstoßen, d.h. staatsgesetzte Grenzen überschreiten, dann schwinden auch unmerklich die trennenden Unterschie-

de in der eigenen Kultur. Das Volk überwindet die Ausbeutung und überschreitet schließlich alle Begrenzungen, um Einheit zu erzwingen, ohne die eigene Identität aufzugeben.

* Der Ausdruck „Spiritualität" wurde im Folgenden beibehalten, und zwar im weiten Sinn eines seelisch-geistigen Habitus, in dem religiöse, kulturelle und soziale Elemente mit asiatischen Einfärbungen zusammenfließen (Anm. des Übersetzers).

[1] G. Dietrich, Ecclesia: Being Called from Victimhood to Sovereignty, in: Voices from the Third World, XXI (1. Juni 1998) 215.

[2] Vgl. den Untersuchungsbericht der *Independent Initiative* unter Führung des Schlichters Krishna Iyer über die mutwillige Zerstörung von mehr als 50 von 150 Dalit-Dörfern. Vgl. auch die Untersuchungsberichte der staatlichen *National Commission for Women*, die in Chennai am 27. Dezember 1999 vorgetragen wurden.

[3] V. Devasahayam, Dalits and Women: Quest for Humanity, Madras 1992.

[4] Vgl. M. Klass, Caste: The Emergence of the South Asian Social System, Philadelphia 1980, 35ff. Vgl. auch die Dissertation von M. Urhahn, Grenzen und Übergänge von Kasten und Stammesgesellschaften in Indien, Heidelberg 1985 sowie S. Tharoor, Indien zwischen Mythos und Moderne, Frankfurt 2000.

[5] B. Ambedkar, The Women and the Counter-Revolution, in: Writings and Speeches III, 429-437.

[6] Vgl. A. Gnanadason, Dalit Women - the Dalit of the Dalit, in: A. Nirmal (Hg.), A Reader in Dalit Theology, Madras o.J.; vgl. auch R. Manorama, Dalit Women, the Thrice Alienated, in: M. E. Prabhakar (Hg.), Towards a Dalit Theology, Bangalore 1989.

[7] B. Ambedkar, aaO. Anmerkung 5.

[8] B. Ambedkar, Caste in India. Their Mechanism, Genesis and Development, in: Writings and Speeches I, 5-22.

[9] B. Ambedkar, Annihilation of Caste, aaO. 25-96.

10 A. Walker, In Search of our Mothers Gardens. Womanist Prose, London 1984. Ann Grey Patel, zurzeit Lehrbeauftragte am UTC, Bangalore, stellte kürzlich auf einem Seminar an der TTS, Madurai, in einem Papier mit dem Titel The Hard Truth, White Secrets and Black Reality die womanistische Position vor (sie ist australische womanistische Theologin).

[11] Vgl. zum Beispiel, G. Guru, Dalit Women Talk Differently, in: EPW (14. Oktober 1995) 2548-2549; vgl. auch die Erwiderung von S. Rege, Dalit Women Talk Differently: a Critique of Difference and Towards a Dalit Feminist Standpoint Position, in: EWP 33 (31. Oktober 1998) WS 39-46; vgl. auch A. Marx, Dalit Penniya Katupaduhalum, Dalit Pengalin Prachanaiyum, in: M. Larbeer (Hg.), Dalit Penniyam (Tamil), Madurai 1997.

[12] Vgl. meinen früheren Artikel: Dalit Movements and Women Movements, in: Reflections on the Women's Movement in India. Religion, Ecology, Development, New Delhi 1992. Das gilt nicht nur für die Ebene theoretischer Debatten, sondern dort, wo Gräueltaten begangen werden, auch für konkrete Interventionen. Vgl. dazu meine Analyse solcher Interventionen: „Violence, Dalit Feminism and the Healing of Fragmentation" auf der *IX. National Conference of Indian Association of Women's Studies* in Hyderabad, 8.-11. Januar 2000.

[13] Die Vorstellungen von Reinheit und Verunreinigung sind hervorragend analysiert worden von M. Douglas, Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, London 1966; deutsch: Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt 1988. Gemeinsamkeiten zwischen Verunreinigung und Unberührbarkeit bei Frauen, Dalits wie Nicht-Dalits, sind von J. Jayaharan untersucht worden in: The Concepts and Practices of Purity - Pollution Related to the Situation of Dalits and Women in South

Tamilnadu. An Evaluation of Patterns of Protest (unveröffentlichte theologische Magisterarbeit, Centre for Social Analysis, Madurai 1992). Zum Unterschied zwischen Verunreinigung und Unberührbarkeit vgl. B. Ambedkar, The Untouchables: Who are They and Why They Became Untouchables, in: Writings and Speeches VII, 253-382.

[14] Dieser Mythos ist in Dalit-Dörfern in verschiedenen Landstrichen von Tamilnadu und in anderen Landesteilen allgemein bekannt. Vgl. H. Whitehead, The Village Gods of India, Delhi 1996, 16. Eine neuere Studie aus einem nordtamilnadischen Dorf findet sich bei S. Clarke, Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India, OUP 1998, drittes Kapitel. Clarke konzentriert sich mehr auf die Trommel als Symbol des Widerstandes als auf die Grenzen missachtende Rolle der Göttin.

[15] Ich danke meiner Studentin Nancy Isaac (im letzten Jahr vor dem theologischen Bakkalaureat an der TTS, Madurai) und Schwester M. Shanti, ICM, Dindigul, die die Beziehung zwischen Mythologie und der Befreiung der Dalit-Frauen für ihre Doktordissertation untersucht hat, dass sie ihre Erkenntnisse über einige dieser Fragen zur Verfügung gestellt haben.

[16] Nach dem *Narmada Valley Development Project* sollen im Narmada-Tal entlang des 1300 Kilometer langen Flusses 30 große, 135 mittlere und 3000 kleine Staudämme entstehen, deren verheerende soziale Folgen bereits sichtbar und deren Wirkung auf die Umwelt nicht genau genug erforscht sind, wie der *Morse Report* feststellt (Anm. des Übersetzers). Vgl. dazu den kurzen geschichtlichen Überblick von N. B. Andolan, The River and the Life. The People's Struggle in the Narmada Valley, Baroda 1998. Aus anthropologischer Sicht vgl. den Bericht von A. Baviskar, In the Belly of the River. Tribal Conflicts over Development in the Narmada Valley, Indien, OUP 1997 und A. Roy, The Greater Common Good, Bombay 1999; in England erschienen unter dem Titel: The Cost of Living: The Greater Common Good and The End of The Illusion, London 1999; deutsch nach der englischen Ausgabe: Das Ende der Illusion. Politische Einmischungen, München 1999, hier 9-114.

[17] R. Ram, Muddy Waters: A Critical Assessment of the Benefits of the Sardar Sarovar Project, New Delhi 1993.

[18] Vgl. das vierte Kapitel bei A. Baviskar, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

„Gott lacht laut heraus"

Mary E. Hunt

Am Anfang erfreute sich Gott ihrer selbst.
Sie lachte laut heraus und lachte noch mehr
Denn es war gut.
Sie lehnte sich zurück und lächelte.
Sie klatschte in die Hände vor Fröhlichkeit, und sie stellte sich vor,
wie ihre Schwestern tanzten.
Sie tat nichts als sich freuen, und es war doch alles.

Gott wusste, dass eine Arbeit zu vollbringen war: eine
Welt zu erschaffen, Menschen zu bilden und einen ganzen
Kosmos zu planen.
Sie dachte flüchtig an die Vorstellung, dass die Schöpfung
Besprechungen mit sich bringen würde und dass da Ungerechtigkeiten
gegenüber dem Recht sein würden, doch sie lachte trotzdem in dem Wissen,
dass am Ende alles nur um das Vergnügen ging.

Sie erläuterte niemandem im Besonderen, dass
Vergnügen das war, was sie sich als Mittelpunkt des Lebens vorstellte:
Freude ist das erste Grundprinzip.
Sie wusste, dass anderes Theologie sein würde,
Arbeit und Verpflichtungen.
Sie argumentierte recht klug, dass, wenn Freude für alle
das zu erreichende Ziel sei, jeder ausruhen und
ausspannen könne, zumindest während eines Teils der Zeit.
Allein daran zu denken, ließ sie grinsen.

Lichtjahre später, als die Schöpfung entstand
und die Menschen anfingen, ihren Weg mit Mühen und Schweiß
zu gehen, bemerkte sie, dass ihr erstes Grundprinzip
durch Mühen und Arbeit ersetzt worden war.
Darum sandte sie eine Erinnerung an ihr Vermächtnis. Sie gab ihr
unterschiedliche Namen: Urlaub, Muße, Entspannung,
Erholung, Spaß.
Einige dachten, es sei ein Überrest vergangener Zeiten.
Gott jedoch wusste, dass es der wahre Inhalt war.
Sie nannte es Erlösung.

Zuerst veröffentlicht in WATERwheel, Band 1, Nr. 2, 1988
Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Werner Schmidt

Gnade inmitten einer Müllhalde von Elend: unerwartete Gaben

Eine Meditation

Frei Betto

Das Wort Gnade ist die Übersetzung des hebräischen *chen* bzw. *chesed* und meint die Zuwendung Gottes zum Menschen, besonders zum Armen und Bedürftigen. Gnade ist auch *emet*, d.h. Festigkeit in der Liebe, *rahamin*, Zärtlichkeit, und *zedek*, Gerechtigkeit, die den Weg zum Leben weist. Gott gießt seine Gnade über alle Lebewesen aus (Ps 84,12; Sir 1,10). Die ganze Schöpfung ist eine göttliche Gabe, in besonderer Weise der Mensch, der „nach seinem Bild und Gleichnis" geschaffen und zur Liebesgemeinschaft mit dem Nächsten und mit Gott berufen ist. Deshalb darf man die Wirklichkeit der Gnade nicht mit der Theologie von der Gnade verwechseln.

Um die Gegenwart der Gnade Gottes in Situationen offensichtlicher Gnadenlosigkeit deutlich zu machen, beschreibe ich im Folgenden sechs Fälle, die sich tatsächlich zugetragen haben.

Fallbeispiel 1

Während der Zeit der Militärdiktatur in Brasilien (1964-1985) verbrachte ich insgesamt vier Jahre im Gefängnis (1969-1973), zwei davon zusammen mit gewöhnlichen Kriminellen. In der Strafvollzugsanstalt Presidente Venceslau im Zentrum von São Paulo gab es einen Burschen von 28 Jahren, der wegen zweier Raubüberfälle bis zu seinem 48. Lebensjahr verurteilt war und seit seinem 18. Lebensjahr im Gefängnis saß. Von einem Geistlichen der Assambleia de Deus (einer Pfingstkirche) war er zum Christentum bekehrt worden. Er hatte den Spitznamen „Risadinha", kleines Gelächter, bekommen, weil er so viel Fröhlichkeit ausstrahlte. Ich näherte mich ihm, weil ich seine persönliche Beziehung zu Gott kennen lernen wollte. Ich fragte ihn: „Wie sieht deine Art zu beten aus?" Und er erzählte: „Nach der Freizeit, wenn ich in meine Zelle gehe (es handelte sich um Einzelzellen, und die Freizeit dauerte bis 20.00 Uhr), setze ich mich auf mein Bett und wende meine Aufmerksamkeit Gott zu. Weißt du, manchmal vergeht die Zeit dabei so schnell, dass ich plötzlich bemerke, dass die Morgendämmerung schon angebrochen ist, ohne dass ich geschlafen hätte, und ich verspüre auch keine Müdigkeit."

Im Zustand mystischer Versenkung nimmt das Bewusstsein die Zeit anders wahr, als einen umfassenden Moment, in dem Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart zu verschmelzen scheinen. Risadinha war wie Jesus in der Lage, „die ganze Nacht im Gebet zu Gott" zu verbringen (Lk 6,12).

Fallbeispiel 2

Im Oktober 1994 wurde der Bauer José Sinfrônio, engagiertes Mitglied einer Basisgemeinde, krank. Auf seinem Landstück im Inneren des Bundesstaates Goias in Zentralbrasilien, in einer Gegend, wo es keine Priester gibt (Brasilien hat heute 163 Millionen Einwohner, und es gibt 16.000 katholische Priester), lag er schließlich im Sterben. Er rief Marinalva, seine älteste Tochter, zu sich und sagte: „Meine Tochter, ich weiß, dass Gott mich nun heimholt. Ich möchte nicht sterben, ohne gebeichtet zu haben. Hör gut auf das, was ich sage, und bewahre es in deinem Gedächtnis auf. Wenn du eines Tages einen Priester triffst, dann sage ihm meine Sünden und empfange für mich die Absolution." Etliche Monate später reiste das Mädchen nach Goiânia, wo sie einem Priester „beichtete", und dieser Priester hat mir die Geschichte erzählt.

Fallbeispiel 3

Im Dezember 1998 beschloss der arbeitslose Metallarbeiter Raimundo S. aus São Paulo, seinem Leben ein Ende zu setzen. Er war verzweifelt, weil er seine Familie nicht ernähren und seine Schulden nicht zahlen konnte. In der Neujahrsnacht wollte er sich erhängen. In dieser Nacht gab er seiner Familie gegenüber vor, er wolle Freunde besuchen, nahm das Paket mit dem Strick und suchte einen abgelegenen Platz auf, ein Waldstück in der Nähe seines Hauses. Und so erzählt er selbst: „Auf dem Weg redete ich mit Gott. Ich bat ihn, dass er mir verzeihen möge und dass er sich um meine Familie kümmern möge. Und da stieß mir etwas Seltsames zu: Gott antwortete mir und ließ mich einsehen, dass ich ein Egoist war. Ich war dabei, mein Problem zu lösen und das meiner Familie größer zu machen. Ich warf den Strick in einen Fluss, kehrte nach Hause zurück und betete zusammen mit meiner Frau und meinen Kindern. Ich dankte Gott dafür, dass er meinen Schritten Einhalt geboten hatte."

Fallbeispiel 4

In Fortaleza, im Nordosten Brasiliens, lag ein unterernährtes, magenkrankes Kind im Sterben. Die Mutter versuchte es zu trösten: „Du kommst in den Himmel, mein Junge." Der Junge sah die Mutter mit seinen großen Augen an: „Gibt es im Himmel Brot, Mutter?"

Fallbeispiel 5

Die Schwester des jungen Rechtsanwalts Guilherme Amorim, der einer Gebetsgruppe angehört, die ich begleite, wurde von einem Kriminellen entführt. Zwei Tage lang verbrachte sie in Gewalt des Entführers und musste dabei auch sexuelle Gewalt erleiden. Die Polizei konnte ihn schließlich festnehmen und das Mädchen befreien. Der Polizeikommissar wollte den Gefangenen foltern. Guilherme aber schritt ein und sagte: „Ich lasse nicht zu, dass Sie ihn anfassen. Ich will, dass er für sein Verbrechen bezahlt, aber ohne Folter. Wenn Sie ihn anrühren, melde ich das dem Richter."

Fallbeispiel 6

Nach der Mitternachtsmette zu Weihnachten kamen viele Pfarrangehörige in die Sakristei, um Padre Eurico frohe Weihnachten zu wünschen. Der Priester wurde mit Umarmungen und Geschenken bedacht, aber niemand lud ihn zum Weihnachtsessen ein. Padre Eurico fühlte sich allein in der großen Stadt. Seine Familie lebte weit weg. Und insgeheim hatte er gehofft, dass ihn eine der Familien aus der Pfarrei zum Essen einladen würde. Es war Weihnachten, und auch er wollte das Gedächtnis der Geburt Christi feiern. Er packte eine Flasche Wein, Brot und Schinken in eine Tasche und ging in Richtung Stadtzentrum. Er strebte auf die Rotlichtzone zu. Dort suchte er sich eine der Frauen aus und ging mit ihr in ein Hotelzimmer. Als sie sich anschickte, sich auszuziehen, sagte Padre Eurico: „Mädchen, ich bin Priester. Ich bin in dieser Nacht allein. Ich bin hierher gekommen, um das Geburtsfest Jesu zu feiern." Die Frau war gerührt und brach in Tränen aus. Und dann beteten die beiden und feierten zusammen die Nacht, in der unser Erlöser als einer geboren wurde, der auch aus der Stadt verbannt war.

I. Eine Welt des Ausschlusses

Wir sind inzwischen sechs Milliarden Menschen auf der Welt. Fast die Hälfte davon lebt unter der Armutsgrenze, mit einem monatlichen Einkommen unter 60 US-Dollar. Laut einem Bericht der UN-Entwicklungsorganisation verschärft die Globalisierung die sozialen Ungleichheiten zwischen den Völkern. Im Jahr 1870 war das Einkommen der reichsten 20 Prozent der Weltbevölkerung siebenmal so hoch wie das der ärmsten 20 Prozent. Im Jahr 1997 war bereits ein Verhältnis von 30 zu 1 erreicht.

Das Vermögen der drei reichsten Männer der USA (Bill Gates, Paul Allen und Warren Buffet) ist größer als das Bruttoinlandsprodukt von 49 Entwicklungsländern mit ca. 600 Millionen Einwohnern. Das Vermögen von 400 US-Amerikanern zusammengenommen (eine Billion Dollar) entspricht dem Bruttoinlandsprodukt von China mit einer Bevölkerung von 1,3 Milliarden.

Armut ist - so stellten es die lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) fest - ein strukturelles Problem. Sie ist die Folge dessen, wie das Finanz- und Produktionssystem organisiert ist. In diesem Sinne hat Papst Johannes Paul II. bei seiner Abreise von Kuba (Januar 1998) den „kapitalistischen Neoliberalismus" kritisiert.

Dieses System ist gekennzeichnet von einer Einkommenskonzentration auf der einen und dem Ausschluss von Menschen auf der anderen Seite; es setzt Modernisierung mit technischem Fortschritt gleich, auch wenn dieser eine Zunahme der Arbeitslosigkeit bedeutet. Es bringt allmählich die Grenzen zwischen den Staaten zum Verschwinden, untergräbt die nationale Souveränität und legt durch Privatisierung öffentlichen und/oder staatlichen Eigentums die soziale Daseinsvorsorge in die Hände von Mammutunternehmen, deren Kapital höher ist als das Bruttoinlandsprodukt vieler Länder. Heute leben 20 Prozent der Weltbevölkerung (ca. 1,2 Milliarden Menschen) in Nordamerika und Westeuropa. Sie kontrollieren 86

Prozent des weltweiten Bruttosozialprodukts und 82 Prozent der Exporte, 74 Prozent der Telefonverbindungen und 68 Prozent der produktiven Direktinvestitionen (UNO 1999).

Gnade inmitten einer Müllhalde von Elend: unerwartete Gaben

Globokolonialisierung

Die Weltkarte ist von den Müllbergen des Elends verunstaltet. Ganze Bevölkerungsschichten sind angemessener materieller und geistiger Existenzbedingungen beraubt, ohne die sie kein Leben mit einem Minimum an Würde führen können; sie leiden an Hunger und zahlreichen Krankheiten, die Rate der Aids-Erkrankungen ist besonders hoch.

Gemäß dem Bericht der UNICEF über die weltweite Situation der Kinder leben ungefähr 500 Millionen Kinder unterhalb der Armutsgrenze. Um für diese Kinder zehn Jahre lang eine Schulbildung zu gewährleisten und so die Armut zu mildern und die Kinderarbeit einzudämmen, wäre laut Berechnungen der UNICEF eine Investition von sieben Milliarden US-Dollar erforderlich - das entspricht der Summe, die die Europäer für Speiseeis ausgeben.

Unsere Welt ist heute nur noch einem einzigen Markt unterworfen, seit die Bipolarität der Systeme Kapitalismus und Sozialismus verschwunden ist. Sie ist damit einem (hauptsächlich spekulativen) Kapitalfluss und einer Überschwemmung mit Gütern ausgesetzt, was genau betrachtet eine wahrhafte Globokolonialisierung darstellt. Der Unterschied zur spanischen und portugiesischen Kolonialisierung im 15. und 16. Jahrhundert besteht darin, dass heute die Königshöfe das Zeichen IWF im Wappen führen, dass die Karavellen durch Computerbefehle, die bewaffneten Feldzüge durch die Auslandsverschuldung, die Plünderungen durch die Zahlung von Zinsen und Tilgungen ersetzt wurden. (Im Jahr 1999 erzielte Brasilien 35 Milliarden US-Dollar Exporterlöse und zahlte gleichzeitig 55 Milliarden an ausländische Gläubiger).

Die Migration aus unterentwickelten in entwickelte Länder nimmt zu. Die Armen fallen in die Länder der Reichen ein. Die Wohlstandsinseln, die es in fast jedem Land gibt, werden von fremdenfeindlichen politischen Tendenzen und von unsichtbaren Mauern, d.h. Häusern mit elektronischen Alarmanlagen, kugelsicheren Autos und privaten Sicherheitsdiensten, bewacht.

Der Autor

Frei Betto, geb. 1944 in Belo Horizonte (Brasilien, Minas Gerais), ist Dominikanerbruder und Schriftsteller. Er studierte Journalismus, Anthropologie, Philosophie und Theologie. Er ist geistlicher Beirat der Arbeiterpastoral im sog. ABC von São Paulo (das ist der Industriegürtel bestehend aus den Städten Santo André, São Bernardo und São Caetano, wo vor allem ausländische Automobilkonzerne produzieren), des Zentrums der Volksbewegungen sowie von Gebetsgruppen. Außerdem ist er Berater der brasilianischen Landlosenbewegung. Während der Militärdiktatur verbrachte er vier Jahre im Gefängnis. Sein literarisches Werk brachte ihm unter anderem den renommiertesten brasilianischen Literaturpreis ein, für seine Menschenrechtsarbeit wurde er mit dem Preis der Bruno-Kreisky-Stiftung ausgezeichnet. Sein reichhaltiges literarisches Werk umfasst theologische und pastorale Bücher ebenso wie Erzählungen bis hin zu Kriminalromanen. Auf Deutsch wurden übersetzt: Brasilianische Passion, München 1973, und Nachtgespräche mit Fidel, Fribourg 1986. Anschrift: Rua Atibaia 420, 01235-030 São Paulo SP, Brasilien.

Die Zahl der Kinder, die für den Krieg rekrutiert oder zur Kinderarbeit gezwungen werden, ist alarmierend. Andere leben verlassen als Straßenkinder in der Dritten Welt, als lebendige Abbilder des Kindes, für das es „keinen Platz in der Herberge" gab (Lk 2,7). In den letzten zehn Jahren sind laut einem Bericht der UNICEF zwei Millionen Kinder im Krieg gefallen.

Die brasilianische Realität

Von den 163 Millionen Brasilianern sind 120 Millionen vom Markt ausgeschlossen, einem Markt, der ansonsten einen Luxuskonsum bietet. 15 Millionen sind landlose Bauern, drei Millionen sind Kinder zwischen sieben und 14 Jahren, die nicht zur Schule gehen können; 500.000 sind Kinder, die sich ihr Überleben durch Prostitution sichern, 50.000 sind Kinder, die auf Müllhalden arbeiten und nach Überresten suchen. Und zehn Millionen sind arbeitslos.

Inmitten von so viel Armut blühen die Zeichen der Gnade, wie es die sechs oben geschilderten Fallbeispiele zeigen, besonders unter einem Volk, das sein Fundament im christlichen Glauben hat und für das Gott eine vertraute Realität im Alltag ist. Angesichts des Versagens des Sozialstaats und der Verschlechterung der prekären sozialen Verhältnisse, besonders auf dem Feld der Gesundheit, sucht die Bevölkerung mit niedrigem Einkommen Zuflucht bei der (afro-brasilianischen, evangelikalen oder katholischen) religiösen Praxis als Stütze, Trost und Hoffnung auf die Lösung der Probleme mitten in den Schwierigkeiten des Lebens.

In den letzten zwei Jahrzehnten gab es eine unglaubliche Vermehrung von Kirchen und neupfingstlichen religiösen Praktiken mit stark charismatischem Akzent; dort suchen die Ärmsten und am meisten an den Rand Gedrängten einen Schlüssel für das Verständnis ihres Leids und finden einen Ansporn zur Veränderung ihres persönlichen Lebens (Abkehr vom Alkoholismus usw.) und zu familiärem Glück. Es ist bezeichnend, dass die Igreja Universal do Reino de Deus neupfingstlichen Zuschnitts, die 1977 entstanden ist, bereits in vierzig Ländern verankert ist, und dass der katholische Priester Marcelo Rossi bei einer Messe (an Allerseelen 1999) eine Masse von 600.000 Gläubigen mobilisieren kann, die Fernsehzuschauer nicht dazugerechnet.

II. Gaben Gottes

In Lateinamerika ist Gott den armen Bevölkerungsschichten vertraut. Er ist das Paradigma schlechthin. Die Grundlage der Weltanschauung oder Ideologie der Lateinamerikaner ist die Religion, doch mehr im Sinne eines „Weltgefühls" (Carlos Drummond de Andrade) denn einer mittels der Vernunft erfassten Lehre.

Die sechs oben geschilderten Fallbeispiele sind Belege dafür, wie Gott seine Gnade den Marginalisierten und Ausgeschlossenen offenbart. Auf einem Kontinent wie Lateinamerika, der von indigenen und afrikanischen Wurzeln geprägt ist, ist die Natur ein göttliches Sakrament. Die Schöpfung ist Offenbarung des Schöpfers. Er ist gegenwärtig in der Erde und im Wasser, auf dem Berg (Pacha Mama) und im Wald, im Gesang der Vögel und im Säuseln des Windes.

Er ist ein Gott, der sich an den bunten Kleidern und an den für das Fest bemalten Körpern freut, am Schlag der Trommeln und am Klang der Flöten, am überreichen Mahl, das ihm über Mittlergottheiten dargeboten wird, die mit den katholischen Heiligen der Volksfrömmigkeit vermengt werden: die Orixas der Candomblé, Ieman, die Gottheit der Wasser (bzw. die hl. Barbara), Tupa, der indianische Gott des Donners usw.

Gnade inmitten einer Müllhalde von Elend: unerwartete Gaben

Das Bild Gottes entspricht den beiden Säulen der lateinamerikanischen Volksreligiosität: dem Glauben und dem Fest. Es ist ein Bild Gottes, das sich eher im gesprochenen denn im geschriebenen Wort zeigt, eher im Ritual als in den Rechtsvorschriften, eher in der Weisheit als in der Lehre, eher in den Opfergaben als in den Geboten, eher in den Gelübden als in den Vorschriften.

Es ist der Gott, der sich mit den Armen verbündet, ihr Seufzen hört, sie in ihrem Leid tröstet, sie mit Lebensodem erfüllt und ihnen ein „Land ohne Übel" (ein indianischer Ausdruck) verspricht, so wie er es einst den Vorfahren versprochen hat, die von den Kolonisatoren zur Sklaverei verurteilt waren. Allein in Brasilien dauerte die Sklaverei offiziell 320 Jahre, mit der Besonderheit allerdings, dass sich bei uns die Indianer nicht wie in anderen Ländern Lateinamerikas der Zwangsarbeit unterwarfen, was dazu führte, dass die Europäer afrikanische Arbeitskräfte importieren mussten.

Erhebungen unter Straßenkindern in São Paulo im Jahr 1999 zeigen, dass diese Gott als „einen Vater, der aufnimmt, liebt, barmherzig ist, aber bestraft, um zu belehren" betrachten. Diese Kinder glauben nicht, dass ihr Dasein als Straßenkinder Gottes Willen entspricht. Der Grund ist ihnen zufolge das Elend und „der Egoismus dieser Gesellschaft, die die einen reich macht und die anderen zur Armut verdammt".

Die erwachsenen Obdachlosen, die auf der Straße leben, praktizieren einer Erhebung unter 500 von ihnen zufolge keine Religion. Wichtiger als die Religion ist es, die tägliche Nahrung aufzutreiben. Sie haben eine vage Vorstellung von einem beschützenden Gott, dem „Weggefährten", der barmherzig ist und sie mit dem Notwendigen versorgt.

Für die kirchlichen Basisgemeinden (es gibt ca. 80.000 im ganzen Land, und im Juli 2000 hielten sie in Ilheus, Bahia, ihr zehntes landesweites Treffen ab) ist die Religion wichtig, weil sie „die Menschen einander näher bringt und Hoffnung vermittelt". „Die Kirche ist gut, weil sie Gemeinschaft ist und einer dem anderen hilft." Der Gott, an den sie glauben, ist der Gott des Exodus, der sein Volk vom Leid befreit, und der Gott Jesu, der lehrt, für das Recht auf Leben zu kämpfen.

In der lateinamerikanischen Volksreligiosität überwiegt der Glaube an einen liebenden, solidarischen Gott und verlässlichen Freund, der uns rettet, nicht aufgrund unserer Verdienste, sondern aus Gnade (Eph 2,8). Gnade ist bei unseren Basisgemeinden mehr als ein theologischer Begriff. Es ist Gottes Gabe selbst. Deshalb sind Volksmund und Gebet der Leute reich an Ausdrücken, die - wenn hier ein Pleonasmus erlaubt ist - die Gnadenhaftigkeit der Gnade Gottes zum Ausdruck bringen: „Gott sei Dank"**, „durch Gottes Gnade", „Was ist deine Gnade?" (was so viel heißt wie: „Wie heißt du?").

Eine „begnadete" Person ist vergnügt, gut gelaunt. Wenn sie „voll der Gnade" ist, dann heißt das, sie ist sympathisch, fröhlich, und im Gegensatz dazu ist eine Person „ohne Gnade" traurig, griesgrämig. Doch dieses Volk, das die Erfahrung der Gnade Gottes macht, ist dasselbe, das im materiellen und geistlichen Sinn unter dem Druck unsicherer Lebensverhältnisse, unter dem Elend, der Un-Gnade*, leidet. Als Ungnade* wird jeder Anschlag auf das Leben betrachtet: Unfall, Verlust der Arbeit, Streit in der Familie, Gefängnis, Mord, Krankheit, Tod etc. Und „ohne Gnade"* (unglücklich) ist einer, der zu Bosheit und Gewalt gegenüber seinem Nächsten fähig ist.

Gott der Liebe

Unter den „Verdammten dieser Erde" gibt es die Überzeugung, dass sie Sünder seien. Diese Überzeugung rührt nicht so sehr vom Gefühl der Schuld gegenüber Gott her, wohl aber von den kleinen Fehlern dem Nächsten gegenüber und vor allem vom Bewusstsein der eigenen persönlichen Grenzen her. Als ob die Heiligkeit vom kulturellen Niveau und/oder von der Stellung innerhalb der kirchlichen Hierarchie abhinge. Doch selbst hier noch fühlen sie sich geliebt von dem, der ihnen wohlgesonnen ist, ohne dass sie es verdienen (Hos 14,5), wie ein Vater, der sein Kind liebt, auch wenn es Fehler macht und ein ungeregeltes Leben führt (Lk 15,11-32). Gott erwartet nicht, dass wir gut sind, um uns dann zu lieben. Es ist vielmehr seine Liebe, die uns besser macht, die uns fähiger macht, ihn und den Nächsten zu lieben.

Die Liebe Gottes ist bedingungslos. Denn „Gott ist Liebe" (1 Joh 4,8). Diese Liebe ist der lebendigste Ausdruck seiner Gnade. Doch eine gewisse Art religiöser Unterweisung hat die Beziehung zu Gott ins Gegenteil verkehrt, als ob die Nähe Gottes das Üben moralischer Tugenden zur Bedingung hätte. Auf diese Weise wurde Heiligkeit mit den Eigenschaften eines Helden der griechischen Mythologie gleichgesetzt. Und Gott wurde zum Preis, den an sich reißen kann, wer den Versuchungen standhält und als sündenlos befunden wird ... Der Gläubige wurde so zum Subjekt und Gott zum Objekt. Gott wurde als der Eremit angesehen, der auf dem Gipfel des Berges wohnt, den Sisyphos unter harten Qualen mit dem schweren Stein der Tugenden auf den Schultern ersteigt.

Die Evangelien rücken dieses Verhältnis wieder zurecht, vor allem im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32). Die Tugend ist nicht die Bedingung für die Nähe Gottes. Im Gegenteil, die Nähe Gottes ist es, die den Gläubigen tugendhaft macht. Diese Beziehung der Liebe ist es, die aus der Mystik hervorgeht, die im Stande ist, den Christen in Einklang mit den Werten des Evangeliums zu bringen. Schließlich kam er um der Sünder und nicht um der Heiligen willen. Er kam für die, die sich, frei von Selbstgenügsamkeit, seiner Gnade und seiner Liebe öffnen. So weicht die Spiritualität der Schuld einer Spiritualität der Liebe. Die Verdienste weichen dem Übermaß an Gnade. Die Praxis der Tugenden entspringt dem betenden und meditierenden intimen Umgang mit ihm, der alles neu macht und das Herz aus Stein in ein Herz aus Fleisch verwandeln kann.

Dies ist die geistliche Dynamik, die die Gnade inmitten der Gnadenlosigkeit

offenbart. Für die „ohne Gnade", die Elenden und Unglücklichen, gibt es keine andere Stütze als die göttliche Barmherzigkeit, mit der sie im Geschenk des Glaubens in Beziehung treten, in der Intimität des Herzens, jenseits der Vermittlungen durch die Institution Kirche, die Sakramente und die Lehre. Ja, sie selbst sind lebendige Sakramente der aktuellen Gegenwart Jesu unter uns (Mt 25,31-44).

Gnade inmitten einer Müllhalde von Elend: unerwartete Gaben

* Der Autor bedient sich hier eines im Deutschen nicht wiederzugebenden Wortspiels: Das portugiesische Wort „desgraça" im Gegensatz zu „graça", Gnade, bedeutet vor allem Elend, Unglück (Anm. d. Übers.).

** Im portugiesischen Original: Graças a Deus.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern

Der Gott der Gnade gegen den „Gott" des Marktes

Elsa Tamez

Den Gottesbegriff werde ich ebenso wenig wie den Begriff der Gnade durch die klassische Linse analysieren. Diese halte ich sowohl für völlig korrekt als auch für völlig langweilig. In diesem Aufsatz will ich lediglich den Gott Jesu bekräftigen und ihn dem „anderen Gott" entgegensetzen, der in den letzten Jahren im menschlichen Bereich, im gesellschaftlichen und im privaten Raum, mit List und Tücke an Boden gewonnen hat.[1] Dieser „andere Gott" rückt diejenigen menschlichen Werte beiseite, welche die Menschen zumindest in geringem Maß dazu auffordern, zwischen der Wahrheit und der Lüge zu unterscheiden, und lädt seine verräterischen Neuheiten an allen Ecken und Enden des Lebens ab. Und wie jemand, der lauter Asse auf den Tisch legt, an dem die Spieler um ihr Leben spielen, streicht er dann unter den faszinierten und verblüfften Blicken vieler mit beiden Armen den Gewinn ein, den der erzwungene Einsatz ihm gebracht hat. Ich meine den „Gott" Markt. Das Heilsangebot dieser Götter möchte ich prüfen und zugleich die Dimension der Gnade als Alternative für eine Gesellschaft dagegenhalten, in der es nichts gratis gibt. Und zum Schluss meiner Ausführungen will ich versuchen, auf die Frage zu antworten, ob es heute möglich ist, angesichts der Fülle der Sünde auf die Überfülle der Gnade zu setzen.

Von „anderen Göttern" als Götzen zu sprechen, die sich des menschlichen Willens bemächtigen, ist nichts Neues. Jesus hat Gott und das Geld als zwei unvereinbare Herren einander gegenübergestellt, wenn beide, „Mammon" und Gott, zu Objekten der Anbetung werden (Mt 6, 24). Paulus hat bildlich von einem „anderen Evangelium" gesprochen, das dem Jesu Christi entgegengesetzt sei (Gal 1, 6). Und Theologen unserer Zeit haben dies ebenfalls getan.[2] Genauso wenig neu ist es, den befreienden Gott oder den Gott der bedingungslosen Liebe besonders hervorzuheben. Allen Zeiten war es aufgegeben, den Schöpfergott prophetisch zu unterscheiden von dem von Menschen geschaffenen Gott. Immer wieder und mit Leidenschaft verwandten die Gottesdenker ihre Mühe darauf, die „Götter" und Gott selbst von den Verkleidungen zu befreien, die sich die Menschen zu ihrer eigenen götzendienerischen Unterwerfung ausdachten. Und als ob die Menschheit sich rückwärts bewegte, erscheint dies wiederum notwendig, da ein Jahrhundert endet und ein anderes beginnt. Denn ebenso wenig wie Gott stirbt, sterben die Götzen jemals. Sie wechseln bloß die Haut, wie die Schlangen. Und das kommt daher, dass wir Menschen eine erschreckende Fähigkeit besitzen, die Sünde neu zu erfinden und unsere ewig unerfüllten Wünsche in den dunklen Ecken des Herzens sich einnisten zu lassen. Das Dilemma in der Beziehung Gott - Mensch besteht darin, dass Gott sich erquickt („re-crea": neu erschafft), indem er freie Menschen erschafft, und die Menschen sich versklaven, indem sie „Herrengötter" erschaffen.

Das Wehen neuer Winde am Ende des einen und am Anfang des anderen Jahrhunderts bringt die Seiten des Buches zum Flattern, das lange Zeit die Guten in eine Tabelle eingeordnet hat und die Bösen in eine andere. Wir alle sind gut, und wir alle sind schlecht, will es sagen. Und das ist wahr. Wir würden uns selber belügen, wenn wir behaupteten, absolut gut oder absolut schlecht zu sein. Die Mitschuld an den Nöten der Welt - und sie ist nichts anderes als ein Ausdruck der strukturellen Sünde - lässt sich nicht verbergen. Die vielfältige Subjektivität und die Transversalität jeder Person entsprechend ihrer Klasse, Rasse, ihres Geschlechts und Alters verkomplizieren die simplen Einteilungen. Trotzdem sind wir nicht alle so gut wie manche und auch nicht so schlecht wie andere. Es gibt politisch-ökonomische Strukturen und verantwortliche Subjekte, die mit dem tiefen Leid vieler Menschen in Beziehung zu bringen sind. Wenn dieser Unterschied nicht beachtet wird, sehen wir nicht, was wir sehen, und hören wir nicht, was wir hören. Auf globaler Ebene sind die Schaubilder der jüngsten offiziellen Informationen des UN-Entwicklungsprogramms zur menschlichen Entwicklung ein Indiz der menschlichen Rückwärtsentwicklung unter dem Gesichtspunkt des Humanen im eigentlichen Sinn. Wenn man liest, dass die 225 Reichsten der Welt zusammen über das gleiche Einkommen verfügen wie 47% der Weltbevölkerung, d.h. 2,5 Milliarden Menschen - die Ärmsten der Erde -, dann leben wir in einer verkehrten Welt. Aber das heißt nicht, dass 225 Personen böse wären und 2,5 Milliarden gut. Es bedeutet, dass es eine Weltwirtschaftsordnung gibt, deren Politik unerwünschte, schwer zu beseitigende Auswirkungen hat.[3] 2,5 Milliarden sind nicht bloß eine Zahl in der Statistik; jede einzelne Person bedeutet ein

tägliches Drama, ein schreiendes Gebet, das den Gott der Gnade um Erbarmen anruft.

Der Gott der Gnade gegen den „Gott" des Marktes

I. Der „Gott" des Marktes

Wenn wir uns als unsichtbare Wesen neben den in den Warenhäusern aufgestellten Schaufensterpuppen postieren würden, dann könnten wir die Gesichter der Leute beobachten und ihre Gedanken lesen. Mehr als jedes Buch sind heute die Schaufenster ein hervorragender Ort, um das städtische Leben und die wirtschaftliche, politische und kulturelle Situation eines Landes zu analysieren. „Sag mir, was du kaufst, und ich sage dir, wer du bist", so könnte der Schlüsselsatz für eine ökonomische, soziale, anthropologische, psychologische, politische, ideologische und sogar theologische Analyse nicht nur der Leute, sondern auch der Länder lauten.

Es hat den Anschein, als entwickelte sich gegenwärtig nach dem Willen dieses „Gottes" eine in den Bereichen des „Marketing" hervorgebrachte Anthropologie. „Sag mir, was du kaufst, wann du kaufst, wie du kaufst, wen du kaufst, und ich werde dir genau sagen, wer du bist, oder vielmehr: wer du zu sein glaubst." Die Umkehrung würde dann das Nicht-Sein aus der Perspektive des Marktes bezeichnen: „Sag mir, was du nicht kaufst, und ich sage dir, wer du nicht bist." Denn in dieser Logik entsteht das Sein durch das Kaufen, durch das Haben. Indem man sich von einem durchaus kritisierbaren Descartes abkehrt, um freilich einen noch schlimmeren Weg einzuschlagen, erklärt man: „Ich kaufe, also bin ich." Und vielleicht bleibt einer großen Mehrheit der Weltbevölkerung keine andere Wahl, denn um ein würdiger und wichtiger Mensch zu sein, stürzen sich viele in den Konsum der Dinge, die die Massenmedien vorschreiben. Der Markt postuliert den „Neuen Mann" oder die „Neue Frau" in Gestalt derer, die bestimmte Kleider, Schuhe und Autos haben; er oder sie hat ein bestimmtes Aussehen, verfügt über eine bestimmte Anzahl von Kreditkarten und trägt ein Mobiltelefon bei sich. So sieht das Idealbild des „Neuen Mannes" oder der „Neuen Frau" aus, der oder die vom Markt geboren wird, sein Produkt ist, sich ihm wie einem Gott unterwirft und seinen Befehlen gehorcht.

Diejenigen, die sich berufen fühlen, ein „Neuer Mensch" zu werden, wissen, dass

Die Autorin

Elsa Tamez wurde 1950 in Mexiko geboren. Sie promovierte in Theologie an der Universität Lausanne, Schweiz. 1979 erhielt sie vom Lateinamerikanischen Bibelseminar ihr Lizentiat in Theologie und 1986 an der Nationalen Universität von Costa Rica das Lizentiat in Literatur und Sprachwissenschaft. Sie ist Fakultätsmitglied der Lateinamerikanischen Bibeluniversität in Costa Rica. Veröffentlichungen u.a.: Diccionario conciso Griego–Español, 1978; Bible of the Opressed, 1982; The Scandalous Message of James, 1989; Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern 1998; Cuando los horizontes se cierran: relectura del libro de Eclesiastes o Qohelet, 1998; als Herausgeberin: Against Machismo, 1987; Women's Rereading of the Bible, 1988; Through Her Eyes. Women Theologians from Latin America, 1989. Anschrift: Universidad Bíblica Latinoamericana, Apartado 901–1000, San José, Costa Rica.

sie außerhalb des Markts verloren sind. Ihr Ziel besteht darin, zu gewinnen, der Beste zu sein, Erfolg zu haben. Und sie wissen, um den Status des „Neuen Menschen" zu behalten, dürfen sie nicht aufhören, Tag und Nacht zu arbeiten, müssen sie in höchstem Maße kompetent und effizient bleiben. Sie wissen, dass sie keine Zeit haben, an etwas anderes zu denken, das über den Wettbewerb, den Konsumismus und die Effizienz hinausgeht. Bei dieser Art zu leben gibt es weder Zeit, das Geschenk des Lebens anzunehmen und zu genießen, noch Gelegenheit, sich zu verlieben. Und erst recht ist keine Zeit da für die Solidarität mit dem Nächsten, den Unterdrückten, denen, die leiden. Für Wettbewerbsfähigkeit und Effizienz ist es kontraproduktiv, an die Ausgeschlossenen zu denken, das heißt diejenigen, die keinen Zugang zu den Gütern des Marktes bekommen, weil sie keinen Arbeitsplatz gefunden haben.

Die Kinder ohne Zuhause, die wir auf den Straßen der globalisierten Welt sehen, die sich prostituierenden Mütter, die Migranten - ewig auf der Suche nach Arbeit -, die Landlosen, kurz, die „Verlierer" nach den Kriterien des neoliberalen Markts gleichen einem Gespenst, das bedrohlich um den „Neuen Menschen" herumkreist. Denn diese Ausgeschlossenen werden als die mögliche Zukunft eines jeden gesehen. Niemand fühlt sich sicher, man hat Angst, in Armut zu geraten, den Arbeitsplatz, das Ansehen und die gekaufte Würde eines „Neuen Mannes" oder einer „Neuen Frau" zu verlieren.

Der „Gott" des Marktes besitzt in den faszinierten Augen vieler Menschen Attraktivität, aber da er weder Erbarmen noch Gnade kennt, sind seine Forderungen unmenschlich. In seiner Devise „Rette sich, wer kann" liegt keine Rettung. Es gibt nur die Verurteilung durch den „Gott" des freien Marktes, der seine Vasallen in Tyrannenmanier unterwirft und jene, die nicht in der Lage sind, seine Gebote zu befolgen, ausschließt und verstößt. In unserer globalen Gesellschaft, in der die Macht des Gesetzes herrscht, versuchen wir, uns dadurch zu retten, dass wir die von der Gesellschaft des neoliberalen Marktes durchgesetzten Vorschriften befolgen. Wir glauben, verloren zu sein, wenn wir den Regeln des Marktes nicht gehorchen. Und tatsächlich bleiben viele, wenn die Gesetze des Marktes vollkommen, ohne irgendeine Art von Einmischung erfüllt werden, außen vor. Heute ist die strukturelle Sünde genau hier zu finden, wo dieser „Gott" in der Arena des Wettbewerbs immer mehr an Boden gewinnt. Wenn aber dieser „Gott" gewinnt, verlieren die Menschen; und wenn die Menschen verlieren, verliert der Gott der Gnade. Denn im guten Leben der Menschen steht die Ehre des Gottes Jesu auf dem Spiel.

II. Der Gott der Gnade

Es gibt zwei Arten von Göttern: die einen, die ihr Leben dafür einsetzen, um die Menschheit zu retten, und die anderen, die das Leben der Menschen fordern, um sich selbst zu retten. Nach der mexikanischen Überlieferung beschlossen die Götter der Náhuatlkultur gemeinsam mit Quetzalcôatl, sich zu opfern, damit die Menschheit die Bewegung, das heißt das Leben erhielt; aber der Gott des Azte-

kenreiches, Huitziloposhtli, verlangte Menschenopfer, damit er selbst jeden Tag mit der Sonne weiterleben konnte. Metaphorisch hat man gesagt, der „Gott" des Marktes fordere Menschenleben. Dies wäre demnach der Gott von heute, der tötet, um zu leben. Die christliche Soteriologie dagegen verweist auf einen Gott, der Leben gibt, sein eigenes Leben hingibt, um die Menschheit zu retten. Richten wir den Blick jetzt auf den christlichen Gott und sein Heilsangebot.

Das Herzstück der christlichen Theologie ist der Tradition gemäß das Dogma, dass Jesus Christus sein Leben hingegeben hat, um uns von der Sünde zu erlösen. In der biblischen Theologie sehen wir dies in einer der ältesten Christologien, die Paulus in Gal 1,4 aufgreift, wenn er schreibt: „der sich für unsere Sünden hingegeben hat, um uns aus der gegenwärtigen bösen Weltzeit zu befreien *(tou aionos tou enestotos ponerou)* nach dem Willen unseres Gottes und Vaters". Den Gott der Gnade dem „Gott" des Marktes entgegenzusetzen heißt, dass man es wagt, nach der Bedeutung des alten, wohlbekannten Dogmas vom Geschenk Gottes in Christus als Opfer für unsere Sünden zu fragen. „Das böse Zeitalter" oder „die verkehrte Welt" zu identifizieren fällt nicht schwer. Die Millionen von Toten durch Hunger oder politische Gewalt in einer Welt, in der die technologischen Fortschritte es erstmals ermöglichen, Nahrungsmittel für alle Bewohner des Planeten zu produzieren, bringen die Perversität an den Tag. Über die Umkehrung der gegenwärtigen Gesellschaft ist viel geschrieben worden. Das Schwierige ist die Beantwortung der Frage, wodurch Befreiung von der „verkehrten Welt" geschieht, wenn „Jesus sich für unsere Sünden hingegeben hat". Die Gewohnheit, das Dogma blind zu wiederholen, verhindert eine Reflexion über seinen tiefen Sinn, die für die verschiedenen Zeiten, die es befragen wollen, geeignet wäre. Aber wenn ein „anderes Evangelium", das des Gesetzes des Marktes, als solches postuliert wird und fatale Auswirkungen für die Menschheit und den Kosmos hervorruft, wird die Relektüre der soteriologischen Grundlagen dringend; die Bejahung des Lebens durch die Gnade wird zu einem theologischen Ansatz, der Alternativen eröffnet.

Eine Antwort auf die obige Frage könnte so aussehen, dass die Selbsthingabe Jesu Christi die Befreiung ermöglicht, weil mit dem Akt des Sich-selbst-zum-Geschenk-Machens eine andere Logik als die der „bösen Weltzeit" ins Spiel kommt. Es handelt sich um die Logik der Gnade. Die Erlösung durch Gnade wird der Logik der gegenwärtigen Gesellschaft des freien Marktes entgegengesetzt. Im Postulat „Rette sich, wer kann" rettet sich niemand; denn es gibt weder Gnade noch Solidarität, noch ein Bewusstsein, frei zu sein. Wer auf diese Weise das Leben sucht, verliert es, und da ein jeder sich dazu verurteilt fühlt, das eigene Wohl zu suchen, um sich zu retten, verurteilt er alle, die ihm über den Weg laufen. Beherrscht von der Logik, in der Welt des Wettbewerbs sein eigenes Heil zu suchen, tritt man in die Welt der Sünde ein, indem man sich fortwährend gegen sich selbst und den Nächsten versündigt. In einer Gesellschaft des „Rette sich, wer kann" verwandeln wir uns alle sogar gegen unseren eigenen Willen in Mittäter und Opfer der Sünde.

Um dieser tödlichen Logik ein Ende zu setzen, macht Jesus in dramatischer

Weise auf eine Logik aufmerksam, die der gegenwärtigen „bösen Weltzeit" unbekannt ist: die Logik der Gnade, die Logik der unendlichen Liebe, eine Logik, die keine Opfer mehr fordert, weil Christus sie für immer und für alle Menschen auf sich genommen hat. Das Sühneopfer hat im Kreuz von Golgatha seinen Abschluss gefunden, sagt die Schrift. Es ist das Ende aller Opfer.

Uns Frauen behagt der Opferaspekt der Christologie nicht, da bei dieser Lektüre die Gefahr besteht, dass die endlosen Opfer völliger Hingabe, die man uns traditionellerweise abverlangt, theologisch legitimiert werden. Deshalb kommt es entscheidend darauf an, die Lesart zu betonen, die besagt, dass Gott sich selbst geopfert hat, um in Christus zu sterben, damit die Menschen Leben haben und von versklavenden Bindungen frei sind. Der „Gott" des Marktes ist es, der unter falschen Versprechungen täglich Opfer von seinen Vasallen fordert, denn je mehr Freiheit des Marktes, umso weniger Entfaltung des Menschen und umso mehr Sklaverei für diejenigen, die sich seinen Ansprüchen unterwerfen.

In seinen Briefen verwendet Paulus das Bild der Söhne - und ich füge hinzu: der Töchter - Gottes. Sohn oder Tochter Gottes genannt zu werden heißt, als freie, würdige Person angesehen zu werden. Die römischen Kaiser ließen sich Gottessöhne nennen und hielten sich für göttlich. Auch die Juden verstanden sich aufgrund des Bundes Gottes mit ihrem Volk als Kinder Gottes. Aber Paulus stellt klar, dass die Gotteskindschaft durch den Glauben geschieht und nicht aufgrund der Verdienste durch Erfüllung von Gesetzen oder aufgrund einer besonderen Abstammung, des Geschlechts, der ethnischen Zugehörigkeit oder der Hautfarbe (vgl. Gal 3, 28). Im christologischen Ereignis erkennen wir von neuem die größte Solidarität Gottes, der die Geschichte in ihrer ganzen menschlichen, kulturellen und materiellen Dimension annimmt: „geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt" (Gal 4, 4), entlarvt er die Logik der „bösen Weltzeit".

Wie man sieht, geschieht die Befreiung von oben und besteht darin, dass die Sklaverei der Gesetze abgeschafft wird und die Sklaven und Sklavinnen freie Söhne und Töchter werden. Die vom Gesetz Befreiten haben ihre eigene Stimme, denn früher hat das Gesetz von ihnen Besitz ergriffen und ihnen den Weg vorgeschrieben. Jetzt, da sie sich von der Logik der Gnade leiten lassen, entwickeln sie sich zu Personen mit eigener Stimme, die „Abba" ruft und nicht „Gebieter", denn sie werden freie Söhne und Töchter. Indem sie das Wort „Abba" aussprechen, treten die Personen und die Völker in eine Geschwisterbeziehung ein, weil sie zu Söhnen und Töchtern desselben Vaters/derselben Mutter werden. Mit Recht sagt der spanische Theologe González Faus, die Geschwisterlichkeit sei das Gesicht und die Entfaltung der Gotteskindschaft in der Geschichte.[4] Von der gegenwärtigen „bösen Weltzeit" frei sein zu können setzt daher voraus, dass man diese „Weltzeit" beurteilt, Distanz zu ihr hält, immer kritisch und selbstkritisch bleibt und natürlich auch, dass man sich nicht von ihren ungerechten, rassistischen, patriarchalischen, ausschließenden und menschenfeindlichen ökonomischen Gesetzen verführen lässt. Frei sein heißt, die Freiheit zu leben, mit der Christus uns frei gemacht hat (Gal 5, 1); es heißt, sich verbunden fühlen mit sich selbst, mit Gott, mit den anderen Menschen und mit dem ganzen Universum.

Der Gott Jesu und der Jünger Jesu Christi unterscheidet sich radikal vom „Gott" des Marktes, weil er sich durch seine Gnade und seine unendliche Barmherzigkeit, Liebe und Zärtlichkeit definiert. Die Neuen Männer und Frauen, das sind diejenigen, die unter dem Hauch eines solidarischen, barmherzigen Gottes geboren und neugeschaffen werden, der aus reiner Gnade die Beziehungen zwischen den Menschen und die Beziehungen der Menschen zum Kosmos zu erneuern sucht.

Der Gott der Gnade gegen den „Gott" des Marktes

III. Die Fülle der Sünde und die Überfülle der Gnade

Es stimmt, dass der am Kreuz ausgestreckte Körper Jesu die Solidarität Gottes mit seinen Geschöpfen zum Ausdruck bringt. Und es stimmt auch, dass genau dieses Bild eines unschuldig Gekreuzigten vor Augen führt, wozu eine Gesellschaft und ihre Institutionen imstande sind: mit der Legitimität des Gesetzes zu töten. Aber es gibt eine im christlichen Glauben enthaltene höhere Wirklichkeit, nämlich das Urteil des Gottes der Gnade, das im Horizont der Utopie gesprochen wird: die Auferstehung des Leibes des Gekreuzigten als des ersten von vielen. Diese Glaubensaussage ist das ewige und barmherzige Urteil Gottes angesichts der Fülle der Nöte der Menschheit.

Obgleich das Urteil Gottes ewig ist und für alle Zeiten gilt, nehmen die kurzen, konkreten Zeitabschnitte der Geschichte es dennoch jeweils so auf, wie es ihrem Pulsschlag entspricht. Bisweilen geschieht es, dass dieses Urteil zum Leben für alle Menschen gerade dann, wenn es besonders darauf ankommt, es im Glauben anzunehmen, weniger Gehör findet und weniger glaubhaft wird. Denn der Druck der Sünde ist so stark, dass es fast unmöglich erscheint, am Urteilsspruch Gottes mit allem, was er enthält, festzuhalten. Es ist, als ob jemand mitten auf dem Meer in den Wind schreit, wo nicht einmal das Echo der eigenen Stimme zu den Ohren des Rufers zurückkehrt. Die Ungleichzeitigkeit zwischen dem ewigen Urteil Gottes und dem seiner rebellischen Geschöpfe, die sich weigern, es anzuerkennen, oder dem „anderen Gott" zum Opfer gefallen sind, ist eine historische Sackgasse im Wachstum der Hoffnung. Dies Auseinanderklaffen erzeugt eine dunkle Wolkenschicht, welche die Horizonte verdeckt und stattdessen dazu zwingt, den Blick auf die trostlose Gegenwart zu fixieren. Denn es ist unklug, den schönen Schmetterlingen oder Kolibris hinterherzujagen, die schnell und schwer zu fangen sind; wenn man es nämlich schafft, einige von ihnen zu fangen, merkt man, dass es nicht wirklich das war, was man meinte. In diesem Fall wäre es besser, die Diebe der Horizonte zu fassen zu bekommen.

Um wirksam an die Überfülle der Gnade zu glauben, muss man nur innerhalb der langen Fristen[5] auf den Glauben setzen - hier ist es unmöglich, Einzelheiten zu nennen - und die kurzen Fristen so leben, als wären es lange. In den langen Fristen der Geschichte lässt sich die Gnade Gottes in ihrer Fülle erleben, sagt der Glaube. Aber da dies in der kurzen Zeit von heute nicht möglich ist, bleibt kein anderer Ausweg, als die kurzen Zeiten rebellisch zu leben, so als befände man sich in den langen Zeiten, in denen man die Gnade, die Gegenwart Gottes

einatmen könnte. Dies bedeutet nichts anderes als das konkrete, alltägliche, sinnenhafte Leben als Geschenk des Gottes der Gnade zu bejahen, zu leben und zu verteidigen. Und gleichzeitig bedeutet es, dass man sich von jedem Gesetz lossagt, das das Leben verleugnet, sei es die Logik des Marktes, die der Institutionen, der Tradition oder die der patriarchalischen Kulturen, die die Tendenz haben zu versklaven. Es ist Wahnsinn zu glauben, die Gnade sei gegenüber der Fülle der Sünde in Überfülle vorhanden, aber dies zu behaupten, auch wenn es im Glauben geschieht, ist gerade der vernünftigste Wahnsinn des Evangeliums angesichts der Unvernunft der gegenwärtigen „bösen Weltzeit", deren Zeugen wir sind.

[1] Einige der Grundgedanken dieses Aufsatzes sind in dem Vortrag über das gleiche Thema ausgeführt, den ich auf dem von der Asosiación de Teólogos Juan XXIII veranstalteten Theologiekongress im September 1998 in Madrid gehalten habe.

[2] Vgl. J. Sobrino u.a., La lucha de los Dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador, San José de Costa Rica 1980, deutsch: Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster 1984; H. Assmann/F. Hinkelammert, A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia, Petrópolis 1989, deutsch: Götze Markt, Düsseldorf 1992; U. Duchrow, Weltwirtschaft heute - ein Feld für bekennende Kirche?, München 1986; ders., Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz 1994.

[3] Im jüngsten Bericht des UNPD ist das wachsende Ungleichgewicht zwischen den Reichsten und den Ärmsten der Erde zu erkennen: Im Jahre 1913 stand der Einkommensunterschied zwischen den 20% Reichsten der Bevölkerung und den 20% Ärmsten der Bevölkerung in einem Verhältnis von 11:1, im Jahre 1960 steigerte es sich auf 30:1, im Jahre 1990 auf 60:1, im Jahre 1997 auf 74:1 und 1998 auf 84:1. Vgl. Human Development Report 1999, UNPD, Oxford/New York 1999, 3.

[4] J.I. González Faus, Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre, Santander 1987, 651.

[5] Die Begriffe „lange Zeit" und „kurze Zeit" verdanke ich Sergio Spoerer, América Latina: los desafíos del tiempo fecundo, Mexiko 1980.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Über die destruktive und befreiende Kraft des Lachens

Anthropologische und theologische Aspekte

Karl-Josef Kuschel

Es gibt nichts Menschlicheres als das Lachen, das hat schon der griechische Philosoph Aristoteles gewusst. Schon für ihn unterscheidet sich der Mensch von allen Lebewesen durch seine Fähigkeit zu lachen. Was lachen kann, das ist ein

Mensch. Und was ein Mensch ist, das kann lachen. Über das Lachen also lohnt sich nachzudenken, wenn man den Menschen verstehen will.

Über die destruktive und befreiende Kraft des Lachens

Doch das Menschlichste am Menschen, sein Lachen, ist zugleich das Rätselhafteste. Denn Menschen können aus sehr verschiedenem „Geist" lachen. Es gibt das freudige, behagliche, verspielte Lachen genauso wie das hämische, verzweifelte oder zynische Lachen. Es gibt das Lachen aus lauter Lust am Leben und das Lachen aus lauter Bitterkeit über die Enttäuschungen. Es gibt das zustimmende, begeisterte Lachen, und es gibt das Verlachen, das Auslachen auf der Grenze zu Hohn und Spott. Es gibt das stolze Lachen und das ansteckende, das krankhafte und das heilende. Das Lachen - es kennt keine Grenze, kein Tabu, keine Rücksicht, wird doch über das Höchste genauso gelacht wie über das Niedrigste, über das Heiligste genauso wie über das Banalste. Das Lachen umfasst somit das ganze Spektrum des Lebens und der Grundhaltungen: von der Güte bis zur Niedertracht, von der Humanität bis zur Barbarei. Lachend kann der Mensch sich zum Rätsel werden ...

Diese Skizze zeigt schon: Eine Phänomenologie des Lachens gleicht dem Tanz auf dem Vulkan.[1] Kaum glaubt man, sicheren Boden unter den Füßen zu haben, schon bricht dieser unter einem weg. Zu bändigen ist das Lachen ebenso wenig wie das Leben, was den Reiz der Sache gerade erhöht. Keine wissenschaftliche Theorie[2] und keine kirchliche oder politische Macht hat es je wirklich kategorisieren oder gar kontrollieren können. Wer es je unternahm, setzte sich selber der Lächerlichkeit aus; nirgendwo sprudelt das Gelächter geistreicher als hinter dem Rücken seiner Kontrolleure. Jeder Versuch also, Ordnung schaffen zu wollen im Reich des Lachens, hat selber etwas Lachhaftes. Es gleicht dem Bemühen, das Meer auf Flaschen zu ziehen oder den Wind in Kisten zu verpacken. Schon der französische Philosoph Henri Bergson, dem wir früh im 20. Jahrhundert eine brillante Studie über das Lachen verdanken, wusste, dass das Lachen nicht „begreifbar" ist, d.h. sich jeder begrifflichen Erkenntnis gerade entzieht. Es sei wie die Schaumkrone auf einer Meereswoge, und der Theoretiker des Lachens sei wie ein Kind, das den Schaum mit der Hand abschöpfe und sich wundere, dass gleich darauf nur noch ein paar Wassertropfen durch seine Finger rinnen, viel salziger, viel bitterer als das Wasser der Welle, die den Schaum an den Sand trug.[3] Aus den vielen Dimensionen des Lachens greife ich zwei entscheidende heraus: die destruktive, herabsetzende Kraft des Lachens und die befreiende, Hoffnung stiftende, heilende Kraft des Lachens.

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; Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam, Düsseldorf 1998; Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen, Düsseldorf 1999. Anschrift: Sandäckerstraße 2, D-72070 Tübingen, Deutschland.

I. Die destruktive Kraft des Lachens

Jemand erzählt einen Witz, etwa über einen alten Menschen, einen behinderten oder einen Ausländer oder einen Juden. Alles klingt zunächst recht amüsant, reizt zum Lachen. Doch kaum ist die Pointe verklungen, bleibt einem das Lachen buchstäblich im Halse stecken: „Lach, wenn du kannst". Ungezählte Male hat man dies erlebt, war man Zeuge etwa von Witzen über Minderheiten oder Behinderte. Solche Witze gleiten sehr rasch ab in das, was man „makaber" nennt.

Das Wort „makaber" kommt vom französischen „macabre", das seinerseits zurückgeht auf die biblische Geschichte der makkabäischen Brüder (erzählt in den Makkabäer-Büchern), die um ihres Glaubens willen den Märtyrertod auf sich nahmen. Das Makabre hat deshalb stets mit dem Tod zu tun, meint das Grausig-Düstere, Schauerlich-Bedrückende. Mehr noch: „Makaber" bedeutet mit dem Tod, der Krankheit, der Behinderung von Menschen Scherze treiben, Witze machen.

Mit Recht wird deshalb darüber nachgedacht, ob es nicht so etwas wie eine ethische Selbstverpflichtung auf die Lachverweigerung geben müsste, eine Lachscham, einen bewussten Lachverzicht. Diese Lachverweigerung hätte in einer Zeit wie der unsrigen ihre Bedeutung, wo es eine breit angelegte Lach-Industrie im Unterhaltungssektor gibt. Die Schar der Showmaster, der Animateure, der professionellen Spaßmacher und Volksbelustiger ist mittlerweile Legion. Lachen ist zur Unterhaltungsware geworden, die massenpsychologisch ihre gewünschte Funktion erfüllt: Entspannung, Ablenkung, Überspielen von Alltagssorgen bei Zuhörern, Zuschauern oder Lesern.

Aber spätestens dann hört diese künstlich erweckte und seriell reproduzierte Spaßmacherei auf, spaßig zu sein, wenn sie sich verselbstständigt und die nötige Entspannung zum Narkotikum wird, mit dem man sich den kritischen Blick auf die Widersprüche in einer Gesellschaft verstellt, die Sensibilität für die Not Anderer abtötet und den Drang nach Solidarität lähmt. Die eigene gute Laune ist dann nur noch durch Wegsehen erkauft. „Spaßhaben" ist zur Rechtfertigungsformel für alle möglichen Befriedigungsarten geworden; die Schamschwelle ist gesenkt.

Das Lachen hat spätestens seit der politisch funktionalisierten Unterhaltungsindustrie im faschistischen Deutschland seine Unschuld verloren. „Sorgen Sie mir dafür, dass das deutsche Volk wieder lachen lernt", soll Adolf Hitler gesagt haben, als er einen entsprechenden Auftrag an den Organisator des Nazi-Freizeitwerkes „Kraft durch Freude" gab. Mit Judenwitzen, antisemitischen Gesellschaftsspielen, Karikaturen und nicht zuletzt mit Hilfe des Unterhaltungsfilms verstanden es denn auch die Faschisten, sich das Lachen als Psycho-Droge zunutze zu machen. Ein bestimmtes Deutschland amüsierte sich „zu Tode", während an der Front Hunderttausende krepierten, in Bombennächten Hunderte von Städten auslöscht und in den Konzentrationslagern Hunderttausende von Juden vergast wurden. Die Judenwitze hatten ja auch die Pogrome vorbereitet; das Lachen hatte im Vorfeld die Schamschwelle gesenkt und Hemmungen abge-

baut, wo sie noch vorhanden gewesen sein mochten. Um so leichter dann das Werk der Henker ...

In diesen Fällen muss es so etwas wie eine Lachscham, eine protestierende Lachverweigerung geben. Der Protest richtet sich gegen ein Lachen vor allem von oben nach unten, auf Kosten der ohnehin Schwachen, Ausgegrenzten und gesellschaftlich Verachteten. Ein Lachen auf Kosten der Menschenwürde, ein Lachen als Akt weiterer Ausgrenzung und Deklassierung. Ein solches Lachen, das jede Bindung an Humanität und Ethos verloren hat, ist gerade nicht Ausdruck einer Kultur des Lachens, sondern einer Unkultur der Gefühlskälte.

Gerade Christen haben hier Anlass für besondere Sensibilität.[4] Die Autoren des Neuen Testamentes berichten zwar nichts von einem Lachen Jesu, aber von etwas anderem berichten sie häufig: Der Nazarener wird verlacht. Er gehört offenbar zu jenen Menschen, die das Lachen anderer auf sich zogen - und zwar offenbar schon zu seinen Lebzeiten. Als Jesus über die verstorbene Tochter des Synagogenvorstehers Jairus sagt, die schlafe nur, lachten die Leute ihn aus (Mk 5, 35-40). Diese Geschichte ist das jesuanische Gegenstück zur Erzählung von Abraham und Sara. So wie die Ankündigung Gottes auf Kindersegen den greisen Abraham und Sara lachhaft vorkommen musste (Gen 17,17; 18,12-25), so die Ankündigung Jesu den Leuten rund um die Synagoge. Lachhaft klang Abraham und Sara, dass Gott neues Leben durch sie schaffe; lachhaft klingt den Zuhörern Jesu, dass er Totes zum Leben erwecken könne. Jesus erscheint hier als die inkarnierte Torheit Gottes selber, als der verlachte Prediger von Gottes Reich.

Auch am Ende der Jesus-Geschichte steht das Bild eines verlachten Narren. Am Ende steht das erstickte Lachen, die abgetötete Freude; am Ende stehen der Schrei des Gehenkten und die Häme der Henker. Hier dürfte - im Vergleich der Religionen - das Christentum etwas Eigentümliches aufweisen, denn in keiner der großen Religionen stehen das Tiefste und das Komische, das Erhabene und das Lächerliche, der Glaube und der Spott so direkt nebeneinander wie im Christentum, und zwar nach den ureigenen Quellen selber. Im Passionsbericht des Evangelisten Matthäus etwa (27,39-44) werden die großen Worte Jesu, ja die tiefen Bekenntnisse, ins Zwielicht des Frivolen und Spöttischen getaucht. Sohn Gottes - rette dich selbst; König Israels - steig herab vom Kreuz; Vertrauen auf Gott - der helfe ihm jetzt.

In ein und demselben Text also liegen das Erschütternde und das Lächerliche dicht beieinander. Der Gottessohn am Kreuz - welch ein Hohn; der König von Israel am Holz - welch ein Witz; das Gottvertrauen des Predigers aus Nazareth - wie komisch angesichts eines solchen Endes. In keinem vergleichbaren Text der großen Religionen findet man eine solche Verknüpfung von Glaube und Häme, Bekenntnis und Lachen.

Was aber umgekehrt heißt: Der christliche Glaube in der *Nachfolge Jesu* ist stets ein gefährdeter, durch Häme, Spott und Witz sich behauptender Glaube. Billiger ist er nicht zu haben. Die Anfechtung folgt ihm wie ein Schatten. Christlicher Glaube an den Gekreuzigten als den Auferweckten kann sich nicht am Spott vorbei, sondern nur durch das Lachen der Zweifler und Spötter hindurch bewah-

ren und bewähren. Christen werden von daher als Verspottete immer auf Seiten der Opfer des Spotts stehen, solidarisch mit den Verlachten und Verhöhnten. Sie werden nie vergessen, dass ihr Meister aus Nazareth selber zu den Verlachten gehörte, ja, dass Gott selbst sich in ihm zum Narren um unseretwillen gemacht hat.

II. Die befreiende Kraft des Lachens

Das Lachen hat freilich nicht nur eine destruktive, es hat auch eine befreiende Seite. Dazu gehört der Witz. Schon *Sigmund Freud* hat in seiner epochalen Untersuchung über den Witz und dessen Beziehung zum Unbewussten aus dem Jahr 1905 darauf hingewiesen[5]: Lachend entlastet sich der Mensch - wenn auch nur für kurze Zeit - von Hemmungen und Verdrängungen und erschließt sich auf spielerische Weise neue Lustquellen. Die Zensurinstanz des eigenen Innern wird zeitweise überrumpelt. Der Witz kann unsere geheimsten Wünsche aufdecken, uns etwas bewusst machen von den Tabus, den Rücksichtnahmen, unter den wir leben und leiden. Der Witz kann Entlastung schaffen, ohne die wir den Druck oft nicht aushalten würden, Aggressionsabfuhr bewirken, ohne die wir vielleicht zur Gewalttätigkeit neigten.

Anders gesagt: Der Witz schafft Koexistenz mit einer Welt, unter deren Widersprüchen man leidet, ohne sie wirklich ändern zu können. Er vermag Angst zu reduzieren, ohne sie völlig zu beseitigen, Verbotenes auszusprechen, ohne mit den herrschenden Strukturen ganz zu brechen, Entspannung zu liefern, ohne alles zu vergleichgültigen. Der Witz bringt die Diskrepanz von Sein und Schein, Realität und Fiktion scharf zum Leuchten. Er kann die Tarnung sein, deren man sich bedient, um anderen ungefährdet die Wahrheit zu sagen. Denn lachend lässt sich der autoritäre Ernst einer Gruppe oder Gesellschaft besser unterlaufen. Lachend verschaffen sich Menschen Freiheit im Nu. Kurz: Der Witz ist ein Stück narrativer Inszenierung heiter hingenommener Trauer über die Widersprüche und Abgründe des Daseins, die wir nicht ändern können. Im Erzählen des Witzes löst man sich von der Fixierung auf das nur Problematische und stellt die Fähigkeit unter Beweis, eine bedrückende Situation im Akt des Lachens zu entgiften und auf diese Weise psychisch zu bewältigen.

Dass Witze narrativ inszenierte Befreiungsakte sind, verweist auf eine wichtige Dimension des Lachens, die hoffnungstiftende, heilende. Niemand kann befreiter als eine Mutter lachen, die gerade ihr neugeborenes Kind zur Welt gebracht hat. Das Lachen der Mutter: es ist Ausdruck ihres Glücks über ein neues Leben, über einen Neuanfang. In *Mythos und Poesie* hat sich dieses Lachen bewahrt: Lachen aus Lust am Leben. Der römische Dichter *Vergil* (70-19 v.Chr.) spricht in seiner berühmten vierten Ekloge von einem Gotteskind, dessen Geburt ein neues Zeitalter ankündigt. Und dieses Neugeborene lacht und verrät dadurch seine übernatürliche Abstammung: es ist aus dem Geschlecht des Sonnengottes Helios, dem Geschlecht des lachenden Gottes.[6] Dieser Sprachgebrauch hat sich bis heute gehalten, wenn wir von der Sonne behaupten, sie lache. Dies verweist auf mythi-

schen Ursprung und verbindet mit der Sonne neues Leben, neue Schöpfung, neue Zeit.

Lachen und neues Leben: Wir kennen diesen Zusammenhang aus Schriften der frühen Christenheit, den sogenannten *Apokryphen.* Denn in diesen Schriften wird - im Gegensatz zum Neuen Testament - von Maria als einer lachenden Mutter erzählt. Ja, in diesen Schriften wird sogar vom neugeborenen Jesus berichtet, er habe nicht nur wie andere Kinder geweint, sondern auch „gelacht", und zwar „mit den lieblichsten Lächeln"[7] Wir kennen diesen Zusammenhang auch vom *persischen Religionsstifter Zoroaster,* von dem berichtet wird, er sei der einzige Mensch gewesen, der am Tag seiner Geburt gelacht habe. Denn die Sonne steht im Zentrum des zoastrischen Kultes und bedeutet auch hier: Ende der Dunkelheit, Neuanfang, Neuschöpfung. Wir kennen ihn ferner auch aus griechisch-ägyptischen Quellen, wo es in einem Schöpfungsbericht heißt: „Siebenmal lachte Gott, und auf sein Lachen wurden die sieben weltumfassenden Götter geboren ... beim siebten Mal lachte er Freudentränen, und geboren wurde Psyche."[8] Wir kennen ihn schließlich aus aus *Ägypten,* wo in einem großen Nilhymnus vom Lachen die Rede ist. Wenn nach Zeiten der Entbehrung und des Hungers die Nilüberschwemmung wieder in der richtigen Höhe auftritt, wenn der Nil also steigt, dann ist das Land in Jubel, dann ist jedermann in Freude. „Jeder Kiefer bricht in Lachen aus, jeder Zahn ist entblößt."[9] Parallelen dazu gibt es auch in *Märchen und Volksliedern*[10]*:* Lachen als Ausdruck der Fruchtbarkeit, der Fülle des Lebens, des Widerstandes gegen den Tod. Der Regengott muss zum Lachen gebracht werden, damit er sein Wasser fahren lässt; Lachen und Regen, Lachen und Fruchtbarkeit - sie gehören zusammen. Im orientalischen Kultdrama gibt es Heilsbringer, bei deren Lachen die Erde zu blühen beginnt. Und das Lachen aus der Fülle des Lebens heraus kann zugleich verstanden werden als Lachen gegen alles Lebenswidrige. Wir kennen dies aus Volksliedern in Serbien: Die Mutter erweckt ihren verstorbenen Sohn durch das Lachen wieder zum Leben; der Vater schlachtet auf göttlichen Befehl sein Kind, da kommt Jesus und lacht mit aller Kraft, und so wird es wieder lebendig. Oder Brauchtümliches: Eltern lachen, wenn ein Kind stirbt, um die Übrigen vor dem Tod zu schützen.

Kein Zufall deshalb, dass über Jahrhunderte in der Christenheit während des Ostergottesdienstes gelacht wurde. Das „Osterlachen": Es war jahrhundertelang in den Kirchen ein wohlgepflegter Brauch.[11] Denn in Ländern des deutschen Sprachraums pflegten Prediger in der Ostermesse beim mitfeiernden Kirchenvolk gewaltige Lachsalven hervorzurufen - den Einsatz selbst obszöner Pantomimen und zweideutiger Geschichten nicht scheuend. *Risus pascalis,* Ostergelächter, nannte man das.

Dieses Lachen ist Ausdruck der Freude über Gottes Kraft, die auch den Tod besiegen kann. Auferweckung Christi ist deshalb als Ausdruck von Gottes Gelächter über den Tod zu verstehen, eines Gelächters, das auf Menschen ansteckend wirkt. Schon der *Apostel Paulus* hatte in einem seiner ersten Briefe einen jubelnden Vers über den Tod des Todes aufgeschrieben: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wie ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?" (1 Kor

15,54f.) Das war schon früh ein Signal des Osterjubels, des Osterlachens. Und auch in der christlichen Osterliturgie war seit uralten Zeiten ein Psalmwort gesprochen worden, das man auf den Tag der Auferstehung Christi bezog: „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat; wir wollen jubeln und uns an ihm freuen" (Ps 118,24). Dieses Lachen des Christen ist Ausdruck der Fähigkeit einer Entfanatisierung aller religiösen oder politischen Wahrheitsverbissenheit. Sie ist auch Ausdruck einer geistigen Überlebensfähigkeit unter den Bedingungen des real existierenden Katholizismus oder Protestantismus. Denn im freudigen Lachen über den Zustand von Welt und Kirche, auf deren Spielplan seit Jahrhunderten immer die gleichen Tragikomödien stehen, kommt es zur selbstkritischen Distanz *coram Deo,* die den religiösen oder kirchlichen Betrieb als Menschenwerk durchschauen kann, ohne sich der Arroganz oder der Resignation auszuliefern. Lachen ist auch im Raum der Kirche Aggressionsabfuhr, ja Zynismusprophylaxe. Lachen heißt eine Form der versöhnten Koexistenz mit den Widersprüchen und Abgründen der Welt finden, ohne diese zu verdrängen oder sich von ihnen fatalistisch erdrücken zu lassen. Wer am österlichen Lachen Gottes über den Tod partizipiert, bringt damit zum Ausdruck, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist und dass die Leidensgeschichten dieser Weit nicht das letzte Wort behalten. Wer so lacht, vertraut der Kraft der Verwandlung. Aus Resignation kann neues Leben werden. Aus Depression konkrete Hoffnung. Aus Zynismus tätige Solidarität.

[1] Grundlage dieses hier vorgelegten kleinen Essays ist meine größere Studie: K.-J. Kuschel, Lachen. Gottes und der Menschen Kunst, Tübingen 1998. Wichtig zur Vertiefung auch: P.L. Berger, Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung, Berlin/New York 1998.

[2] Zu Lachtheorien in der Geschichte vgl. W. Preisendanz/R. Warning (Hrsg.), Das Komische, München 1976; B. Greiner, Die Komödie. Eine theatralische Sendung. Grundlagen und Interpretationen, Tübingen 1992; L. Fietz (Hrsg.), Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens: Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart, Tübingen 1996; M. Galler, „Lachen und Lächeln" in poetischen Texten, Frankfurt/M. 1997.

[3] H. Bergson, Le rire (1900), dt.: Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen, Frankfurt/M. 1988, 125f.

[4] Vgl. zur biblischen Phänomenologie des Lachens besonders: K.-J. Kuschel, Das Lachen, Kap. II: Vom Lachen der Menschen und vom Lachen Gottes - ein biblisches Tableau; Kap. III: Das Lachen des Christen - Neutestamentliche Grundlagen (s. Anm. 1).

[5] S. Freud, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten (1905), in: Studienausgabe Bd. IV (Psychologische Schriften), Frankfurt/M. 1970, 9-219. Vgl. dazu H. Trozka, Witz und Humor, in: Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. II (Freud und die Folgen I), hrsg. v. D. Eicke, Zürich 1976, 305-321.

[6] So E. Norden, die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee (1924), Darmstadt 1969, 67 (Kap. IV: Das lachende Sonnenkind und der himmlische Bräutigam).

[7] Pseudo-Matthäusevangelium, in: E. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I, Tübingen 1987, 367-370, hier 370.

[8] Zit. bei E. Norden, a.a.O. 66 (s. Anm. 6).

[9] Zit. bei W. Guglielmi, Das Lachen der Götter und Menschen am Nil. Die religiöse und alltagsweltliche Bedeutung des Lachens im Alten Ägypten, in: Th. Vogel (Hrsg.), Vom Lachen. Einem Phänomen auf der Spur, Tübingen 1992, 154-173, hier 156.

[10] Vgl. dazu W. Haug, Das Komische und das Heilige. Zur Komik in der religiösen Literatur des Mittelalters, in: ders., Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters, Tübingen 1989, 257-274, hier 263.

Geschichte des Christentums von der Rückseite her

Michel Clévenot, Geschichte des Christentums, 12 Bände, Fribourg/Luzern: Edition Exodus 1987-1999, bis 31.12.2000 DM 480,- bei Abnahme aller Bände, danach DM 540,-. Die Bände sind auch einzeln lieferbar.

An Gesamtdarstellungen der Geschichte des Christentums mangelt es auf dem Büchermarkt wahrlich nicht. Allein die zwölf Bände von Michel Clévenot, die seit kurzem auch auf Deutsch vollständig vorliegen, heben sich davon in mancher Hinsicht ab. Clévenot wurde dem deutschsprachigen Lesepublikum erstmals Anfang der 80er Jahre bekannt, als seine Einführung in die materialistische Bibellektüre unter dem denkbar unglücklich gewählten Titel „So kennen wir die Bibel nicht" in deutscher Übersetzung erschien. Dass die herrschende Ideologie immer die Ideologie der Herrschenden ist, diese von Karl Marx formulierte Grundeinsicht wendet Clévenot konsequent auf die Christentumsgeschichte an und bedient sich daher einer Hermeneutik des Verschollenen, Verdrängten, Vergessenen. Er schreibt die Geschichte aus der Sicht der kleinen Leute, der Verlierer, lenkt den Blick auf Quellen, die zwar durchaus zugänglich waren, aber von den Historikern nicht oder nicht angemessen gewürdigt wurden. Und so eröffnet Clévenot wirklich überraschende Perspektiven. Die zwölf Bände sind konsequent in je dreißig Kapitel gegliedert, die in der Regel exemplarisch eine Person herausgreifen, wobei Clévenot eine gute Balance zwischen bekannten Gestalten und völlig unbekannten Personen und Episoden hält. Clévenot hat durchaus in beschränktem Maß auch Primärforschung betrieben, aber seine Originalität besteht im Heranziehen von kaum beachteten Quellen, z.B. von Tagebüchern, Grabesinschriften, Reiseberichten etc. Erstaunlich, wie Clévenot aus den spärlichsten Informationen die Sozialgeschichte einer Epoche zu zeichnen vermag. Ein Musterbeispiel: Das Mädchen Anne Julienne, eines der Todesopfer beim Massenauflauf anlässlich der Hochzeit Marie Antoinettes mit dem französischen Thronfolger. Penibel wurden im Leichenschauhaus ihre Habseligkeiten registriert, aus denen Clévenot auf die soziale Stellung, auf die Lebensverhältnisse der Unbekannten schließt und damit wesentlich mehr über den Zeitkontext vermittelt, als wenn er Marie Antoinette selbst portraitiert hätte. Die aufregenden geistigen Errungenschaften des „Grand Siècle" (17. Jahrhundert) stellt Clévenot aus der Perspektive einer Klosterzelle dar: In einem Pariser Minoritenkonvent

lebte Pater Marin Mersenne, der zur Kontaktstelle und zum Korrespondenten der damaligen Geisteswelt wurde (Pascal, Descartes, Hobbes ...) und dessen Talent zur präzisen Formulierung von Fragen das Denken der Großen wohl entscheidend anregte.

Ein besonderes Augenmerk legt Clévenot auf die MystikerInnen. In den Bedenklichsten und Befremdendsten von ihnen entdeckt er die Verrücktheit des Evangeliums. Und wiederum stehen nicht die Großen im Vordergrund, sondern etwa die „Idiotin von Tabennes", einem Kloster am Nil, Ende des 4. Jahrhunderts, oder Sœur Marthe, eine unscheinbare Ordensfrau aus dem 19. Jahrhundert aus bescheidenen Verhältnissen, deren Lebensinhalt so etwas Banales wie der Apfelwein war. Clévenot ist offensichtlich sehr bemüht, das Geheimnis dieser Menschen zu hüten, es nicht sozialkritisch oder psychologisch aufzulösen, sondern mit der Asche die möglicherweise darin verborgene Glut des Gottgeheimnisses zu bewahren.

Zur verdrängten und unterdrückten Seite der Christentumsgeschichte gehören natürlich die Frauen, die Clévenot in hervorragender Weise „rehabilitiert". Besonders fällt dies im Zusammenhang der Reformationsgeschichte auf, in der Clévenots Darstellung der Rolle, die Frauen tatsächlich gespielt haben (so z.B. Catherine Schutz), gerecht wird. Und er versteht es, Frauen, die bisher eher als Fußnote in der Biographie bekannter Männer vorkamen, als eigenständige Persönlichkeiten in den Vordergrund zu rücken, und man staunt oftmals darüber, wie solche Frauen in den Schatten der beherrschenden Männer abgedrängt werden konnten. Für mich war etwa das Portrait von Milena Jesenská, der Geliebten Franz Kafkas, eine Offenbarung in diesem Sinn.

Der Perspektivwechsel bewährt sich durchgehend als erhellend für das Verständnis einer Epoche. Die Französische Revolution etwa wird u.a. aus der Sicht des niederen Klerus dargestellt, die *Conquista* konsequent aus der Sicht der Eroberten, die durchaus komplexe Geschichte der Kreuzzüge in dreifacher Blickrichtung: Je ein Kapitel widmet sich der Darstellung aus der Sicht des okzidentalen und des orientalischen Christentums, und eines der muslimischen Perspektive. Clévenot versteht es auch, eine Epoche durch die kontrastreiche Gegenüberstellung von Personen in ihrer Ambivalenz zu zeigen. So steht etwa dem kirchlichen Repräsentanten des französischen Absolutismus schlechthin, dem Kardinal Richelieu, auf der anderen Seite Vinzenz von Paul gegenüber, Machiavelli findet seinen Antipoden in Savonarola. Clévenot macht auf Zusammenhänge aufmerksam, die für gewöhnlich verdunkelt sind. In diesem Sinn beschreibt er etwa die „devotio moderna" im Zusammenhang der sich durchsetzenden Geldwirtschaft.

Nicht immer sind die einzelnen Kapitel einer historischen Person gewidmet. Gegenstand der Darstellung sind etwa Studentenlieder aus dem Mittelalter, der berühmte Rosenroman, der wirkungsgeschichtlich nicht zu unterschätzende „Bestseller" „Nachfolge Christi", aber z.B. auch Hieronymus Boschs „Narrenschiff", eine Schulfibel vom Ende des 19. Jahrhunderts, die die Mentalität von Generationen französischer SchülerInnen geprägt hat (mein 1927 geborener, aus Frankreich stammender Vater, dessen ich hier kurz gedenken darf, war der

lebendige Beweis für mich). Ein besonders sympathisches Kapitel aus dem 20. Jahrhundert ist das über Charly Chaplins fiktive Figur „Charlie".
Es mag eine Schwäche sein, dass der Autor auffallend viele Beispiele aus dem frankophonen Bereich einbezieht. Was aber an sich ein Mangel ist, wandelt sich für deutschsprachige LeserInnen eher zum Vorteil. Dies gilt etwa für die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts: Weder Karl Rahner noch Karl Barth ist ein Kapitel gewidmet, wohl aber dem eleganten Denkstil Michel de Certeaus, der hier zu Lande kaum zur Kenntnis genommen wird. Und gerade den Deutschen begegnet der Franzose Clévenot mit einer besonders noblen Geste: Er wählt Sophie Scholl als deutsches Beispiel für das 20. Jahrhundert, und auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin wurde das berühmte, kurz vor der Hinrichtung gemachte Photo von Sophie Scholl als Umschlagmotiv für die französische Ausgabe gewählt.
Clévenot ist dabei ein großartiger Erzähler! Kaum einer hat das Postulat einer „narrativen Theologie" so eingelöst wie er. Und er tritt den Beweis dafür an, dass sorgfältige historische Arbeit auf die produktive Phantasie gar nicht verzichten kann. Ein Musterbeispiel ist etwa ein Kapitel, in dem Clévenot suggeriert, dass die Passionserzählung des Markus wesentlich von den römischen Triumphzügen inspiriert sein mag. So versetzt uns Clévenot auch unter die wohlhabende Zuhörerschaft des eloquenten Predigers Clemens von Alexandrien, der es geschickt versteht, die Armutsforderung des Evangeliums für sein Publikum akzeptabel zu machen ...
„Les hommes de la fraternité" lautet der französische Titel des Gesamtwerkes. „Die Leute der Geschwisterlichkeit" könnte man übersetzen. Das letzte Kapitel des letzten Bandes führt uns folgerichtig in ein kleines Dorf in Burkina Faso, und der Band über das so dunkle 20. Jahrhundert endet mit einem Kapitel, dessen zurückhaltend optimistischer Titel eine afrikanische Redensart ist: Das Heilmittel für den Menschen ist der Mensch. In diesem Sinne ist Clévenots Geschichte des Christentums eine im besten Sinne spirituelle Lektüre. Bei allen Ambivalenzen dieser Geschichte spricht der Autor die große Einladung aus, sich in diese Tradition zu stellen und sich den Leuten der Geschwisterlichkeit anzuschließen.
Die Historikerzunft mag ruhig die Nase über diesen Eindringling in ihr Revier rümpfen. Clévenot hat sie doch in mancher Hinsicht beschämt und der hermeneutischen Naivität überführt. Auf jeden Fall gehören die zwölf Bände in die Bibliothek der PredigerInnen, KatechetInnen und SeelsorgerInnen. Und aller, die ihr Christentum nicht traditions- und geschichtslos leben wollen. Kaum jemals ist für mich der Satz Walter Benjamins so lebendig geworden wie bei der Lektüre Clévenots: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben."
Eine Nachbemerkung: Ich habe die zwölf Bände im französischen Original gelesen, doch immerhin genügend Kostproben der deutschen Übersetzung von Kuno Füssel genommen, um sagen zu können, dass diese gar nicht genug zu loben ist.

Bruno Kern

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Dem Weg der Weisheit folgen

Elisabeth Schüssler Fiorenza

In den letzten Jahrzehnten wurde die Spiritualität nicht nur in der Theologie, sondern auch in kommerzialisierten Formen von Selbsthilfegruppen und New-Age-Bewegungen zu einem Schlüsselthema. Das *Wall Street Journal* berichtet, dass die Spiritualität mittlerweile ein Milliarden-Dollar-Geschäft ist. Bei der Suche nach Möglichkeiten, die Ziele des Unternehmens zu vermitteln und ihre Mitarbeiterschaft anzuspornen, ihr Bestes auf dem globalen Markt zu geben, vertrauen führende Unternehmen überall mehr und mehr auf die Kraft der Spiritualität.

Wir sind sehr dankbar, dass wir in dieser Ausgabe von CONCILIUM wiederum ein breites Spektrum feministischer Stimmen zusammentragen konnten, die verschiedene Vorstellungen von Spiritualität und ihren Beziehungen zu den globalen Kontexten des Kampfes untersuchen. Obwohl es viele verschiedene Möglichkeiten gibt, wie das vielseitige Thema der feministischen Spiritualität untersucht werden könnte, haben wir die Autorinnen eingeladen, einerseits die Verbindungen zwischen feministischen Spiritualitäten und unterschiedlichen feministischen Kämpfen, andererseits die Bedeutung von menschlicher oder göttlicher Chokmah/Sophia/Weisheit als ihrem hermeneutischen Horizont zu erforschen. Anders ausgedrückt untersuchen die einzelnen Artikel die Möglichkeiten, eine politische Weisheitsspiritualität zu artikulieren, die die Kämpfe um Überleben und Befreiung unterstützt, statt sie zu unterdrücken. Die Beiträge stellen religiöse Ressourcen für eine solche Spiritualität in den Mittelpunkt und konzentrieren sich auf Fragen von heiliger Macht und Gerechtigkeit. Sie artikulieren eine spirituelle Vision, die nicht nur die Kämpfe von Frauen um ihr Überleben und die Veränderung von Herrschaftsbeziehungen zum Ausdruck bringt, sondern auch religiöse Traditionen und Ressourcen für eine solche Wahrnehmung der Tätigkeit von Geist-Schechina-Sophia in verschiedenen globalen Zusammenhängen kritisch identifiziert.

Die Beiträge werfen auch kritische Fragen in Bezug auf die Darstellung des Göttlichen als Frau/weiblich/feminin auf. Zudem weisen sie auf die möglichen Gefahren hin, die begrifflichen Vorstellungen von Kampf und Leid im Christentum anhaften. Die Spiritualität des Göttlich-Weiblichen, die das Ideal der Weißen Frau preist, hat in den biblischen Religionen eine lange ideologische Tradition und ist selbst in der feministischen Spiritualität allgegenwärtig. Das „Ewigfeminine" oder der „Kult der wahren Weiblichkeit" wurde im Kontext des westlichen Kolonialismus entwickelt, der christliche, weiße Frauen der Oberschicht als

Paradigmen zivilisierter und kultivierter Weiblichkeit feierte. Er hatte die ideologische Funktion, den Ausschluss der elitären Frauen von Machtpositionen in der Gesellschaft oder in der Kirche zu legitimieren.

Dieses Bild vom Ewigfemininen und der Kult der Weißen Frau sind Projektionen westlicher, gebildeter Männer und Kleriker der Oberschicht, die die komplementäre Natur von Frauen gegenüber der Natur von Männern betonen, um einen Sonderbereich für Frauen aufrechtzuerhalten. Nicht die Befreiung von Frauen ist ihr Ziel, sondern die Entfesselung des verdrängten Weiblichen, um Männer ganzheitlich zu machen. Verknüpft mit diesem Kult der Weißen Frau war und ist eine Spiritualität von Selbstentfremdung, Dienst, Unterwerfung, Selbstverleugnung, Abhängigkeit, Ohnmacht, Entkörperlichung und Kollaboration - Tugenden, die in kulturellen und durch kulturelle Formen von Sozialisierung, spiritueller Führung und asketischen Disziplinen eingeprägt werden. In der traditionellen christlichen Spiritualität und durch sie verinnerlichen Frauen, dass sie entweder nicht nach dem Göttlichem Bild geschaffen wurden, weil G*tt nicht SIE, sondern Herr-Gebieter-Vater-Mann ist, oder dass sie das Göttlich-Feminine darstellen, wenn sie ihre kulturelle und religiöse Berufung erfüllen, den Anderen zu ergänzen und zu komplementieren. In beiden Fällen werden in der christlichen Spiritualität und in der theologischen Artikulation des Göttlichen Bildes wie auch durch sie kyriarchale Herrschaftsstrukturen aufrechterhalten.

Diese Ausgabe von CONCILIUM untersucht eine Weisheitsspiritualität in zwei Schritten. Die Beiträge des ersten Teils untersuchen bestimmte Erfahrungen einer Weisheitsspiritualität des Kampfes. Nami Kim stellt die sozial-politischen Kämpfe in der koreanischen Gesellschaft als spirituelle Kämpfe dar, während Mary Hunt über drei spezielle Kämpfe in christlichen Kirchen nachsinnt, die durch eine Weisheitsspiritualität des Kampfes inspiriert und getragen werden. Ivone Gebara hingegen beginnt mit ihrer eigenen Erfahrung von Spiritualität und untersucht daraufhin die spirituellen Erfahrungen armer Frauen im Nordosten Brasiliens, die nicht unbedingt Feministinnen sind. Sie versteht Spiritualität als etwas, das „metaphysische" ethische Werte umschließt, die Menschen leiten und ihrem Leben Sinn verleihen können.

Wie Gebara untersucht auch Diann Neu die spirituellen Erfahrungen von Frauen, jedoch im Kontext der Vereinigten Staaten. Sie nennt konkrete Beispiele, wie feministische Spiritualität und Therapie zusammenwirken können, um Frauen von entkräftenden Erfahrungen kyriarchaler Entmenschlichung und Stereotypisierung zu befreien. Mercedes Navarro beschließt die Untersuchungen dieses ersten Teiles mit einer konstruktiven Erforschung einer Spiritualität des Kampfes. Sie argumentiert, dass sich feministische Spiritualität - anders als die traditionelle Spiritualität - nicht in Bildern von Kriegern und Kämpfern oder in geistigen Vorstellungen von Krieg und Kampf ausdrückt, sondern die biblischen Traditionen und Bilder der Göttlichen Weisheit-Sophia kreativ verwendet. Sie beschreibt eine feministische Spiritualität des Kampfes als eine örtlich nicht verankerte Spiritualität, eine Spiritualität der Straßen, öffentlichen Plätze und Türen.

Im zweiten Teil des Heftes konzentrieren sich die Autorinnen auf die Darstellung des Göttlichen in Gestalt einer Frau, sei es als Chokmah/Sophia/Weisheit, als Schechina/Göttlicher Präsenz oder als Göttin. Silvia Schroer eröffnet die Diskussion mit einem knappen, präzisen Artikel über die biblische Gestalt der Chokmah/Sophia/Weisheit und ihre Auslegung in der vorHERRschenden und der feministischen Forschung. Angesichts der Einwände gegen die positive Aufnahme in der feministischen Theologie weist Schroer auf die Position solcher Einwände in protestantischen neo-orthodoxen Diskursen hin. Des Weiteren argumentiert sie für eine positive feministische Übernahme der Göttlichen Chokmah/Sophia/Weisheit, aber nicht aus der Perspektive des Ewigfemininen, sondern in Bezug auf die Gerechtigkeit, und weist auch auf den Standort einer kritischen feministischen Weisheitsspiritualität in weltoffenen Diskursen unter den Religionen hin.

Susan Starr Sered hingegen legt dar, dass nicht Weisheit, sondern die weibliche/feminine Gestalt der Schechina jüdisch-feministische Phantasie und jüdisch-feministisches Ritual entzündet hat. Sie warnt jedoch Feministinnen auch davor, die weibliche/feminine Göttliche Gestalt der Chokmah/Sophia/Weisheit einfach zu übernehmen, da sie durch die traditionellen Diskurse des Ewigfemininen geformt wurde. Göttin-Thealogin Carol Christ warnt Lesende auch davor, allzu leicht eine Weisheitsspiritualität des Kampfes zu akzeptieren, weil eine solche christlich-feministische Spiritualität auf andere Art ausdrücken könnte, dass diese Erde ein Jammertal ist. Sie könnte auch ein oft unbewusster, dennoch überzeugender Versuch sein, die christliche Ethik im Absoluten zu gründen und damit zu behaupten, dass die christliche Ethik anderen moralischen Systemen, die nicht mit einer Ethik des Kampfes beginnen und sie auch nicht billigen, überlegen ist. Stattdessen befürwortet Christ eine Ethik der Ambiguität und Dankbarkeit für Leben und Liebe.

Clara Luz Ajo Lázaro liefert einen anschaulichen Aufsatz über die Religion Santería, die in der kubanischen Volkskultur und Volksreligion im Mittelpunkt steht. Sie zeigt, dass Santería als Überlebensstrategie eine religiöse Umkehrung des Christentums bewirkt. Statt sich die Symbole und Begriffe des Christentums anzueignen, verbrämten die afrikanischen Yoruba-Sklavinnen und Sklaven in Kuba ihre Ahnentraditionen mit den Symbolen des Weißen Christentums, um ihre eigenen religiösen Traditionen und Kategorien zu bewahren und so die Sklaverei auszuhalten und ihrem Leben Sinn zu verleihen.

In „Brigitta, Seelenschmiedin für das neue Millennium" erkundet Mary Condren die Wechselwirkung von Christentum und keltischer Religion und die bedeutende Rolle Brigittas in der Akkulturation des Katholizismus in Irland. Sie zeigt, wie christliche Feministinnen auf die vorchristlichen Wurzeln Brigittas, die Ur-Mythologie ihrer Stätten, ihre christlichen Biographien und die in der heutigen Folklore vorhandenen Riten zurückgreifen, „um Frauen auf der Suche nach neuen Inhalten, die uns halten, festigen und unsere hungrigen Seelen sättigen können, zusammenzuführen."

Der Artikel „Im Strom der Weisheit" von Silvia Regina de Lima, der den zweiten

Teil dieser Ausgabe von CONCILIUM abschließt, schildert in Einzelheiten, wie feministische Spiritualität und Rituale Frauenbewegungen genährt und inspiriert haben, die Erfahrungen des Göttlichen in ihrem Leben neu zu interpretieren. De Lima versteht Ritual und Liturgie als öffentlichen Raum, als die Schaffung von Symbolen aus der gelebten Weisheitserfahrung im Alltagsleben. Es ist ein Augenblick, sich zu verändern und neue Beziehungen mit größerem Respekt vor dem Leben und menschlicher Würde, einer subversiven Erinnerung, einem Fest und einer Utopie, einer Rückgewinnung des Körpers und der Körperlichkeit, einem Ausdruck holistischen Glaubens und einer Gemeinschaft im Schoß der Göttlichen Weisheit zu verwirklichen.

Mitherausgeberin María Pilar Aquino vervollständigt diese vielschichtigen feministischen Untersuchungen einer Weisheitsspiritualität des Kampfes mit einer sorgfältigen Betrachtung, in der sie die reiche intellektuelle Kost und spirituelle Ernte, die die Autorinnen eingebracht haben, sammelt und sichtet. Die Verkünderinnen der Göttlichen Weisheit sind zu den öffentlichen Plätzen im globalen Dorf gesandt worden. Sie laden uns alle ein, das Brot der Weisheit-Sophia zu essen, ihren Wein zu trinken und ihren Wegen der kreativen Gerechtigkeit zu folgen.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Von Ba-ram erfüllte Frauen

Asiatische Ausprägungen feministischer Spiritualität

Nami Kim

I. Einführung

Wie immer man Spiritualität auch definieren mag, stets wird sie mit der Suche nach Lebensorientierung in einer krisengeschüttelten Welt in Zusammenhang gebracht. Dies wurde in besonders schmerzvoller Weise deutlich, als nach 1997 die Wirtschaftskrise über die meisten Länder Ost- und Südostasiens hereinbrach. Während Hunderte von kleinen und mittleren Betrieben schließen mussten, entstand in Südkorea eine Reihe von Programmen, die sich der Pflege der Spiritualität widmeten und großen Zuspruch fanden. Kirchen und christlich geführte Institutionen erweiterten unter dem Stichwort „spirituelle Heilung", „spirituelle Erneuerung" oder sogar „spiritueller Kampf" ihr Programmangebot zu diesem Thema.[1]

Gleichzeitig kamen in Südkorea andere Formen von Spiritualität auf: die *Chi-Praktiken, Yoga* und Atemübungen, die mehr körperlich-geistige Gesundheit versprachen und bei der Bevölkerung sehr beliebt waren. Als Sinngebung und Form dieser Praktiken immer komplexer und vielfältiger wurden, kam es zu regelrechten Auswüchsen. Unter dem übergreifenden Dach „Spiritualität" entwickelte sich ein breit gefächertes Programm, sich im konkreten Leben zu engagieren: angefangen von den festgeschriebenen Formen religiöser Praxis bis hin zu öko-spirituellen Strömungen, in deren Mittelpunkt „Mutter Natur" stand; oder von aktiver Beteiligung an sozio-politischen Befreiungsbewegungen bis hin zu New-Age-Anschauungen aller Art.

Dabei wurde Spiritualität häufig als bloße Dimension missverstanden, die man anderen Vorkommnissen und Tätigkeiten im Leben einfach hinzufügen konnte, nicht jedoch als eine das ganze Leben umgreifende, integrative und konstitutive Kraft. Klammert man aber ihre Einbettung in den Alltag des Lebens aus, so wird sie allzu leicht lediglich als persönliche Beziehung zu Gott oder als Pflege des inneren Menschen aufgefasst, die nur die eigene Lebensänderung im Blick hat, ohne sich groß um die komplexen Beziehungen zum größeren gesellschaftlichen Umfeld zu kümmern. Was für ein ganzheitliches Verständnis von Spiritualität wäre das aber für jene, die nach Lebenssinn und Orientierung suchen? Oder für jene, die sich abquälen, um unter verheerenden Lebensbedingungen noch eine Überlebenschance zu haben, Bedingungen, die von wirtschaftlicher Not, sozio-politischen Ungerechtigkeiten, unablässigen Kriegen und dem Zusammenbruch

des Öko-Systems hervorgerufen wurden? Hat feministische Spiritualität wirklich ein integrierendes, stärkendes und umwandelndes Potential?

II. Asiatische Ausprägungen feministischer Spiritualität

Wenn es auch keine einhellige, allgemein anerkannte Definition von Feminismus gibt, so kann er doch als eine theoretische Perspektive umschrieben werden, die die Lebenserfahrung von Frauen[2] und die sie unterdrückenden Strukturen reflektiert und zu einer Theorie verarbeitet. Feminismus ist aber auch eine sozio-politische Antriebskraft, die das Ziel verfolgt, die kulturellen und religiösen Institutionen sowie jene Strukturen, die Frauen beherrschen und ausbeuten, von Grund auf umzugestalten.[3] Ein kämpferischer Feminismus hat zugleich schöpferische Kräfte freigesetzt und zu neuen Erkenntnissen geführt, woraus sich ein neuer Schwerpunkt und neue spirituelle Ausdrucksformen entwickelt haben.[4] Aus der weltweiten feministischen Bewegung hervorgegangen und in sie eingebettet, revolutioniert die von ihr vertretene Weltsicht nicht nur das individualistisch, dualistisch, esoterisch verengte oder sonstwie weltlich verflachte Verständnis von Spiritualität, sondern wertet auch andere Erneuerungsbewegungen auf, die sich der Umgestaltung der Welt verschrieben haben. Wie unterscheiden sich dann aber, so gesehen, asiatische Ausdrucksformen feministischer Spiritualität von anderen Ausprägungen?

Ein Aspekt, der mit am meisten beeindruckt, ist häufig die in die Augen springende Vielfalt religiöser Traditionen, Institutionen, Bewegungen und sozio-kultureller und ökonomisch-politischer Kontexte, die sich unter dem allgemeinen „Dach" - Asien genannt - zusammenfinden. Obwohl dieser Ausdruck nicht unangefochten ist und einmal kritisch überprüft werden müsste, was feministische Theologinnen in Asien und anderswo mit „asiatisch" eigentlich meinen, haben sich viele von ihnen[5] klar dazu geäußert. Für sie stellen die asiatischen Varianten feministischer Spiritualität eine integrative und lebensnahe dynamische Kraft dar, die Frauen in ihrem Befreiungskampf tragen und stärken kann. Sie sind, was ihr Markenzeichen angeht, ganzheitlich, befreiend, im konkreten Leben verwurzelt, von natürlicher Offenheit und auf Gemeinschaft ausgerichtet.[6] Viele, wenn nicht die meisten feministischen Theologinnen Asiens, schöpfen aus dem spirituellen Reichtum unterschiedlicher religiöser Traditionen, Institutionen und Bewegungen in den verschiedensten Kontexten dieses Großraums. Während die einen sich von den Symbolen weiblicher Gottheiten und von Praktiken aus den verschiedenen Gebieten Asiens inspirieren lassen, werden

Die Autorin

Nami Kim ist in Seoul, Südkorea, geboren und aufgewachsen und studierte dort an der Ewha Women's University. 1992/93 nahm sie am Study/Action-Programm des Bostoner Women's Theological Center teil. Seit ihrem Abschluss an der Chandler School of Theology an der Emory University 1996 promoviert sie über Zusammenhänge von Religion, Geschlecht und Kultur an der Harvard Divinity School. Anschrift: 40 Henry Street #1, Medford, MA 02155, USA.

andere bei den unterschiedlichen Formen von Lebensenergie fündig, wie etwa bei *Chi* und *Schakai.*[7]

Anstatt in den jahrhundertealten religiösen Traditionen und Praktiken, einschließlich der Volksfrömmigkeit, nach Quellen für diesen spirituellen Reichtum zu suchen, werde ich mich in meinem Beitrag auf die historisch greifbaren und konkreten Kämpfe von Frauen stützen, die von ihrer „Geisterfülltheit" ein beredtes Zeugnis in der Gesellschaft abgelegt haben. Ihre Spiritualität unterscheidet sich sehr wohl von jenen volkstümlichen spirituellen Strömungen oder den verschiedenen Formen der Selbsthilfe, die tendenziell glauben, man könne als Einzelperson von Herrschaftsstrukturen frei und unbeeinflusst bleiben. Obwohl es natürlich zahllose Geschichten gibt, in denen sich feministische Spiritualität in den verschiedenen Kontexten Asiens ausprägt, sind doch drei Beispiele besonders hervorzuheben: In ihnen wird nämlich jene spirituelle Kraft deutlich, die Frauen in ihrem Kampf um Freiheit und Gerechtigkeit ermutigt und ihr Durchhaltevermögen stärkt.

Ich werde meine Darstellung auf den koreanischen Kontext beschränken.[8] Die erwähnten Beispiele schildern eine *historische Bewegung* in der japanischen Kolonialzeit, beschreiben die Lebensgeschichte von *So-Sun Lee* (bekannt als die Mutter der Arbeiter) und erzählen das Leben der feministischen Dichterin *Jung-Hee Ko.* Alle zeigen, auf wie vielfältige Weise feministische Spiritualität alle Aspekte des konkreten Lebens erfasst und so Zeugnis für ein menschliches Miteinander ablegt. Von einem solchen Verständnis werde ich dann eine „spirituelle Solidarität" unter Frauen ableiten, die mit allen Kräften die Herrschaftsstrukturen im 21. Jahrhundert zu überwinden suchen.

III. Frauen, die von Ba-ram erfüllt sind

Das koreanische Wort *Ba-ram* hat verschiedene Bedeutungen wie Wind, Brise, Sturm, Geist, Atem und Luft. Mit dem Heiligen Geist in Verbindung gebracht, hat es einen positiven Sinn, negative Zwischentöne dagegen schwingen mit, wenn man es auf Frauen bezieht. Diese werden dann, einmal mit Ba-ram assoziativ verknüpft, von der Gesellschaft als Unruhestifter wahrgenommen, da dieser Geist urplötzlich Energien freisetzt und Änderungen herbeiführt. Man mag zwar Frauen, die in ihrem kämpferischen Engagement die Kraft feministischer Spiritualität offenkundig gemacht haben, zu Störenfrieden abstempeln. Doch die das tun, sind einfach die Ewiggestrigen, die am Status quo nicht rütteln wollen. Jene Frauen dagegen haben, von Ba-ram erfüllt, die lebenserhaltenden Kräfte dieses Geistes geweckt, die verseuchte Luft der Ausbeutung durcheinander gewirbelt und Ba-ram zum Bannerträger der Befreiung gemacht.

Von solchem Geist erfüllte Frauen haben sich im koreanischen Kontext nicht nur für Angehörige gleicher religiöser Tradition und Praxis eingesetzt, sondern mit allen zusammengearbeitet, die sich wie sie ohne Rücksicht auf die Unterschiede von Geschlecht, Klasse, Religion und Region für Befreiung engagierten. Die folgenden Beispiele zeigen auf anschauliche Weise, wie Frauen als Trägerinnen

der Ba-ram zu einem Unruhepotential geworden sind. Durch sie hat Ba-ram ihre Wahrheit und Kraft gezeigt, menschliches Leben gut und ganzheitlich zu gestalten.

1. Wie aus Hochzeitsbändern Ba-rams Kraft erwächst

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstand in Korea aufgrund der hohen Staatsschulden die *National Debt Compensation Movement.* Dabei ging es um die Wiedererlangung der nationalen Rechte und den Schutz von Volk und Land vor der japanischen Kolonisierung.[10] Ziel der Bewegung war, die Staatsschulden in Höhe von 13 Millionen Won zurückzuzahlen, die Japan als Hebel benutzte, um das Land wirtschaftlich und politisch in noch größere Abhängigkeit zu bringen.[11] Ins Leben gerufen wurde sie zwar nur von einer kleinen Elite von Männern, doch wuchs sie schnell heran und rekrutierte sich bald aus allen sozialen Schichten.[12] Dabei gab es freilich *einen* kritischen Punkt: die kreative und aktive Beteiligung von Frauen.[13]

Viele von ihnen kamen aus unterschiedlichen Klassen, den verschiedensten Regionen oder waren unterschiedlicher religiöser Herkunft. Es gab „Frauen aus dem konfuzianischen Adel, Konkubinen, Frauen von Kaufleuten, Weinverkäuferinnen und weibliche Bedienstete". Auch „christliche Frauen"[14] beteiligten sich und bauten in der Bewegung verschiedene Gruppen auf. Verheiratete Frauen nahmen zum Beispiel ihre Hochzeitsbänder ab und spendeten sie. Dies sei, wie eine Gruppe öffentlich erklärte, nicht nur ein finanzieller Beitrag, sondern auch als Symbolhandlung zu verstehen. Man habe sich damit zugleich von jener patriarchalen Unterdrückung frei machen wollen, die sich in der Kurzfassung der konfuzianischen Regel des Sam-Jong-Ji-Do niedergeschlagen hatte, das heißt in der dreifachen Gehorsamspflicht von Frauen gegenüber dem Vater, dem Ehemann und dem Sohn.

Einen weiteren finanziellen Beitrag leisteten Frauen, indem sie sich von jeder Mahlzeit ein wenig Reis absparten. Andere, die aus der Unterhaltungsbranche kamen, verkauften ihre dekorativen Haarnadeln und ihren Schmuck. Aufs Ganze gesehen war dies das erste aktive Engagement von Frauen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Korea. Christliche Frauen, die 31 Prozent aller Mitglieder ausmachten, organisierten vier landesweite Gruppen, die sich aktiv beteiligten, da sie den Ernst einer Verschuldung, sei es des Einzelnen oder des Staates, und den Zusammenhang zwischen Verschuldung und Befreiung erkannt hatten. Eine dieser Gruppen gab folgende Erklärung ab:

„Wie der Einzelne auch, so kann erst recht eine ganze Nation ihr Recht auf Freiheit nicht wahren, wenn sie verschuldet ist. Als wir Schwestern, die unser Land lieben, laut zu Gott um Hilfe schrien und das Schicksal unserer Nation beklagten, erhob sich das Volk im ganzen Land und entschied sich für die Rückzahlung der Staatsschulden, ohne dass zuvor irgendeine Diskussion oder Verabredung stattgefunden hätte. Wie hätten wir an dieser Bewegung nicht teilnehmen können!

Obwohl wir Frauen früher einmal der Meinung waren, es sei unsere Pflicht, sich nicht

in öffentliche Angelegenheiten einzumischen, ist uns heute klar, dass wir nicht einfach am altgewohnten Brauch festhalten und zu Hause bleiben können. Frauen mögen sich zwar von Männern unterscheiden, doch wir erkennen ganz klar, dass sie mit allen Männern weltweit die gleichen Rechte teilen. Wenn wir auch nicht viel Geld verdienen, so können wir doch einiges tun, um die Staatsschulden zurückzuzahlen. Wir hoffen, uns dadurch vor dem Schicksal zu bewahren, zu Sklavinnen zu werden, einen Beitrag zur Wiedererlangung der Freiheit zu leisten und durch Begleichung der Staatsschulden das beste Land zu werden."[15]

Diese Erklärung lässt deutlich erkennen, wie Frauen durch ihren Beitrag zur Schuldentilgung zugleich Rechte und Einfluss gewonnen haben.
Das Unternehmen Schuldentilgung ist als historischer Fehlschlag in die Geschichte eingegangen. Das lag hauptsächlich an ihrer organisatorischen Schwäche, auf nationaler Ebene Strukturen und eine Führungsspitze aufzubauen. Er war aber auch die Folge einer naiven Unterschätzung kolonialer Macht und eigener ineffizienter Methoden, die Unterdrückungspolitik der japanischen Kolonialzeit zu bekämpfen. Durch ihre aktive Beteiligung an diesem Unternehmen erhielten jedoch die Frauen einen unbezahlbaren Anschauungsunterricht in Sachen "Staatsdienst, ehrenamtlicher Tätigkeit, organisatorischer Fähigkeiten und der Kraft schwesterlicher Verbundenheit - alles Dinge, die in der traditionellen Lebensweise koreanischer Frauen bis dahin völlig unbekannte Größen waren"[16].
Als innerlich engagierte Frauen handelten sie einfach aus ihrem Glauben heraus und dem, was ihr Glaube sie gelehrt hatte, dass nämlich persönlicher und öffentlicher Wohlstand, geistig und materiell gesehen, wesentlich zusammenhängen. Inständiges Gebet zu Gott und das Zeugnis sozialen Engagements in der Bewegung verknüpften sie zu einer untrennbaren Einheit. Darüber hinaus hat die lebensfördernde Spiritualität dieser Frauen dadurch, dass sie die schlummernden Kräfte der Ba-ram freisetzten und die Ketten der Unterdrückung sprengten, den Beweis erbracht, dass auch Frauen, obschon in verschiedene religiöse Traditionen und Praktiken eingebunden, zu spiritueller Solidarität fähig seien.

2. So-Sun Lee, die den kämpferischen Geist von Ba-ram entfachte

Das Leben von *So-Sun Lee,* bekannt als die „Mutter der Arbeiter", ist ebenfalls ein Beispiel dafür, wie feministische Spiritualität im Streben nach Gerechtigkeit und Befreiung für alle unterdrückten und ausgebeuteten Völker spirituelles Leben und soziopolitisches Engagement miteinander verbindet. Seit ihr geliebter Sohn *Chun Tae-il* sich im November 1970, aus Protest und zum Schutz junger Arbeiterinnen, in der Kleiderfabrik in Seoul, Korea, öffentlich verbrannt hatte, widmete So-Sun Lee, eine fromme protestantische Christin, ihr ganzes Leben dem Kampf um das Wohl der Arbeiter. Trotz dieser schmerzlichen Erfahrung setzte sie ihre Arbeit unbeirrt fort: Sie gründete die Chonggye-Kleidergewerkschaft und eröffnete eine Schule für Arbeiter, um ihnen die Fähigkeit zum Widerstand und zum Kampf um ihre Rechte zu vermitteln.[17] Sie half den Familien von politischen

Gefangenen und trat für Studenten ein, die an Demonstrationen gegen die Militärdiktatur teilgenommen hatten.[18] Wegen ihres konsequenten Einsatzes für Gerechtigkeit wurde sie mehrmals verhaftet und von der Polizei misshandelt.
Lee, 1929 geboren, hat die japanische Kolonialzeit und den Koreakrieg miterlebt, musste extreme Armut, den Tod ihres geliebten Sohnes hinnehmen und engagierte sich in der Bewegung für Arbeiterrechte. Trotz aller Härten hat ihr fester Glaube sie das ganze Leben hindurch getragen und ihren „kompromisslosen Geist" gestärkt. Ihr Vertrauen auf den Jesus der *Min-jung* [koreanischer Ausdruck für die Masse des Volkes, besonders die Armen, Anm. d. Übersetzers] und ihre Überzeugung von einer besseren Welt, in der jeder, ohne Rücksicht auf Geschlecht, Klasse, Religion oder regionale Herkunft, in Frieden und Gerechtigkeit leben kann, ließen sie in ihrem Kampf gegen das den Arbeitern in Südkorea zugefügte Unrecht fortfahren. Nach Angaben ihrer Tochter *Sun-Ok Chun* hat Lee, als sie zusammen mit zwanzig anderen Frauen in Haft einsaß, ihre Zelleninsassinnen, die alle möglichen Verbrechen begangen hatten, durch ihren Einfluss sogar im religiösen Glauben gefestigt.[19] Indem sie ihre „spirituellen Kraftquellen" mit ihnen teilte, hat sie diesen Frauen, Randexistenzen der Gesellschaft, Mut zugesprochen ihre Persönlichkeit gestärkt.[20]
Als sie festgenommen und die Schule in der Fabrik geschlossen wurde, versammelten sich an die tausend Arbeiterinnen vor dem Gerichtsgebäude und riefen: „Gebt uns unsere Mutter wieder!"[21]. Es wäre jedoch gewagt, sie als Vorbild einer „idealen Mutter" zu bejubeln, die sich opfert, um „anderen" zu dienen. Sie wird nicht deshalb „Mutter der Arbeiter"[22] genannt, weil sie von Natur aus vitaler oder lebensbejahender gewesen wäre als Männer, wie ein patriarchales Verständnis von Mutterschaft das oft behauptet. Lee erhielt diesen Ehrennamen, weil sie sich für den Überlebenskampf von Söhnen und Töchtern anderer Mütter so engagierte, als wäre es der eigene. Damit aber stellte sie eine bei Müttern und Vätern weit verbreitete Tendenz in Frage, nämlich für den Erfolg der eigenen Kinder in einer extremen Konkurrenzgesellschaft zu beten und zu allen Opfern bereit zu sein, die Notlage von Töchtern und Söhnen anderer jedoch zu ignorieren, ja sie oft nicht einmal wahr haben zu wollen. Lee widmete ihr Leben dem Befreiungskampf der Arbeiter nicht deshalb, weil sie eine Frau war, noch weil sie eigenen Kindern das Leben geschenkt hatte. Der Grund lag tiefer: Sie lebte aus dem tiefen Glauben an die Gleichwertigkeit aller Menschen, unabhängig von Geschlecht, Klasse, religiöser oder regionaler Herkunft, denn alle sind als Abbild des Göttlichen geschaffen. Lee wurde von einer lebensbejahenden Kraft getragen, in der spirituelles und politisches Leben nicht in zwei getrennte Bereiche auseinander fielen, sondern eine Einheit bildeten. Durch ihre spirituelle wie politische Solidarität mit Frauen, die in einem Überlebenskampf standen, hat Lee den kämpferischen Geist von Ba-ram immer wieder zu neuem Leben erweckt.

3. Jung-Hee Ko, die Ba-ram in dichterische Worte kleidete

Auch im Leben und in der Posie der koreanischen Dichterin *Jung-Hee Ko* ist feministische Spiritualität beeindruckend hervorgetreten. Ihren Werdegang als

Dichterin begann sie in der Auseinandersetzung mit der christlichen Sinngebung von Leid und Erlösung. Ihr ganzes dichterisches Schaffen widmete sie dem Leid und dem Kampf der Minjung-Frauen. Für Ko war schriftstellerisches Schaffen als Feministin kein spezielles Genus, wozu nur Frauen imstande wären, noch verstand sie darunter ein Schreiben *als* Frau. Es war für sie eher eine Kraft, die sie antrieb, alle frauenunterdrückenden Strukturen umzuformen. *Drei* Erfahrungen veränderten ihr Leben und formten ihre Poesie: das *Kwang-Ju Massaker* im Mai 1980, ihr *theologisches Studium* im Seminar und ihr Engagement in der *Alternative Culture.*[23] Als erste Herausgeberin der *Feminist Newspaper* legte Ko nachhaltigen Wert auf „schwesterliche Verbundenheit"[24]. Viele ihrer Gedichte über diese innere Verbundenheit und Solidarität von Frauen sind grenzüberschreitend: geschichtliche Zeiten, Klassenunterschiede, Religionen und Altersstufen, ja sogar nationale Unterschiede spielten darin keine Rolle mehr. Nach ihrer Teilnahme am *Post-colonial Poem and Music Seminar* auf den Philippinen, das ein ganzes Jahr lang dauerte, wurde es Ko immer klarer, dass der Kapitalismus nicht nur Frauen in Südkorea, sondern auch anderswo in Asien ausbeutet und als Menschen entwürdigt.[25] Seitdem legte sie noch mehr Wert *auf* und investierte noch mehr Kraft als zuvor *in* die schwesterliche Verbundenheit von Frauen. Im Folgenden der Text eines ihrer Gedichte zu diesem Thema:

Von Ba-ram erfüllte Frauen

Schwestern,
heute sind wir der Weg und das Licht,
heute sind wir der Reis und die Hoffnung.
Unser Glaube möge Hunderte beleben und ihre Wünsche.
Über Tausenden möge der Mond aufgehen über dem Fluss.
Der halbe Himmel, er kehrt zurück,
die halbe Erde, sie kehrt zurück
am Tag, da die neue Zeit anbricht.
Lasst uns wachrütteln den Fluss des Schweigens im Herzen,
den Nagel der Unterdrückung lasst uns herausziehen,
zu fest noch steckt er in unserem Herzen.
Herausreißen lasst uns das Unkraut der Ungleichheit,
zu fest noch steckt es in unserem Herzen ...
Zuletzt auf der Halbinsel Korea
bricht auf die Ba-ram, die von Frauen ausgeht,
eine neue Ba-ram, die Kraft von Himmel und Erde,
und breitet sich aus wie ein flammendes Feuer
von einer zur anderen,
springt über zu Zehntausenden,
zu Hunderttausenden, die versammelt sind.
Diese Flamme ist das Feuer der Gleichheit,
diese Kraft ist die Kraft, die eint.
Ist das nicht der Wind, der Befreiung bringt?
Schwestern,

heute sind wir der Weg und das Licht,
heute sind wir der Reis und die Hoffnung,
heute sind wir die Liebe und Kraft,
die neues Leben schafft.[26]

Wie viele andere Frauen, die Ba-ram, den Unruhe stiftenden Geist, neu entfachten, fügte Ko Spiritualität und alle anderen Bereiche ihres Lebens zu einer Einheit zusammen. Sie war der festen Überzeugung, dass der Kern der Botschaft Jesu sich an die Armen des Volkes richtete, die *Minjung*. Gott ist ein Gott, der heilt und rettet, nicht einer, der straft, und jeder Mensch ist Partner Gottes im Heilsgeschehen.[27] Kos Solidarität mit den Frauen und ihre tiefe Sehnsucht nach ganzheitlichem Heil, das alle Dimensionen des Lebens eint, trieb sie an, kraftvolle und leidenschaftliche Gedichte zu schreiben, die die Weisheit und Wahrheit der heiligen Ba-ram, ihren Unruhe stiftenden Geist, einfingen und weiter vermittelten. Obwohl Ko jung an Jahren starb, fanden ihre Worte kritischer Lebensweisheit im Alltag der Frauen, die von ihren geisterfüllten Worten bewegt und gestärkt wurden, eine breite Resonanz. Sie war eine, die den Geist von Ba-ram in Worte einfing.

IV. Spirituelle Solidarität

Aruna Gnanadason hat mit den Worten Gustavo Gutiérrez' den Nagel auf den Kopf getroffen: „Das Interesse am eigenen Magen ist Materialismus, das am Magen der anderen Spiritualität"[28]. Die feministisch orientierte Geisteshaltung, die im Leben dieser Frauen hervortritt, ist ein anschauliches Beispiel für die Wahrheit dieses Satzes. Das heißt, sie verkörperten in ihrem Leben eine Spiritualität, die die Sorge um den Hunger anderer teilt. Und dieses Vermächtnis lebt weiter und wird sich im Leben anderer Frauen ungebrochen fortpflanzen.
Wir leben in einer Welt, die mehr als je zuvor auf spirituelle Solidarität unter Menschen verschiedener Glaubensrichtungen angewiesen ist, erst recht dann, wenn das globale, individualistische und gewinnsüchtige System zu Haltungen auffordert und ermutigt, die Menschen vom Engagement für eine Welt abhalten, in der das Leben mehr gilt als materieller Besitz. Spirituelle Solidarität erhält man nicht einfach dadurch am Leben, dass man das inständige Gebet, die Meditation und die vertikale Beziehung zu Gott pflegt, lebendig bleibt sie durch aktive Beteiligung am globalen politischen Kampf um Befreiung. Im Geist spiritueller Solidarität können Frauen jeden Glaubens gemeinschaftlich zusammenwirken, um die Welt zu verändern, wie wir das hier in den verschiedenen Ausdrucksformen feministischer Spiritualität gesehen haben: bei Frauen, die sich in der Entschuldungskampagne engagierten, bei So-Sun Lee und Jung-Hee Ko. Diese Frauen, Bannerträgerinnen der Ba-ram, konnten ihr konfliktreiches Leben nicht deshalb bewältigen, weil sie etwa heroische, spirituell „hochentwickelte" Individuen gewesen wären, sondern weil sie sich mit anderen Frauen spirituell und sozio-politisch solidarisierten, mit Frauen, die ebenfalls von der kompromisslosen Kraft

der Ba-ram angetrieben wurden. In ihrem Leben hatte der kämpferische Geist von Ba-ram und eine wache Spiritualität konkrete Gestalt angenommen und für mehr Mitmenschlichkeit ein beredtes Zeugnis abgelegt.

[1] Diese Institutionen haben durch Anwendung verschiedener Therapiemethoden wie Tanz-, Slang-, Spiel- und Musiktherapie bei der „Entwicklung" von Spiritualität wie bei der Förderung von Selbsthilfe eine große Rolle gespielt.

[2] Anm. d. Red.: Nami Kim schreibt für „Frauen" grundsätzlich „wo/men" im Anschluss an einen Neologismus von Elisabeth Schüssler Fiorenza, der nicht nur alle Frauen, sondern auch unterdrückte und ausgegrenzte Männer mit einschließt. Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

[3] E. Schüssler Fiorenza, Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context, Boston 1998, 3-4. Die deutsche Ausgabe: Gerecht ist das Wort der Weisheit. Feministische Bibelinterpretation im Kontext, erscheint bei der Edition Exodus, Luzern, im Frühjahr 2001.

[4] M. J. Mananzan OSB, Theological Perspectives of a Religious Woman Today - Four Trends of the Emerging Spirituality, in: U. King (Hg.), Feminist Theology from the Third World, Maryknoll, N.Y. 1994, 347.

[5] Mit feministischen Theologinnen meine ich hauptsächlich christliche. Es ist jedoch bemerkenswert, dass viele in ihren Schriften auch religiöse Traditionen und Quellen aus asiatischen Kontexten mitbedenken.

[6] Diese charakteristischen Merkmale finden sich bei einigen asiatischen feministischen Theologinnen, wie zum Beispiel A. Gnanadason und Chung Hyun Kyung.

[7] Vgl. A. Gnanadason, Women and Spirituality in Asia, in: U. King (Hg.), aaO.

[8] Mein Beitrag ist nicht nur vom Kontext, sondern auch von den Quellen her begrenzt. Die drei Beispiele für eine feministisch geprägte Spiritualität in Korea stammen aus dem protestantischen Christentum.

[9] Der Kontext des ersten Beispiels ist die japanische Kolonisation Koreas, die vor der Teilung in Nord- und Südkorea stattfand. Die beiden anderen Beispiele stammen aus Südkorea.

[10] Diese Bewegung startete im Februar 1907 mit der Bekanntgabe des Werbeprospektes durch Sangdon Seo, Kwangze Kim in Kwang Moon Sa in der Provinz Taegu

[11] Song-hi Lee, A Study on the Movement of Compensation for National Debt in 1907-1908, in: Idae Sawon 15 (1978) 191.

[12] Ebd. 192.

[13] Außerdem begann das aktive Engagement von Frauen nicht in der Hauptstadt, wie bei den meisten früheren Frauenbewegungen, sondern in den Randgebieten des Landes. Vgl. Kim Yung Hee, Under the Mandate of Nationalism: Development of Feminist Enterprises in Modern Korea. 1860-1910, in: Journal of Women's History VII, Bloomington 1995.

[14] Choe, Ch'oe Suk-kyung, Han'guk yosong haebang sasang ui songnip (Gründung einer Befreiungsideologie von Frauen in Korea), zitiert in: Kim Yung Hee, aaO.

[15] Diese Erklärung wurde von einer Gruppe mit dem Namen Chuck-Sung-Hoe verfasst, die christliche Frauen im Gebiet von In-choen am 29. März 1907 ins Leben riefen. Erklärungen von anderen Frauengruppen haben ähnlichen Inhalt.

[16] Kim, aaO. 214.

[17] Yayori Matsui, Women's Asia, Zed Book. 1987, 135.

[18] Ebd. 136.

[19] Ebd. 137.

[20] Ebd.

[21] Ebd. 136.

[22] Ebd.

[23] Suk Bun Park/Eun Bong Park (Hg.), In-Mool Yeou sung Sa (Geschichte der Frauen: Korea), 327.

[24] Ebd. 331. So zum Beispiel: „Für eine Welt, wo Frauen geeint sein können"; „Lasst uns den Damm brechen"; „Frauen-Wind, ein neuer Wind kommt auf"; „Halten Frauen zusammen, wird die Welt neu".

[25] Ihr darauffolgendes Gedicht „Reis und Kapitalismus" spiegelt ihr starkes Engagement wider, eine von verschachtelten Herrschaftsstrukturen kontrollierte Welt umzuformen.

[26] Veröffentlicht in: *Feminist Newspaper*, 12. Januar 1989.

[27] So in ihrem am 13. Oktober 1985 geschriebenen Brief, The life and writing of feminist writer Jung Hee Ko, in: *Alternative Culture* 1993, 46.

[28] A. Gnanadason, Women and spirituality in Asia, aaO., 354.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Sophias Schwestern im Kampfe

Kyriarchale Gegenwehr – feministische Vision

Mary E. Hunt

Am Anfang kämpfte Sophia.

Dieser Kampf dauert an, wo von der Weisheit Sophias inspirierte Feministinnen eine religiös orientierte Gerechtigkeit in der Gesellschaft insgesamt und in den christlichen Kirchen insbesondere herbeiführen wollen. Es geht dabei um unterschiedliche theo-politische Auffassungen, um Visionen von Gesellschaft und Kirche, die Feministinnen in Strukturen, Politik und Verhaltensweisen zu realisieren suchen. Diese Differenzen haben in ihrem Kern mit Spiritualität zu tun, worunter ich Entscheidungen darüber verstehe, wie wir unser persönliches und gemeinschaftliches Lebens führen wollen. Für diejenigen, die überzeugt sind, dass sie ihrem Glauben konkret-tätigen Ausdruck verleihen müssen, lohnt es sich, über solche spirituell verankerten Visionen zu streiten.

Die „Women-Church", die „Re-Imagining"-Bewegung und die Ökumenische Dekade der kirchlichen Solidarität mit Frauen, die vom Weltkirchenrat ausgerufen wurde, stellen drei solcher Ausdrucksformen von Sophia-Spiritualität dar. Sie

haben verschiedene Ursprünge, und sie äußern sich auf leicht unterschiedliche Weise. Gemeinsam ist ihnen aber das feministische religiöse Engagement für die Herstellung grundlegender, effektiver sozialer Gerechtigkeit besonders für Frauen, für abhängige Kinder und für die Erde. Als Folge ihres konsequenten Eintretens für Gleichheit, Integration und Demokratie, das auf ihren Visionen der Sophia-Weisheit beruht, waren alle drei Bewegungen heftigen Gegenschlägen ausgesetzt. Im vorliegenden Beitrag werde ich die Widerstände gegen diese Bewegungen beschreiben, wobei ich mich besonders auf meinen eigenen Erfahrungshorizont in den USA konzentriere. Ich werde Strategien für die Zukunft vorstellen, die sich aus feministischen spirituellen Kämpfen und der Vision, die sie trägt, ergeben.

I. Die Kämpfe der Women-Church

Die Women-Church-Bewegung setzt sich aus feministischen, nach Gerechtigkeit suchenden Basisgemeinden zusammen, die in Sakrament und Solidarität vereint sind und sich bemühen, im Sinne einer „Nachfolgegemeinschaft von Gleichen" zu leben.[1] Nach der Terminologie, die von der Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza geprägt wurde, sind die *Women-Church,* die *mujer iglesia,* die *Frauenkirche* und ähnliche Frauengruppen auf der ganzen Welt Gruppierungen, die Gerechtigkeit für die Menschen suchen, die am Rande der Gesellschaft stehen, eine Möglichkeit für die Suchenden, Gemeinschaft zu erleben.

Die Women-Church-Bewegung erwuchs in den USA aus der katholischen Bewegung für die Frauenordination. Als Reaktion auf den kyriarchalen Widerstand gegen die geforderten Veränderungen der Priesterschaft, begannen Frauen einfach damit, „Kirche zu sein".[2] Sie bildeten kleine Hauskirchen, in denen sie die Eucharistie und andere Liturgien feierten, Gemeinschaft und Solidarität pflegten. Der Großteil der ersten Mitglieder entstammte der katholischen Tradition, in der die für Frauen geltenden Beschränkungen für die Teilhabe am Amt am offensichtlichsten sind. Inzwischen umfasst die Women-Church-Bewegung Menschen aus einer großen Vielfalt spiritueller Traditionen.

Die Autorin

Mary E. Hunt ist feministische Theologin römisch-katholischer Tradition und engagiert sich in der Women-Church-Bewegung. Sie ist Mitbegründerin und Mitleiterin der Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER) und unterrichtet im Women's Studies Program an der Georgetown University, Washinton D.C. Zu ihren Veröffentlichungen gehört ihr Buch "Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship", für CONCILIUM schrieb sie zuletzt "Gott lacht laut heraus" in Heft 4/2000. Anschrift: Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER), 8035 13th Street, Silver Spring, MD 20910, USA. E-Mail: mhunt@hers.com.

Die Women-Church ist eine Bewegung, keine Organisation; eine Einladung, kein Regelwerk von Lehrsätzen oder Doktrinen. Drei große Konferenzen in Amerika haben Tausende von Anhängern dieser Bewegung zusammengebracht und ein Bewusstsein für das Ganze bei denen geweckt, die sonst nur in kleinen Gruppen ihren Glauben feiern können. In der Schweiz und in Deutschland treffen

sich Gruppen regelmäßig, um Gottesdienst zu feiern und Gemeinschaft zu erleben. In Australien trägt eine bekannte Zeitschrift den Namen „Women-Church"[3]. In Argentinien, Chile und Brasilien wird der Ausdruck zur Bezeichnung von autonomen Bemühungen, feministische Glaubensgemeinschaften zu gründen, verwendet.

Der Widerstand gegen die Bewegung ist weitverbreitet. Beispiele aus den Vereinigten Staaten zeigen, wie aggressiv der Gegenwind sein kann, der den Frauen ins Gesicht bläst. Frauen, die für die kyriarchale katholische Kirche arbeiten, mussten erfahren, dass allein ihre Mitgliedschaft in der Women-Church-Bewegung, unabhängig davon, in welchem Maße sie sich beteiligen, schon Argwohn erregt. Feiern sie die Eucharistie wirklich ohne einen männlichen Priester und/oder beten sie Göttinnen an, wollen die kritisch Neugierigen wissen. Einigen Frauen wird vorgeworfen, nicht mehr katholisch oder christlich zu sein. Andere werden gedrängt, ihre Kinder in eine „richtige Kirche" mitzunehmen und nicht in eine Basisgemeinde. Die Frauenordination bleibt weiterhin ein wichtiger Streitpunkt, aber die brutalsten öffentlichen Kämpfe sind über Fragen der weiblichen Sexualität und der Familienplanung ausgetragen worden - Themen, die viele Women-Church-Gruppen mutig in eine breite Öffentlichkeit getragen haben.

Die *Women-Church Convergence* ist ein Zusammenschluss von 35 autonomen feministischen Gruppen, die in der katholischen Tradition verwurzelt sind. Sie treffen sich zweimal jährlich zur Fortbildung, Netzwerkarbeit und Planung gemeinsamer Projekte. Mitglieder sind u.a. die *Women's Ordination Conference,* die *Grail Women's Task Force,* die *Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual* (WATER), die *Chicago Catholic Women,* und die *Catholics for a Free Choice.*

Einige Ortsbischöfe haben den Geistlichen und Laien ihrer Gemeinden untersagt, die von der *Convergence* gesponserten Konferenzen zu besuchen. Eine solche öffentliche Ächtung erhöht das Medieninteresse und treibt die Teilnehmerzahlen zuweilen in die Höhe. Aber die Absicht, die die Bischöfe damit verfolgen, besteht eindeutig darin, ihrer Sicht der Kirche, mit bescheidenem Erfolg, wieder Geltung zu verschaffen und diejenigen zum Gehorsam zu bringen und einzuschüchtern, deren Lebensunterhalt von den kyriarchalen Institutionen abhängig ist.

Als besonders ungeheuerlich muss das Verhalten von Bernhard Kardinal Law von Boston, Massachusetts, bezeichnet werden. Er verbannte die Women-Church-Gruppe von Massachusetts, bestehend aus zehn aktiven Mitgliedern mit einer Adressenliste von tausend Menschen, und verbot ihnen, sich auf dem Grund und Boden seiner und der Nachbardiözese zu treffen. Seine Überlegung schien zu sein, dass die bloße Anwesenheit dieser Gruppe in kirchlichen Räumen den Eindruck vermitteln könnte, „die Kirche", also die kyriarchale Institution, würde mit den Standpunkten der Gruppe z.B. zur Frauenordination übereinstimmen.

Katholiken bereitet es keine Schwierigkeit, zwischen der bekannten Position der kyriarchalen Kirche gegen die Frauenordination und der progressiveren Ansicht der Women-Church-Gruppen zu unterscheiden. Trotz der Aktionen des Kardinals versteht eine zunehmende Zahl von Katholiken, dass „Kirche" zu sein nicht das alleinige Privileg der Kyriarchie ist. Land, Gebäude und andere Mittel gehören der

ganzen Kirche und sollten ihr, einschließlich der Massachusetts Women-Church-Gruppe, deshalb auch zur Verfügung stehen.
Die durch den Kardinal eingeleitete „Schlammschlacht" macht deutlich, dass das Problem nicht so sehr die *Inhalte* sind, für die die Frauengruppe eintritt. Es geht vielmehr darum, dass sie sich selbst als „Kirche" bezeichnet und von anderen auch als solche angesehen wird. Das spiegelt gegensätzliche Visionen wieder - einerseits die kyriarchale Sichtweise, die die „Kirche" in all ihren Dimensionen als Besitz der Hierarchie betrachtet, andererseits die von Sophia inspirierte Ansicht, die unter „Kirche" eine Bewegung im Sinne einer Nachfolgegemeinschaft von Gleichen versteht, in der alles miteinander geteilt wird.
Zusätzlicher Gegenwind kam aus der Provinz der Jesuiten in Neuengland. Bei ihrer 34. Generalkongregation lud die Societas Jesu in einer vom Papst bestätigten Stellungnahme all ihre Mitglieder dazu ein, „sich als Einzelpersonen und durch ihre Institutionen in Solidarität mit den Frauen zu verbünden" (§ 13). Die Women-Church-Gruppe von Massachusetts regte eine Reihe von öffentlichen Gesprächen und privaten Treffen mit den ortsansässigen Jesuiten an, um die konkrete Umsetzung des Papiers zu diskutieren. Als jedoch der Kardinal seinen Bann veröffentlichte, wies die Provinzleitung der Jesuiten ihre Verantwortlichen an, sich an das Verbot zu halten und sich nicht mehr auf kirchlichem Gelände mit den Frauen zu treffen. Die Jesuiten fügten sich.
Auch wenn einzelne Jesuiten möglicherweise den Dialog auf Grundstücken oder in Gebäuden, die der institutionellen Kirche nicht gehören, fortsetzen, so empfanden die Frauen das Ausbleiben der männlichen Solidarität als zutiefst bedauerlich, steht es doch in krassem Widerspruch zum Geist und Wort ihrer eigenen jesuitischen Dokumente. Die Women-Church-Gruppe von Massachusetts setzt ihre von Sophia inspirierte Arbeit jedoch ungebrochen fort. Ihre Mitglieder laden Jesuiten und andere von der Kyriarchie kontrollierte Personen ein und proben so kirchlichen Ungehorsam in Form einfacher Gastfreundschaft.
Das Besondere an der Women-Church-Bewegung ist, dass sie trotz solcher augenscheinlichen Rückschläge autonom und nur abhängig von Gerechtigkeitssuchenden jenseits kyriarchaler Grenzen ist. Auch wenn die Rückschläge zeitraubend und ärgerlich sind, können sie, wenn Sophia es will, in Anregungen zum Umdenken umgewandelt werden. Ortsgemeinden, religiöse Kongregationen und Einzelne, ganz besonders Geistliche, sind aufgefordert, sich für den Weg der Integration zu entscheiden und die Konsequenzen ihres Handelns in Kauf zu nehmen.
Weiterer Widerstand gegen die Women-Church-Bewegung wird in Form von gewissen Beschränkungen ausgeübt, die progressiven TheologInnen in katholischen Kreisen auferlegt werden. Zum Beispiel gilt eine katholische feministische Theologin, die sich zur Women-Church bekennt, in den meisten offiziellen kirchlichen Einrichtungen als *persona non grata,* unabhängig von der Qualifikation, die sie vorweisen kann. Mit *Ex Corde Ecclesiae,* dem offiziellen Dokument der katholischen Kirche über katholische Universitäten, das bestimmt, dass eine Theologin/ein Theologe ein Mandat ihres/seines Bischofs braucht, um katholische Religion

an höheren Bildungseinrichtungen lehren zu dürfen, kündigen sich weitere Probleme an. Es ist vorhersehbar, dass sich nur wenige Theologinnen, die der Women-Church verbunden sind, unter diesen Umständen für eine Lehrtätigkeit qualifizieren werden, und noch wahrscheinlicher ist, dass die meisten sich erst gar nicht bewerben werden.

Die Women-Church will aber das Verständnis von Kirche erweitern und überarbeiten. Dazu gehörte „die Ekklesia von Frauen und Männern als Bewegung derer, die in der Kraft der Weisheit den Traum und die Vision G*tt-Sophias von einer alternativen Gemeinschaft und Gesellschaft, von Gerechtigkeit für die Welt und Wohlergehen für alle Menschen zu realisieren suchen“[4]. Wir sind noch weit von einer Zeit entfernt, in der die Sakramente der Women-Church, ihre Interpretationen und theologischen Lehren normativ sein werden. Aber vor dem Hintergrund solch massiver Gegenwehr und angesichts vieler anderer Möglichkeiten, jenseits des patriarchalen Christentums religiös zu sein, ist es eine angenehme Überraschung, dass die Women-Church-Bewegung so stark bleibt und überall auf der Welt neue Basisgemeinden entstehen. Ihre Wurzeln in der Weisheit, die „ihr Haus gebaut hat“ (Sprichwörter 9,1), bedeuten, dass sie nicht von einer wenig gastfreundlichen Hierarchie abhängig ist, sondern den Willen und die Ressourcen hat, auf ihren eigenen Fundamenten zu bauen.

II. Die Kämpfe der Re-Imagining-Bewegung

Ein anderes Beispiel für Sophias spirituelle Vision ist die Re-Imagining-Bewegung. Sie nahm ihren Anfang auf einer ökumenischen Konferenz in Minneapolis, Minnesota/USA, im November 1993, als 2000 Frauen und Männer sich zu einem anregenden Angebot von Vorlesungen, Diskussionen und Liturgien, geleitet von feministischen Wissenschaftlerinnen aus der ganzen Welt, versammelten. Die Mehrheit der TeilnehmerInnen kam aus den traditionellen protestantischen Konfessionen Amerikas, aber auch einige Hundert Katholiken und viele internationale Teilnehmer beteiligten sich. Die Konferenz war geplant als die nordamerikanische Feier der Ökumenischen Dekade der kirchlichen Solidarität mit Frauen, die der Weltkirchenrat ausgerufen hatte.

Sprecher und Teilnehmer „re-imaginierten“ innerhalb einer ganzen Reihe von Themen u.a. Familie, Gott, Kirche und Sexualität und schlugen neue Wege vor, über grundlegende Dinge nachzudenken. Inklusivität und Toleranz herrschten vor, was sich u.a. darin manifestierte, dass die OrganisatorInnen ihrer Philosophie in einer kreativen Sitzordnung, einem rotierenden Podium und einem sich bewegenden „Zentrum“ in der Sitzungshalle Ausdruck verliehen.

Dieses eine Mal war Sophia das primäre Symbol für das Göttliche. Männliche Sprache und Bilder hatten plötzlich ausgedient, wenn auch nur für ein Wochenende in einer zweitausendjährigen Tradition. Ihr Name wurde verehrt, ihre Geschichte und ihre Natur standen im Mittelpunkt von Gebet und Gesang. Die Menschen versammelten sich in ihrem Geist. Der theologische und strategische Gehalt der Konferenz zielte auf volle Gemeinschaft unter allen Christen, tiefe

Achtung vor Menschen anderer Glaubensrichtungen und ernsthafte Verpflichtung zu sozialer Veränderung, basierend auf einer Vision von Ganzheit, Fülle und Miteinanderteilen. Es zeigte sich, dass das mehr war, als konservative Kirchenführer ertragen konnten. Man begegnete dieser Bewegung mit grimmigem und geschlossenem Widerstand, der bewies, dass protestantische kyriarchale Kirchenoffizielle der Macht von Sophia-inspirierter Spiritualität ernsthaft zutrauten, ihre Institutionen gefährden zu können.

Kurz nach der Konferenz kam der erste ernsthafte Gegenschlag. *The Presbyterian Layman,* eine unabhängige Wochenzeitschrift ultrakonservativer Presbyterianer, und die Zeitschrift der Methodisten der „Guten Nachricht", einer anderen konservativen Gruppe, brachten das Gerücht in Umlauf, die Konferenz sei eine wilde Orgie voller häretischer Lehren gewesen. Sie erhielten Unterstützung von der in Washington, D.C., ansässigen konservativen Strategiekommission, dem *Institute for Religion und Democracy,* das seither ein Überwachungsprojekt unterhält, um feministische Aktivitäten unter Kontrolle zu halten. Die weltliche Presse fiel in die Auseinandersetzung ein, als die *Washington Times,* eine konservative Tageszeitung, die der Vereinigungskirche gehört, berichtete: „Ein großer Streitpunkt besteht darin, was es bedeutet, Sophia im Gottesdienst zu erwähnen."[5] Radio- und Fernsehtalkshows, seriöse Nachrichtensendungen und endlose Artikel erschienen, in denen negative Kritiken gegen die Organisatoren und Teilnehmer der Konferenz geschleudert wurden.

Der konservative Gegenschlag war bösartig. Einige Teilnehmer berichteten, dass sie wegen ihrer bloßen Anwesenheit bei der Konferenz in ihren Ortsgemeinden Verdächtigungen ausgesetzt waren. Zahlreiche Frauen verloren aufgrund ihrer Teilnahme ihre Stelle in der Kirche. Ein Aufschrei in der Presbyterianischen Kirche (USA) konzentrierte sich auf die Tatsache, dass Kirchenmittel für die Konferenz ausgegeben worden seien (und zwar legal und mit Erlaubnis), was den Rausschmiss der Organisatorin der Konferenz, Mary Ann Lundy zur Folge hatte.

Mehrere Sprecher, vor allem Professorin Dolores S. Williams vom Union Theological Seminary, wurden verunglimpft, als ihre Worte aus dem Zusammenhang gerissen wurden, um ihre Ansichten zu übertreiben und zu verzerren. Angeblich seien Jesus und Gott, sein Vater, zugunsten von Sophia vernachlässigt worden. Dabei machte Jesus einen sehr großen Teil des Programms aus, auch wenn er genauso neu betrachtet wurde wie alles andere auch. Weit davon entfernt, Jesus auszuschließen, verwendete Dr. Williams eine sehr aufschlussreiche Abhandlung über das Leid aus weiblicher Perspektive, um den Zuhörerinnen die Bedeutung Jesu näher zu bringen. Der gegen sie und ihre Arbeit gerichtete Angriff war zutiefst rassistisch.

Mit welcher Berechtigung geschieht ein solcher beinahe nuklearer Niederschlag wegen einer Kirchenkonferenz, auf der nichts gesagt worden ist, was nicht bereits von feministischen, womanistischen, mujeristischen und anderen Theologinnen verfasst worden war? Ich behaupte, dass das wirkliche Ziel des Gegenschlags, genauso wie im Fall der katholischen Kirche, nicht so sehr die Ideen sind, die geäußert wurden, obwohl es darüber wesentliche Uneinigkeit gab. Vielmehr ging

es eigentlich um die Tatsache, dass die zur Diskussion stehenden Themen wie z.B. die inklusive Sprache, Interkommunion, eine Hermeneutik der Gewaltlosigkeit und andere von Sophia inspirierte Themen von vielen Kirchenleuten für richtig christlich gehalten wurden. Wieder einmal war es eine Schlammschlacht darüber, wer den Inhalt und die Flugbahn der christlichen Vision bestimmen darf, und ob es Raum für mehr als eine Ansicht gibt oder nicht.

In den USA führte die lange bestehende, wenn auch recht zweifelhafte Trennung von Kirche und Staat zu einer Rhetorik des rechten Flügels, die betont, der Mensch sei frei, das zu glauben, was er wolle. In diesem Fall jedoch heißt es innerhalb der Konfessionen, man habe eben nicht die Freiheit, Kirchengelder auszugeben und zu behaupten, die bei der Re-Imagining-Konferenz vorherrschenden Ansichten befänden sich im Einklang mit der Meinung der jeweiligen Denominationen. Offenbar erweckte die bloße Anwesenheit so vieler ordinierter weiblicher Priester sowie der Ehegatten und Verwandten von Priesterinnen bei einer Konferenz, die etwas Geld von presbyterianischen, methodistischen, den „Jüngern Christi" und anderen Denominationen erhielt, den Eindruck, dass eine derartige Vielfalt von Meinungen nun akzeptabel sei. Das war zumindest der Eindruck, den die Gegner sehr ausführlich zu widerlegen suchten. Eine Konferenz, die jede Plenumssitzung nicht mit dem Vaterunser, sondern mit einem Sophiagesang begann, war unakzeptabel.[6]

Glücklicherweise hatte die Gegenwehr eine positive wie auch eine negative Funktion. Millionen Menschen, die nicht an der Konferenz in Minneapolis teilnahmen, waren in der Lage, sich über die Medien ein Bild davon zu machen. Es gab Unmengen von Büchern und Artikeln.[7] Die Re-Imagining-Konferenz wurde wie die Women-Church zu einer Bewegung. Sie ist nun eingetragen als *Re-Imagining Community,* mit Hauptsitz in Minneapolis, Minnesota. Zu ihren zahlreichen Mitgliedern gehören Frauen und Männer, die die kyriarchalen Kirchen verlassen haben, und auch viele, die im Re-Imagining die Kraft für einen Konfessionswechsel finden. Ein Nachrichtenbrief und eine E-Mail-Liste hält die Mitglieder über Veranstaltungen und Projekte auf dem Laufenden. Nationale Versammlungen werden mit namhaften Referenten weitergeführt; örtliche „Faith Labs" sorgen für den Fortbestand der religiösen Weiterbildung.

Feministinnen der Presbyterianischen Kirche haben ihre eigene Gruppe gebildet, die sich „Stimmen Sophias" nennt. Ihre Vision von einer gerechten Gesellschaft und einer einladenden Kirche findet Ausdruck überall da, wo die Menschen auf die Sophia-Weisheit vertrauen, die uns neue Wege weisen kann.

III. Die Kämpfe der Ökumenischen Dekade des Weltkirchenrates für kirchliche Solidarität mit Frauen

Die Re-Imagining-Konferenz gehörte zur Ökumenischen Dekade des Weltkirchenrates für kirchliche Solidarität mit Frauen, einer anderen Gruppe, die den

Stachel des Widerstandes zu spüren bekam. Die Dekade wurde 1988 auf den Weg gebracht als „Rahmen, in dem die Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates ihre Strukturen, Lehren und ihre Praxis kritisch betrachten konnten im Hinblick auf eine volle Gleichberechtigung von Frauen“[8]. Von Beginn an erkannten die Frauen, dass es ein steiler Weg sein würde, einfach nur die Gelder, das Personal und den Respekt zu erhalten, der nötig ist, einen Zusammenschluss kyriarchaler Institutionen in etwas zu verwandeln, das für Frauen sicher ist, ganz zu schweigen davon, die Frauen anzuerkennen. In den ersten fünf Jahren der Dekade (1988-1993) waren die Bemühungen so einseitig, die Ergebnisse so bescheiden und die Opposition so stark, dass die Frauen spöttelten, „die Dekade der kirchlichen Solidarität scheint zu einer Dekade der Solidarität der Frauen mit anderen Frauen und mit den Kirchen zu werden!“[9]

In der zweiten Hälfte der Dekade schickten Frauen „lebendige Briefe“ in Form von ökumenischen Teams an Mitgliedskirchen, „um Frauen zu bestärken und zu bestätigen und die Kirchen zu ermutigen, sich ihnen gegenüber solidarisch zu verhalten.“[10] Durch diese Besuche von mehr als 200 Frauen und Männern wurden die Mitgliedskirchen in allen Teilen der Welt aufgefordert, die unzähligen Formen von Diskriminierung, die Frauen erfahren müssen, anzugehen und Alternativen zu entwickeln. Für einige Kirchen war es das erste Mal, dass sie Besuch vom ÖRK erhielten; bezeichnend, dass es gleich Frauen waren, die einen solchen willkommenen persönlichen Kontakt herstellten.

Die ÖRK-Frauen erlebten ähnliche Gegenwehr wie die Women-Church und die Re-Imagining-Bewegung. Ausgezeichnetes Diskussions-, Katechese- und Gottesdienstmaterial, das von DekadekollegInnen verfasst und von kleinen Frauengruppen auch dankbar angenommen wurde, wurde auf der Ebene der Denominationen ignoriert. Frauen, die die Arbeit unterstützten, wurden argwöhnisch betrachtet. Fragen, ob die Dekade angesichts der „dringlicheren“ politischen Probleme, mit denen der Rat und seine Mitglieder konfrontiert seien, wirklich nötig gewesen sei, kamen auf.

Unverzagt brachten die Frauen viele Formen von Gewalt gegen Frauen ans Tageslicht und stellten sich ihnen, einschließlich der Formen, die sich innerhalb von Kirche abspielen und „theologische Rechtfertigung in den Lehren der Kirche finden“[11]. Auch Rassismus gegen Frauen und wirtschaftliche Diskriminierung aufgrund des Geschlechts waren wichtige Ergebnisse, von denen die Frauen berichteten. Gegen die Proteste beharrten die Frauen darauf, dass dies genau die Punkte seien, denen sich die Kirche stellen sollte.

Als die Dekade diese pro-aktive Richtung eingeschlagen hatte, wurde sie noch bedrohlicher und war noch weniger beliebt bei den Mitgliedskirchen, die Frauen keine gleichen Rechte (auch bei den Riten) zubilligen oder dafür eintreten. Bei der Frauenversammlung vor der 8. Vollversammlung des ÖRK in Harare, Zimbabwe, im Dezember 1998 wurden die extrem belasteten Themen des sexuellen Missbrauchs durch Geistliche und die Rechte für lesbische Frauen vorbehaltlos diskutiert. Inzwischen werden Strategien entwickelt, um mit diesen Problemen umzugehen, aber es geht nur langsam voran, da der Widerstand groß ist. Nichts-

destoweniger - die Dekade als solche ist zwar vorbei, aber die Arbeit hat gerade erst begonnen.

IV. Sophia – Vision und Strategien

Angriffe auf feministisch-weisheitliche soziale/spirituelle Bewegungen setzen sich ungebrochen fort. Was erhält uns, die wir an einer Vision der „Nachfolgegemeinschaft von Gleichen" festhalten, an einer globalen Gemeinschaft, die integrierend, gastfreundlich und respektvoll mit all ihren Mitgliedern umzugehen versucht, aufrecht? Es ist die Einladung Sophias, die verkündet: „Kommt, esst von meinem Mahl und trinkt vom Wein, den ich mischte. Lasst ab von der Torheit, dann bleibt ihr am Leben, und geht auf dem Weg der Einsicht." (Sprichwörter 9,5-6)

Ohne Strategien für ihre Umsetzung ist eine solche Vision beschränkt. In den drei oben genannten Fällen ist der Gegenschlag die Folge aus der legitimen Forderung der Frauen, die Agenda mitzugestalten und eine alternative Vision von Kirche umzusetzen. Verschiedene Strategien können helfen, der Rückwärtsbewegung Einhalt zu gebieten.

1. Aufbau von Bündnissen

In allen Fällen nahm der Widerstand zu, wenn sich Gruppen auf öffentlichen Versammlungen mit einer Stimme gegen Ungerechtigkeit und für eine alternative Vision von Kirche ausgesprochen haben. Negative Reaktionen richteten sich gegen die Versammlungen, waren aber eigentlich angestaute Wut über und Ablehnung der Macht, die von einer bedrohlichen Menge von Frauen ausgeht, die wirklich dabei sind, die Kirchen zu verändern.

Die nächsten Schritte erfordern klare, systematische Verbindungen zwischen und unter Gruppen, um die Effektivität zu steigern. Bündnisse, ob *online* oder durch persönlichen Kontakt, werden wie Sophias „sieben Säulen" (Sprichwörter 9,1) fungieren, um gleichgesinnte Gruppen zu vereinigen und die Bewegung zu stärken.

2. In der Öffentlichkeit im Gespräch bleiben

Sophia „hat ihre Mägde ausgesandt und lädt ein auf der Höhe der Stadtburg" (Sprichwörter 9,3). Das Gespräch in der Öffentlichkeit zu halten hat eine Schlüsselfunktion. Kyriarchalen Kirchen ist eine Aversion gegen ein schlechtes Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit gemein, weshalb sie es vorziehen, hinter verschlossenen Türen zu tagen und Verschwiegenheit zur Bedingung für die Zulassung zu erklären. Aber Religion ist eine öffentliche Aktivität und muss auch als solche behandelt werden.

Feministische spirituelle Gemeinschaften, die katholischen Women-Church-Gruppen eingeschlossen, feiern die Eucharistie nach ihren eigenen Regeln öffentlich und ohne sich dafür zu entschuldigen. Eine öffentliche Stimme zu haben ist der Impetus hinter den verschiedenen Rundbriefen, E-Mail-Listen und ande-

ren Veröffentlichungen, die die Gruppen untereinander verbinden. Das Gegenmittel für Frauen, die sich isoliert fühlen, ist das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Bewegung durch das, was sie hören und lesen. Die Vormachtstellung der englischen Sprache und die Notwendigkeit, die Technologie zu sozialisieren, bleiben Herausforderungen, aber alle Fragen frei und offen anzusprechen, so riskant es in Zeiten starker Gegenwehr auch sein mag, ist die beste Garantie dafür, dass der Geist Sophias überleben wird.

3. Kinder integrieren

Eine dritte Strategie des Sophia-Geistes besteht darin, Kinder in alle feministischen Bemühungen der Gerechtigkeitssuche einzuschließen. Schließlich ist Jesus, „Miriams Sohn, Sophias Prophet", der beste Beweis dafür, dass unsere Kinder oft in der Lage sind, Dinge zu tun, die wir nicht tun können, dass ihre unverbrauchten Ansätze und neuen Ideen einen wichtigen Beitrag zum Ganzen leisten können.[12] Alle drei dieser angefeindeten Bewegungen lenken ihre Aufmerksamkeit vermehrt auf die Kinder, sei es in besonderen Angeboten auf Konferenzen, in katechetischen Materialien und/oder in Gottesdienstentwürfen.
Bei einer kürzlich stattgefundenen Pfingstfeier bliesen Kinder Seifenblasen in die Luft und ließen Windrädchen im Wind wehen, während die Erwachsenen darüber diskutierten, wie Sophias Geist durch uns alle weht. Diese Kinder wachsen mit einer lebendigen Erinnerung an die Anwesenheit Sophias in ihrem Leben auf, selbst wenn der Gegenwind anhält.

[1] Vgl. M.E. Hunt/D.L. Neu, Women-Church Sourcebook, Silver Spring 1993. Die Idee der „Nachfolgegemeinschaft von Gleichen" wurde von E. Schüssler Fiorenza in ihrem bahnbrechenden Buch „Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge", Mainz 1988, geboren. R. Radford Ruether verfasste schon früh ebenfalls ein Buch zu diesem Thema, und zwar „Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern: Rituale in der Frauenkirche", Stuttgart 1988.

[2] E. Schüssler Fiorenza prägte den Ausdruck „Kyriarchie" zur Bezeichnung der ineinander greifenden Strukturen von Herr-schaft, die ungerechte Gesellschaften prägen. Vgl. dazu ihr Buch: But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation, Boston 1992, besonders Kapitel 4.

[3] Women-Church: An Australian Journal of Feminist Theology, hg. von Women-Church, GPO Box 2134, Sydney, NSW Australia, 1043.

[4] E. Schüssler Fiorenza, Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context, Boston 1998. Die deutsche Ausgabe „Gerecht ist das Wort der Weisheit. Feministische Bibelinterpretation im Kontext", erscheint in der Edition Exodus, Luzern, im Frühjahr 2001.

[5] L. Witham, Feminist Parley Jars U.S. Churches, in: Washington Times, 31. Dezember 1993. Die liberale Presse zog wenig später nach. Zum Beispiel berichtete Peter Steinfels in der New York Times am 14. Mai 1994: „Female Concept of God is Shaking Protestants" (Weibliche Gottesbilder bringen das Weltbild der Protestanten ins Wanken).

[6] Das Lied stammt aus Hawaii: „Nun, Sophia, träume den Traum, teile die Weisheit, die tief in dir wohnt", Re-Imagining Conference Program, November 1993, 11.

[7] Vgl. N.J. Berneking/P.C. Joern (Hg.), Re-Membering and Re-Imagining, Cleveland 1995 für einen umfassenden Überblick über die Konferenz und ihre Nachwirkungen. Vgl. außerdem L.C.

Schneider, Re-Imagining the Divine: Confronting the Backlash against Feminist Theology, Cleveland 1998, das einen Einblick in den größeren Kontext, in dem sich diese Gegenwehr abspielt, gewährt.

[8] So die offizielle Beschreibung der Dekade des Weltkirchenrates, www.wcc-coe.org/decade, vom 29. September 1998.

[9] Living Letters: A Report of Visits to the Churches During the Ecumenical Decade - Churches in Solidarity with Women, WCC Publications, Genf 1997.

[10] Living Letters, aaO. 6.

[11] Living Letters, aaO. 48.

[12] Vgl. E. Schüssler-Fiorenza, Jesus - Miriams Sohn, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Feministische Spiritualität: Wagnis und Widerstand

Ivone Gebara

Zwei Wege tun sich mir auf, am Ende des alten und zu Beginn des neuen Jahrtausends einige Gedanken über feministische Spiritualität zu Papier zu bringen. Der erste beginnt bei meiner persönlichen Erfahrung und der zweite bei Beobachtungen von mir, wie einige andere Frauen leben. Auf dem einen wie auf dem anderen Weg jedoch fließen meine Subjektivität, meine persönliche Geschichte, meine Lebensoptionen, meine Werte, meine Offenheit und meine Grenzen in die Überlegungen mit ein und beeinflussen die Interpretation, die ich hier liefere. Man kann nie genug betonen, dass die je eigene Wahrnehmung der Welt die jeweilige Reflexion prägt und eo ipso als etwas Begrenztes und Partielles ausweist. Meine Wahrnehmung ist also bloß ein Standpunkt, ein Bericht und Ausdruck eines Blickes auf die Welt, der infolgedessen durch andere Blicke vervollständigt werden muss.

Ich nehme den Ausdruck „Feministische Spiritualität" in einem ziemlich weiten Sinn, auch wenn dieser im sozialen und kulturellen Kontext des brasilianischen Nordostens angesiedelt ist. Mit Hilfe des Begriffs beziehe ich mich vor allem auf die ethischen und „metaphysischen" Werte, mittels deren die Menschen ihrer Existenz Richtung und Sinn geben. Davon ausgehend versuche ich, einige Aspek-

te „spiritueller" Erfahrungen nicht unbedingt feministisch eingestellter Frauen zu erörtern, auch wenn meine persönliche Interpretation von feministischer Hermeneutik und Verbindlichkeit geprägt ist.

I. Spiritualität und persönliches Leben

Ich gestatte mir, mit meiner persönlichen Erfahrung einzusteigen. Immer mehr überzeuge ich mich davon, wie wichtig es ist, die persönliche Erfahrung deutlich zu machen, will man die spezielle Erfahrung anderer Menschen verstehen können.[1] Um an die Dinge, die ich in der Vergangenheit erfahren habe, wieder heranzukommen, versuche ich so etwas wie eine archäologische Grabung in meinen Erinnerungen. Natürlich ist so ein Unterfangen selektiv und begrenzt. Aber anders geht es nicht.

1. Nächstenliebe

Heute würde ich behaupten, dass Spiritualität in meiner Existenz an erster Stelle das Bemühen um ein ethisches Leben bedeutete. Dies ist der stärkste Akzent, der allerdings viele Gesichter hat. Meine Erkenntnis könnte ich - will mir scheinen - vorläufig mal in dem Satz des Evangeliums zusammenfassen: „Du sollst den Nächsten lieben!" Von Kindesbeinen an bekam ich, ob zu Hause, ob in der Schule, die unterschiedlichen - korrekten oder weniger korrekten - Übersetzungen des Gebots des Evangeliums zu hören: „Denk an die Anderen!", „Hilf den Anderen!", „Teil mit den Anderen!" oder „Leb für die Anderen!" Ob der Satz so oder so formuliert war, er wurde zu so etwas wie einem festen Bezugspunkt in meinem Leben. Manchmal war das Ganze so intensiv, dass in mir ein Schuldgefühl wach wurde, erhielt ich diese oder jene Vergünstigung, von der ich genau wusste, dass die meisten Mädchen meines Alters, zumal die armen, sie nie bekommen würden. Dies war dann bei anderer Gelegenheit für mich sozusagen ein Motiv dafür, mein ethisches Empfinden den Anderen gegenüber auf den doppelten Pegelstand zu steigern und dem spontanen Gefühl, im Gegenzug dafür etwas wiederzubekommen, nicht nachzugeben. Diesem ethischen, meinem Leben Richtung weisenden Prinzip wollte ich Folge leisten; hatte ich doch den Eindruck, letztendlich käme es von Gott. Alle anderen Aspekte der Religion waren, gemessen an dieser ethischen Grundordnung, durchaus peripher. Verweise auf die Gebote des göttlichen und des kirchlichen Gesetzes, auf Jesus oder auf die Jungfrau Maria hatten sich ihr unterzuordnen. Derartige Dinge der Religion waren nichts weiter als eine Legitimationskraft für eine Überlieferung, welche die Notwendigkeit von

Die Autorin

Ivone Gebara, feministische Philosophin und Theologin. Brasilianerin. Lebt in Nordostbrasilien und arbeitet seit 1990 als Beraterin von Frauenbewegungen, vor allem unter dem armen Volk. Gastprofessorin an verschiedenen Pädagogischen Zentren und Universitäten in Lateinamerika, Nordamerika und Europa. Mitglied des EATWOT. Ihr jüngstes Buch: Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren, Freiburg/Basel/Wien 2000.
Anschrift: Rua Luiz Jorge dos Santos 278, Tabatinga, 54756-380 Camaragibe – Pernambuco, Brasilien

Verhaltensweisen nach ständiger Maßgabe des Wohles der Anderen betonte, bzw. waren ein Fingerzeig kirchlicherseits darauf.

Auch als junge Frau wusste ich mich in meiner Existenz weiter unter der Wegweisung dieses Satzes aus der Bibel, und ich unternahm Schritte, um ihn im gesellschaftlichen Leben mehr und mehr Wirklichkeit werden zu lassen. Der Aufruf zur Nächstenliebe fand seine Übersetzung bei mir in einem organisierten Kampf um soziale Gerechtigkeit und infolgedessen in einem Angehen gegen Situationen und Strukturen, welche anscheinend viele Leute daran hinderten, etwas von Liebe in ihrem Leben wahrzunehmen. Liebe, so hallte es seit frühen Jahren in meinem Leben wider, sei Hingabe meiner Person an die Anderen, damit diese glücklich würden. Mein Glück bestand in ihrem Glück. Die Anderen waren der Kompass meiner Liebe. Also tauchte ich in diese Hingabebewegung ein und erfuhr größere oder kleinere Genugtuungen, aber auch schmerzliche Kritik, die solch eine Option ja auch immer mit sich bringt. Sich selbst zu vergessen mutete an wie ein Teil dieser Liebesdynamik, in die ich inzwischen eingeführt wurde. Und jedes Mal, wenn sich inmitten meiner Liebeskämpfe mein *Ich* als glücklich empfand, wurde es von der „Schuld" des persönlichen Genusses erstickt in dem Bemühen, ja nichts anderes als die „Reinheit" der Hingabe an die Anderen gelten zu lassen. Allerdings blieb mir nicht verborgen, wie schwierig es ist, sich selbst zu vergessen. Die Stärke meines *Ichs* setzte sich nahezu wie selbstverständlich durch. Gleichwohl spielte sich der „Mechanismus" dieser Hingabespiritualität in meinem Alltag fast wie etwas Normales ab. Einerseits machte er mich sensibel und folgsam gegenüber einer bestimmten Art von sozialer Liebe, zumal wenn die entsprechenden Diskurse keinen Zweifel daran gestatteten, dass der Sieg der Gerechtigkeit allen gelten würde. Langsam, aber unaufhaltsam würde das Reich Gottes auf der Erde doch noch den Sieg davontragen.

Andererseits machte mich dieses Verhalten streitlustig, kritisch, aufsässig und ungehorsam gegenüber jedweder Ideologie oder auch gegenüber jedweder familiären Geste, welche dieser Liebe scheinbar zuwiderlief. Nichts, was mir in einer bestimmten Situation einen Vorteil oder gar einen persönlichen Nutzen gebracht hätte, wie auch nichts, was mich in den Genuss einer Bevorzugung kommen ließ - es sei denn, sie hätte sich als förderlich für die Gemeinschaft erwiesen -, ließ ich an mich heran. Ausgrenzung und Ungerechtigkeit, ja selbst Dinge, die den Anschein erweckten, nicht ganz so gerecht zu sein, waren mir unerträglich. Nur aus einer einzigen Quelle, aus der Quelle des „alleinigen wahren Gottes" wollte ich trinken; und das Wasser aus dieser Quelle erreichte mich auf dem Wege dieser nachdrücklichen Einladung zur „Nächstenliebe". Der Eintritt ins Ordensleben und das Verbleiben darin verstärkten die Grundlagen meiner Spiritualität und meiner Lebensoptionen.

In meinen Augen war dies der einzig mögliche geistig-geistliche Weg, mochte er auch noch so hart und noch so voll sein von unumgänglichen Widersprüchen.

2. Persönliches Wagnis und persönlicher Widerstand

Das Leben wagen für die Anderen und individualistischen Interessen widerstehen, das waren die Merkmale der Spiritualität, die mein Leben gestaltete. Die Begegnung mit der Theologie der Befreiung in den siebziger und danach mit dem Feminismus in den frühen achtziger Jahren akzentuierten mein spirituelles Ringen, in das ich seit zartester Kindheit eingeführt worden war. Jede dieser Begegnungen eröffnete mir eine neue Wahrnehmung und ein kritisches Bewusstsein gegenüber der Einstellung, die ich zuvor gehabt hatte.

Die Befreiungstheologie verhalf mir zu einer schärferen Wahrnehmung der sozialen Kämpfe und zu der Einschätzung, diese seien Wege evangeliumsgemäßer Konsequenz und Ansagen des Reiches Gottes unter uns.

Was den Feminismus angeht, so machte mich dieser skeptisch gegenüber der patriarchalen Religion und schickte mich auf den Weg des Ringens um Gerechtigkeit auf der Grundlage der konkreten Erfahrung der Frauen. Ein weiteres Mal musste ich feststellen, wie weit die verschiedenen Formen von Unterdrückung und Unterwerfung menschlicher Personen, die in den Mäandern unserer Kultur hausen, eigentlich verbreitet sind - verschwiegen und versteckt - und dass sie auch die kleinste Bedrohung für die etablierte Macht abwehren sollen.

Allmählich begriff ich, dass ich das „ethische Gebot" par excellence, so wie es bisher mein Leben bestimmt hatte, aus der Perspektive der Frauen überprüfen musste. Das hieß: Ich hatte mich auf einen Prozess der theologischen Dekonstruktion des Patriarchats einzulassen und auf einen andersartigen Kampf zur Erlangung von Gerechtigkeit in den menschlichen Beziehungen einzustellen. Es hieß aber auch, mich auf den Weg des Anprangerns von Ungerechtigkeiten zu machen, die noch nie zuvor angeprangert worden waren.

Ich selbst hatte auf diesem Weg der Ungerechtigkeit in der Form der Unterdrückung des weiblichen Geschlechts - zumal im Bereich der Religion - gelebt, aber keine Ahnung davon gehabt. Frauen so oder so zu unterdrücken war ein kulturell akzeptierter Status. Zwar hatte ich auf allen Gebieten von Kultur und Religion, in denen ich erzogen worden war, leidvolle Ungerechtigkeiten erfahren, wusste aber nicht, dass das, was ich da mitmachte, ungerecht war, auch wenn es mir oft genug als Belastung vorgekommen war. Erst spät wurde mir klar, dass auch die Nächstenliebe - Kernstück meiner Spiritualität und meiner geschichtlichen Kämpfe - eingepasst war in eine gesellschaftliche Hierarchie, in der ich immer erst an zweiter oder dritte Stelle kam. Ich war gar nicht so wichtig. An erster Stelle ging es um die Männer, um die Anderen ... An erster Stelle stand der soziale Kampf.

Nach und nach weitete sich meine ethische Spiritualität, und in meine Liebe schoben sich Differenzierungen und Nuancierungen. Schritt für Schritt entdeckte ich, dass ich weder die Heldin der Liebe sein noch Modelle von Liebe reproduzieren konnte, die ich gelernt hatte, ohne dass ich meine innere Stimme gehört und meinen Tiefendurst gespürt hätte und ohne dass sich das *Ich* mit dem *Nächsten* vermählt hätte, wobei aber keines von beiden das jeweils Andere hätte auslöschen dürfen. Mir wurde klar, dass Nächstenliebe nur ein Pol der Liebe ist. Der andere

Pol, der aber fehlte, war die Eigenliebe. Und diese wurde Frauen in ihrer Erziehung oft genug verwehrt, mir in meiner Erziehung nicht minder.
Die Liebe zu mir selbst, das heißt zu mir als Frau, die ich bin, bedeutete für mich Kampf um meine Autonomie und Affirmation meiner Fähigkeit, zu denken, zu leben und überhaupt zu sein. Doch das alles entwickelte sich zu einem schmerzhaften Prozess des Widerstandes; denn, eingebunden in eine patriarchale Institution, die demütigt, wer denkt, und zerstört, wer sich nicht ihren absoluten Wahrheiten beugt, konnte ich die Treue zu mir selbst unmöglich einfach an den Nagel hängen. Widerstehen, um die persönliche Autonomie zu wahren, eigenes Denken zu wagen und mich mit denen zu solidarisieren, die als „öffentliche Sünderinnen" abgestempelt waren, wurde zur Nahrung meiner Spiritualität. Das bedeutet, dass all die neuen Verpflichtungen, die ich übernommen habe, den tiefsten Kern meines Wesens speisen und mich zu der machen, die ich bin inmitten des Gemeinwesens von Männern und Frauen, mit denen ich zusammenlebe.
Eigenliebe und Nächstenliebe kommen aus ein und derselben Quelle, und das eine kann nicht gelebt werden zum Schaden des anderen.

II. Spiritualitätsmuster anderer Frauen

Im folgenden Schritt möchte ich summarisch einige Beobachtungen mitteilen, die ich bei drei Gruppen von Frauen aus meinem näheren Umfeld mache. Bei:
- armen nichtorganisierten Frauen im Nordosten Brasiliens
- in sozialen Bewegungen organisierten Frauen
- Ordensfrauen im Zusammenleben mit dem einfachen Volk.

1. Arme nichtorganisierte Frauen im Nordosten Brasiliens

In meinem Zusammenleben mit Kreisen des armen Volkes habe ich häufig das Empfinden, Ausländerin im eigenen Land zu sein. Nahe fühle ich mich den Menschen mit dem Herzen und aufgrund meiner ganzen Lebensoption, zugleich bin ich ihnen aber auch fern, zu unterschiedlich ist unsere Art und Weise, zu fühlen und das Leben zu betrachten. Ich frage mich, aus was für Werten die armen Frauen in Vorstädten und Elendsvierteln leben und was für eine Spiritualität ihrem Leben Richtung gibt. Es fällt mir immer schwerer, auf die Fragen eine einzige Antwort zu geben. Die Gruppe ist nicht homogen. Was ich vorfinde, sind Gruppen, Untergruppen und Einzelwesen. Ihre Verhaltensweisen und Werte sind unterschiedlich und vielfältig. So bemühe ich mich weiter, diese höchst komplexe Welt zu verstehen und vorläufige Interpretationen dafür zu finden.
Die große Mehrzahl der Frauen wird bestimmt vom täglichen Kampf ums Überleben. Und in diesem Kampf finden sich alle nur möglichen Verhaltensweisen: Konkurrenz und Individualismus, Solidarität, Treue und auch Zärtlichkeit.
Im Allgemeinen rechnen die Frauen mit mächtigen „transzendenten" Kräften, sei es aus der Welt des Christentums, sei es aus den afro-brasilianischen Religionen, sei es aus anderen religiösen Annäherungen. Immer aber erwarten sie

Unterstützung bei der schwierigen Aufgabe, in einer entwürdigenden wirtschaftlichen Lage leben und vor allem überleben zu können. Jede dieser Frauen klammert sich auf ihre Weise und nach Maßgabe ihrer Bedürfnisse und Überzeugungen an einen Heiligen oder an eine Gottheit. Sie erhofft sich, was ihr fehlt, und erlangt dadurch eine „spirituelle" Hilfe; denn verzweifeln will sie ja auf keinen Fall. In den unmittelbaren Belangen des Lebens erfahren die Frauen Unterstützung, indem sie „himmlische" oder auch aus anderen Sphären stammende Wesen um Beistand bitten. In einer Gesellschaft, in der nahezu jeder Kredit von Mensch zu Mensch dahin zu sein scheint, sind diese nämlich noch die einzigen, die zu helfen „bereit" und „im Stande" sind. Irgendwelche Kritik an ihrer Religiosität ist ihnen fremd. Sie leben, indem sie - wie sie sagen - „das Leben mit dem Bauch vorwärtsschieben", wobei Leben oft genug nicht mehr heißt als Überleben. Doch zur Bezeichnung ihrer Werte und religiösen Bezüge benutzen sie ein Wort wie „Spiritualität" nie.

2. In sozialen Bewegungen organisierte Frauen

Was die zweite Gruppe von Frauen bewegt, ist ein humanistisch-politisches Verständnis des Lebens. Unabhängig von religiösen Überlieferungen - und das gilt auch für die Fälle, in denen sie im persönlichen Leben von der einen oder anderen Religion beeinflusst sind - erweist sich ihre Position in der Öffentlichkeit als Ertrag der Sache, für die sie eintreten. Einige hatten in Kindheit oder Jugend negative Erfahrungen mit der Religion. Religiöse Deutungen, die sie als Quelle von Entfremdung empfinden, haben sie über Bord geworfen. Was sie dagegen positiv erfüllt, ist das Bemühen um gerechte Verhältnisse angesichts dieser oder jener sozialen Wunde. Das Wort „Spiritualität" kommt ihnen selten über die Lippen. In der Regel sprechen sie von Suchen nach Sinn für das Leben, nach Werten, die einem Mut machen zum Leben, oder nach historischen, politischen Hoffnungen, die es in die Tat umzusetzen gilt. Was ihnen jedoch häufig fehlt, sind Momente von Feier und Fest, mittels deren sie die Werte zum Ausdruck bringen könnten, um die es ihnen geht, von denen sie aber nicht wissen, wie sie sie in den Alltag ihrer Arbeit hineinbekommen sollen. Weite Kreise der Zivilgesellschaft bringen den Kampf um gerechte Politikmodelle oder um die Rechte der Frau nicht in Verbindung mit Räumen von Fest und Feier im religiösen Sinn des Wortes. Die politische Tradition, insbesondere sofern sie von der politischen Linken inspiriert ist, kennt keine symbolischen, zelebrativen Momente. Im Höchstfall bringt sie ein Fest zu Stande, mit guten Speisen und Getränken und vielleicht auch mit Reden, aber ohne Bezugnahme auf innere bzw. mehr oder minder transzendente Dimensionen der Existenz. Alles dreht sich um diese oder jene unmittelbare Errungenschaft. Von Liturgie oder von einer gemeinsamen Grundlage, auf der eine Überlieferung anerkannt und gemeinsam gefeiert werden könnte, keine Spur. Indessen: Bei allen Widersprüchen, die jedweder Bewegung nun mal anhaften, ist in diesen Gruppen ein bewundernswertes Ringen um Dienst an der Sache der Frauen und um Solidarität untereinander unübersehbar.

3. Ordensfrauen im Zusammenleben mit dem einfachen Volk

Dass Ordensfrauen der verschiedenen römisch-katholischen Kongregationen Tür an Tür und in hautnaher Fühlung mit dem einfachen Volk leben und arbeiten, ist in Brasilien eine mittlerweile mehr als dreißig Jahre alte Bewegung. Frauen dieser Kreise sprechen nun in der Tat von „Spiritualität" und geben damit einen konstitutiven Faktor ihres Lebens zu erkennen. Daraus erhellt, dass das Wort seine Wurzeln und seine Entwicklung in einer mehr oder weniger eingegrenzten religiösen Welt hat. Frauen und Männer, die in Kongregationen oder religiösen Laienbewegungen der verschiedensten Herkunft zusammengeschlossen sind, benutzen den Begriff und versuchen, ihn mit neuen Bedeutungselementen zu füllen.

Die Spiritualität dieser Ordensfrauen gründet in erster Linie auf der Überzeugung, dass Jesus arm war und unter Armen lebte, um so das Reich Gottes herbeizuführen. In der Regel sind sie stark beeinflusst von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und von sozialen Bewegungen, die eine gerechtere und gleichere Gesellschaft auf ihre Fahnen geschrieben haben.

Heute, muss man sagen, steckt die Bewegung größtenteils in einem Moment der Krise und einer gewissen Erschöpfung ihrer spirituellen Überzeugungen. Die Zahl der ordensmäßig gebundenen Frauen, die unter den kleinen Leuten leben, ist deutlich gesunken. Ihre Kraft in der Ortskirche findet wenig Anerkennung. Eine Erneuerung des Personalstandes findet nicht statt. Grund dafür ist die neue geschichtliche und religiöse Lage, in der sich Lateinamerika befindet. Die Kirchen haben aufgehört, in der Öffentlichkeit als „Stimme der Stimmlosen" aufzutreten, und zeigen ein Gesicht, das immer mehr an religiöse Massenveranstaltungen nach Art der Pfingstler erinnert, ohne explizit ethisch-sozialen Inhalt. Die Medien scheinen die religiösen Megashows, die Tausende und Abertausende nach Trost, Gefühl und Vergnügen hungernder Menschen anziehen, voll im Griff zu haben.[2] Es bedarf keiner Anstrengung, will man sich dieser Art von Jubelchristentum anschließen. Es reicht, beherzt zu singen, die Arme hochzuheben und einfache Tanzschritte zu probieren. Dagegen hatte das ethische Befreiungschristentum ganz was anderes gefordert: Konjunkturanalysen, Bibelarbeiten und Planung konkreter Handlungsschritte.

Was sodann den Feminismus angeht, so machte dieser die besagten Ordensfrauen skeptisch gegenüber patriarchaler Religion und weiblicher Unterwerfung unter die männliche Autorität in den Kirchen. Allmählich wagen sie es, den „Hirten" zu widersprechen und zu bestreiten, dass gerade sie immer das letzte Wort in der Glaubensgemeinde haben. Allenthalben brechen Konflikte aus, und zahlreiche Ordenfrauen werden von kirchlichen Arbeitsfeldern unter der Leitung von Männern ausgeschlossen oder ziehen sich selbst zurück.

Diese sozioreligiöse Lage kommt auch in einer spirituellen Krise zum Ausdruck. Die alten Bezugsgrößen sind erschüttert, und neue haben sich noch nicht durchsetzen können. So lebt man aus einer Spiritualität, die sich weithin auf Alltag und Augenblick konzentriert und in der Feiern im Vordergrund stehen, in denen es nicht unbedingt um Elemente aus der patriarchal-christlichen Überlieferung geht.

Manche Frauen sind persönlich tief unzufrieden, aber gangbare neue Wege sind nicht in Sicht.

4. Wagnis und Widerstand der anderen Frauen

Für Frauen des einfachen Volkes ist das Leben selbst schon ständiges Wagnis und täglicher Widerstand. Gelingt es, einigermaßen satt geworden und in relativem Frieden einen Tag zu beenden, ist das allein schon eine Leistung. Verbrechen, Streitereien - vor allem unter den Männern - und Drogengeschäfte, in die auch Minderjährige verwickelt sind, machen das häusliche und soziale Leben zu einer wahren Qual. Fast immer sind es die Frauen, die sich um die verletzten Männer zu kümmern oder in Todesgefahr Schwebende zu verstecken haben. Frauen besuchen auch die Söhne in Gefängnissen und öffentlichen Krankenhäusern. Zu dieser Art von Gewalt kommt noch die Gewalt des Hungers und der fehlenden Lebensbedingungen hinzu.

Doch derartige tragische Situationen sind hinlänglich bekannt und weit und breit veröffentlicht, und anscheinend nimmt kaum jemand noch Notiz von ihnen. Das Ganze mutet an, als schickten wir die Armen mitsamt ihrem Leben in Quarantäne, in der sie sich aber kaum bewegen können und aus der sie noch schwerer wieder herauskommen. Seit langem erzählen wir beinahe immer dieselben Geschichten davon, unter welch dramatischen Umständen die Armen zu leben haben. Eine Tragödie reihen wir an die andere. Inzwischen haben wir die tägliche Gewalt so weit unters Volk gebracht, dass angesichts der Serienmorde Tag für Tag sich uns die Tränen nur noch verweigern.

Ich betone, dass dies meine Weise ist, das Leben der Armen und insbesondere das der armen Frauen zu betrachten. Ich bringe meinen Schmerz auf meine Weise zum Ausdruck. Und ich spüre ihren Schmerz aus der Perspektive meiner Welt, meiner Bezugspunkte und meiner ethischen Empörung. In diesem Sinn behaupte ich, das tägliche Leben dieser armen Frauen sei zugleich Wagnis und Widerstand. Für sie dagegen ist das alles Alltag. Alles gehört zur Kultur der Armut, und diese ist geprägt von offener, maßloser Gewalt. Dennoch wage ich nicht von „spirituellem" Widerstand zu sprechen, in dieser rohen Materialität brutaler Gewalt. Lieber spreche ich von „durchwachsener Weisheit", insofern diese einerseits hilft, kleine Lösungen zu finden, andererseits aber für die meisten Probleme keine Lösungen sieht. Die Mehrheit der armen Frauen, scheint mir, hat es gelernt, mit Problemen zu leben, für die es keine schnellen Lösungen gibt. Also lassen sie die Lösungen für morgen. Manche schicken sich sogar vergleichsweise leicht in bestimmte Dinge, wie fehlende ärztliche Betreuung, fehlende Wasserversorung und fehlende Kanalisation. Trotzdem finden sie immer wieder Momente und Formen der Freude, so dass sie sich in ihrer Begeisterung gegenseitig anstecken und sogar über ihr eigenes Unglück lachen können. Ich gestehe, dass ich mich leicht aufregen lasse und oft genug an den Rand der Verzweiflung komme. Doch dann wundern sich meine Nachbarinnen nur über meine Wut, über die Einsprüche, die ich bei den Behörden einlegen, und über den Nachdruck, mit dem ich die kleinen Probleme im Viertel unbedingt lösen will.

Im Blick auf jene Frauen, die bei sozialen Bewegungen mitmachen, resultieren Wagnis und Widerstand aus ihrem politisch-gesellschaftlichen Kampf, aus dem Willen, in einer Gesellschaft, in der der Kampf um Recht und Achtung ständig auf dem Spiele steht, an ihren feministischen Überzeugungen unbedingt festzuhalten. Ihr ethisches Engagement, das sie auf sozialer und politischer Ebene artikulieren, setzt sie zahlreichen Angriffen aus und macht sie verwundbar. Es sei daran erinnert, dass während der letzten zwanzig Jahre eine große Zahl von Frauen in den Volksbewegungen ermordet wurde - von Gruppen, hinter denen Interessen stehen, die den allermeisten dieser kleinen Leute zuwiderlaufen. Ich erwähne nur den Mord vor einigen Monaten an Dorlinda Folador, früher Mitglied der Landlosenbewegung MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra) und zum betreffenden Zeitpunkt Bürgermeisterin von Mundo Novo (= Neue Welt) im Bundesstaat Mato Grosso do Sul. Dorlinda Folador hatte das organisierte Verbrechen und die Komplizenschaft einiger Politiker in der Region mit Korruption und Ungestraftheit etlicher Verbrechen angeprangert.
Aber auch die Ordensschwestern, die unter den Bedingungen des armen Volkes leben, haben sowohl den politisch Mächtigen als auch den etablierten religiösen Amtsträgern beachtlichen Widerstand geleistet. Viele von ihnen wurden ebenfalls gewaltsam ermordet, andere aus ihren Diözesen und Pfarreien ausgewiesen, und wieder andere leben in ernsten Konflikten mit den hierarchischen Institutionen. Ihr Widerstand erwächst aus dem überzeugten Glauben an Werte wie Achtung vor jenen Männern und Frauen, die unsere Gesellschaft vor die Tür gesetzt hat, und wie Solidarität mit ihnen. Viele von ihnen sind, wie gesagt, geprägt von Strömungen des gegenwärtigen Feminismus, von der Befreiungstheologie und von den verschiedenen sozialen Bewegungen unserer Tage. Ihre Spiritualität des Widerstandes bringen sie dadurch zum Ausdruck, dass sie an ihren Überzeugungen festhalten und nach wie vor auf die Schaffung neuer Beziehungen unter den Menschen setzen.

III. Kritische Bilanz

Ich spüre ein merkwürdiges Gefühl in mir wohnen. Wer diese Zeilen liest, wird sich wahrscheinlich wundern. Mein Wunsch wäre nämlich, das Stück Land, auf dem ich lebe, und die Erde, die ich bin, sich mal ausruhen zu lassen, damit frische Sprößlinge keimen können. Fühlen wir im Augenblick denn nicht alle, dass uns die Diskussionen um Lebensmodelle und Paradigmen, um Theologien und Spiritualitätsformen müde gemacht haben? Überfordern wir denn nicht geradezu unsere Kreativität, wenn sie fortwährend de-konstruieren und wiederentdecken, wiedergewinnen und noch einmal andere Traditionen in der uns bekannten Tradition aufspüren soll? Wäre da nicht ein Moment des Innehaltens wie auch des persönlichen und bis zu einem gewissen Punkt auch kollektiven Schweigens angezeigt? Empfiehlt sich da nicht eine Phase des Ausruhens, damit das Neue, das unseren Schritten die Richtung zu weisen vermag, damit die frische Saat, die unsere Hoffnung speist, in der Tat sprießen kann? Wir stecken in einem Strudel

von Ideen und Engpässen, von Anfechtungen und Gewalttätigkeiten jeder Art. Ich habe den Eindruck, dass in diesem gewaltigen Babel niemand die Anderen mehr versteht. Ich habe den Eindruck, dass wir in einem kollektiven Krieg liegen: Rette sich, wer kann! Einer bringe den Anderen um!

In dieser Situation kommt mir der Gedanke an den biblischen Mythos von der Sintflut. Das aufgewühlte Wasser hat alles überflutet. Aber auf den Wogen schwimmt ein Kasten, eine Arche, welche sämtliche Lebensarten, so verschieden sie sind, trägt und schützt. Es brauchte Zeit, es brauchte langen Wartens, bis die Taube endlich die Arche verlassen und dann mit dem frischen, grünen Zweig zurückkommen konnte - Zeichen dafür, dass etwas Neues im Entstehen war. Ich verstehe den biblischen Mythos als Vergleich. Dabei geht es mir nicht darum, den zerstörerischen Charakter unseres Tuns während des gerade zu Ende gegangenen Jahrhunderts zu betonen, sondern darum zu sagen, wir sollten uns vielleicht mehr in Schweigen üben und weniger auf diese oder jene Form von Spiritualität bedacht sein, damit die Werte, die wirklich vital sind, sich in der Tat in unserem Leben abzeichnen können. Ich fürchte, dass unser Drang zur Rettung feministischer Spiritualität beeinträchtigt ist von einer Vielzahl von Ereignissen, die unsere Körper wie unsere Kulturen kaputtgemacht haben, so dass wir nicht mehr im Stande sind, tatsächlich an die menschlichen Wurzeln zu rühren, die unsere Existenz tragen. Ohne es zu merken, haben wir angefangen, auf weibliche Weise jene Elemente wieder zur Geltung bringen zu wollen, die für die geistig-geistliche Tradition der Männer wichtig waren: Zeugnis, Martyrium, Heiligkeit, Nachfolge. Alles ist noch vermengt mit den männlichen Modellen eines patriarchalen Herrschafts- und Eroberungschristentums, das - auch wenn es Tausenden geholfen hat - für nicht wenige ein Instrument von Unterdrückung und Zerstörung war. In meinen Augen lädt uns das Leben dazu ein, die Entwicklung neuer Spiritualitätsmuster eine Zeit lang in der Schwebe zu lassen, auf das, was da kommen wird, geduldig zu warten, uns ein freiwilliges Schweigen zu verordnen oder mindestens mit Wörtern und Theorien behutsamer umzugehen. Hüten wir uns vor Hast! - damit wir nicht alten Diskursen verfallen und sie wieder allenfalls feminisieren.

Dadurch, dass wir uns sozusagen vom üblichen theologischen Wortschwall zurückziehen, bereiten wir uns nach meiner Einschätzung jedoch auf eine Strategie vor, mittels deren wir all das Neue willkommen heißen können, das da sowohl tief in der Erde als auch tief in uns Frauen im Prozess des Entstehens ist. Dabei geht es um etwas völlig Neues, voller Überraschungen, dessen Umrisse wir uns mit unserer Vernunft noch gar nicht auszumalen vermögen. Es handelt sich um ein kollektives Wachstumsgeschehen, um eine risikobeladene Schwangerschaft, bei der nicht einmal der Entbindungstermin feststeht. Dies ist eine Zeit des Wartens, voller Spannung und voller Staunen über das, was da kommen wird. Hin und wieder greifen wir behutsam ein, so weit es die Achtung vor dem Leben heischt. Ob organisiert oder unorganisiert, mitunter schreien wir auf, aber nur zu dem Zweck, dass die Massenzerstörungen, die nach wie vor unsere Hoffnung auf Leben bedrohen, endlich ein Ende haben. Nichts als Zweckfreiheit und Verdankt-

heit umhüllt uns. Wir liebkosen unsere Töchter und Söhne und Enkel, in der Hoffnung, dass unser Wunsch nach Liebe und Solidarität zur Nahrung wird, die wir ihnen heute anbieten können. Doch fehlen uns die Worte, die neuen Formen der keimenden Hoffnung auch nur stammelnd zu beschreiben. Viele Theorien gibt es nicht, die unsere Hoffnung erhärten könnten. Was uns bleibt, sind lediglich die wenigen Dinge, die das Menschliche in uns tragen: Freundschaft, Zärtlichkeit und Solidarität unter den Menschen - und die Hoffnung auf den neuen Tag, der da kommt.[3]

Ich glaube, dass in der kollektiven Befindlichkeit von Sintflut und Finsternis dies der einzig gangbare Weg ist. Vor allem aber müssen wir spüren können, dass da Hände sind, die uns die Hand halten, und dass da Herzen sind, die im Rhythmus unseres Herzens schlagen, so dass die alten Spaltungen überwunden werden. Wir müssen wissen, dass da Menschen sind, die gemeinsam mit uns von einer besseren Welt träumen. Die Geschichte hat gezeigt, dass es dieses solidarische Warten in der Tat schon gegeben hat und dass es es noch immer gibt. Die Geschichte ist im Stande, in absehbarer Zukunft zu verkünden, dass einige zarte „grüne Pflänzchen" schon zu sehen sind. Und das Leben, und zwar das Leben in jeder Form, kann auch in den entferntesten Ecken der Erde sprießen.

[1] Vgl. das Vorwort von Adolphe Gesché zu meinem Buch: Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme, Paris/Montréal 1999. Deutsche Ausgabe: Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren (Theologie der Dritten Welt, Bd. 27), Freiburg/Basel/Wien 2000 (allerdings ohne Geschés Vorwort, Anm. d. Red.)

[2] Vgl. A festa no altar, in: Época (São Paulo) Nr. 74, 18. Oktober 1999.

[3] Ich erinnere mich, dass Dom Hélder Câmara, um uns in der Hoffnung zu bestärken, zu sagen pflegte: „Je dunkler die Nacht, desto strahlender der Morgen".

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Eine Stimme der Weisheit-Sophia: Feministische Therapie und spirituelle Führung

Diann L. Neu

Sei Weisheit in unserem Herzen und Seh'n;
Sei Weisheit in unserem Geist und Versteh'n;
Sei Weisheit in unserem Mund und im Sprechen;
Sei Weisheit in unseren Händen, die schaffen;
Sei Weisheit in unseren Füßen, die geh'n;
Sei Weisheit in unserem Leib und im Lieben;
Sei Weisheit bei uns, wenn von ihr wir getrieben
bis ans Ende der Tage und darüber hinaus.[1]

Therapie und spirituelle Führung werden gewöhnlich als zwei getrennte Disziplinen angesehen. Fachleute bilden im Allgemeinen nur auf dem einen oder anderen Gebiet aus. Einige Feministinnen, so auch ich, tun dies in beiden Fachrichtungen. Wir sind nämlich der Meinung, dass die Ausdrucksformen weiblicher Spiritualität uns Auskunft geben über das Weltbild von Frauen und ihr Selbstbild, dass aber auch eine weiblich geprägte Weltsicht und das sozial geformte Selbstbild von Frauen zurückwirken auf ihr Verständnis von Spiritualität und ihre religiösen Überzeugungen. Viele Frauen verstehen ihr psychisch, sozial und spirituell geprägtes Selbst als Einheit, die den ganzen Menschen umgreift. Auf der Suche nach solch ganzheitlicher Entfaltung und nach Lebensweisheit wünschen sie sich die Zusammenarbeit mit einer Beraterin, die sich sowohl in der Spiritualität wie in der Psychotherapie auskennt und offen und sensibel ist für eine weiblich strukturierte Psyche und den weiblich geprägten Geist.

Viele Frauen suchen nach der Weisheit-Sophia.[2] *Petra,* eine Kirchenmusikerin Anfang vierzig, ist bekümmert. Ihre beste Freundin ist gerade an Brustkrebs gestorben. Sie braucht Hilfe, um mit ihren widerstrebenden Gefühlen klarzukommen, über ihre Seelenfreundin zu trauern und die dadurch bedingten Änderungen in ihrem Leben zuzulassen. Sie ist ehrenamtlich und regelmäßig in der Hospizarbeit tätig und Mitglied einer Gemeinschaft für feministische Spiritualität.

Anna, eine Missionarin Mitte fünfzig, fühlt sich zerrissen. Sie ist soeben von einer Arbeit in Zentralamerika zurückgekehrt und möchte „einige alte Wunden heilen". Sie bittet um Beratung, um einen sexuellen Kindesmissbrauch und ihr Überleben aufzuarbeiten.

Katherine, eine Seminaristin Mitte dreißig, ist verängstigt, durcheinander und in ihrer Berufung verunsichert. Sie braucht Führung, um sich über ihre sexuelle Identität klar zu werden und ihr Amt und ihre Beziehung gründlich zu

überdenken. Kurz vor der Ordination und in einer neuen lesbischen Beziehung braucht sie das Gespräch.

Elizabeth, eine allein erziehende Mutter Ende zwanzig, hat gerade festgestellt, dass sie schwanger ist und macht ein Wechselbad der Gefühle durch. Auch sie braucht Hilfe, um die verschiedenen Möglichkeiten, einschließlich Abbruch, zu überdenken. Sie hat schon Freundinnen in ähnlichen Situationen um Rat gefragt.

Maria, eine Ordensfrau Ende sechzig, ist im Gesundheitsdienst engagiert. Sie hat Depressionen und braucht Hilfe. Sie hat Angst vor dem Älterwerden, ist zornig auf die Kirche und traurig über die möglichen Alternativen zur Ehelosigkeit, die sie gehabt hätte. Sie sucht nach einer weisen Lösung des Problems, wenn sie auf ihr Leben zurückblickt und es als Ganzes betrachtet.

Diese Frauen - und andere wie sie - suchen eine feministische Therapeutin bzw. spirituelle Wegweisung, die ihnen hilft, das Gefühl für sich selbst zurückzugewinnen und sich für einen persönlichen und sozialen Wechsel stark zu machen. Sie wollen hinhören auf die Weisheit-Sophia und die Beziehung zu ihr, der göttlichen Freundin, vertiefen, die mit ihnen streitet. Jede dieser Frauen, eine bunte Mischung von Patientinnen, mit denen ich arbeite, hat es mit psychischen, spirituellen und ethischen Problemen zu tun, für die ihre religiöse Tradition wenig Hilfen anbietet, ja, die selbst ein gut Teil des Problems ausmacht. Die Kirchenmusikerin, die Missionarin, die Seminaristin, die Mutter und die Ordensfrau, sie alle empfinden ein Bedürfnis, mit einer Feministin zusammenzuarbeiten, die sowohl ausgebildete Therapeutin als auch zur spirituellen Führung befähigt und auf soziale Gerechtigkeit bedacht ist. Jede von ihnen braucht Hilfe bei der Verarbeitung ihrer Konflikte und ihres Glaubensweges. Alle sind sich ihres Bedürfnisses bewusst, eine Beraterbeziehung einzugehen, die sie befähigt, in einen Heilungsprozess einzutreten. Sie brauchen aber auch eine Weggefährtin, die sie begleitet, wenn sie daran arbeiten, alte Wunden zu heilen, die ungeschuldete Nähe der Weisheit-Sophia in ihrem Leben zu erfahren und ihre Lebenserfahrung zurückzugewinnen.

Die Autorin

Diann L. Neu besitzt von der Jesuit School of Theology in Berkeley, California, die Grade des Sacrae Theologiae Magister und des Master of Divinity sowie den Master of Social Work von der Catholic University of America in Washington, D.C. Sie ist Mitbegründerin und Mitdirektorin von WATER, der Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual in Silver Spring, Maryland. Sie veröffentlichte u.a. Liturgia (1997), Women-Church Sourcebook (1993 zusammen mit Mary E. Hunt), Women-Church Celebrations (1989) und Women on Fire (1990, zusammen mit Mary E. Hunt). Sie ist zugelassene Psychotherapeutin, spirituelle Supervisorin und hat sich auf feministische Liturgie spezialisiert. Sie koordiniert die Women-Church Convergence, hält international Vorlesungen und schreibt gegenwärtig WATER Spirit, eine dreibändige Reihe über feministische Liturgie. Anschrift: WATER, 8035 13th Street, Silver Spring, MD 20910, USA.

Der vorliegende Beitrag untersucht die Aufgabe einer feministischen Therapie und geistlichen Führung, beschreibt eine feministisch orientierte Spiritualität des Streitens und eine Therapie der Gerechtigkeit. Er diskutiert das therapeutische und spirituelle Potential, das Frauen die Kraft gibt, neue Lebensabschnitte ins

Auge zu fassen und zu beschreiten. Danach weise ich auf religiöse Ressourcen hin, die Frauen in ihrer Spiritualität politischer Lebensweisheit bestärken und schließlich zeige ich Wege auf, das Gemeinwesen neu zu gestalten.

I. Feministische Therapie/spirituelle Führung

Zur Zeit, als ich WATER, den Frauenverband für Theologie, Ethik und Liturgie *(Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual)* in Silver Spring 1983 mit begründete, hatte ich gerade die Prüfungen der *Jesuit School of Theology* in Berkeley hinter mir, war ausgebildet in spiritueller Führung (Supervision), Theologie und Liturgie. Doch als Frauen und Männer zur spirituellen Begleitung und Führung zu mir kamen, fand ich schnell heraus, dass ihre Nöte nicht allein spiritueller, sondern auch klinischer Natur waren. Bei der Arbeit mit ihnen wurde mir klar, dass ich eine vertiefte psychotherapeutische Ausbildung brauchte, um effektiver mit den verschiedensten Problemen umgehen zu können: Erfahrungen von Gewalt und Missbrauch, Depression, Angst, Aufgewachsensein in einer Alkoholikerfamilie, zwanghaftes Essen, Suchtverhalten, Persönlichkeitsspaltung, Selbstmissbrauch, Beziehungsprobleme und anderes mehr. Daher studierte ich Psychotherapie und klinische Sozialarbeit an der *Catholic University of America* in Washington, um die Zulassung als feministische Therapeutin und als spirituelle Supervisorin zu erhalten.

Wenn ich Therapie und spirituelle Wegweisung miteinander verbinde, dann stelle ich die Fragen: Wie erfährt eine Frau, die zur Beratung kommt, Änderungs- und Reifungsprozesse? Wie stärkt eine intensive Hinwendung zu Spiritualität und Ganzheit ihre Persönlichkeit, um eine Lebensweise anzunehmen, die weniger Leid und mehr Erfüllung mit sich bringt? Auf welchen sozio-ökonomischen Bedingungen beruht ihre Situation? Auf welchen theologischen und politischen Visionen beruhen ihre Kämpfe?

Feministische Therapeutinnen und spirituelle Beraterinnen (Supervisorinnen) fördern die persönliche und spirituelle Entwicklung ihrer Patientinnen durch wechselseitige Einfühlung und Stärkung.[3] Wir sind der Ansicht, dass alle Beziehungen, ob in der Familie, am Arbeitsplatz und in der Schule, ob zu Freunden, Kollegen oder Gott, erneuerungsfähig sind, indem man die Verbindungswege zu ihnen wiederherstellt. Wir lauschen auf die ganze Person hin, wie sie psychisch, sozial und spirituell strukturiert bzw. in sexueller, ökonomischer und politischer Hinsicht gelagert ist. Wir richten unser Augenmerk auf die Wirkungsweisen der Weisheit, der menschlichen wie der göttlichen. Wir vermitteln das Bewusstsein vom Wert weiblichen Potentials. Wir haben eine hohe Meinung von einer Vertiefung des feministischen Bewusstseins und sensibilisieren die Patientinnen für Wirklichkeit und Auswirkungen des Patriarchats und Kyriarchats, besonders heute, wo wir einen Rückschlag erleben. Wir treten mehr für eine Änderung ungerechter, von Religion und Gesellschaft vorgegebener Normen ein, weniger für eine Anpassung an sie, da wir begriffen haben, dass Frauen und andere an den Rand Gedrängte ganze Gruppen bilden, die von der Gesellschaft ausgegrenzt, zu

Opfern gemacht und in ihrer Würde herabgesetzt werden. Wir wissen um die psychischen Wirkungen von Unterdrückung und fördern und unterstützen Entwicklungsprozesse von Frauen, damit sie sich als vollwertige Menschen fühlen können. Dies geschieht, indem wir zu einer Ganzheit zurückbinden, was auseinandergefallen ist, bestärken, was an den Rand gedrängt und missbraucht wurde, und indem wir von Lasten befreien, die man Menschen zu Unrecht aufgebürdet hat.

II. Eine feministische Spiritualität des Kampfes und eine Therapie der Gerechtigkeit: ein Blick auf die Praxis

Wenn auch Feministinnen in Einzelfragen ihrer Spiritualität und Therapie unterschiedlicher Meinung sein mögen, so haben sie doch alle einen gemeinsamen Nenner, was den typisch feministischen Inhalt angeht. Feministinnen sehen Frauen ganzheitlich: Leib, Seele und Gemeinschaft bilden eine Einheit, und auf der Suche nach Sinn, Führung und Wertschätzung in ihrem Leben gilt es, diese Einheit zu wahren. Feministinnen greifen auf konkrete Erfahrungen zurück, sind auf menschliche Lebensklugheit ebenso wie auf göttliche Weisheit bedacht, stellen Frauen in den Mittelpunkt, erweisen der Erde und aller Schöpfung die gebührende Ehrfurcht, haben eine hohe Wertschätzung des weiblichen Körpers und weiblicher Körperfunktionen, suchen die Vernetzung mit allem Lebendigen, legen Wert auf Liturgie und Rituale, handeln in Solidarität mit den Ausgegrenzten und setzen sich für soziale Gerechtigkeit ein: All das tun und empfinden Feministinnen aus der Sicht von Frauen.

Eine feministische Spiritualität des Kampfes und eine Therapie der Gerechtigkeit sehen Frauen als Abbild der Göttlichen Weisheit. Sie erkennen im Leib den Sitz dieser Weisheit und anerkennen das Geburtsrecht von Frauen und ihre Verantwortung, Religion und Kultur aktiv mitzugestalten. Von der Suche nach Sinn und Selbstverwirklichung bis hin zur Mitwirkung am sozialen Wandel bewegen sie Menschen dazu, aus Eigenermächtigung heraus ihr Leben selbst zu gestalten und eine patriarchale und kyriarchale Autorität, die sie unter ihr Joch zwingen will, zurückzuweisen.

Eine feministische Spiritualität und Therapie ist tief in Erfahrungen verwurzelt, wie sie von Frauen gemacht werden, vor allem in Erfahrungen der Ohnmacht bzw. Stärkung der Persönlichkeit, des Widerstandes gegen Gewalt und des Aufbaus einer neuen Gemeinschaft.[4] Sie geht von der Voraussetzung aus, dass die Geschichte jeder Frau Gültigkeit besitzt, egal, ob sie mit festgefügten Praktiken und Lehren übereinstimmt oder nicht. Ihr ist daran gelegen, Kräfte der Lebensweisheit, die mächtiger sind als das eigene Ich, zu wecken und ein Potential wachzurütteln, das Frauen mit der Natur, mit anderen und mit der Heiligen Weisheit (oder was immer für Namen die Patientin dem Göttlichen gibt) in Verbindung bringt, um für alle Menschen den gleichen Status herbeizuführen.

Eine solche Therapie und Spiritualität ist schon aus sich heraus sozial und spiegelt den Eckstein der Frauenbewegung wider, dass „alles Personale immer auch eine politische Dimension" hat.

1. Das Gespräch über eine Spiritualität des Kampfes

Patientinnen stoßen oft auf eine Spiritualität des Kämpfens in Krisenzeiten, etwa bei Unfällen oder Ereignissen, die das Leben von Natur aus mit sich bringt, zum Beispiel den Tod eines geliebten Menschen. Weitere Krisen sind die Traumata der Vergewaltigung, des Inzestes, der Folter und häuslichen Gewalt; die unabänderlichen Gegebenheiten, mit Krebs oder HIV/Aids fertig zu werden; Konflikte zwischen religiöser Erziehung und eigener Erfahrung, einschließlich der Auseinandersetzung mit einer kyriarchalen Kirche über Empfängnisverhütung, Weihe, Homosexualität, Ehescheidung oder sexuellen Missbrauch durch Kleriker; oder es sind Krisen, die von einem neuen Lebensabschnitt ausgehen. Eine feministische Spiritualität des Kämpfens ist eine Überlebens- und Veränderungskraft. Sie vermag Patientinnen zu stärken und zu ermutigen, sich ihren Konflikten und Beziehungen zu stellen und sie neu zu sehen. Sie kann das Gefühl und das Potential vermitteln, sich eine Welt ohne Gewalt vorzustellen, wo alle Menschen zusammengehören, füreinander da sind und jeder zu vollem Menschsein sich entwickeln kann. Sie kann sie frei machen, den Weg der Befreiung zu beschreiten.

Schauen wir uns zuerst einmal drei Beispiele an, die zeigen, wie ich das Potential von Patientinnen in Anspruch nehme, dann werfen wir einen Blick auf die spezifischen Quellen, einschließlich der Liturgie, die ich benutze, um Heilung, Lebensweisheit und abschließende lebensverändernde Erfahrungen herbeizuführen.

2. Drei Beispiele

Petra kam voller Kummer und Schmerz in die Therapie. Ihre geliebte Freundin Barbara war an Brustkrebs gestorben. In ihrer Trauerarbeit erkannte sie, dass der Schmerz Teil eines natürlichen Anpassungsprozesses an ein Leben ohne Barbara sei und akzeptierte dies. Ihr Trauerprozess verläuft normal und ist eine Antwort, die ihre ganze Person erfasst. Ich sitze bei ihr, wenn sie weint, höre auf ihren Schmerz und spüre ihren Verlust. Ich fühle mich in sie ein, wenn sie ihre Trauerphase durchlebt.

Kübler-Ross[5] nennt fünf aufeinanderfolgende Phasen des Trauerns, die auch für Petra zutreffen: die erste ist das Nichtwahrhabenwollen. Es hilft ihr, den harten Schlag des Verlustes aufzufangen, der sie getroffen hat. Die zweite ist Wut und Zorn: „Warum gerade ich?", eine Frage, die sie an Gott richtet, der den Verlust zugelassen hat, und an Barbara, die von ihr gegangen ist. Die dritte ist die des Verhandelns. Man möchte den Verlust oder einen Teil davon wieder rückgängig machen; in der vierten überfällt sie eine Depression, die noch durch Schuld- und Schamgefühle über unterlassene Handlungen in ihrer Beziehung verschärft wird; und schließlich kommt die Phase der Zustimmung, in der der Verlust ohne Wenn

und Aber angenommen und Alternativen erarbeitet werden, um mit ihm fertig zu werden und ihn auf ein Mindestmaß zu begrenzen. Gleichzeitig geht man dazu über, das Leben neu zu ordnen. Diese Spiritualität aktiver Auseinandersetzung hilft Petra, ihr Leben nach Barbaras Tod neu in den Griff zu bekommen.

Annas bisheriges Leben verlief unter dem Schleier des Inzestgeheimnisses. Als Missionarin in Zentralamerika bekam sie die Gewalt hautnah zu spüren. Erinnerungen an alte Wunden kamen wieder hoch. Bei ihrer Arbeit Seite an Seite mit lateinamerikanischen Frauen, die während des Krieges vergewaltigt und gefoltert worden waren, fand sie den Mut, dem Missbrauch durch ihren inzwischen verstorbenen Vater ins Auge zu schauen und sich auf den Weg der Heilung zu begeben. Ich sitze bei ihr, höre hin, wie sie kämpft, und helfe ihr, ihre Isolations- und Schamgefühle aufzuarbeiten. Ich fühle mich, innerlich beteiligt, in sie ein, wenn sie über die Gewalt spricht, die sie durchgemacht hat.

Nach der amerikanischen Psychiaterin J. L. Herman (1992) sind „Ohnmacht und Isolation ... die Grunderfahrungen des psychologischen Traumas. Wichtigste Voraussetzung für seine Überwindung ist daher die Stärkung der Persönlichkeit und die Schaffung neuer Kontakte“[6]. Für Anna vollzog sich die Genesung in drei Phasen: die Wiederherstellung von Sicherheit, Erinnern und Trauern und die Wiederanknüpfung an das normale Leben. Anna probierte viele Strategien aus, um neuen Beziehungen aus dem Wege zu gehen: Mit Alkohol, Drogen und zwanghaftem Essen versuchte sie, ihre Erfahrungen zu betäuben. Der Schrecken, ausgenutzt zu werden wie in der Vergangenheit, überfiel sie immer wieder, doch gleichzeitig sehnte sie sich nach Beziehungen. Sie durchlitt lange Phasen der Furcht, der Scham und Isolation, bevor sie damit beginnen konnte, ihre Verwundbarkeit und ihren Zorn anzuerkennen.

Die feministische Spiritualität, sich aktiv auseinanderzusetzen, hilft Anna, auf ihre eigene Lebensweisheit zu achten und ein neues Wertgefühl für ihren Körper aufzubauen. Sie arbeitet daran, ihre Drogen- und Alkoholsucht zu überwinden und ihr zwanghaftes Essen zu kontrollieren. Ihr festgefügter, feministisch orientierter katholischer Glaubenshintergrund und ihr Sinn für soziale Gerechtigkeit helfen ihr, geistig lebendig zu bleiben, wenn sie, intensiv kämpfend, sich aufbäumt und ihre Tränen fließen. Dieser Hintergrund bestärkt auch ihre Verpflichtung, sich mit der lateinamerikanischen Gesellschaft solidarisch zu fühlen.

Katherines Problem ist das einer lesbischen Pfarrerin in einer Kirche, die nicht nur mit der Homosexualität, sondern auch mit Priesterinnen ihre Probleme hat. Sie muss sich damit auseinandersetzen, Feministin und lesbisch zu sein und sich dennoch berufen zu fühlen. Sie bringt ihre Schmerzen, Befürchtungen und Hoffnungen in die Beratung ein. Sie teilt mit mir die Geheimnisse ihres Lebens, ihre verwundbaren Liebesbeziehungen und die Lasten, die sie mit ihrer Familie und Kirche zu tragen hat. Sie spricht über die Weisheit-Sophia in ihrem Leben, über die Spiritualität einer lesbischen Feministin und den Stress, sich auf Ungehorsam gegenüber der Kirche einzulassen. Ich höre nachdenklich zu, entlocke ihr Gefühle und Gedanken, stelle Fragen und erleichtere das Hochkommen ihrer Konflikte, so dass wir darüber sprechen können. Ich mache ihr klar, dass Gott ihre Sexualität

und ihre Partnerschaft bejaht und bringe sie in Kontakt mit der eigenen Lebensweisheit, der ihrer Mitmenschen und der Weisheit Gottes.
Ihr Kampf ist persönlicher und politischer Natur. Tag für Tag muss sie neu entscheiden, wem sie trauen, ob und wie sie anderen ihre homosexuelle Neigung offenbaren und mit denen umgehen soll, die sie als Lesbe ablehnen. Frauen, die in einem frühen Stadium ihre lesbische Identität erkennen, sind oft entsetzt über ihre Entwicklungsmöglichkeiten. Sexuell missbrauchte Frauen würden gern wissen, ob diese Erfahrung sie lesbisch gemacht hat. Homophobie jagt den meisten Lesben Angst und Schrecken ein und macht viele gehemmt und unsicher. Ständig mit dem Risiko der Enthüllung leben zu müssen, ruft in ihnen das Gefühl der Hilflosigkeit hervor. Sich als lesbisch zu bekennen, kann den Verlust des Arbeitsplatzes, der Freunde, die Zurückweisung durch die Familie, kann Spott und Gewalt bedeuten. Dennoch ist das offene Stehen zu dieser Neigung ein Akt der Selbstbehauptung. Er stärkt die Persönlichkeit.
Cass[8] führt sechs Phasen eines offenen Bekenntnisses zur Homosexualität an, die alle die Identität betreffen: Verunsicherung, Vergleich mit anderen, Toleranz, Annahme, Stolz und Einfügung in die Ganzheit der Person. Die feministische Spiritualität des Kampfes hilft Katherine, sich zu ihrer lesbischen Neigung zu bekennen und diesen Teil ihrer personalen Identität sowie ihre feste Beziehung als gut anzunehmen. Auch ein Blick in die Schrift und Theologie ist hilfreich. Dort entdeckt sie neue Bilder eines Gottes, der die Sexualität bejaht. Sie gewinnt ihre Kraft zurück, weiter um die Ordination zu kämpfen und daran zu arbeiten, ein kyriarchales System von innen her zu verändern, indem sie andere Lesben und Schwule unterstützt, vor allem wenn sie sich zum Priester bzw. zur Priesterin berufen fühlen.

III. Religiöse Ressourcen einer Spiritualität politischer Weisheit

Religiöse Quellen, die Patientinnen stärken und ermächtigen, ihr eigenes Leben und das „Antlitz der Erde" neu zu gestalten, gibt es viele, und sie sind sehr verschieden. Auf einige von ihnen greife ich bei meiner Arbeit zurück, so etwa auf die Anleitung zur Meditation, das Aufstellen einer Lebensbilanz, auf Symbole, Gruppenarbeit, Traumarbeit, Tagebuchführung, liturgische Feiern und Rituale. Ich empfehle das Nachdenken bei einer Tasse Tee, Morgen- und Abendmeditation, eine rituelle Unterbrechung der Nacht, um lange und unverwandt in das Licht einer Kerze zu schauen. Ich empfehle einen Lauf durch die Nachbarschaft, um die blühenden Tulpen zu entdecken, einen Strandspaziergang, Zeit zum Malen, Musizieren, zum Gedichte Lesen oder Schreiben und zum Klavierspielen. All das und vieles mehr sind für mich konkrete und kreative Methoden, um Kontakt mit jenem Teil der Person aufzunehmen, der aus einer Not heraus und als Überlebensstrategie verurteilt, verleugnet und abgelehnt oder unterdrückt worden ist. Diese Methoden sind Mittel, in denen Lebensweisheit zum Tragen kommt.
1. *Meditationsbegleitung* kann einer Patientin einen Weg aufzeigen, sich mögliche

Lebensentscheidungen vorzustellen. Elizabeth, eine frühere Studentin, suchte in einem Ferngespräch meinen Rat. Sie war schwanger und brauchte Hilfe, um die eigene Lebensweisheit zu erspüren, so dass sie, was ihre Schwangerschaft betraf, zu einer Entscheidung kommen konnte: Soll sie das neue Leben austragen oder abbrechen? Nach mehreren längeren Gesprächen schlug ich ihr vor, eine Kerze anzuzünden, die von ihrem Licht ausgehende Kraft in sich aufzunehmen und sich ganz zu entspannen. Ich sprach das Gebet: „Huldvolle und liebende Weisheit-Sophia, erfülle Elizabeth mit Weisheit, damit sie klar erkennt, wie sie entscheiden soll. Segne und tröste sie mit deinem Geist."[9] Danach leitete ich sie zu einer Meditation an und sagte:

„Elizabeth, schließ' die Augen, atme tief ein und fühle, wie dein Körper sich langsam ganz entspannt. Stell' dir vor, du gehst auf einem Weg durch den Wald. Du gehst in die Zukunft, deine Zukunft. Am Ende dieses Weges versetz' dich in diese Zukunft fünf Jahre später, wenn du dich jetzt entscheidest, auszutragen, was in dir heranwächst. Dann horche drei Minuten in dich hinein ..." (Pause)

Dann fange erneut an. (Nach fünfzehn Sekunden:) „Stell dir einen anderen Weg durch den Wald vor. Geh' ihn entlang. Am Ende des Weges erlebe dich fünf Jahre später, wenn du die Schwangerschaft nicht zu Ende führst. Nimm dir drei Minuten Zeit und erspüre, was du fühlst ... (Pause) Nun, da du diese zwei Wege vor dir gesehen hast, denk' an einen Lieblingsplatz, wo du dich sehr wohlfühlst und versetze dich in der Vorstellung dorthin. Nimm dir Zeit, solange du willst ..." (Pause)

Zum Schluss sagte ich: *„Elizabeth, tu jetzt etwas, was dir Freude macht und dich tröstet. Trink eine Tasse Tee, dusch dich warm ab, höre eine wohltuende Musik oder geh' im Garten spazieren. Ich bin bei dir. Die Weisheit-Sophia ist bei dir."* Elizabeth berichtete, dass diese Meditation sie befähigt habe, die Weisheit des Lebens in sich zu erspüren - die eigene, die anderer Menschen, aber auch die Weisheit Gottes - und dann ihre persönliche Entscheidung zu treffen.

2. Das Aufstellen einer *Lebensbilanz* kann einer Patientin helfen, einen Überblick zu gewinnen und punktgenau jene Probleme zu treffen, die nach einer Lösung schreien.[10] Marias Lebensrückblick gab ihr die Gelegenheit, ihr Leben aktiv in den Griff zu bekommen: So konnte sie sich mit ihrer Lebensgeschichte aussöhnen, indem sie sich dem Problem Sexualität stellte, sich von Schuld- und Schamgefühlen löste, unterlassene Entscheidungen betrauerte und weiter ihren Weg ging. Der Rückblick verhalf ihr zu der Erkenntnis, dass ein Teil ihrer Depression von ihrer Arbeit *bei* und ihrem Leben *in* einer patriarchalen, rassistischen Klassenkirche und Klassengesellschaft herrührte. Sie konnte ihren Besitz verkleinern, Erinnerungen katalogisieren und unerledigte Geschäfte wieder aufnehmen, um sich ganz der Aufgabe zu stellen, die zerstörte Identität wiederherzustellen. Sie brachte den unausgesprochenen und verschütteten Schmerz, Zorn und Kummer aus ihrer Vergangenheit wieder ans Tageslicht, so dass sie Maßnahmen treffen konnte, sich mit den unerledigten Ereignissen ihres Lebens zu versöhnen. Sie wurde dazu herausgefordert, ihr Hin- und Her-Gerissensein zwischen Ganzheit und Verzweiflung zu lösen. Sie blickte auf ihre Vergangenheit nicht um ihrer selbst willen, sondern um der eigenen Gegenwart und Zukunft

willen zurück. Die dabei gezogene Lebensbilanz, so stellte sie fest, hat ihr neue Kraft gegeben. Seitdem hat sie sich als Lehrerin für arme Frauen freiwillig zur Verfügung gestellt.

3. *Symbole* können ebenfalls Einsichten und Kräfte freisetzen, Kontakte schaffen und zum Handeln auffordern. Ich benutze sie in Einzelsitzungen und in der Gruppenarbeit. Wenn ich mit Gruppen therapeutisch arbeite, stelle ich einen Tisch in die Mitte des Kreises und lege Symbole darauf: Zum Beispiel eine Schale mit Wasser, Muscheln, Kerzen, einen Topf mit Erde und Samenkörnern, einen Felsbrocken, einen Krug mit Öl oder andere Gegenstände. Etwa zehn Minuten vor dem Ende der Sitzung fordere ich einzelne Gruppenmitglieder auf, sich auf das Thema zu konzentrieren und mit einem Symbol in Interaktion zu treten. Nachdem eine Gruppe für feministische Spiritualität über die Kraft von Frauenfreundschaften gesprochen hatte, sich gegenseitig im Leid zu stärken und Strategien für eine Lebensänderung zu entwerfen, nannte jede Teilnehmerin eine Freundin, die für ihr Leben von großer Bedeutung gewesen war. Jede Frau nahm eine schwimmende Kerze, stelle sie in die Schale mit Wasser und sprach ein Wort des Dankes für ihre Freundin. Petra, die ihre Freundin Barbara nannte, schrieb den Symbolen Wasser und Kerze die Bedeutung zu, sie mit ihrer geliebten und verlorenen Lebensgefährtin auf neue Weise zu verbinden.

4. Eine *Litanei* kann der Patientin eine Hilfe sein, dem Schmerz, von dem sie sich befreien, und den Änderungen, die sie vornehmen will, einen Namen zu geben. Anna und ich hatten drei Jahre lang jede Woche einmal zusammengearbeitet. Für ihre letzte Sitzung hatte sie sich für das Schreiben entschieden und gab einen Bericht in Form einer Litanei, um sich selbst mit der Gabe der Integration und Heilung zu beschenken. Bei dieser letzten Sitzung zündete ich eine Kerze an als Symbol ihrer Wandlung und sagte: „Anna, gewinne deine Heilungskräfte für dich und für andere zurück." Sie las die Litanei im einzelnen vor, darunter die Anrufungen:

„Ich lasse vom Missbrauch, den ich mit meinem Körper getrieben habe durch zwanghaftes Essen, ungesunde Ernährung und Mangel an Bewegung.

Ich lasse vom Missbrauch, den ich mit Körper und Seele getrieben habe durch sexuellen Inzest.

Ich lasse vom Missbrauch gegenüber mir selbst durch ungesunde, romantische/sexuelle Beziehungen.

Ich lasse von meiner Unaufmerksamkeit gegenüber den Bedürfnissen und Interessen anderer, weil ich teilnahmslos und nur mit mir selbst beschäftigt war."

Als sie geendet hatte, sagte ich:

„Anna, mögest du frei sein von den Wirkungen des Missbrauchs und dem Leid, das dir ungerecht angetan wurde und das du dir selbst zugefügt hast. Wie hast du die Änderung und den Reifungsprozess erlebt, und welchen Weg zu einer anderen, höheren Lebensqualität siehst du vor dir?"

Anna antwortete:

„Ich gönne mir die Zeit und den Raum, meiner Lebensgeschichte auf den Grund zu gehen und mich selbst besser kennen zu lernen. Ich setze Mittel und Talente dafür ein.

Ich lerne zuzulassen, dass andere ihr eigenes Leben leben, und ich lerne, dass anderen helfen nicht heißt, ihnen etwas zu ermöglichen oder etwas für sie zu tun, was sie selbst tun können. Ich setze Zeit und Mittel dafür ein, dass ich physisch wieder gesund werde ...“

Als sie geendet hatte, erzählte ich ihr die Geschichte einer Lebensänderung, gab ihr die Kerze als Geschenk und sagte:

„Anna, diese Kerze ist ein Symbol für die Richtungsänderung in deinem Leben. Zünde sie an, um dich an deine Kraft zu erinnern. Fühlst du dich allein, so wisse, ich bin bei dir. Die Weisheit-Sophia ist bei dir. Mögest du Freude, Selbstachtung und Frieden zurückgewinnen. Mögest du gestärkt werden, die Verbindungen zu deinem normalen Leben neu zu knüpfen. Mögest du fortgehen in der Bereitschaft zum Neubeginn.“

Ich schloss mit dem Weisheitsgebet am Anfang dieses Beitrags und benutzte dabei die Du-Form.

Diese Litanei hatte für Anna eine kathartische Wirkung; sie hatte nun das Vertrauen, sich von ihrer Vergangenheit befreit zu fühlen und fähig zu sein, weiter voranzugehen. Später zog sie in die Nähe ihrer Familie und wurde Leiterin einer katholischen Organisation für soziale Gerechtigkeit.

5. *Traumarbeit* kann einer Patientin auch Informationen für ein ganzheitlich geführtes Leben liefern. Katherine wurde in ihren Träumen von ihren geliebten Großeltern, ihrer Großtante und anderen Freundinnen besucht, die sie der Reihe nach umarmten und ihr sagten, wie sehr sie sie liebten. Sie erhielt von ihnen Geschenke: Mut, Unerschrockenheit und Lebensweisheit. Katherine berichtete, dass der Traum und die Reflexion über ihn ihr geholfen haben, sich mutiger und klüger zu fühlen und stolzer zu sein auf ihre lesbische Neigung.

6. Eine *Tagebuchführung* bietet der Patientin den Ort, wo sie ihre Gedanken, wichtige Ereignisse im Leben, Erinnerungen und Gefühle, auf die man achten sollte, niederschreiben kann. Elizabeth führte Tagebuch über ihre Schwangerschaft, ihre Entscheidungen und den Abbruch. Sie zeichnete ihre Träume auf, notierte Gefühle, machte sich flüchtige Notizen über ihre Gespräche mit der Weisheit-Sophia, listete die Für und Wider von Wahlmöglichkeiten auf, setzte sich Termine für die Entscheidung und reflektierte über Gespräche, die sie mit Freunden und der Familie geführt hatte. Durch Schreiben gewann sie das Gefühl, in ihren Entscheidungen mit der Göttlichen Weisheit verbunden zu sein.

7. *Feministische liturgische Feiern* geben einzelnen und Gemeinschaften die Kraft zur persönlichen Lebensänderung und zum Engagement für einen gesellschaftlichen Wandel. Sie sind ein Ort feministischer Gemeinschaft, wo feministische Lebensweisheit normativ wird. Sie bieten Frauen die Möglichkeit, einen besonderen Lebensumstand bewusst zuzulassen und anzunehmen, anstatt ihn zu leugnen bzw. abzulehnen. Sie benutzen Symbole und Geschichten, Bilder und Worte, das Spiel von Gebärden und Tänzen zusammen mit einer Vielfalt anderer künstlerischer Elemente, die aus feministischen Erfahrungen hervorgegangen sind. Sie wirken sich auf das Verhalten, die Erkenntnis und das Gefühl aus und begleiten den Prozess der Erneuerung und Bejahung. Diese Kraft wird in Marias Liturgie *Choosing Wisdom: A Croning Ceremony* deutlich.[11]

Es begann damit, dass Freundinnen einen Weisheitskreis ins Leben riefen, indem sie ihre Namen laut aussprachen, Maria ehrten, dass sie Lebensweisheit erlangt habe, und die Namen kluger und weiser Frauen in ihrem Leben nannten. Sie setzten ihr einen Blumenkranz auf den Kopf als Symbol ihrer Schönheit, sangen und tanzten den *Wisdom's Circle*[12], teilten miteinander ein Gedicht von Julian of Norwich und den Text von Weisheit 6,12-17, bezeugten Marias Lebensklugheit, legten ihr die Hände auf und segneten sie gemeinsam. Dabei sagten sie:

„Gepriesen seiest du, Weisheit-Sophia, dass du Maria in unser Leben gebracht hast. Du, Maria, bist ein kostbarer Schatz in allen Abschnitten deines Lebens. Wenn du eine Reise durch deine Weisheitsjahre unternimmst, dann mögest du dich erfreuen:
an einem ungebrochenen Wesen, um Frieden zu schließen mit den Orten, wohin deine Reise dich geführt hat;
an Weggefährtinnen, um deine Weisheit und deine Sehnsüchte mit anderen zu teilen;
am Lachen, um mit den Freuden des Lebens verbunden zu bleiben;
an Herausforderungen, um deine Phantasie zu weiten und deine Erkenntnis zu vertiefen;
am Alleinsein, um Zutritt zu finden zur Quelle deines Seins und zum Innersten des Alls.
Gepriesen seiest du, Weisheit-Sophia. Umhülle unsere geliebte Schwester Maria mit Gnade, Kraft und Weisheit. Geh' an ihrer Seite alle Tage ihres Lebens. Lass deinen Geist, Weisheit-Sophia, durch sie hindurch strahlen. Segne sie auf ihrem Weg durch ihre Weisheitsjahre, wenn sie heimkommt. Amen. Gesegnet sei sie. So sei es."

Maria schöpfte aus dieser Liturgie neue Kraft für die nächsten Schritte auf ihrem Lebensweg.

IV. Gemeinschaft neu gestalten

Es reicht für Petra, Anna, Katherine, Elizabeth, Maria und andere Frauen wie sie nicht aus, sich in eine feministische Therapie und spirituelle Führung zu begeben, um sich zu ändern, zu reifen und ihren Weg in ein sinnvolles Leben zu entdecken. Mehr ist erforderlich. Es gilt, das Gemeinwesen umzugestalten, Beziehungen, die Gewalt erzeugen und Persönlichkeiten zerstören, umzuwandeln und Gerechtigkeit für alle zu schaffen. Neugestaltung erfordert, dass alle als Gemeinschaft und gemeinsam zusammenarbeiten. Die Aufgaben sind vielfältig: Hier gilt es, ein Heilmittel gegen Brustkrebs zu entdecken; dort sind Gewalt gegen Frauen, die Diskriminierung des anderen Geschlechts und alle Formen von Unterdrückung auszumerzen; anderswo muss die Entscheidung von Frauen für oder gegen ein Kind sicher und zuverlässig gemacht werden; und schließlich muss auch der Lebensabschnitt des Alters einen höheren Stellenwert erhalten.
Eine Spiritualität politischer Weisheit wird von anderen und ihr selbst an ihren Früchten erkannt. Dazu gehören: ein bleibendes Selbstwertgefühl, das Wissen um das eigene Kraftpotential und die persönliche Einzigartigkeit, ein ruhiges,

aber klar ausgeprägtes Gefühl der eigenen Autorität, das unbeirrte, leidenschaftliche Eintreten für soziale Gerechtigkeit, die Fähigkeit zu aufrechter und unzweideutiger Existenz, die Kraft, anderen Achtung entgegenzubringen, die Leidenschaft, Herrschaftsbeziehungen umzuwandeln, und das aktive Engagement, das Gemeinwesen neu zu gestalten. Möge Weisheit mit uns allen sein alle Tage unseres Lebens und darüber hinaus.

[1] D.L. Neu, Choosing Wisdom: A Croning Ceremony, in: WATERwheel 6, 3 (1993) 4-5.

[2] Weisheit-Sophia ist in der Hebräischen Bibel und in den Apokryphen Gottes eigenes Sein, sofern es sich schöpferisch und rettend in der Welt engagiert. Vgl. E. Schüssler Fiorenza, Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

[3] J.B. Miller, The Healing Connection, Boston 1997; J.V. Jordan/A.G. Kaplan/J.B. Miller/ I.P. Stiver/J.L. Surrey, Women's Growth in Connection, New York 1991; M.L. Randour, Women's Psyche, Women's Spirit: The Reality of Relationship, New York 1987; T.A. Laidlaw/C. Malmo u.a., Healing Voices: Feminist Approaches to Therapy with Women, San Francisco 1990.

[4] M.J. Mananzan/M.A. Oduyoye/E. Tamez/J.S. Clarkson/M.C. Grey/L.M. Russel (Hg.), Women Resisting Violence, New York 1996; S.M. Schneiders, Feminist Spirituality: Christian Alternative or Alternative to Christianity? in: J.W. Conn (Hg.), Women's Spirituality, New York 1996, 30-67.

[5] E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart [21]1999; S. Butler/B. Rosenblum, Cancer in Two Voices, San Francisco 1991; G. Westberg, Good Grief, Philadelphia 1962; I.D. Yolom, Berevement Groups: Techniques and Themes, in: International Journal of Group Psychotherapy 38,4 (1988) 419-446.

[6] J.L. Herman, Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden, München 1993, 183; E. Bass/L. Davis, The Courage to Heal, New York 1988.

[7] Ebd.

[8] V. Cass, Implications of Homosexual Identity Formation for the Kinsey Model and Scale of Sexual Preference, in: D.P. Mc Whirter/S.A. Sanders/J.M. Reinisch (Hg.), Homosexuality/ Heterosexuality, New York 1990, 248-251; vgl. auch J.L. Marshall, Counselling Lesbian Partners, Louisville 1997.

[9] D.L. Neu, You Are Not Alone: Seeking Wisdom, in: WATERwheel 4, 4 (1991/92) 4.

[10] C. Saussy, The Art of Growing Old, Minneapolis 1998.

[11] D.L. Neu, Choosing Wisdom, aaO. vgl. auch D.L. Neu, Women's Empowerment Through Feminist Rituals, in: Women & Therapy 16 (1995) 185-200; dies., Die Bedeutung der Feministischen Liturgie im Prozess von Therapie und Beratung, in: U. Knie/H. Leistner (Hg.), Lass' hören deine Stimme. Werkstattbuch feministischer Liturgie. Modelle - Anregungen - Konzeption, Gütersloh 1999; dies., Wir sind Heilerinnen. Zur Bedeutung feministischer Liturgien in therapeutischen Prozessen, in: Schlangenbrut 62 (1998) 23-25; vgl. auch Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD, Arbeitskreis Feministische Liturgie, H. Leistner (Hg.), Lass' spüren deine Kraft. Feministische Liturgie. Grundlagen - Argumente - Anregungen, Gütersloh 1997.

[12] *Wisdom's Circle* ist, in Anlehnung an *Jacob's Ladder,* ein afro-amerikanisches Spiritual.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Wir wissen, wir können

Weisheit* und Schöpfung in der spirituellen Erfahrung der Frauen

Mercedes Navarro Puerto

Einführung: Spiritualität des Krieges und Erfahrung der Frauen

Die Spiritualität im Abendland ist von der Metapher des Krieges durchdrungen. Begriffe wie Kampf, Schlacht, Strategien, Vorkämpfer, Feind, Sieg, Niederlage ... haben in die Art und Weise Eingang gefunden, wie wir wichtige Aspekte unserer Religiosität verstehen und zum Ausdruck bringen. Dass sie allgemeingültig und selbstverständlich sind, setzen wir voraus. Wir Frauen, die wir historisch nicht unmittelbar kriegserfahren sind, haben die Metapher übernommen und gebrauchen Begriffe, Symbole, Bilder, die wir nur vom Hörensagen kennen. So haben wir dazu beigetragen, die menschlichen Konflikte im eigenen Innern, zwischen Personen und Gruppen in der Form des Kampfes und der Konfrontation als etwas Natürliches darzustellen und gesellschaftsfähig zu machen. In dieser Weise verstehen wir auch viele unserer religiösen und spirituellen Konflikte. Doch es gibt Alternativen. Der aktive und passive *Widerstand* ist ein reiches semantisches Feld, auf dem wir Frauen eine lange und vielfältige Erfahrung besitzen. Auch die Dynamik des *Prozesses* stellt einen alternativen Symbolbereich dar. Und gleiches lässt sich von der *Grenze,* dem *Paradox,* den *Türen* und *Wegen* behaupten. Die Art, wie wir leben, denken, lieben und glauben, ist von diesen Ausdrücken, Bildern, Symbolen und Metaphern geprägt. Es ist daher an der Zeit, sie als Alternative zu der patriarchalischen Spiritualität des als Krieg verstandenen Kampfes vorzuschlagen. Im Folgenden werde ich die feministische Spiritualität des Kampfes zur Sprache bringen - nicht in patriarchalischen Begriffen des Krieges, sondern mit Bildern und Symbolen, die sich aus dem *Widerstand,* dem *aktiven Erkennen,* dem *Paradox,* der *Grenze,* der *Leidenschaft* und dem *Prozess* herleiten. Der weisheitliche Traditionsstrom der Bibel im Zusammenhang mit der Schöpfung bietet ein solides Fundament für unsere jahrhundertelange Erfahrung und für neue Versuche und heutige Sucherfahrungen.

I. Schöpfungsweisheit und schöpferische Weisheit

1. Kennenlernen und probieren, um zu erschaffen

Kein Mensch kann auf gesunde und harmonische Weise wachsen, ohne die Wirklichkeit unmittelbar zu prüfen. Jeder schöpferische Ausdruck wird erst

möglich durch den oft schmerzhaften und frustrierenden Prozess des Probierens, des Widerstands, des neuerlichen Versuchs und der Erweiterung des Bewusstseins aufgrund der Resultate. Hinter jeder gesellschaftlichen Errungenschaft stecken viele Erfahrungen von Scheitern und Angst, die aus dem Risiko und aus Versuch und Irrtum hervorgegangen sind. Das Schaffen und das Schöpferische entstehen nicht aus dem Nichts, sondern entstammen der leidenschaftlichen Intuition ebenso wie dem allmählichen Lernen, dem anhaltenden Widerstand und dem für das fortschreitende Erkennen typischen spiralenförmigen Prozess. Von alledem wissen wir Frauen eine Menge durch den in feministischer Perspektive geführten Kampf, um Erkenntnis, Spiritualität und Wissen zu erlangen, die unsere eigenen sind, in individuellem wie in geschlechtsspezifischem Sinn. Dieses Wissen rührt von dem Reichtum und der Vielfalt des Erkennens einer großen Zahl von Frauen her sowie von der Tatsache, dass sie es einander mitgeteilt haben, indem sie es in Worte fassten. Es hat sogar gewagt, die Sinne, den Körper und die Sexualität in den Erkenntnisprozess einzubeziehen. All dies stellt heute für uns und unsere Töchter eine Quelle des Wissens dar, das sich auch indirekt über die nonverbale Sprache, die Sichtbarkeit der gesellschaftlichen Errungenschaften und die Atmosphäre, die wir in unserer Umgebung schaffen, mitteilt.

Eine leichte Sache ist dies alles keineswegs, und deshalb muss es den nachfolgenden Generationen erzählt werden.[1] Der Kampf war und bleibt weiterhin entscheidend, um das Errungene zu sichern und die Kreativität zu erweitern. Wir haben erst den Anfang gemacht. Überall auf der Erde gibt es viele Frauen, die am Strom des Wissens, der einigen von uns bereits zugute kommt, noch keinen Anteil haben. Dieses Wissen ist nicht auf Bewahrung ausgerichtet, wie man früher erklärte, sondern auf Neuschöpfung.

2. Schöpfung in Genesis 3,1–7: Sinne, Verstand und Grenzen

Durch die Jahrhunderte hindurch haben sich Frauen den Widerstand gegen den Tod als eine Form von Schöpfung zu eigen gemacht. Sie haben ihr Wissen dazu benutzt, sich der Zerstörung zu widersetzen, die in den meisten Fällen durch die gewalttätige patriarchalische Kultur und Religiosität verursacht wurde. Dennoch haben diese weiblichen Bemühungen kaum Spuren hinterlassen. Unsere Zivilisation (zumindest die westliche) nimmt die Kennzeichen und Resultate dieses Einsatzes nicht zur Kenntnis. Die historische Forschung über unsere Vorfahrinnen fördert ein Patriarchat zutage, das die Kreativität und Originalität der Frauen unterschlagen hat. Hinter den Ideen und Erfindungen, religiösen Bewegungen und Gegenkulturen, die, verbunden mit männlichen Eigennamen, unsere westliche Zivilisation vorwärts gebracht haben, verbergen sich (hat man absichtlich vor uns verborgen) überaus intelligente, brillante und originelle Frauen, deren Namen bisher unbekannt waren. Wenn diese Form des Kampfes nicht in Ordnung war, dann wird man sie ändern müssen.

Das Wissen der Schöpfung, so können wir daraus folgern, besteht nicht darin, das Leben um jeden Preis zu bewahren, und auch nicht jede Art von Leben aufrechtzuerhalten. Es ist nicht der Mühe wert, dass wir Frauen unser Talent und unsere

Fähigkeit zum Leben, unsere Intelligenz und Kreativität einer Aufgabe des bloßen Widerstands widmen, der in kurzer Zeit zum Bewahrer und Komplizen des Status quo wird, der immer ungerecht mit den schwachen, verlorenen und an den Rand gedrängten Frauen und Männern umgeht. Ein unnützer Kräfteverschleiß, der obendrein unser Denken einengt.

In der Schöpfungserzählung der Genesis (vgl. Gen 3,1-7)[2], des jahwistischen Dokuments mit weisheitlichem Hintergrund[3], finden wir an der Stelle, wo die Frau von der Frucht des Baumes isst, die sie mit allen Dimensionen ihrer Person wahrnimmt, alternative Schlüssel, die sich aus ihrem ganzen Prozess ergeben:

- Die Frau will ganz und für immer leben, dadurch dass sie die Grenzen und Normen überschreitet, die angeblich vor dem Tod bewahren. Die (vom Tod begrenzte) Schöpfung, die Erkenntnis, das Wissen und das Leben sind nicht anders möglich als durch das *Paradox* von Leben und Sterben. Die Weisheit besteht darin, schaffen zu können und zerstören zu können, das Neue ist nicht möglich ohne den Tod des Alten.
- Der Zugang zur weisheitlichen Erkenntnis erfolgt durch einen umfassenden *Prozess*, in dem möglichst viele Dimensionen des Menschen eine Rolle spielen: die Lust (zu probieren) als impulsgebender Motor, die Sinne, welche die Wahrnehmung (schön und wohlschmeckend) kanalisieren und diversifizieren, der Verstand, der misst und bewertet, die Neugierde, die das Handeln auslöst, die Handlung, die den Prozess der Auswahl und Entscheidung vollendet.
- Die Frau kann - erstmalig für ein menschliches Wesen - wählen, weil Optionen und Regeln im Hintergrund stehen. Um schaffen zu können, ist ein Freiraum unerlässlich, der eine *Grenz*situation voraussetzt und damit das spürbare Vorhandensein der Grenzen und die psychische Spannung, die das Risiko dieser Situation verarbeitet und zum Ausdruck bringt.

Die Autorin

Mercedes Navarro Puerto, geboren 1951 in Jerez, Spanien, Mitglied der Kongregation der Mercedarierinnen von der Nächstenliebe. Doktorat in Psychologie (an der Päpstlichen Universität Salamanca) und Theologie (an der Gregoriana, Rom) sowie Lizentiat in Bibelwissenschaften (Päpstliches Bibelinstitut, Rom). Sie lehrt an der Päpstlichen Universität Salamanca Altes Testament und Religionspsychologie, letzteres Fach auch an der Päpstlichen Universität Comillas, und arbeitet als Psychotherapeutin. Gründungsmitglied und Präsidentin der Vereinigung spanischer Theologinnen. Veröffentlichungen über biblische, religionspsychologische, die Geschlechtsperspektive betreffende sowie mariologische Themen, darunter: Barro y aliento. Exégesis y antropología narrativa de Gen 2–3, Madrid 1993; Los libros de Josué, Jueces y Rut, Barcelona/Madrid 1995; Psicología y mística, Madrid 1993; Para comprender el cuerpo de la mujer, Estella 1995; Psicología y narraciones bíblicas: perspectivas metodológicas: temas de Psicología V, Salamanca 1997; The Religious Experience of Women: Psychological Reflections in a Spanish Context, in: A. Esser/A. Hunt Overzee/S. Roll (Hg.), Re-Visioning Our Sources. Women's Spirituality in European Perspectives, Kampen 1997, 34–57; Las extrañas del Génesis, tan parecidas y tan diferentes, in: I. Gómez Acebo (Hg.) Las mujeres del Génesis, DDB, Bilbao 1997; Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3–9 y Jn 12,1–8, Estella 1999; Perspectiva psicológica de los fundamentalismos, Estella 1999. Anschrift: Manipa 72, E-28027 Madrid, Spanien

Wir Frauen hatten bis heute nicht die Möglichkeit, in die Fußstapfen der Frau des Anfangs, der mythischen Eva, zu treten, aber eine Entschuldigung ist nun nicht mehr möglich. Wir können eine Spiritualität auf der Grundlage der Weisheit dieser Frau in ihrem Erkenntnisprozess und, dank letzterem, ihrem Zugang zur menschlichen Reifung entwickeln. Von dem Augenblick an, in dem sie - mit offenen Augen für ihre eigene Veränderung, der individuellen und geschlechtlichen Unterschiede bewusst - die Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse isst, vermag sie zur Gesprächspartnerin Jahwes und später, bereits außerhalb des Gartens, zu seiner Mitschöpferin zu werden.[4]

Heute hat eine Vielzahl von Frauen ihrer religiösen Suche die sensorische, sinnliche und kognitive Erkenntnis einverleibt (ein unübertroffener Begriff). Viele von ihnen lassen sich auf eine neue Spiritualität auf unerforschtem Gelände ein, wo eine wirkliche Bewusstseinserweiterung stattfindet. Das spirituelle Wissen der Frauen ist im Erkennen, Interpretieren, Sprechen und Handeln sehr differenziert geworden. Aufgrund all dessen entwickelt sich Schritt für Schritt eine immer vielfältigere und dichtere Geschlechtssolidarität, welche die am stärksten an den Rand der gesellschaftlichen Realität unserer Welt gedrängten Schichten einbezieht. Für die religiöse Erfahrung ist der Körper nichts Fremdes[5], ebensowenig wie Sinneswahrnehmung, Sinnlichkeit und Sexualität, kognitive Dimension und rationales Lernen, denn die spirituelle Erfahrung erfasst die ganze Person und nicht nur einige ihrer Dimensionen. Aus dem gleichen Grund sind ihr auch der Einsatz für Gerechtigkeit und Befreiung, die politische und die ökonomische Dimension ebenso wie die Beziehungs- und die Gefühlsebene nicht fremd.[6] Wie die Religionspsychologie wohl weiß, ist die religiöse Erfahrung von allen typisch menschlichen Erfahrungen die umfassendste, am meisten ganzheitliche.

II. Verfügbare Weisheit: Wege, Plätze und Türen

1. Ein nicht anerkanntes, aber mächtiges Wissen

Jede Kultur besitzt ein Erbe schöpferischen Wissens, und jeder Mensch verfügt über sein eigenes Potential. Eine Menge von Selbsthilfebüchern und Ratgebern wird heute von Frauen für Frauen geschrieben, nicht etwa, weil dies ein Privileg ihres Geschlechts wäre, sondern weil die Frauen es sind, die Zeit und Kraft für die Suche nach sich selbst und dem Sinn des Lebens aufbringen.[7] In dieser Literatur kann nicht alles als gleichermaßen wertvoll angesehen werden, aber die Tatsache als solche ist, jenseits von *New Age* und der Nachfrage des Marktes, bezeichnend. Wenn sie von vornherein und *en bloc* als weibliches Subgenus abqualifiziert wird, erweckt dies den Verdacht patriarchalischer Manipulation, welche die Suche ignoriert und insgeheim einige ihrer wichtigsten Errungenschaften für sich ausschlachtet.[8] In diesen literarischen Äußerungen[9] finden wir einen spirituellen Freiraum von Frauen, den später jede religiöse Konfession auf ihre Art interpretiert und aufnimmt. Der Kampf gegen die Manipulation, der dieser unterirdische Strom, dieses Potential weiblicher Spiritualität ausgesetzt ist, vollzieht sich in verschiedenen Formen:

- Die meisten Fachleute, Autorinnen, Verlage gehen nicht auf die Kritik von Wissenschaftlern und Verfechtern der herrschenden Meinung ein; die Gründe sind meist ökonomischer Art, aber die Ergebnisse, die dieses Verhalten in Frauengruppen, seien sie religiös oder nicht, hervorruft, sind mehr und mehr zu spüren.
- Einige allgemein anerkannte, renommierte Fachleute übernehmen solche gewonnenen Erkenntnisse und heben damit in einem Prozess, der genau andersherum verläuft als üblich, das Niveau der auf ein großes Publikum abzielenden Veröffentlichungen auf eine anspruchsvollere Ebene.[10]

Das Problem ist hier wie auch in anderen Fragen nach wie vor die *a priori* vorgenommene Disqualifizierung des Geschlechts, selbst wenn Methoden und Resultate auf breiter Ebene übernommen und weithin als gültig anerkannt werden.[11] Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, dass es ein schöpferisches, spirituelles Wissen gibt, das die Frauen mit Kraft erfüllt. Das Neue daran ist seine Zugänglichkeit: Es ist für jede erreichbar, es liegt auf den Wegen, den Plätzen und an den Orten, wo niemand es erwarten würde. Dies ist der Überraschungsfaktor: Unsere patriarchalische Gesellschaft recycelt es vielleicht deswegen nicht, weil sie nicht einmal imstande ist, es zu bemerken. Überraschend, aber nicht neu.

2. Verfügbarkeit der Weisheit in der Schöpfung: Weish 6,16–21

Im Lobgedicht auf die Weisheit in Weish 6,16-21 finden viele Frauen Elemente wieder, die ihnen wohl vertraut sind: Sie eilt voraus, wenn sie ahnt, dass es wichtig für sie ist, gefunden zu werden; sie setzt sich vor die Tür, um die Begegnung zu ermöglichen, sie spaziert durch die Straßen, sichtbar, aber ohne sich aufzudrängen, und richtet es so ein, dass derjenige, der sie sucht, ihr wie zufällig begegnet. So erweist sich die Weisheit in Israel als erreichbar für Menschen aller Art. Sie nimmt weder die Toralehrstühle ein noch zieht sie sich in den Tempel zurück, noch lässt sie sich durch Rasse, Geschlecht, Klasse und ökonomische Mittel oder intellektuelle (rationale) Ausstattung beeinflussen. Das Gedicht spricht von ihr in schockierenden Begriffen als von einer Frau des sexuellen Gewerbes, deren Verfügbarkeit auf alle Fälle ein beredtes Bild abgibt.

In heutiger Begrifflichkeit dient es uns dazu, von der Kategorie des Geschlechts her die Theologie zu betrachten. Diese definieren wir Frauen neu im Sinne der Zugänglichkeit und Universalität und wollen sie aus dem Gefängnis der Universität befreien, die in den meisten Fällen nicht einmal mehr ein kreativer Raum ist, sondern eine Stätte der Wiederholung mit dem leeren Anspruch des Bewahrens.

Wie die Weisheit, die Frau der Weisheitsdichtung, erweist sich theologische Reflexion und spirituelle Erfahrung der Frauen an den öffentlichen Plätzen als zugänglich, und deshalb steht sie unter Verdacht. Was macht sie an den weniger empfehlenswerten Orten unserer Welt und Gesellschaft? Schämt sie sich denn gar nicht, sich so bloßzustellen und offen anzubieten, sich einzuschmeicheln und

auf die Ebene anderer Angebote zweifelhaften Werts zu begeben? So tief ist sie gefallen, dabei war sie doch so viele Jahrhunderte lang die Achse, um die Wissenschaft, Ordnung, Leben, Kreativität kreisten, sie war die einzige glaubwürdige Garantie für die göttliche Ordnung des Universums! Sie ist den Frauen in die Hände gefallen, das sagt doch alles! Viele männliche Theologen (und einige Theologinnen), die für die neuen Kategorien des Theologietreibens kein Verständnis haben, stellen mit Bedauern und Wehmut den Niedergang der Theologie fest, seit die Frauen Zugang zu ihr haben.

Aber ebenso wie die Weisheit Israels die Tora in zeitgemäßen Kategorien zu erneuern verstand, findet auch die theologische Reflexion der Frauen an den Türen, auf den Plätzen und Wegen neue Begriffe und eine neue Sprache, um sich auf kreative Weise zu erneuern, indem sie den Menschen - Frauen und Männern - zu einer Möglichkeit verhilft, im Herzen und mit dem Herzen unserer Welt zu glauben und nicht abseits von ihr oder über sie hinweg. Die kreative Spiritualität der Frauen kann heute als eine neue Phase der Menschwerdung Gottes in Jesus aufgefasst werden. Seit dem ersten Jahrhundert hat keine Epoche der Geschichte so drastische Veränderungen erlebt wie die unsere, daher ist der von Frauen gelebte und reflektierte Glaube, da er eben Kategorien der Realität selbst aufnimmt und neu schafft, ein Fortschritt im Mysterium der von den Evangelien bezeugten Inkarnation.

Diese Spiritualität bahnt sich ihren Weg in einem in einer Spirale verlaufenden Prozess der Retroalimentation** in Bezug auf das Innerste der Wirklichkeit. Seine Bewegung verläuft von außen nach innen und von innen nach außen. Und wie die Frau Weisheit setzt sie sich nicht mit Gewalt durch, versucht sie nicht, aufgrund der Evidenz ihrer Argumente Anhänger zu gewinnen. Sie bricht sich Bahn mit der Autorität der Wahrheit, die sich anbietet und denen entgegenkommt, die sie wahrnehmen. Ihre Präsenz wird immer sichtbarer und deutlicher. Es genügt, den Blick auf jeden einzelnen Kontinent zu richten.

III. Österliche Weisheit: Sieg über die Angst

1. Eine Spiritualität der Grenze

Die Erweiterung der Bewusstseinsebenen führt zu einer Erweiterung der Freiheitsbereiche und damit der Verantwortung, die Risiken in sich birgt. Eine Spiritualität der Wege, Plätze und Türen ist eine Spiritualität der *Grenze*. Und die Grenze ist ein unwirtlicher Ort, eine Schwellensituation, die oft als Niemandsland, aber auch im Gegenteil als Jedermannsland wahrgenommen wird. Deshalb befällt diese Spiritualität und theologische Reflexion vieler einzelner Frauen und Frauengruppen Angst. Und Angst lähmt einen als *Prozess* und Suche verstandenen Kampf. Sie verhindert eine klare Sicht und verlangsamt die kognitiven und hemmt die affektiven Prozesse.

Doch wovor und warum sollten die Frauen Angst haben? Vor einigen Jahren sprachen die PsychologInnen von der Angst vor dem Erfolg. Heute ist dies nicht

mehr die wichtigste Angst. Die Frauen empfinden paradoxerweise Angst vor ihrer eigenen Macht. Wenn sie zum Leben erwachen und merken, was es ihnen alles zu geben vermag, geraten sie in Verwirrung, und oftmals treten psychosomatische Symptome auf, die die Beklemmung zum Ausdruck bringen, die sie hervorruft. Sie kommen mit dieser Situation einfach nicht zurecht. Dies erscheint paradox, denn das, was sie theoretisch erschrecken müsste, löst bei ihnen keine lähmenden Ängste aus: die Realität von Schmerz, Krankheit, Unterdrückung, Traurigkeit, Armut, Erschöpfung, Mühsal, Tod ... Damit verstehen sie umzugehen. Es nimmt also nicht wunder, dass in den einfachen Schichten der Bevölkerung immer noch eine Spiritualität sehr lebendig ist, die um diese Themen kreist.
Glaubenserfahrung und theologische Reflexion haben sehr von dieser Seite der Wirklichkeit profitiert, und sie hat viele Frauen angespornt, zu kämpfen und Forderungen unterschiedlichster Art zu erheben, angefangen von der gerechten Verteilung der Mittel bis zur Abschaffung der Unterdrückung wegen des Geschlechts. Aber sie hat die Spiritualität und die theologische Reflexion auch in eine gefährliche Schieflage gebracht. Es verwundert nicht, dass eine Religiosität des Leidens und des Todes über eine dem Leben und der Freude zugewandte Spiritualität dominiert. Aber genau dies ist die spirituelle und theologische Orientierung, die den Frauen selbst und auch den Männern am meisten Angst macht.

2. Ängstliche Frauen beim Ostergeschehen? (Mk 16,1–8)

Ich beziehe mich auf die Szene des leeren Grabes bei Markus, der das Evangelium mit dem Wort *phobos*, Angst, bezogen auf die Frauen, beendet. Aus Angst geben sie die Nachricht von der Auferstehung Jesu, die der junge Mann im Grab ihnen verkündet hat, nicht weiter. Was äußert sich in dieser Angst, was bedeutet sie? Darüber ist viel geschrieben worden, und ich will lediglich auf einige Tatsachen aufmerksam machen, indem ich sie mit der Angst der Jünger, die das ganze Markusevangelium durchzieht, in Verbindung bringe und vergleiche.[12] Die männlichen Jünger zeigen Angst in Situationen, in denen es zum Beispiel um Jesu Macht über die Naturgewalten geht oder die sich auf seine Passion, sein Leiden und Sterben, beziehen. So sehr Jesus ihnen auch Leid und Tod ankündigt, sie hören nur Auferstehung und ignorieren das andere aus der Sicht der Angst. Ihre Reaktionen der Macht, des Wunsches nach Wohlergehen, ihre Ansprüche auf Ansehen in der Herrlichkeit Jesu sind ein Schutz gegen diese Angst.
Die Jüngerinnen treten am Ende auf, beim Tod und Begräbnis Jesu (vgl. Mk 15,40-41.47). Markus erwähnt die Angst nicht. In der Auferstehungsszene dagegen (vgl. Mk 16,1-8) ergreift und beherrscht die Angst die Frauen und lähmt ihre Worte. Sie setzt sie in Bewegung, aber in einer paradoxen Fluchtbewegung. Was macht ihnen Angst? Sie hatten bestimmte Erwartungen und stoßen auf etwas Unerwartetes, das ihre Schemata durcheinander bringt. Im Unterschied zu den Jüngern hören sie nur Leid und Tod und nehmen nicht wahr, dass damit nicht alles zu Ende ist, nehmen das Leben in seinem machtvollsten Ausbruch nicht zur Kenntnis. Die Männer fürchten Schmerz und Tod, weil sie mit dieser Seite der Wirklichkeit nicht zurechtkommen, nachdem sie seit jeher an die Orte gewöhnt

sind, an denen eine anerkannte Form des Lebens, nämlich die öffentliche, potenziert wird, die über ihren individuellen Tod hinaus fortdauert. Die Frauen, von jeher daran gewöhnt, sich in den Grenzbereichen des Todes und des Lebens, in einer Welt von Einschränkungen, Entbehrungen und Leid zu entwickeln, fürchten die Explosion jenes anderen Lebens, das sich über den Tod hinaus erstreckt, das in der Arena der Öffentlichkeit triumphiert und sich mit Lust, Ansehen, Führungsrolle und Macht zusammentut. Für sie als Frauen, Jüngerinnen und Zeuginnen bringt die Auferstehung im Hinblick auf das vollere Leben die Schemata durcheinander. Ihre erste Reaktion ist die Flucht. Aber Vorsicht, diese Flucht ist paradox, denn das Grab ist bereits ein leerer, sinnloser Ort. Von diesem Augenblick an sind die Frauen aufgefordert, Markus mit anderen Schlüsseln neu zu lesen.

Die Auferstehung Jesu ist auch eine an die Frauen gerichtete starke, machtvolle Einladung zum Leben in allen seinen Formen, eine Aufforderung, die Angst vor einem Glauben zu überwinden, der in die anscheinend für die Religiosität weniger zugänglichen Schichten vordringt und sie sich zu eigen macht, wie beispielsweise das Fest, die Freude, das Vergnügen, die Führungsrolle, das öffentliche Leben, das Vertrauen auf das eigene Wort und die eigene Autorität ...

Diese Einladung gilt nach wie vor und ist notwendig. Eine der größten Herausforderungen der Spiritualität, die in den Frauen aufbricht, besteht - wie bereits vielen von ihnen bewusst ist - in der Spiritualität und Theologie des Lebens und der Lust. In Lebenskraft und Lust liegen - dies wissen paradoxerweise die Frauen - eine tiefgründige Weisheit, Freiheit, Suchen und Finden, Erfüllung und Unzufriedenheit, Grenze des Erkennens. In ihnen erfahren wir, was - wiederum paradoxerweise - für alle, Frauen und Männer, erreichbar ist.

Schlussbemerkung

Weisheit, Schöpfung, Spiritualität und Kampf scheinen schwer miteinander zu verbindende Begriffe zu sein. Allerdings nur, wenn wir weiter patriarchalische Schemata verwenden. Kampf, so wie er heute in vielen Kreisen von Frauen und Feministinnen verstanden wird, bedeutet eine ausdauernde, widerständige, risikobereite und immer kritisch bleibende Form des Zugangs zu einer differenzierten, pluralen und vernetzten Erkenntnis der Wirklichkeit. Der Kampf einer von den Frauen ausgehenden Spiritualität ist geschmeidig und bildsam, wechselnd und subversiv, selbst wenn er sanftmütig aussieht. Diese Plastizitität und Geschmeidigkeit ist ein Werk der Weisheit, die ausprobiert, sich vorwagt, sich an die Grenze begibt und niemals aufhört, sich Fragen zu stellen, so schmerzhaft dies auch sein mag. Und diese Weisheit schafft ein neues Bewusstsein, menschlichere Formen von Inklusivität und Solidarität, Gerechtigkeit und Befreiung. Die Herausforderung bleibt nach wie vor die Überwindung der Angst, die sich unbemerkt einschleicht und nur durch ihre Symptome zu erkennen ist. Aber die Angst ist, wie sollte es anders sein, eine menschliche Erfahrung, die zum Osterereignis dazugehört. Uns von der Angst zu befreien wird eine Aufgabe für das ganze Leben

sein, die von uns verlangt, mit ihr zu rechnen, statt sie zu ignorieren oder zu verleugnen.

* Die Autorin kann durchgängig den im Spanischen weitgefassten Begriff *sabiduría* verwenden, der Weisheit, Klugheit, Wissen meint. In der deutschen Übersetzung wäre der Begriff Weisheit überstrapaziert, wenn er alle Bedeutungsnuancen von *sabiduría* wiedergeben sollte. Bei der Lektüre möge man das Paar Weisheit/Wissen immer als Einheit sehen, zusammengehalten von der personifizierten Weisheit der Bibel. (Anm. d. Ü.)

** In diesem Prozess nährt das Innere der Wirklichkeit die Spiritualität, und diese wiederum, auf solche Weise bereichert, bringt sich in die Wirklichkeit ein, „speist" sich sozusagen „wieder ein" und bereichert sie. (Anm. d. Ü.)

[1] Nach spanischen Statistiken ist bei jungen Mädchen das feministische Engagement gleich null. Die Gründe dafür sind alarmierend: Weibliche Heranwachsende und Jugendliche halten es für unnötig zu kämpfen. Die errungenen Erfolge halten sie für irreversibel.

[2] Ich möchte hier keine Exegese der Bibeltexte vornehmen, aber von den Ergebnissen meiner exegetischen Untersuchungen freien Gebrauch machen, indem ich ihre Erzählungen und Bilder als Bezugspunkte aufgreife.

[3] Entfaltet habe ich dies in: Barro y aliento. Exégesis y antropología narrativa de Gn 2-3, Madrid 1993.

[4] Im Wort Kain, abgeleitet von *qnh*, und in der Deutung des Namens Eva „weil Gott sie gebildet (geschaffen) hat" (wie das Verb in Spr 8,22 übersetzt wird) finden wir einen Anklang an die Muttergottheiten, wie die Erzählung über Eva hervorhebt. Näheres dazu bei M. Navarro, „El hombre llamó a su mujer Eva" (Gn 3,15-20), in: EphMar 46 (1996) 9-40.

[5] Tatsächlich ist dies niemals der Fall gewesen, auch wenn man es aufgrund einer dualistisch-polaren Anthropologie aus dem Bewusstsein verdrängt hat.

[6] Da diese Spiritualität Ausdrucksformen anderer Kulturen in bestimmte religiöse Riten westlicher Frauen integriert, wirft man ihr manchmal vor, synkretistisch oder gar snobistisch zu sein. Aber man kann dies auch ganz anders sehen: die Einbeziehung an den Rand gedrängter, unterdrückter Elemente anderer Formen, Kulturen und Religiositäten als eine Art von Solidarität usw. Sicherlich ist dies gewagt, aber war dies die Verwestlichung der Religiosität anderer Kulturen etwa nicht?

[7] Ich verzichte auf die nahezu unüberschaubare Bibliographie.

[8] Ich hege diesen Verdacht, weil die Veröffentlichungen von Frauen zu diesen Themen später von den gefragten Psychologen recycelt werden, von Männern, die deshalb glaubwürdig und angesehen sind, weil sie die Entdeckungen der Frauen in die Form der wissenschaftlichen Sprache bringen und systematisieren. Wieder werden hier die Männer regelrecht zu Dieben, die sich der Entdeckungen der Frauen zum eigenen Vorteil bedienen. Dasselbe praktizieren Theologen gegenüber Theologinnen.

[9] Dies gilt auch für Kurse, Seminare, Institute, Beratungsstellen ...

[10] Normalerweise verbreiten sich Erkenntnisse im umgekehrter Richtung von der fachwissenschaftlichen Ebene zur populärwissenschaftlichen.

[11] Einige der bedeutendsten feministischen Theoretikerinnen Spaniens haben dieses Problem eingehend untersucht unter wichtigen Aspekten wie dem der Macht, der Gleichheit, den Bündnissen zwischen Frauen usw. Vgl. A. Valcárcel (Hg.), El concepto de igualdad, Madrid 1994 sowie R.M. Rodríguez Magda, Las filosofías de la diferencia, in: Valcárcel, El concepto de igualdad, aaO. 109. Die Formen, in denen dagegen die Differenz von Seiten der Macht aufgenommen wird, sind a) Ausschluss, b) Kontrolle, c) differenzierte Annahme und d) Herabmindern.

[12] Dies habe ich weiter entfaltet in Jesús, Hijo de Humano. Don nadie o el honroso deshonor de servir, in: I. Gómez Acebo (Hg.), Y vosotras, ¿quién decís que soy yo? Bilbao 2000.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Die Gerechtigkeit der Sophia

Biblische Weisheitstraditionen und feministische Diskurse

Silvia Schroer

I. Forschungsgeschichtliche Situierung der Problemstellung

Seit den 70er Jahren haben sich feministische Theologinnen intensiv mit der personifizierten Weisheit in den hebräischen und griechischen Texten des Ersten Testaments und mit den Spuren dieser Weisheit bzw. einer weisheitlichen Deutung des Lebens und Sterbens Jesu von Nazareth beschäftigt. Das große Interesse war vorwiegend darin begründet, dass die Chokmah/Sophia zweifellos Versuche der nachexilischen jüdischen und später christlichen Gemeinden dokumentiert, von Gott, aber auch von Jesus in weiblichen Bildern zu sprechen, die einerseits die ansonsten stark verdrängten Göttinnentraditionen der biblischen Umwelt und andererseits israelitische Frauenbilder in sich aufgenommen hatten.[1] In jüngerer Zeit wich die erste Begeisterung kritischen Anfragen an die biblische Weisheitstradition. Die Gestalt der personifizierten Chokmah in der Rahmung des Sprüchebuches kann, wie Christl Maier gezeigt hat, nicht abgelöst werden von ihrem problematischen Gegenbild, der „fremden Frau"[2]. Angelika Strotmann warnt, wie wir sehen werden, vor „antijüdischen Fallstricken" der Weisheitschristologie, vor allem vor der unkritischen Rezeption der in den Q-Logien angelegten Gerichtsdrohungen gegen Israel.[3]

Fundamentale, vor allem sozialkritische Anfragen wurden von Luise Schottroff formuliert.[4] Sie erkennt einen unüberbrückbaren Graben zwischen dem „Armenevangelium", das sie nur in der prophetischen Tradition verankert sieht, und dem Anliegen der nachexilischen Weisheitsschriften, männlichen Mitgliedern der wohlhabenden und gebildeten Gesellschaft Anleitungen für ein Leben in Weisheit mitzugeben. Für Schottroff müsste der Ansatzpunkt einer feministischen Weisheitstheologie in der Gottesoffenbarung bzw. der Verkündigung des Evangeliums an die Adresse der Unmündigen und Ungebildeten liegen, weil in patriarchalen Kulturen Frauen und Kinder in besonderem Maß (für) unmündig und ungebildet gehalten werden.

Viel pauschaler als Luise Schottroff hat Dorothee Sölle ihre Bedenken in dem programmatischen Satz gebündelt: „Weisheit geht nun einmal nicht mit der prophetischen Tradition zusammen"[5]. Angesichts der Tatsache, dass heute auch Managerkreise sehr empfänglich sind für „Weisheit" aller Art, muss die zentrale

Frage der feministischen Theologie tatsächlich die nach dem Verhältnis von Weisheit und Gerechtigkeit sein. Um in dieser Diskussion einen Schritt weiterzukommen, möchte ich im Folgenden zunächst die feministische Auseinandersetzung um die Weisheit in der - weitgehend evangelischen - exegetisch-theologischen Forschungsgeschichte unseres Jahrhunderts situieren.[6]

Das 19. Jahrhundert stellte mit der Wiederentdeckung altorientalischer Kulturen die Bibelwissenschaft vor neue Fakten, auf die sie nur zögernd zu reagieren vermochte. Hermann Gunkel, der Begründer der „Religionsgeschichtlichen Schule", war einer der ersten, der den Einfluss babylonischer Schöpfungsmythen auf biblische Texte untersuchte und in differenzierter Weise für den theologischen Respekt vor den Zeugnissen altorientalischer Religion warb, da in ihnen die Urahnen der israelitischen Religion zu Worte kommen. Obwohl die extremistische Verzerrung der Positionen der „Religionsgeschichtlichen Schule" im sog. Bibel-Babel-Streit ihren Anliegen enorm schadete, ging die Erforschung der Verwandtschaft zwischen altorientalischen und biblischen Traditionen weiter. So entdeckte beispielsweise Adolf Erman, dass Spr 22,17-24,34 vom ägyptischen Weisheitsbuch des Amenemope abhängig ist.

Der religiöse Universalismus der Jahrhundertwende fand mit dem aufkommenden Nationalismus und dem ersten Weltkrieg ein vorläufiges Ende. Theologisch vermochte darauf erst die Dialektische Theologie Karl Barths u.a. zu reagieren, indem sie den bedrohlich irrationalen Kräften ihrer Zeit die Einmaligkeit Israels und des Christusereignisses, einer von oben einbrechenden Offenbarung, entgegensetzten. Nur eine solche Theologie konnte sich gegen die Vereinnahmung durch den Nationalsozialismus schützen. Im Namen des Absoluten nahm sie es mit den sich absolutistisch gebärdenden Mächten ihrer Zeit auf. Dieser Theologie, deren Schüler und Enkel die herrschende Exegese bis heute prägen, galt das Wort Gottes - vermittels der Propheten -, die Geschichte und der Exodus als Zentrum von Offenbarung und Glaube. Die Schöpfungs- und Weisheitstraditionen, in denen das spezifisch Israelitische vermeintlich weniger gut zu fassen war, gerieten vollständig in den Hintergrund. Erst in den 60er und 70er Jahren begann man, sich ihnen überhaupt wieder zuzuwenden.[7] Der Zusammenhang zwischen Schöpfungs- und Weisheitstraditionen ist ursächlich, da die in der Schöpfung grundgelegten Ordnungen dieselben sind, die von den Weisen aufgespürt werden, um Anweisungen für ein gelungenes Leben zu geben. Ihre Nähe zeigt sich auch darin, dass in ihnen regionen- oder volksspezifische Gottheiten zugunsten eines Urhebergottes zurücktreten und dass beide international sind. Schöpfungs- und Weisheitstheologie teilen zudem eine unmittelbare Zugänglichkeit, da sie von allgemein Erfahrbarem, der geschaffenen Welt oder dem Alltagsleben, ausgehen.

Trotz der allmählichen Wiederentdeckung ist in der deutschsprachigen Theologie bis heute die theologische Dignität der Weisheitstraditionen nicht in ausreichendem Maß wiederhergestellt worden. Noch immer herrscht infolge der Dialektischen Theologie profunde Skepsis gegenüber dem Wert der biblischen Weisheitsüberlieferungen, eine Skepsis, die sicher in evangelischen Kreisen ausge-

prägter ist als in katholischen, aber durch die katholische Theologie, die sich auf einen um zahlreiche griechische Weisheitsschriften reicheren Kanon bezieht, auch nicht entschieden ausgeräumt wurde. Die Skepsis macht sich an einem weitgehend konstruierten Gegensatz zwischen Schöpfung/Weisheit und Geschichte/Befreiung/Erlösung fest, sie postuliert eine unüberwindbare Kluft zwischen diesen Gegensätzen, hält die alttestamentliche Schöpfungstheologie in Anlehnung an den frühen Gerhard von Rad für eine unwesentliche, nicht authentisch israelitische oder späte Erscheinung und stellt Schöpfung bzw. Weisheit komplett in den Dienst des Befreiungsprogramms.[8]

Hier genau liegt theologiegeschichtlich die Aversion evangelischer Theologinnen wie Luise Schottroff auf (feministische) Weisheitstheologie begründet. Damit sind die berechtigten Anfragen inhaltlich keineswegs erledigt. Aber vielleicht können wir nun schärfer erkennen, was die Aufgabe der feministischen Theologie ist, nämlich die genannten theologischen Fixierungen aufzubrechen. Die Ketubim (Schriften) gehören wie Tora (Gesetz) und Nebiim (Propheten) zur jüdischen Tradition. Eine christliche Theologie, die sich einseitig nur auf die Prophetie bezieht bzw. nur ihr die volle Autorität des Wortes Gottes zuspricht, macht sich mindestens der Engführung der jüdischen Tradition verdächtig. Im Fall der Abgrenzung der ChristInnen gegen „jüdischen" Gesetzesglauben werden die Folgen solcher Ausblendungen allmählich wahrgenommen. Mir scheint aber eine grundsätzliche Geringschätzung von Büchern wie Proverbien, Ijob oder Kohelet, aus welchen Gründen auch immer, ebenfalls problematisch. Darüber hinaus ist es kurzsichtig, den Impetus der Jesusbewegung nur mit den Rastern prophetischer Tradition zu erschließen, da die Evangelien ständig auf weisheitliche Motive rekurrieren und Jesus zweifellos (auch) als einen im Volk Weisheit Lehrenden darstellen. Die christliche feministische Theologie am Anfang des 3. Jahrtausends darf die blackouts der herrschenden Theologie nicht übernehmen. Ihre Kritik sollte in der inhaltlichen Auseinandersetzung mit der biblischen Tradition formuliert werden, nicht a priori oder von einem nicht deklarierten Kanon im Kanon her.

II. Weisheit ist die Innenseite der Gerechtigkeit: Die Chokmah als Erbin der Maat

Bleiben wir bei der Frage nach dem Zusammenhang von Weisheit und Gerechtigkeit. Als Alttestamentlerin bin ich überrascht, wenn ausgerechnet diese beiden Größen als sich ausschließende betrachtet werden, sind sie doch in der biblischen Tradition ausdrücklich und in verschiedensten Texten sehr eng aufeinander bezogen. Das zentrale Thema der Spruchweisheit, vieler Psalmen oder des Ijobbuches ist der Lebenswandel der Gerechten gegenüber dem der Verbrecher und Dummköpfe. Alle diese Schriften fragen unermüdlich nach dem Zusammenhang von Tun und Ergehen, also nach den Grundlagen ethischen Verhaltens. Sogar wenn dieser Zusammenhang zerbricht, geht die Suche nach der gottgeschaffenen Ordnung der Welt und der Möglichkeit, in dieser Welt trotzdem weise

und gerecht zu leben, weiter (Ijob, Kohelet). Noch das späte Buch der Weisheit steht unter dem Titelvers „Liebt Gerechtigkeit, die ihr die Erde regieret". Ein *zadiq* ist immer auch mit Weisheit begabt (Ps 37,30; vgl. Spr 10,31):

Der Mund des Gerechten spricht Weisheit,
und seine Zunge redet Recht.

Weisheit ist unabdingbar, um Recht zu erkennen, Recht zu sprechen, in Geradheit zu leben (Spr 1,2f; 8,1-21). In der konkreten Gesetzgebung manifestiert sich nach Dtn 4,5f die Weisheit und Einsicht eines Volkes (vgl. Jer 8,8-9). Vor allem die Könige, denen obliegt, Gerechtigkeit für die Elenden und Armen zu schaffen, sind auf die Gabe der Weisheit angewiesen (Spr 8,15). Das gilt für Salomo (1Kön 3,28) wie auch für den sehnsüchtig erwarteten gerechten Herrscher der kommenden Heilszeit (Jes 11,1-10). An Stelle dieser königlichen Gestalten tritt in nachexilischen Texten die personifizierte *chokmah* in Frauengestalt als Künderin der Gerechtigkeit auf.

Religionsgeschichtlich geht die enge Beziehung von Weisheit und Gerechtigkeit generell sowie das Image der personifizierten *chokmah* stark auf altägyptische Vorstellungen zurück, in deren Zentrum die ägyptische Göttin der rechten Ordnung Maat steht.[9] Maat umfasst das Göttliche und die Natur, das Königtum, die Gesellschaft und die menschlichen Beziehungen; sie steht für die kosmischen und die gottgewollten, d.h. idealen kulturellen Ordnungen. Als Göttin gehört Maat zum ägyptischen Pantheon, sie hat aber eine besondere Stellung, da die anderen Gottheiten auf sie als kosmisches Prinzip hin orientiert sind. Als Zeugin ist sie beim Totengericht zugegen, da sie ja die Ordnung vertritt, für deren Einhaltung der Tote sich beim Totengericht im Jenseits zu rechtfertigen hat. Sie gilt als Tochter des Sonnengottes Re, der jedoch die von der Maat gefügte kosmische Ordnung des Sonnenlaufs zu erfüllen hat. Sie ist eine der Schutzpatroninnen des Königtums, da der König der Garant der gottgewollten kosmischen und gesellschaftlichen Ordnung ist, die menschliches Leben überhaupt erst ermöglicht. Der König bringt deshalb im Kult die Maat als Opfergabe den Göttern dar, d.h. er vollzieht die Maat in Stellvertretung und garantiert für sie, während die Götter selbst sich nicht direkt in den Lauf der Dinge einschalten. Der Gegenbegriff zu Maat ist Isfet, der Zustand der Rechtlosigkeit, der Gewalt und Unterdrückung. Die soziale Ordnung, die die Maat repräsentiert, ist keine demokratische, sondern eine hierarchische. Doch das Recht, für das sie steht, ist das Recht, das dem Schwächeren eine Chance gibt, die Idee einer vertikalen Solidarität der Bessergestellten mit allen Teilen der Gesellschaft.

Die Weisheit des Ersten Testaments ist wie die ägyptische Maat von der *Idee* einer umfassenden gerechten Ordnung und dem *Tun* der Gerechtigkeit nicht zu trennen. Die israelitischen Begriffe *zædæq/zᵉdaqah* beziehen sich zwar häufig auf soziale Aspekte der Gerechtigkeit, aber sie umfassen viele weitere Vorstellungen von göttlichen Ordnungen der Welt, auch die kosmischen und natürlichen Ordnungen. Die *chokmah* verkörpert ähnlich wie die Maat diese Grundordnungen. Die gegenseitige Abhängigkeit der Harmonie von gesellschaftlichen und kosmischen

Ordnungen setzen auch biblische Texte voraus. Wird das Recht korrumpiert, bricht über das Land eine Dürre ein (Hos 4,2f). Stellt der Gesandte JHWHs die Gerechtigkeit wieder her, wird die gesamte Schöpfungsordnung neu gefügt (Jes 11,1-9). Das Ijobbuch führt den Betroffenen aus der Enge, in die ihn das Leid trieb, hinaus in die Weite der göttlichen Schöpfung. Das Buch der Weisheit stellt sich vor, dass Gott irgendwann mit Hilfe der gesamten Schöpfung gegen die Toren und Gottlosen in den Kampf ziehen wird (Weish 5,14-23).

III. Biblische Kritik an der Weisheit der Weisen

Die biblischen Weisheitsbücher sind an der rechten Ordnung sozialer Beziehungen und anderen Grundordnungen der Welt vorrangig interessiert. In der Schärfe der soziale Missstände anklagenden Analyse nimmt es so mancher Weisheitstext mit prophetischen Texten auf, wie z.B. Ijob 24, wo die Verelendung absolut mittelloser JudäerInnen in der Zeit nach dem Exil den besser Situierten ungeschminkt als Skandalon vorgehalten wird, oder Sir 34,24ff, der Text, der Bartolomé de las Casas die Augen für das Unrecht der Conquista öffnete:

Wer ein Opfer darbringt vom Gute des Armen,
ist wie einer, der den Sohn schlachtet vor des Vaters Augen.
Ein kärgliches Brot ist der Lebensunterhalt der Armen;
wer ihm dies entzieht, ist ein Mörder.
Den Nächsten mordet, wer ihn ums Brot bringt,
und Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn entzieht.

Ohne Zweifel ist die uns vorliegende, verschriftlichte Weisheitsliteratur in den gebildeten, d.h. wohlhabenden Kreisen Israels entstanden, doch ist mit solchen Prozessen grundsätzlich bei jeder biblischen Literatur zu rechnen, bei Erzählungen, Gesetzen, Liedern oder Gebeten. Wie in Ägypten wurden Weisheitsschriften gern als Lebenslehre eines Vater-Lehrers an einen Schüler-Sohn gestaltet. Hofbeamte, die das Amt eines Ratgebers hatten, galten als professionelle „Weise". Dennoch ist der Stoff, aus dem Psalmen, Kunstsprüche oder ein Ijobbuch geschaffen sind, Traditionsgut, in das auch mündliche Volksweisheit eingeflossen ist. Sogar die spätere Schriftgelehrtenweisheit eines Jesus Sirach kommt ohne dieses Erfahrungswissen nicht aus. Der hebräische Begriff *chokmah* war nie enggeführt auf Bildung und Wissen, er hatte eine erfahrungs- und praxisbezogene Seite. Als Weise nach altisraelitischem Verständnis galten auch Sachverständige in einem Kunsthandwerk, SpezialistInnen für Rituale (Klagefrauen) und Leute mit viel Lebenserfahrung, bei denen man sich Rat holte.

Die Autorin
*Silvia Schroer (*1958), katholische Theologin, ist Professorin für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Bern. Sie hat zahlreiche Bücher und Artikel zu Themen der altorientalischen Ikonographie Palästinas/Israels und der feministischen Exegese publiziert. Anschrift: Ev.-Theol. Fakultät, Unitobler, Länggassstr.51, CH- 3000 Bern 9*

Dass menschliches Wissen und Erkennen grundsätzlich sehr begrenzt und unzuverlässig sind, hat die gesamte antike Literatur immer wieder thematisiert. Auch dass Weisheit durch die Bindung an Reichtum und Bildung korrumpiert wird, wird nicht erst in biblischen Texten thematisiert, dort aber immer wieder. Schon in der Lehre des Ptahhotep (2350 v.Chr.)[10] wird gewarnt:

Sei nicht eingebildet auf dein Wissen
und verlasse dich nicht darauf, dass du ein Weiser seist,
sondern besprich dich mit dem Unwissenden so gut wie mit dem Weisen.
Es gibt keinen Künstler, der seine Vollkommenheit erworben hat,
denn die Grenzen der Kunst werden nie erreicht.
Vollkommene Rede ist verborgener als ein Malachit,
und doch kann man sie entdecken bei den Mägden über den Mahlsteinen.

Während die Rettung der Stadt Abel-bet-Maacha durch eine weise Frau in der älteren Erzähltradition Israels bewahrt ist (2 Sam 20,14-22), beklagt Kohelet (9,13-16), dass man des armen Weisen, der eine Stadt vor Krieg rettet, wegen seiner Armut nicht gedenkt:

Auch dieses Beispiel von Weisheit habe ich unter der Sonne gesehen,
und es bedünkte mich groß:
Da war eine kleine Stadt,
und der Leute darin waren wenig;
und ein großer König zog gegen sie heran,
belagerte sie und baute wider sie große Bollwerke.
Nun fand sich darin ein armer, weiser Mann;
der rettete durch seine Weisheit die Stadt.
Aber niemand gedenkt jenes Armen.
Da sagte ich mir: Weisheit ist besser als Stärke;
doch die Weisheit des Armen ist verachtet,
und auf seine Worte hört man nicht.

Eingebildete, selbstgefällige Weisheit der Profi-Weisen und Reichen wird in der Weisheitsliteratur selbst immer wieder im Namen JHWHs hinterfragt (Spr 3,7; 28,11; Ijob 37,24; vgl. auch Jes 5,21):

Halte dich selbst nicht für weise,
fürchte JHWH und meide das Böse.

Echte Weisheit wird den kleinen Leuten zugestanden (Spr 11,2), den Supergescheiten aber legt Gott das Handwerk (Ijob 5,12) und sorgt dafür, dass ihr Wissen zur Narrheit wird (Jes 44,25).
Weisheit, die mit Rechtsverdrehung, Lüge und Gottesverachtung einhergeht, ist keine Weisheit (Jer 8,8f):

Wie dürft ihr nur sagen: „Weise sind wir, haben wir doch das Gesetz JHWHs." Ja, fürwahr, zur Lüge macht es der Lügengriffel der Schriftgelehrten! Zuschanden werden

die Weisen, werden bestürzt und gefangen; denn sie verachten das Wort JHWHs. Was hätten sie da für Weisheit?

So wird als Kriterium wahrer Weisheit immer wieder JHWHfurcht hervorgehoben, eine Frömmigkeit, die mit der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes rechnet (Jer 9,23):

So spricht JHWH: Der Weise rühme sich nicht seiner Weisheit, der Starke rühme sich nicht seiner Stärke, der Reiche rühme sich nicht seines Reichtums, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will: einsichtig zu sein und mich zu erkennen, zu wissen, dass ich, JHWH, es bin, der Gnade und Recht und Gerechtigkeit auf Erden übt; denn an solchen habe ich Wohlgefallen, spricht JHWH.

An diese weisheitskritische Tradition, die eine starke gesellschafts- und herrschaftskritische Komponente hat, knüpft in der Q-Tradition Jesus mit einer Seligpreisung der „Unverbildeten" (*nepioi*) an (Mt 11,25f; vgl. Lk 10,21 und die Anlehnung an Weish 10,21):

Ich lobpreise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, dass du dies verborgen hast vor Weisen und Klugen und es enthüllt hast Unverbildeten. Ja, Vater, so geschah Wohlgefallen vor dir.

Wenn Paulus im ersten Korintherbrief mit mehr oder weniger wörtlichen Zitaten der genannten alttestamentlichen Texte den Gegensatz zwischen gelehrter Weltweisheit und der Verkündigung der Torheit des Gekreuzigten, die göttliche Weisheit ist, aufbaut, ist leider nicht auszuschließen, dass er ausgerechnet mit dieser Argumentation einzig seine eigene Autorität und Weisheit zu untermauern suchte und die Weisheit korinthischer Frauen zu diffamieren suchte.[11] Wie naheliegend es für die christlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert war, in den alttestamentlichen Toren und Ungebildeten die Marginalisierten und Armen ihrer Gesellschaft zu erkennen, zeigt auch die in der Logienquelle überlieferte Gastmahlparabel, die an die Einladung der Gastgeberin Weisheit in Spr 9 anknüpft, wobei auf den Straßen nicht die Uneinsichtigen, sondern die (ungebildeten) Armen eingesammelt werden.

Die Option für eine feministische Weisheitstheologie, die bei den Ungebildeten der Welt ansetzt, kann und darf sich auf frühchristliche Traditionen berufen, aber auf keinen Fall auf Kosten der alttestamentlichen Weisheit insgesamt, die damit nur noch als Negativfolie für das weiterführend Christliche missbraucht würde. Weisheitskritik hat ihre Ursprünge in Israel, ähnlich wie von Anfang an die Korrumpierbarkeit des Prophetenamtes und das Auftreten falscher ProphetInnen thematisiert werden. Die biblische Kritik an der Weisheit der Weisen war nicht Sache einer über alles erhaben urteilenden und alle Maßstäbe setzenden Prophetie, sondern wurde wiederum von der Weisheit, auch der Weisheit der kleinen Leute, her formuliert. Nicht die Weisheit als solche wurde in Frage gestellt, sondern eine bestimmte, selbstgenügsame (männliche) Gelehrtenweisheit. Im Neuen Testament steht wenigen weisheitskritischen Gedanken eine Fülle positi-

ver Rezeptionen von weisheitlichen Bildern, Gedanken und Traditionen gegenüber. Der synoptische Jesus geht in seinen Gleichnissen und Reden immer wieder von Alltagsbeobachtungen der Menschen aus. Er wird als Weisheitslehrer erlebt und als Bote der Sophia verstanden, bald einmal auch doxologisch, wiederum in engster Anlehnung an ältere biblische Weisheitskonzeptionen, als Weisheit Gottes bekannt. Auch Paulus rezipiert in 1Kor 2,6ff die Weisheitschristologie der hymnischen Bekenntisse ohne jede Kritik.

IV. Weisheit und Gottesfurcht

Angelika Strotmann[12] hat als spezielles Problem der Logienquelle die Gerichtsworte, die sich gegen ganz Israel richten und antijudaistisch gelesen werden können, angesprochen. Sie zeigt selbst auf, wie mittels genauer Lektüre der alttestamentlichen Wurzeln dieser Gerichtsworte eine solche falsche Lektüre verhindert werden kann. Von der alttestamentlichen Weisheitstradition her ist es wenig erstaunlich, dass die Weisheit in den Q-Logien mehrfach mit Gerichtsgedanken verbunden erscheint. Sie tritt schon in den Proverbien (Spr 1) mit Gerichtsdrohungen auf, sie ruft zu einer Entscheidung, einem Ja zum Leben, das zugleich ein Nein gegen alle Nekrophilie ist (Spr 8,35f). Das mag schockieren, aber wie anders wäre die enge Verbindung von Weisheit und Gerechtigkeit ernstzunehmen, wenn nicht eine Verfehlung oder Missachtung dieser Weisheit und das Ausschlagen ihrer an alle ergehenden Einladung auch Folgen hätte? Der Gott Israels und Jesu ist ein Gott der Barmherzigkeit *und* der Gerechtigkeit, ein Gott, der die Sonne über Guten und Bösen aufgehen lässt, aber dennoch die Stätten der Verbrecher in der Tradition des richtenden Sonnengottes Schamasch vernichtet. In diesem Sinn wird auch das Töten der heutigen BotInnen der Sophia das Gericht nicht verhindern. Biblische Gottesfurcht hat mit Angst nichts zu tun, sie ist vielmehr eine Lebenshaltung, die mit Gottes Wirkmacht in dieser Welt und Gottes kompromissloser Güte rechnet. Wenn das Erste Testament die Weisheit als Gerichtspredigerin auftreten lässt und nach Q die Königin von Saba als Zeugin „im Gericht mit den Männern dieses Geschlechts" (Lk 11,31; Mt 12,42) aufersteht, so liegt in diesen Bildern eine Herausforderung an jede feministische Theologie, biblische Gottesbilder nicht in einer verharmlosenden Auswahl der bürgerlichen Religion verfügbar zu machen.

Meine Ausführungen unterstützen die These von Schüssler Fiorenza, dass feministische Weisheitstheologie nicht bei der Weiblichkeit der personifizierten *Chokmah* und deren Spuren in neutestamentlichen Texten stehenbleiben darf. Zwar ist die weibliche Rede von Gott-Christus-Sophia unverzichtbar, um die patriarchalen Ontologisierungen theologischer Sprache und die Verfestigungen unserer Gottesbilder aufzubrechen. Darüber hinaus aber ist eine kritische feministische Revision und Aneignung von Weisheitstraditionen überhaupt gefordert, die sich immer wieder auf die Frage der Gerechtigkeit zu beziehen hat und diese auch kritisch gegen sich selbst gerichtet und weiterhin zu richten hat. Dieser Bezug auf Gerechtigkeit ist nicht nur prophetisch und nicht spezifisch christlich, er ist

wesentlich weisheitlich und alttestamentlich, darüber hinaus auch altorientalisch, was Grund genug ist, unseren Respekt vor antiken Religionen zu fördern. Eine kritische feministische Revision weisheitlicher Texte hat deren Funktionalisierung für patriarchale Herrschaft, wie sie beispielsweise im Buch Jesus Sirach sehr offensichtlich ist, aufzudecken. Sie muss die weiblichen Subjekte als Sprecherinnen oder Empfängerinnen weisheitlichen Rates sichtbar machen, nach der Weisheit der israelitischen Frauen und ihrem Verstummen fragen, auch nach dem merkwürdigen Kontrast zwischen einer weiblich konnotierten *chokmah* und einem über männliche Autoritäten (Salomo, Vater) verlaufenden Tradierungsvorgang, wie er in verschiedenen großen Religionen zu beobachten ist.[13] Die Kritik an der „Weisheit der Weisen" ist immer Kyriarchatskritik, doch muss die weibliche Stimme dieser Kritik in den biblischen Texten und in unserem Alltag hörbar gemacht werden. Feministische Theologie hat darüber hinaus die Transformierung der damaligen Vorstellungen von einer gerechten Ordnung auf heutige, beispielsweise demokratische, Gesellschaftsordnungen zu wagen, die Aufmerksamkeit für die Schöpfung, die Tier- und Pflanzenwelt und das Alltagsleben von Menschen in die Mitte der Theologie zu rücken. Auf die biblische Weisheit können auch ökofeministische Ansätze zurückgreifen, um die tiefgreifenden Zusammenhänge des Unrechts im zwischenmenschlichen Bereich und der Schöpfungszerstörung sichtbar zu machen. Der Vorteil einer weisheitlichen Theologie gegenüber einer prophetischen ist, dass sie sich nicht auf die Offenbarungserfahrungen besonderer Menschen bezieht, sondern auf allgemein Erfahrbares. Weisheit wirbt mit Argumenten und Plausibilitäten, indem sie die für alle erfahrbare Wirklichkeit analysiert und daraus Folgerungen auf den Willen Gottes zieht. Weil sie auf religiöse Insidersprache verzichten kann, ist sie in besonderer Weise für interkulturelle und interreligiöse Dialoge geeignet, aus denen sie einst auch erwachsen ist.

[1] Vgl. dazu im folgenden Silvia Schroer, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996; Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997; Athalya Brenner/Carole Fontaine (ed.), Wisdom and Psalms. A Feminist Companion to the Bible (Second Series), Sheffield 1998.

[2] Christl Maier, Die „fremde Frau" in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie (OBO 144), Freiburg CH/Göttingen 1995. Vgl. Gerlinde Baumann, Die Weisheitsgestalt in Proverbien 1-9. Traditionsgeschichtliche und theologische Studien (FAT 16), Tübingen 1996.

[3] Angelika Strotmann, Weisheitschristologie ohne Antijudaismus? Gedanken zu einem bisher vernachlässigten Aspekt in der Diskussion um die Weisheitschristologie im Neuen Testament, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden u.a. 1996, 153-175.

[4] Luise Schottroff, WanderprophetInnen. Eine feministische Analyse der Logienquelle: EvTh 51 (1991) 332-344.

[5] Dorothee Sölle, Zwischen Patriarchat, Antijudaismus und Totalitarismus. Anmerkungen zu einer Christologie in feministisch-theologischer Sicht: Orientierung 56 (1992) 130-133.

6 Zum Folgenden verweise ich auf den forschungsgeschichtlichen Teil in Othmar Keel/Silvia Schroer, „Verdirb sie nicht, ein Segen ist darin". Biblische Versuche, die Welt als gelungene Schöpfung zu begreifen, Freiburg (CH)/Göttingen (erscheint 2001).

7 Bedeutend war im deutschsprachigen Raum Hans Heinrich Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101), Berlin 1966; ders., Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs, Tübingen 1968.

8 So sehr pointiert auch Dorothee Sölle, Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985.

9 Jan Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990; Schroer, aaO. 12-25; Klaus Koch, Sädaq und Ma'at. Konnektive Gerechtigkeit in Israel und Ägypten?, in: Jan Assmann u.a. (Hg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München 1998, 37-64.

10 Zitiert nach der Übersetzung von Helmut Brunner, Altägyptische Weisheit, Zürich/München 1988, 111 Z. 46-52.

11 Vgl. ausführlich Antoinette Clark Wire, The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric, Minneapolis 1990, und Elisabeth Schüssler Fiorenza, zuletzt aaO. 225.

12 Op.cit.

13 Vgl. Sung-Hee Lee-Linke (Hg.), Ein Hauch der Kraft Gottes. Weibliche Weisheit in den Weltreligionen, Frankfurt a.M. 1999.

Jüdische Frauen und die Schechina

Susan Starr Sered

Schechina: die Verweilende, die uns nahe ist, die Einwohnung Gottes, seine Gegenwart, die weibliche Seite Gottes. Schechina ist eine grammatikalische Variante der hebräischen Wurzel ŠKN (schin-kaf-nun) - mit der Bedeutung innewohnen, leben, (treu) bleiben, gegenwärtig sein.

Jüdische Feministinnen sind, wie Feministinnen anderer Glaubenstraditionen auch, den konventionellen, männlich orientierten und an maskulinen Attributen festgemachten Sprach- und Vorstellungsbildern des Göttlichen entschieden entgegengetreten. Obwohl jüdische Feministinnen eine Reihe von ausgesprochen theologischen Büchern und Abhandlungen verfasst haben, die sich mit Gottes Wesen und Geschlecht auseinandersetzen[1], richteten sie ihr Augenmerk doch größtenteils und tendenziell auf den rituellen Bereich, wo Sprache und Bilder von Gott in einen liturgischen Prozess eingebettet sind und sich weniger in selbst-

sichere theologische Spitzfindigkeiten hinein steigern. Einen Großteil ihrer spirituellen Kreativität investierten sie in die Entwicklung von Ritualen, die die Gemeinschaft stärken, bestimmten Lebensabschnitten (wie etwa der Entwöhnung oder der ersten Regelblutung) eine religiöse Dimension geben, Trauernden Trost spenden und Kranken Heilung bringen. Dabei werden vor allem Freiheit und Gerechtigkeit in den sakralen Bereich hineingenommen - jene zwei Themen in den Seder-Gottesdiensten von Frauen, die wie die zwei Seiten einer Medaille zusammengehören und bezeichnenderweise in der Woche vor dem Pessachfest zur Sprache kommen. In den letzten zwei Jahrzehnten gehören sie überall in den Vereinigten Staaten zum festen feministischen Repertoire. In diesen und anderen rituellen Kontexten haben jüdische Feministinnen einen beeindruckenden Corpus von Liedern, Gebeten und Zeremonien zusammengetragen, die die geschlechtsorientierten Weisen, sich auf das Göttliche zu beziehen, untersuchen, sie im Spiel einsetzen, sprachanalytisch rigoros auseinandernehmen und wieder neu zusammenfügen.

Es ist schwierig, über eine neue religiöse Bewegung, die so dezentral, pluralistisch und eklektisch ist wie der jüdische Feminismus, allgemeine Aussagen zu machen. Doch fairerweise muss man sagen, und das meine ich wirklich, dass die meisten jüdischen Feministinnen an der eigenen Namensnennung und der ihrer weiblichen Vorfahren mehr interessiert sind als daran, wie das Göttliche zu benennen sei. Das rituelle Element, das sich in jüdischen feministischen Kreisen am stärksten verbreitet zu haben scheint, ist die Namensnennung: Zu Beginn einer Liturgie nennt jede Teilnehmerin (auf Hebräisch, Englisch und/oder Jiddisch) ihren Namen und sagt laut die Namen ihrer weiblichen Vorfahren, so weit sie sie zurückverfolgen konnte. Mit dieser rituellen Namensnennung werden diese Vorfahren in den liturgischen Kreis eingeladen, ein Akt, der für viele von ihnen ebenso zwingend ist wie jede andere Form von Gebet an ein höheres männliches oder weibliches Wesen außerhalb des Kreises. Gewöhnlich ist es dann so, dass die lautesten „Oos" und „Aas" tendenziell jenen vorbehalten sind, die ihre Ur-ur-ur-ur-urgroßmutter, weniger jedoch denen, die eine weibliche Gottheit nennen können.

Im folgenden Teil werde ich kurz zusammenfassen, wie sich das herausragendste weibliche Bild für das Göttliche bzw. für ein göttliches Wesen mit weiblichen Zügen in der jüdischen Kultur entwickelt hat - die *Schechina*. Ich bin mir dabei wohl bewusst, mich allzu großer Vereinfachung schuldig zu machen, doch will ich hier die Bedeutung der traditionellen jüdischen Bilder und Begriffe der Schechina wirklich nur in groben Zügen und sehr vereinfacht andeuten. Danach werde ich anhand einiger ritueller Beispiele illustrieren, wie die Schechina bei jüdischen Feministinnen heute verstanden wird. Anschließend

Die Autorin

Susan Starr Sered ist außerordentliche Professorin für Anthropologie an der Bar Ilan University und zur Zeit leitende Direktorin des Women's Studies in Religion-Programms an der Harvard Divinity School. Ihr Interessengebiet ist die Feldarbeit in Israel und Okinawa (Japan). Ihr neuestes Buch, das im August 2000 erschienen ist, trägt den Titel: What Makes Women Sick? Maternity, Modesty, and Militarism in Israeli Society. Anschrift: c/o. CONCILIUM

möchte ich Gründe andeuten, warum viele von ihnen sich gar nicht wohl dabei fühlen, die Schechina so sehr herauszustellen. Und schließlich möchte ich die Frage aufwerfen, ob es wohl möglich sei, darüber nachzudenken, den ursprünglichen Sinn dieses Wortes aus feministischer Sicht freizulegen bzw. zurückzugewinnen.

I. Die Schechina in den Quellen des Frühjudentums in Kurzfassung

Die Bibel enthält einige rätselhafte Stellen, die sich auf die „Herrlichkeit der Schechina" und „die Flügel der Schechina" beziehen. Obschon der Sinn dieser Verse völlig im Dunkeln liegt, interpretieren die rabbinischen Weisen des Talmud und des Midrasch sie so, dass sie etwas mit Situationen zu tun haben, in denen von den Manifestationen und der Nähe Gottes zur Menschheit oder einzelnen Menschen die Rede ist. Der Talmudgelehrte Ephraim Urbach erklärt, dass „die Allgegenwart der Gott-Schechina eines der Grundpostulate [der rabbinischen Literatur] ist. Bei den Aussagen über sie handelt es sich nicht um den Versuch, sie zu beschreiben, sondern sie als Manifestationen Gottes und seiner Nähe an festen Orten und zu bestimmten Zeiten zu erklären und sie mit seiner Allgegenwart in Einklang zu bringen. Dabei soll wohl vermieden werden, von Gott losgelöste emanierende Kräfte zu postulieren."[2] Urbach gibt über alle einschlägigen Stellen in der rabbinischen Literatur einen Überblick und kommt zu dem Schluss, dass „die Schechina keine ‚Hypostase' ist und nicht unabhängig von der Gottheit existiert. Ja, mehr noch, in der Ideologie der Weisen des Talmud und des Midrasch hat der Ausdruck ‚Schechina' weder eine Verbindung zur ‚Weisheit' noch sind beide miteinander identisch. In allen Aussagen und Geschichten, in denen auf die Schechina Bezug genommen wird, fehlen die bildhaften Ausdrücke wie Fürstin, Gebieterin, Königin oder Braut. Kurz und gut, sie enthalten kein weibliches Element."[3]

Im Zuge der weiteren theologischen Entwicklung, aus der die kabbalistische (mystische) Literatur des Hochmittelalters hervorging, wurde die Bezeichnung „Schechina" schließlich nicht nur als weiblich, sondern als Personifizierung der *Immanenz* Gottes in der Welt verstanden. Kabbalistische, von Männern verfasste Texte, die zu einer extremen Objektivierung von Frauen und des weiblichen Geschlechts[4] neigten, schildern die Schöpfung in ausgesprochen esoterischer Sicht als einen Prozess, in dem Gott sich in einer Reihe von Emanationen offenbart. In der Terminologie der Kabbala wird auf ihn als den En-Sof (der kein Ende hat) Bezug genommen, und nie wird er in menschlicher Gestalt abgebildet. Um das Universum zu schaffen, erschafft En-Sof zehn Sefirot (Emanationen). Jede von ihnen entspricht einer anderen Seite seiner bzw. ihrer Göttlichkeit. Die eine Hälfte der Emanationen wird als männliches, die andere als weibliches Prinzip dargestellt. Die zehnte, d.h. die „unterste" der Emanationen, die Schechina, ist jene Seite Gottes, die der Welt am nächsten ist. Die Schechina, im kabbalistischen Denken eine weibliche Hypostase Gottes, muss sich mit dem

männlichen Einen Heiligen, gepriesen sei er, wieder vereinigen, damit *Tikkun*, die „Heilung der Welt", stattfinden kann [gemeint ist: die Welt in den Zustand der Harmonie zu bringen, die sie im Garten Eden hatte. Anm. d. Ü.].
Esoterische und mystische kabbalistische Schriften entwickelten gewiss tiefschürfende philosophische Ideen und eine Reihe liturgischer Formulierungen, die etwas mit dem Geschlecht und der kosmischen Rolle der Schechina zu tun hatten. Fairerweise muss man aber sagen, dass die Schechina den größten Teil der jüdischen Geschichte über für die meisten Juden, ob Männer oder Frauen, relativ unbedeutend war. Es gab weder proto-feministische noch rituell bedeutsame Untertöne, abgesehen von ein paar ganz wenigen liturgischen Formeln, deren Sinn aber vielen Juden verborgen blieb.

II. Jüdische Feministinnen und die schöpferische Kraft der Schechina

Mit dem Aufkommen des jüdischen Feminismus in den späten siebziger Jahren gewann die Schechina neues Leben. Im Bestreben, von Gott nicht in männlichen Kategorien zu denken, übernahmen und verinnerlichten einige jüdische Feministinnen die Schechina vielfach in der gleichen Weise, wie dies nichtjüdische Feministinnen mit vielen vorchristlichen Göttinnen auch taten. Die Schechina-Gesänge und Rituale jüdischer Feministinnen kreisten der Tendenz nach um zwei zusammenhängende Themen: um die Heilung von Frauenkrankheiten und die Bildung von Frauengemeinschaften. Oft sind diese Themen in den Liedern und Ritualen des Neumondfestes - des *Rosch Hodesch* - miteinander verknüpft, eines traditionellen Frauenfesttages, der bei jüdischen Feministinnen heute einen neuen Aufschwung erlebt. Dieses Fest erwies sich für ein spirituelles Experimentieren als fruchtbarer Boden, der ergiebiger war als der Schabbat oder andere weit mehr bekannte Feiertage. Das lag zum Teil daran, dass die traditionelle Rosch-Hodesch-Liturgie arm an geeigneten Texten ist. In reinen Rosch-Hodesch-Frauengruppen haben jüdische Feministinnen Gemeinschaften und spirituelle Schwesternschaften geformt, jüdische Quellen nach Hinweisen auf das Leben weiblicher Vorfahren durchforstet, eine bisher unbekannte Bibelexegese betrieben und nach spirituellen Antworten auf den Übergang in neue Lebensabschnitte, auf große Erfolge, aber auch auf Lebenskrisen gesucht, die ihre Mitglieder die Jahre hindurch zu bestehen hatten.
Schechina-Gebete sind anscheinend überall in den Vereinigten Staaten, und neuerdings auch weltweit, am meisten unter jenen jüdischen Frauengruppen in Schwung gekommen, die - oft im Kontext des Neumondfestes - zusammenkommen, um einander zu helfen, die Nachwirkungen von Vergewaltigung, Gebärmutterentfernung, Fehlgeburt und andere Verlusterfahrungen spirituell aufzuarbeiten. Immer wenn die Welt männlicher und maskuliner Kraft auf eklatante Weise versagt, wird das Bedürfnis nach einem Göttlichen, das weibliche Züge trägt, umso spürbarer.
Obschon die meisten von Frauengruppen zusammengestellten Rituale nirgendwo

aufgezeichnet sind, gibt es doch einige Sammlungen, wo man prüfen kann, welchen Sinn jüdische Frauen der Schechina heute zuschreiben.
So beschreibt Nancy Helman Shneiderman nach Entfernung ihrer Gebärmutter ein von ihr organisiertes Heilungsritual für Frauen. Ich zitiere hier den Teil der Zeremonie, der sich am ausdrücklichsten auf die Schechina bezieht[5]:

„Vor der rituellen Feier werden im Garten zwei etwa ein Fuß tiefe Löcher gegraben. Ich stehe zwischen beiden und halte meine Gebärmutter in einer Keramikschale, damit sie vom Wasser, das aus einem Henkelkrug über sie gegossen wird, gesegnet und gereinigt wird. Durch das Einpflanzen meiner Gebärmutter füge ich nun gleichsam die beiden Teile meines Lebens neu zusammen. Aus unserer Tiefe schöpfen wir die wesentlichen Dinge, von denen wir leben. Unser Verlangen nach Spiritualität ließ uns nach neuen Weisen Ausschau halten, Körper und Seele zu reinigen.
Alle sagen (während eine Freundin Wasser über die Gebärmutter gießt):
Frauen sind wie Wasser,
das in uns fließt und fließt.
Wie Wasser ist die Schechina,
aus der Tiefe neues Leben sprießt.
Nancy (übergibt die Gebärmutter zum Einpflanzen in eine ungebrannte Schale und) spricht: ‚Ich bringe meine Gebärmutter dar als einen Bund, gebe sie der Erde zurück und ehre so die Quelle allen Lebens. Indem ich sie in den Boden einpflanze, ist meine Trauer vollkommen, und ich bin befreit vom vergangenen Teil meines Lebens.‘
(Wir pflanzten zwei Birnbaumschösslinge ein, den einen über die Gebärmutter, den anderen in das gegrabene Loch.)“

Rabbinerin Lynn Gottlieb hat einen Ritus *Fruits of Creation* zusammengestellt und dokumentiert, der für Frauen bestimmt ist, die nicht gebären können oder es aus freier Entscheidung nicht wollen. In einer Anthologie mit dem Titel *Lifecycles: Jewish Women on Life Passages and Personal Milestones* beschreibt sie einen solchen Ritus für Frauen, die als Ergebnis einer Brustkrebsbehandlung frühzeitig in die Wechseljahre gekommen sind.[6] Der Ritus fand zur Zeit des Neumonds statt und benutzte traditionelle jüdische Symbole wie einen Gebetsschal und Kerzen. Teil des Rituals war eine von den Frauen spontan gesprochene „Litanei des Kummers“:

„Schekina, du wohnst in allem, was ist: Ich trauere um den Verlust des Kindes, das ich nie zur Welt gebracht habe. Ich trauere um den Verlust der Mutterschaft, die ich schon vor mir gesehen habe. Ich trauere um den Verlust meiner Fähigkeit, Kinder auszutragen. Ich trauere um den Verlust ...“

Wir begannen nach der Melodie, die Deborah komponiert hat, zu wehklagen, bis unsere Tränen flossen, unsere Herzen sich öffneten und unser Geist sich vom Schmerz befreit fühlte. Wir füllten die (nun leere) Schale mit Wasser und reichten sie rundum, wobei jede der Nachbarin das Gesicht wusch und alle einander segneten. Danach kam ein ruhigerer, friedlicherer Text:

„Schechina, die du gibst und nimmst: Ich lasse von meinen Gefühlen der Wut, die ich empfinde, weil ich kein Kind zur Welt bringen konnte. Ich lasse von meinem Zorn auf meinen Mann für die vielen Male, die wir uns über unsere Sehnsucht nach Kindern gestritten haben. Ich lasse meine Gefühle frei, weil ich kein Kind mehr empfangen kann und vergebe mir für schwierige Zeiten. Ich lasse frei ...“

In der letzten Phase des Rituals legte jede Teilnehmerin ein Geschenk oder ein Andenken in die Schale, das eine besondere Eigenschaft zum Ausdruck brachte, die sie an Deborah bewunderte.

„Schechina, die du von Ewigkeit her schöpferisch wirkst und alles erneuerst: Ich feiere meine Hingabe, angesichts von Mühsal und Leid zur Töpferin zu werden. Ich feiere meine Fähigkeit, einen Garten zu pflanzen, voll von Früchten. Ich feiere meine Beziehung mit ..., meine Dankbarkeit für ..., meinen Mut zu ...“

Dann tanzten die Frauen im Kreis und schlossen mit den Worten:

„Schechina, wir danken dir für das stets gegenwärtige Geheimnis, das allem, was ist, innewohnt, das gibt und das nimmt, das von Ewigkeit her schöpferisch wirkt und das Leben endgültig neu schafft.“

Jüdische Feministinnen lieben es zu singen. In einer Kultur, die das freie öffentliche Wort von Frauen traditionell unterdrückt hat, ist Singen ein befreiender, aber auch ein machtvoller Akt, der Gemeinschaft stiftet, wenn die Stimmen von Frauen zu Collagen biblischer Verse und in neuen Dichtungen, verfasst von Frauen der Gegenwart, zusammenklingen. Einige weithin bekannte feministische jüdische Liedermacherinnen haben die Schechina in ihre lyrischen Texte aufgenommen, so zum Beispiel Hannah Tiferet Siegel, Debbie Friedman und Matia Angelou. Am meisten hat sich jedoch Geela Rayzel Raphael, eine rekonstruktionistische Rabbinerin [d.h. die aus der Erneuerungsbewegung kommt, Anm. d. Ü.], ihrer angenommen. Ihre Lieder haben bei Frauengruppen und in Synagogen einen zunehmend breiten und aktiven Hörerkreis gefunden. Drei ihrer Lieder möchte ich hier vorstellen. Sie bringen, soweit ich sehe, das spirituelle Verständnis der Schechina bei heutigen jüdischen Feministinnen am tiefsten zum Ausdruck.[7]

Schechina, meine Schwester im Wind

Ich fühl' mich getragen vom All,
von der Quelle, aus der alles Leben entspringt,
die den Raum und die Zeit durchströmt
und mich trägt wie ein Kind,
mich zärtlich umfließt wie der Wind.

Schechina! Heil' Körper und Geist!
Schechina! meine Freundin, die du mir verheißt
die Kraft Deiner Strahlen
hilf' lindern die Qualen!

Deine Nähe in mir, so zärtlich bist du,
bisweilen schlug ich die Tür vor dir zu.
Vergaß, sie zu öffnen.
Deine Liebe umhüllt mich wie ein Kind,
Schechina, meine Schwester bist du im Wind.

Schechina, meine Schwester bist du im Wind,
du machst mich ganz, ich traue dir blind.
Dein Flügelrauschen im Wind
wiegt meine Seele wie ein Kind.

Schechina, meine Schwester bist du im Wind,
Schechina, du wisperst mir zu im Wind,
Schechina, du drehst und drehst dich im Wind,
Schechina, du bist meine Schwester im Wind.
(Geela Rayzel Raphael, 1987)

Schechina, du webst ein Netz

Komm, mein Licht, ich wart' auf dich.
Ich warte auf die Wolken,
den Himmel, bis er neu aufbricht
und meinen Geist entführt zum Licht.
Ob hoffnungsvoll die Zeiten,
ob aller Prüfung voll,
ob Freude sie bereiten,
ob Änderung das Soll,
wenn du mich rufst, o Schechina,
bin ich dir nah.
(Chor singt:) ah, ah, ah Schechina (3x)

Ihr tief' Geheimnis, wer kann's verstehn?
Sprech' ich zu dir, bist du mir nah.
Ich hab' dich nie gesehn.
o Schechina, ich such' nach dir,
nicht wissend, wo Beginn,
doch plötzlich ich getroffen bin
ganz tief in Herz und Sinn. (Chor)

Ich starre durch das Fenster
aus der Ewigkeiten Meer,
ich warte auf ein Zeichen,
wann kommst du endlich her?
Dann schließ' ich auf die Tür,
der Mantel deiner Wärme
kommt unsichtbar zu mir.

Ja, trag' mich heim, Trost meiner Seele,
nicht bin ich mehr allein. (Chor)

Das Netz der Liebe weben Frauen
im Mondeslicht, im Morgengrauen,
im Kerzen- und im Sternenlicht
bist' Schechina mir stets so nah.
Und hör' ich deine Melodie,
voll Freude dein' Gesang,
wird's strahlend hell in mir wie nie,
so voller Wunder ist dein Klang.
Ich kann nur öffnen meine Tür
und bitten, kehr' doch ein!
Ich weiss, du gibst die Chance mir,
dann bin ich nicht allein. (Chor)

Wann immer ich mich einsam fühl',
wann immer fürcht' ich mich,
dann find' ich meinen Platz, und dich
und weiß, wer mich gemacht
aus schimmerndem Licht,
aus funkelndem Tau,
aus übergroßer Macht,
vorbei ist alle Furcht in mir,
ich weiß, dass du bist hier.

(Geela Rayzel Raphael zusammen mit B'not Ha-Wevana, 1988)

Das Kommen der Schechina

Ein Volk sind wir, das Frieden will,
unter vielen Völkern hier,
und wie die Frau'n aus alter Zeit,
frei zu sein, ersehnen wir,
zu lösen der Gewohnheit Ketten,
zu malen auf gewebtem Tuch.
Brucha Yah, komm Schechina!
Im Singen heil'ger Lieder
gewirktes Tuch entfaltest du,
Kommst im Geheimnis wieder.
Voll Majestät, im Nu.
Wohnst tief in uns'rer Seele
und wühlst uns auf,
dein Geist sich uns vermähle.
Gepriesen seiest du und komm!

II. Preist sie, denn aller Segen kommt von ihr

(Chor:) Ha-le-lu-ha,
die Zeit der Ankunft ist schon nah,
ihr' Zeichen haben wir geseh'n,
die Herrlichkeit der Schechina
wird leuchten, ja, sie ist schon da.

Zurück zur Mutter, heim ins Land,
zurück kehr'n alle, die verbannt.
die Muttersprach' wird neu belebt,
aus ihr Kultur wird neu geboren,
Die Wolke, über uns sie schwebt,
Jerusalem, ihre Liebe, lebt,
sie ist noch nicht verloren.
Sie wartet, bis die Kinder kommen,
im Tempel findet sie die Ruh',
den Platz, um nieder sich zu lassen.
Des Adlers Flügel Schutz bist du.
Ihr Feuer uns erhellt die Nacht.
Ihr Flügelschlag uns glücklich macht,
wenn Lieder wir anstimmen
und voller Sehnsucht singen:
Komm, ja komm!
Sukkat Schalom (Chor)

Wir bauen uns're Macht auf dich,
denn da du weiblich bist,
klärst du auch unser'n Blick.
Dann sehen wir, neu wird die Welt.
Der Funken deines Geistes,
hat unser Herz erhellt.

Gepriesen sei ihre Ruach! Komm geschwind!
Du bist ja der Schöpfung spielendes Kind
Hell leuchtet sie auf,
strahlend ihr Schein,
das Dunkel verbannt,
es wird nicht mehr sein.
Der Mond ihr Symbol,
er verscheucht alle Nacht,
der Regenbogen, in all seiner Pracht,
verkündet das Kommen der Schechina
Brucha Yah Schechina! (Chor)

(Geela Rayzel Raphael, 1987)

Jedes dieser Lieder zeichnet ein vornehmlich weibliches Bild der Schechina, die mit „weiblichen" Symbolen wie etwa dem Mond dargestellt wird oder die sich als

Trostspenderin offenbart, besonders, wenn auch nicht ausschließlich, für Frauen. In den Liedern Raphaels gewinnt das talmudische Verständnis von der *Immanenz* der Schechina sowie das kabbalistische, sie sei die den Menschen *am nächsten* stehende Seite Gottes, neue theologische Dimensionen: Die Schechina ist tief in uns verborgen und uns immer zugänglich; wir müssen nur lernen, richtig zu sehen und in uns hineinzuhorchen.

III. Probleme der Schechina

Wenn sich auch Rituale und Lieder wie diese nicht überall in jüdisch-feministischen Kontexten finden, so sind sie doch auch nicht ungewöhnlich - es gibt Dutzende, wenn nicht Hunderte von ihnen „draußen" in anderen feministisch orientierten Gemeinden. Wie schon gesagt, hat die Schechina immer noch nicht in dem Maße Anklang gefunden, wie jüdische Feministinnen sich das in den ersten Jahren ihrer spirituellen Arbeit vielleicht erhofft hatten. Ellen Umansky hat einen Typ von Problemen benannt, die sie bei der angewandten Metaphorik empfindet: „Würden wir die Schechina als Göttin bezeichnen, und Gott weiterhin als Tetragramm JHWH, dann könnten wir (nicht ganz zu Unrecht) der Nähe zum Polytheismus beschuldigt werden. Dem könnten wir zwar dadurch begegnen, dass wir nur ihr göttliche Verehrung zukommen lassen und würden so den Monotheismus unseres Glaubens wahren, doch wäre das im Letzten auch nichts anderes, als Gott als Herrn zu verehren. Wenn ich an *Rosch Hodesch* (der Feier des Neumonds) allein mit Frauen zusammen bin, dann erscheint eine Anrufung Gottes als Schechina durchaus angebracht, doch mit Männern zusammen müssten wohl meine Gottesbilder umgreifender sein, um jenen Göttlichen Funken widerzuspiegeln, der in uns gemeinsam leuchtet."[8]

Marcia Falk, deren *Book of Blessings* unter jüdischen Feministinnen zum liturgischen Standard geworden ist, hat die Schechina als geeigneten Ausdruck für das Göttliche ebenfalls, wenn auch aus ganz anderen Gründen, zurückgewiesen. „Die Schechina war ursprünglich kein weibliches Bildwort; sie wurde das erst in der kabbalistischen Zeit. Und als sie ausdrücklich mit dem Weiblichen in Verbindung gebracht wurde, hat das den Frauen auch nicht gerade zu größerer Eigenständigkeit verholfen, schon gar nicht im kabbalistischen Denken, wo männlich und weiblich noch hierarchische Gegensätze waren. In der jüdischen Tradition stand die Schechina nie auf gleicher Ebene wie das machtvolle *Kadosh Baruch Hu,* der Eine Heilige, gepriesen sei sein Name, ihr Schöpfer, Meister, Bräutigam, die letzte Wirklichkeit, aus der sie lediglich als Emanation hervorgeht."[9]

Die feministische Theologin Rachel Adler wirft völlig zu Recht die Frage auf, ob es denn „möglich sei, die Schechina aus ihren wesenszugehörigen und geschlechtsbestimmten Bedeutungen herauszulösen, mit denen die jüdische Mystik sie umgeben hat."[10] Hier liegt meiner Meinung nach das eigentliche Problem, das sich jüdischen Feministinnen stellt. Die Schechina ist Teil einer Kultur, die nicht nur bestimmte Seiten Gottes einem Geschlecht zuordnet. Sie tut das gleiche mit der *Zeit* (in der jüdischen Kultur ist der Schabbat weiblich), dem *Raum* (z.B. Jerusa-

lem) und den sichtbaren *Himmelskörpern* (dem Mond). Ich habe den Eindruck, dass geschlechtsorientierte Bezeichnungen für Gott, die Zeit und den Raum in der Geographie des Kosmos unabänderlich festgeschrieben sind. In alles Sein ist von Anbeginn an die Polarität des Geschlechtlichen eingegossen, und so wird es auch ganz „natürlich" als geschlechtsgeprägt verstanden. Menschlicher Widerstand gegen geschlechtsbestimmte Rollen ist in diesem Fall ebenso irreführend wie aussichtslos - alles Existierende ist polar bzw. geschlechtsbestimmt.

Das Problem der Schechina wirft extrem schwierige Fragen auf, die alle etwas mit der Möglichkeit zu tun haben, jede Art von geschlechtsorientierten religiösen Symbolen feministisch neu zu bestimmen. Welchen Nutzen können Frauen jemals davon haben, sich vorzugsweise an weiblichen Symbolen und symbolischen Gegenständen zu orientieren, die bestenfalls einen vorgegebenen Geschlechtsunterschied objektivieren und schlimmstenfalls eine hierarchische Sozialordnung mit sakralen Vorschriften ausstatten? Ist es denn nicht wahrscheinlich so, dass eine Rückgewinnung geschlechtsbestimmter religiöser Symbole nur einfach Vorstellungen des unaufhörlich ablaufenden Entstehungsprozesses alles Seienden neu beleben und verstärken werden - Ideen, die dazu dienen, die möglichen, allen Individuen offen stehenden Lebenswege einzuengen, indem man den Eindruck erweckt, als würde geschlechtsbestimmtes Rollenverhalten als Sozialkonstrukt sich in göttlichen und kosmischen Attributen widerspiegeln - oder umgekehrt deren Spiegelbild sein?[11]

IV. Lässt sich der Ursprungssinn der Schechina zurückgewinnen?

Für mich besteht kein Zweifel, dass eine Rückgewinnung und Höherbewertung des ursprünglichen Sinnes der Schechina *den* springenden Punkt in der jüdischen feministischen Spiritualität bilden. Eine göttliche Stimme zu finden, die weiblich ist, und einen Platz im Kosmos für die spirituelle Kraft des Weiblichen, stärkt die Persönlichkeit von Frauen: unser Leben und unsere Identität werden dadurch mit einem Kosmos verknüpft, der weiblich verstanden wird. Die Worte „Gott, die du ..." aussprechen zu können, befreit unser Bewusstsein in einer Weise, wie es nur wenige Akte können - da sie uns die Möglichkeit bieten, einen Kosmos zu denken und begrifflich zu fassen, der nicht von Vätern und Königen regiert wird. Es gibt nur wenige Spracherfahrungen, die sich so gut anfühlen wie der Geschmack des göttlich Weiblichen, der einem bei den Liedern der Schechina auf der Zunge zergeht. Man darf jedoch nicht vergessen, dass geschlechtsbestimmte Gottheiten eine zweischneidige Sache sind: Sie können die Persönlichkeit von Männern oder Frauen stärken, sie können aber auch das Geschlecht als eine natürlich vorgegebene Ordnung in den Rang des Heiligen und Unantastbaren erheben.

An dieser Stelle der Entwicklung des jüdischen Feminismus möchte ich zwar nicht dafür plädieren, die Bildersprache der Schechina und die von jüdischen Feministinnen geschaffenen Liturgien aufzugeben, wohl aber meine ich, dass man

sich klugerweise darüber Gedanken machen sollte, wie man die Schechina von ihrer geschlechtsbezogenen Identität, dem Erbe kabbalistischer Interpreten, befreien könnte. Wie bereits im Vorausgehenden gesagt, konzentrieren sich die Einwände heutiger Feministinnen tendenziell auf die Geschlechtsbezogenheit der Schechina, nicht aber auf ihre anderen Sinnaspekte. So finde ich es ermutigend, dass in der vorkabbalistischen Literatur die Schechina in keinem kulturell signifikanten Sinne weiblich zu sein schien. Das Wort sollte weniger eine ausgeprägt weibliche Identität personifizieren, die - eigenartig genug - mit den Frauen zugewiesenen sozialen Rollen übereinstimmte, sondern meinte einfach eine weibliche grammatikalische Form - eine kulturelle Last (die zwar immer noch nicht bedeutungslos ist), mit der man sich aber leichter abfinden könnte. Wichtiger als alles andere in dieser frühen Periode war die Immanenz der Schechina, nicht ihr Geschlecht.

Als jüdische Feministin fühle ich mich geehrt, mich an der überragenden jüdischen Theologin Miriam Simos-Starhawk orientieren zu können. Sie hat westliche, patriarchale religiöse Weltbilder, die die Gottheit in einen außerweltlichen Bereich absondern, analysiert und kritisch bewertet. „Natürlich gibt es in jeder Tradition Ausnahmen, doch in der weitgespannten Perspektive des Christentums, des Judentums und des Islam ist Gott *transzendent*, und seine Gesetze sind absolute Größen, die in einem Kontext betrachtet werden können, der sich von der Wirklichkeit menschlicher Bedürfnisse und Wünsche und ihren faktischen Auswirkungen loslöst."

Nach Starhawk besteht das Problem in Folgendem: „Wenn wir meinen, das Heilige - und deshalb der höchste Wert - sei nicht in dem zu finden, was sichtbar, greifbar und erfahrbar sei, dann halten wir an einem innerlich gespaltenen Bewusstsein fest, das es uns erlaubt, in der Verfolgung eines nichtgreifbaren und unsichtbaren Guten höchst bequem anderen Schmerz und Leid zuzufügen."[12] Gottes *Immanenz* dagegen durchdringt und erfüllt all unser Tun und Lassen gegenüber anderen Menschen wie gegenüber der Erde, die wir betreten, mit einer *immanent* sittlichen Bedeutung.

Jüdische Feministinnen wie Starhawk fordern uns auf, die Schechina in unserer Welt als freundliche Nachbarin willkommen zu heißen, die mit uns verbunden ist und uns in höchst komplexen Netzwerken der Achtung und Fürsorge auch *miteinander* verbindet. Das aber sei wichtiger als sie zu idealisieren oder sie als weibliche Emanation oder Hypostase einer transzendenten [männlichen] Gottheit zu verdinglichen. Rabbi Akiva, berühmt für seine Worte, das größte Gebot in der Tora sei „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst", werden auch, und wie ich finde zutreffend, die Worte zugeschrieben: „Wenn Mann und Frau es wert sind, dann nimmt die Schechina in ihrer Mitte Wohnung; sind sie es nicht, dann möge Feuer sie verzehren" (B.T. Sota 17a). In freier Abwandlung dieser Worte möchte ich mich seinem Glauben anschließen und sagen, wenn wir den Wert des Männlichen und Weiblichen anerkennen, dann wird Gottes Gegenwart unter uns wirklich; lassen wir es an solcher Anerkennung fehlen, dann steht das Überleben unserer Gattung auf dieser herrlichen Erde auf dem Spiel.

[1] Am einflussreichsten war J. Plaskow, Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective, San Francisco 1990. Deutsch: Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992.

[2] E. E. Urbach, The Sages: Their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1979, 47.

[3] Ebd. 63; 65.

[4] Eine ausführliche Analyse von Geschlechtsbezeichnungen in der kabbalistischen Literatur bietet E. R. Wolfson, Circle in the Square, Albany 1995; vgl. auch J. Mair, Die Kabbalah. Einführung - klassische Texte - Erläuterungen, München 1995.

[5] Midlife Covenant: Healing Ritual After Hysterectomy, in: E. Resnick Levine (Hg.), A Ceremonies Sampler: New Rites, Celebrations, and Oberservances of Jewish Women, La Jolla 1991, 55-60.

[6] Hg. von D. Orenstein, Woodstock 1994, 40-43.

[7] Abdruck der Lieder mit Genehmigung der Autorin. Aufnahmen von Raphaels Musik können über MIRAJ, 166, E.Levering Mill Road, Suite 240, Bala Cynwyd, PA 19004 bestellt werden.

[8] (Re)Imaging the Divine, in: Response 41/42, 119.

[9] Notes on Composing New Blessings, in: J. Plaskow/C. P. Christ (Hg.), Weaving the Visions: Patterns in Feminist Spirituality, San Francisco 1989, 129-130.

[10] Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics, Philadelphia 1998, 100.

[11] Ein großer Teil meines Unbehagens an geschlechtsbestimmten Gottheiten (einschließlich der weiblichen) stammt aus meiner Feldarbeit in Okinawa, der einzigen Gesellschaft unserer Zeit, wo Priesterinnen die anerkannten Leiter des tragenden aktiven Kerns der Religion sind. Die tausenderlei Gottheiten, die sich in der religiösen Kultur Okinawas zusammengefunden haben, sind vom Geschlecht her gesehen neutral oder höchstens ganz entfernt einem solchen zugeordnet. Wie ich in meinem Buch Women of the Sacred Groves: Divine Priestesses of Okinawa, New York 1999 begründete, ist das Gegenteil des kosmischen Patriarchats nicht das kosmische Matriarchat. Die Priesterinnen von Okinawa ersetzen nicht einen Vatergott durch eine Muttergöttin, sondern erkennen eher gleichgestellte oder geschlechtsneutrale kosmische Wesenheiten an und beten zu ihnen.

[12] Ethics and Justice in Goddess Religion, in: B. H. Andolsen/Ch. E. Gudorf/M. D. Pellauer (Hg.), Women's Conscience: A Reader in Feminist Ethics, San Francisco 1985, 194.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

„Wenn wir das Leben nicht lieben"

Spiritualität und Ethik im neuen Millennium

Carol P. Christ

In dieser Ausgabe von CONCILIUM wird aus verschiedenen Perspektiven über eine politische Weisheitsspiritualität nachgedacht, die die Kämpfe um Überleben und Befreiung unterstützt, statt sie zu unterdrücken. Wenngleich ich ebenfalls der Meinung bin, dass Überleben und Befreiung wünschenswerte Ziele sind, spüre ich dennoch eine gewisse Diskurshegemonie, die die christliche Befreiungstheologie bevorzugt und glaubt, dass andere Diskurse entweder moralisch inadäquat sind oder unter ihre Rubriken untergeordnet werden können.

Mir ist durchaus bewusst, dass es in unserer Welt sehr viel Ungerechtigkeit und Leid gibt, und Tag für Tag kämpfe ich gegen ihre von Menschen gemachten Formen. Dennoch frage ich mich, ob eine Konzentration auf „Kampf" für die Begründung von Spiritualität und Ethik ein angemessener Nährboden im neuen Millennium ist. Ist es eine weitere Art auszudrücken, dass die Erde ein Jammertal ist? Oder ist es ein weiterer Versuch, die christliche Ethik im Absoluten zu gründen oder zu behaupten, dass die christliche Ethik anderen ethischen Systemen überlegen ist, zum Beispiel denen, die nicht mit der Vorstellung vom Kampf *beginnen*?

In ihrem Buch *Pour une morale de l'ambiguïté* schrieb Simone de Beauvoir: „Wenn wir das Leben nicht um seiner selbst willen und durch andere lieben, versuchen wir vergebens, es auf irgendeine Weise zu rechtfertigen." Sie kritisiert ethische Systeme, die auf ideologischen Absolutheitsprinzipien beruhen, einschließlich der drei Systeme, mit denen sie vertraut war: dem römisch-katholischen, dem faschistischen und dem marxistischen. Sie gab zu bedenken, dass das Trugbild der moralischen Gewissheit zu vermehrtem Leid führt. Menschen, die von der Richtigkeit ihrer Sache überzeugt sind, opfern ihrem Ideal zwangsläufig die konkrete Wirklichkeit. *Fraglos* töten und vernichten sie im Namen eines „höheren Gutes", das sie nach ihrem Ermessen eindeutig verstehen. Gegen den ethischen Absolutismus trat de Beauvoir für eine Ethik der Ambiguität ein. Als endliche Wesen und Gemeinschaften werden wir nie das „ganze Bild" haben. Deshalb können wir auch nie wissen, ob unsere Entscheidungen und Taten eindeutig „richtig" sind. Demut ist ein Grundbaustein ethischer Erkenntnis.

De Beauvoir glaubte, dass der Kampf um die Veränderung gesellschaftlicher und anderer Strukturen der Unterdrückung in einer vorangehenden Erfassung des Wertes des konkreten Lebens wurzeln müsse. Wenn wir das *Leben* nicht *lieben*, gibt es nichts, worauf wir unsere Ethik gründen. Das Leben soll „um seiner selbst willen" und „durch andere" geliebt werden. Das begründet die Liebe zum Leben im Körper und in der Beziehung zu anderen Menschen.

Ich stimme de Beauvoir zu. In *Rebirth of the Goddess* habe ich behauptet, dass Liebe und Schönheit die großen Geschenke der überreichen Erde seien. Die Göttin ist die vernunftbegabte, verkörperte Liebe, die der Grund allen Seins ist. Die Ethik der Göttin-Religion beruht auf einem tiefen Gefühl des Verbundenseins mit allen Menschen und allen Wesen im Netz des Lebens. Wir handeln moralisch, wenn wir in einem wachen und verantwortlichen Bewusstsein des immanenten Wertes eines jeden Menschen leben, mit dem wir das Leben auf Erden teilen. Wenn wir das tun, verkörpern wir die Liebe, die der Grund allen Seins ist.

I. Ein neues Lied

Aus Dankbarkeit für das Leben und die Liebe habe ich ein traditionelles Loblied umgeschrieben. Dieses Lied kann leise oder laut während des Tages, beim Aufwachen, beim Einschlafen oder irgendwann am Tag, wenn wir Dankbarkeit empfinden - für Leben und Atem, für einen wunderschönen Baum, für einen Vogel im Garten, für die Gegenwart einer Freundin oder eines Freundes, eines Kindes oder einer/eines Geliebten, für Nahrung -, gesprochen oder gesungen werden, bis schließlich der ganze Tag zur Meditation, zum Dankgebet wird.

Lobpreist Sie, von der alle Segen fließen.
Lobpreist Sie, alle Kreaturen hier unten.
Lobpreist Sie in Höhenflügen dort oben.
Lobpreist Sie im Dunkel und im Lichte.

Das ist eine neue Fassung des traditionellen protestantischen Dankliedes oder der traditionellen protestantischen Doxologie. Der Originaltext lautet:

Lobpreist Ihn, von dem alle Segen fließen.
Lobpreist Ihn, alle Kreaturen hier unten.
Lobpreist Ihn, ihr himmlischen Heerscharen dort oben.
Lobpreist Vater, Sohn und Heiligen Geist.

Ich habe mich entschieden, für dieses traditionelle Lied einen neuen Text zu schreiben, weil ich es, wie viele andere Lieder, immer gern gesungen habe. Für mich deutet die Melodie eine aufwallende Danksagung an, die aus dem Innern heraus gemeinschaftlich in den Ausdruck von Lob und Dank überfließt. Bekannte Lieder umzuschreiben und sie in einen neuen Kontext zu bringen, schafft eine Kontinuität mit den „besten Impulsen" der überkommenen Traditionen und mit den „besten Impulsen" der eigenen Vergangenheit.
Dieses Lied wird im traditionellen protestantischen Gottesdienst als Teil des Offertoriums gesungen, wenn von der Kongregation zur Unterstützung der religiösen Hierarchie und für die missionarischen und karitativen Aktivitäten der Kirche Geld gesammelt wird. Geld in den Klingelbeutel zu werfen hatte für mich, wie für viele andere, kaum eine spirituelle Bedeutung. Ich habe jedoch immer gern gemeinsam mit anderen die Doxologie gesungen. Wenn der Kontext, in dem das Lied gesungen wird, sich ändert, ändert sich auch seine Bedeutung. Ich habe

es mit Frauen, die auf Kreta um einen mit Früchten und Nüssen bedeckten Altar versammelt waren, auf Lesbos vor einer strömenden Quelle und auch ganz allein gesungen. Und während ich singe, empfinde ich eine freudige Dankbarkeit für jedes Geschenk, das mir im täglichen Leben gegeben wird.

Der Wechsel des Pronomens von „Ihn" zu „Sie" verleiht dem Gebet einen neuen Sinn: Der Ort der Göttlichkeit wird nicht auf das Himmelreich beschränkt, sondern schließt Erde und Himmel ein. Das herkömmliche Lied suggeriert einen abstrakten, himmlischen Schöpfer, der gemäß der Hierarchie von Machtverhältnissen Segen spendet. Das neue Lied deutet an, dass die Quelle des Lebens im Tanz des Lebens mit allen Geschöpfen innig verbunden ist.

Das alte Lied suggeriert eine hierarchische Beziehung zwischen den „Kreaturen hier unten", den „himmlischen Heerscharen" und der Trinität der göttlichen Macht. Wir stellen uns einen schattenhaften Vater vor, den Himmlischen Schöpfer, der hoch oben auf einer hierarchischen Pyramide thront und nach Seinem unergründlichen Willen seine Untertanen begnadet und bestraft. Und wir, wie uns auch Celie in Alice Walkers Roman erinnert, stellen ihn uns als „stattlich und alt und hochgewachsen und graubärtig und weiß" vor. Die „Kreaturen hier unten" werden intuitiv als „unter" ihm stehend und seinem Willen unterworfen verstanden. Die himmlischen Heerscharen, vollkommener als die Kreaturen hier unten, besetzen auf der Hierarchieleiter eine mittlere Sprosse.

Wenn das Lied „Ihr" dargebracht wird, wird es körperlicher, dynamischer, intrarelationaler. „Sie" wird intuitiv als die Erde gesehen und die „Kreaturen hier unten" haben eine innige Beziehung zu Ihr; sie sind Ihre Kinder, aus Ihrem Leib geboren und Teil Ihres Leibes in dem Sinne, dass die Erde der Leib der Göttin ist.

Das traditionelle Lied impliziert, dass die göttliche Macht einem Reich entstammt, das nicht körperlich und verkörpert ist. In der neuen Version bewohnen die göttliche Quelle und die Geschöpfe den gleichen Raum, der Licht und Dunkelheit, oben und unten einschließt. „Sie" ist keine ferne, herrschende und kontrollierende Andere.

Die Wörter, die die trinitarische Formel ersetzen, bestärken das Gefühl für die dynamische Beziehung zwischen der Quelle und den Kreaturen. In der traditionellen Version warten die „Kreaturen hier unten" passiv auf die Gnade eines Oberherren. Bezogen auf die parallele Stelle „in Höhenflügen" sehen wir hingegen die Geschöpfe der Erde und des Himmels in ständiger Bewegung. Die Quelle des Lebens wird nicht als „oben" und die Geschöpfe werden nicht als „unten" verstanden, weil sich die Geschöpfe anmutig in der oberen Welt, im Himmel, in den Himmelswelten wie

Die Autorin

Carol P. Christs Werk Rebirth of the Goddess, Routledge 1998, ist die erste feministische Thea-logie. Christ ist die Leiterin des Ariadne-Instituts für die Erforschung von Mythos und Ritual, einer gemeinnützigen Organisation, die „Göttin-Wallfahrten nach Kreta" und „Frauen in Lesbos auf der Suche" unterstützt. Seit über dreißig Jahren engagiert sie sich für die Frauenbewegung, die Friedensbewegung und die ökologische Bewegung. Zur Zeit arbeitet sie an einem Buch von Liedern, Gebeten und Prüfsteinen für das neue Millennium mit dem Arbeitstitel: Weisheit für persönliche und planetarische Heilung. Anschrift: Carol P. Christ, Molivos 81108, Lesbos, Griechenland.

auch auf der Erde bewegen. Alle Kreaturen werden so verstanden, dass sie gleichermaßen an der Gnade des Lebens Teil haben und infolgedessen die herkömmliche Vorstellung einer Machthierarchie sprengen.

Die letzte Zeile des Liedes demontiert dann die traditionelle, dualistische und hierarchische Übereinkunft. In indogermanischen und biblischen Symbolsystemen ist das Licht das Reich göttlicher Macht, während die Dunkelheit das Reich der Sünde, der Krankheit und des Todes ist. Im neuen Lied werden die Dunkelheit und das Licht in gleicher Weise als Aspekte des Reiches oder des Leibes der Göttin geschätzt. Das impliziert, dass die Göttin in guten und schlechten Zeiten, in Krankheit und Gesundheit, im Tod und im Leben bei uns ist.

Das Verständnis von Dunkelheit und Licht als zwei Aspekten der gleichen Realität untergräbt herkömmliche Assoziationen, die sexistische Denkgewohnheiten stützen. Seit Platon haben wir gelernt, das Licht als positiv, maskulin und geistig, die Dunkelheit als negativ, feminin und leiblich zu sehen. Das neue Lied stellt die traditionellen Dualismen nicht auf den Kopf, indem es der Dunkelheit zu ihrem Recht verhilft und das Licht negiert. Stattdessen bewirkt es, dass wir sie in einem dynamischen Verhältnis, wie Nacht und Tag, betrachten. Das Männliche und das Weibliche werden implizit bestätigt.

Dunkelheit und Licht gemeinsam zu schätzen entzieht auch rassistischen Denkgewohnheiten den Boden. Seit dem Auftreten der Indogermanen in Europa haben Sprache und Bräuche vorgeschrieben, angesichts der lichtbringenden Eroberer die „Anderen", die besiegt wurden, als „dunkel" zu sehen. Im antiken Griechenland wurde die alte Religion mit Dunkelheit und Tod verbunden (daher die wissenschaftliche Bezeichnung „chthonische [irdische und unterirdische] Mächte"). In den letzten Jahren wurde diese Mentalität genutzt, um Rassismus zu fördern. Die „weißen" Rassen, sagt man, haben das „Licht" der Zivilisation zu einem „dunklen" Kontinent gebracht, dessen „dunkle" (dunkelhäutige) Menschen in Ignoranz und Barbarei leben oder lebten. Das neue Lied untergräbt diese Denkgewohnheit. In dem Maße, wie wir uns als „weiß" und „schwarz" verstehen, sehen wir uns auch gleichermaßen von der Gnade des Lebens umschlossen. Und die Quelle des Lebens kann eindeutig nicht als nur weißhäutig gesehen werden. Sie ist dunkel wie die Erde und hell wie der Himmel. Wenn anthropomorphe Bilder benutzt werden, dann ist die Göttin hell- und dunkelhäutig.

II. Neun Prüfsteine

Da die Göttin-Religion in der Ambiguität des Lebens wurzelt, kann sie uns nicht mit einer neuen Liste von Zehn Geboten oder allgemeingültigen ethischen Prinzipien versorgen. Nichtsdestoweniger habe ich neun „Prüfsteine" entdeckt, die helfen können, den Mythos der Göttin-Religion in ein Ethos, eine Art ethischen Lebens, zu übertragen. Ein „Prüfstein" ist anders als ein allgemeingültiges Prinzip oder ein Gebot. Wie ein schöner Kieselstein am Ufer des Meeres wird er entdeckt, indem das Konkrete beachtet wird. Er ist nicht auf eine Quelle, die außer uns selbst liegt, zurückzuführen; er wird vielmehr im Netz des Lebens

entdeckt. Ein Prüfstein kann zur Orientierung zu Rate gezogen werden, aber er sagt uns nicht genau, was wir in irgendeiner konkreten Situation tun sollen. Ethische Entscheidungsfindung hängt von der Situation ab, in der wir leben. Neue Prüfsteine lassen sich hinzufügen, wenn sie entdeckt werden. Die, die ihre Nützlichkeit überlebt haben, können aufgegeben werden. Die Prüfsteine, die ich gefunden habe, lassen sich auf Einzelne, auf Gemeinschaften und auf Gesellschaften anwenden.

Diese neun Prüfsteine der Ethik der Göttin-Religion sind: (1) pflege das Leben, (2) wandle in Liebe und Schönheit, (3) traue dem Wissen, das durch den Körper kommt, (4) sage die Wahrheit über Konflikte, Schmerz und Leid, (5) nimm nur, was du brauchst, (6) denk an die Auswirkungen deiner Taten auf sieben Generationen, (7) halte dich zurück, wenn es darum geht, ein Lebewesen zu töten, (8) sei möglichst großzügig, (9) flicke das Netz.

1. Leben zu pflegen heißt, die Macht der Göttin als Schutzpatronin des Lebens zu offenbaren. Es heißt, Mütter und Kinder zu ehren, zu achten und zu unterstützen, alle Menschen und alle Wesen als im Netz des Lebens verbunden anzuerkennen und die vernunftbegabte Liebe, die der Grund allen Seins ist, zu verkörpern. Es gibt viele Möglichkeiten, das Leben zu pflegen: Kinder zu betreuen; einen Garten zu versorgen; Kranke zu heilen; ein Hospiz für Sterbende zu errichten; Frauen zu helfen, an Selbstachtung zu gewinnen; die Wahrheit über Gewaltanwendung zu sagen; Wälder neu aufzuforsten; daran zu arbeiten, Kriege zu beenden. Wie anders wäre unsere Welt, wenn wir das Hegen und Pflegen des Lebens zum Kriterium all dessen machten, was wir tun. Wie Arisika Razak sagte: „Wenn wir damit begännen, die Kleinen liebevoll zu umsorgen, und das dann auf eine gesellschaftliche Sorge um alle Menschen und eine persönliche Sorge um den Planeten ausdehnten, dann hätten wir eine andere Welt." Eine Ethik, die auf der Pflege des Lebens gründet, hat vieles gemeinsam mit der „Ethik der Fürsorge", die die Psychologin Carol Gilligan als eine weibliche Variante des ethischen Denkens beschreibt. Ich glaube, dass wir die Ethik der Fürsorge als menschliche Variante moralischen Verhaltens anerkennen würden, wenn Männer an der Pflege des Lebens in all seinen Aspekten stärker beteiligt wären.

2. In Liebe und Schönheit zu wandeln heißt, die unendliche Verschiedenheit aller Wesen in der Welt der Natur, uns selbst und andere Menschen eingeschlossen, zu schätzen und dabei nachzuempfinden, dass alles geliebt werden will. Wenn wir in Liebe und Schönheit wandeln, öffnen wir der Welt und all unseren Beziehungen unser Herz. Wir werden von der Schönheit überwältigt und unser Herz wird erfüllt und quillt über vor Liebe.

3. Dem Wissen, das durch den Körper kommt, zu trauen bedeutet, wirklich anzuerkennen, dass unsere Körper wir selbst sind und dass Sinneswahrnehmung und Empfindung die Hüterinnen des Lebens sind. Es bedeutet, die Freuden und Schmerzen zu erleben, die wir durch den Körper erfahren; es bedeutet zuzulassen, dass das, was Audre Lorde „die Macht des Erotischen" nannte, uns dahin führt, die Verweigerung von Genuss und Befriedigung, die dem Ethos der Beherrschung innewohnt, zu hinterfragen; es bedeutet, uns auf die Erde zu gründen und unsere

gegenseitige Abhängigkeit im Netz des Lebens anzuerkennen. Körperlichen Erfahrungen zu trauen bedeutet zudem, dass wir uns niemals irgendeiner Autorität überlassen - keinem weisen Mann, keinem Guru, keinem spirituellen Lehrer, keiner spirituellen Tradition, keinem Politiker, keiner weisen Frau, keinem und keiner. Das Ethos der Beherrschung hat uns ermutigt, außenstehenden Autoritäten zu trauen. Das hat zu großem Leid und Schaden geführt. Ein Gebet, das *Der Auftrag der Göttin* heißt, lautet: „Wenn du das, was du suchst, nicht in dir selbst findest, wirst du es niemals außerhalb finden." Autoritäten nicht zu trauen heißt nicht, dass wir nicht von anderen lernen können. Von Menschen, die uns vorangegangen sind, zu lernen gehört zum interdependenten Leben. Jedoch sollte nichts blind übernommen werden. Alles muss durch unsere eigene Erfahrung überprüft werden.

4. Die Wahrheit über Konflikte, Schmerz und Leid auszusprechen bedeutet, das Leben nicht zu idealisieren und die Gegebenheiten unseres persönlichen und gesellschaftlichen Lebens nicht zu verleugnen. Bei vielen von uns wurden Kindheitstraumata und andere seelische Erschütterungen intensiviert, weil Konflikte geleugnet wurden und wir unseren Schmerz nicht ausleben durften. Verleugnung ist auch ein soziales Phänomen. Amerikanerinnen und Amerikaner können nur dann weiterhin behaupten, in der „großartigsten Gesellschaft auf Erden" zu leben, wenn sie die Gewalt und die ökologische Zerstörung leugnen, die rings um sie wütet. Viele Menschen in Hitlers Deutschland leugneten offensichtlich die Realität der Gaskammern. Verleugnung ist nur dann möglich, wenn wir Geist und Körper trennen. Wenn wir dem Wissen trauen, das durch den Körper kommt, spüren wir unsere eigene Freude und unser eigenes Leid wie auch das Leid und die Freude anderer Menschen und des Erdkörpers.

5. Nur zu nehmen, was du brauchst, und an die Auswirkungen deiner Taten auf sieben Generationen zu denken, sind Prüfsteine, die von der Urbevölkerung Amerikas stammen. Der erste räumt ein, dass Konflikte - das Töten anderer Lebewesen - dem menschlichen Leben inhärent sind, und mahnt deshalb zur Zurückhaltung.

6. Der zweite Prüfstein bestätigt eine gegenseitige Abhängigkeit und ersucht uns, nicht nur unsere eigenen Bedürfnisse, sondern auch die all unserer Verwandten über sieben Generationen in Betracht zu ziehen, wenn wir nehmen und dem Lebenskreis zurückgeben. Sieben Generationen sind eine sehr lange Zeit. Sie umreißt in etwa den Zeitraum der Vergangenheit und der Zukunft, die die menschliche Vorstellungskraft überspannen kann. Wir werden nicht aufgefordert, uns an unmöglichen Leitbildern der Vollkommenheit zu messen, sondern die Folgen unseres Handelns in einem Maße zu bedenken, das wir begreifen können.

7. Sich zurückzuhalten, wenn es darum geht, ein Lebewesen zu töten, ist in der Mahnung, nur das zu nehmen, was du brauchst, inbegriffen. Ich habe daraus einen gesonderten Prüfstein gemacht, weil wir, die wir in industrialisierten Gesellschaften leben, sehr viel mehr nehmen, als wir wirklich brauchen, ohne an die Leben zu denken, die verloren gehen. Ich betone ihn auch deshalb, weil wir als Einzelne, als Gemeinschaften und als Gesellschaften so bereitwillig von Gewalt

und Krieg Gebrauch machen, um persönliche, ethnische und nationale Konflikte zu lösen.

8. Der „Geist der umfassenden Großzügigkeit", den Dhyani Ywahoo vertritt, ist eine wichtige Richtschnur, wenn wir darangehen, unsere Kulturen und Gesellschaften umzugestalten. Großzügigkeit beginnt bei uns selbst. Wenn wir die Macht zu handeln gewinnen sollen, müssen wir einsehen, dass niemand von uns alle Last der Welt auf sich nehmen kann. Wenn wir unsere Stärken anerkennen und uns unsere Begrenzungen verzeihen, können wir beginnen, auf andere mit einer großzügigen Geisteshaltung zuzugehen. Ywahoo fordert uns auf, „das Beste über einander zu sagen und das Beste in allem wahrzunehmen", wobei er zugibt, dass „es heutzutage schwer ist, sich in dieser Disziplin zu üben". Und doch verlangt es große Disziplin, den Schaden zu verstehen, den Europäer und Europäerinnen der Urbevölkerung Amerikas und anderen farbigen Völkern zugefügt haben, ohne daraus zu schließen, dass „Europäer und Europäerinnen schlecht sind" und die „europäische Kultur nichts Wertvolles beinhaltet"; oder die Übel des Sexismus zuzugeben, ohne zu urteilen, dass „alle Männer mit allem, was sie jemals getan haben, schlecht sind"; oder zu erfahren, welche Rolle Christentum und Judentum bei der Unterdrückung der Göttin-Religion und des Ethos der Interdependenz gespielt haben, ohne glauben zu müssen, dass „Judentum und Christentum keine positiven ethischen Werte zum Ausdruck bringen"; oder die Bedrohung zu sehen, die nationale Konflikte für die Menschheit und das Netz des Lebens darstellen, ohne zu sagen, dass „alle unsere Politiker und Politikerinnen böse sind". Obwohl großer Schaden angerichtet worden ist, gibt es nur ganz wenige Menschen oder Gruppen, die nichts haben, was für sie sprechen könnte. Wenn wir Situationen polarisieren, machen wir es unseren „Gegnern" schwer, sich zu verändern, ganz zu schweigen davon, dass wir beginnen, uns selbst ganz unrealistisch als „durch und durch gut" zu empfinden.

9. Der letzte Prüfstein, flicke das Netz, erinnert uns daran, dass wir in einer Welt leben, in der die Bande der Beziehungen und der Gemeinschaft durch Gewalt zerrissen sind. Dieser Prüfstein, der aus dem jüdischen Gebot, „mache die Welt wieder heil", stammt, fordert uns auf, unsere persönlichen Beziehungen, unsere sozialen und kulturellen Institutionen und unsere Beziehung zur Welt der Natur umzugestalten. In unserer Zeit müssen die Walter und Walterinnen des Lebens daran arbeiten, größere Eintracht, Gerechtigkeit und Frieden für alle Wesen auf Erden zu schaffen.

Diese neun Prüfsteine umreißen das Ethos der Göttin-Religion und liefern ein Gerüst für die ethische Entscheidungsfindung, jedoch keinen detaillierten Plan für das Handeln. Es gibt noch schwierige Entscheidungen, die wir als Einzelne, als Gemeinschaften und als Gesellschaften treffen müssen. Sie müssen immer demütig getroffen werden, da wir die Verantwortung für die Ambiguität allen moralischen Urteilens übernehmen.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Die Spiritualität unserer Vorfahren

Clara Luz Ajo Lázaro

Der Klang der Trommeln war zu hören, der zum Fest einlud. Das alte Haus der Santera Tomasa Neninguez in Pueblo Nuevo, einer Vorstadt von Matanzas, füllte sich mit Leuten, die sich nach und nach im großen Saal des Hauses versammelten. Dort war alles Bewegung; es ging nicht um ein gewöhnliches Fest, wie es in allen kubanischen Häusern zu jeder Zeit und aus jedem Anlass gefeiert wird. Es war ein besonderes Fest, das „fiesta de santo" oder „toque de santo" hieß, ein liturgisches Fest, das die Anhänger der Santeríareligion feiern.

1. Ein Prozess der Synthese und Auslese

Diese religiöse Ausdrucksform afrikanischen Ursprungs ist eine der verbreitetsten im Kuba von heute. Sie entstand in der Zeit des Sklavenhandels, als zahlreiche afrikanische Ethnien auf die Insel gebracht wurden. Von diesen Ethnien waren es vor allem die *Yoruba,* die in Kuba *Lucumies* genannt werden, die eine der stärksten, beständigsten und am meisten entwickelten Kulturen nach Kuba brachten - mit einer Weltsicht, deren Kosmologie von verschiedenen Schichten ausgeht, und mit dem Orixakult. Sie stammten aus dem alten Dahomey, aus Togo, im Wesentlichen aber aus dem Südwesten Nigerias, und zwar aus den Stämmen der Oyó, Epons, Iyesá, Egguado, Ekití, Ewe-Fon usw.

Die Santeríareligion bildet einen wesentlichen Bestandteil der Religiosität des kubanischen Volkes. Sie ist das Ergebnis eines Prozesses, durch den die aus Afrika verschleppten und auf kubanischem Boden versklavten „Lucumies" ihre eigenen Ideen und Traditionen zu bewahren suchten, die sie mit Elementen eines ihnen aufgezwungenen Christentums tarnten. Das, was sie aus dem Mund der Weißen hörten, übertrugen sie in ihre eigenen Begriffe und nutzten, so gut es ging, ihren Status als „Christen", um ihre eigene Existenz erträglicher zu machen und um weiter ihre Götter zu verehren.

So versahen sie ihre Götter und Göttinnen mit christlichen Namen und benutzten den Katholizismus als Fassade, hinter der sie unter dem Vorwand, die katholischen Heiligen zu verehren, ihre eigenen Rituale zelebrieren konnten. Sie beteten nicht zu diesen Heiligen, sondern räumten ihnen einen Platz ein, gewöhnten sich an sie, gestalteten sie um, vermenschlichten sie, indem sie sie in eine größere Nähe zu sich selbst brachten und auf diese Weise ihre eigenen Gottheiten retteten.

Der Weg des Sklaven bestand nicht darin, von seinen Göttern und Göttinnen zum

christlichen Gott zu gehen, sondern im umgekehrten Prozess, nämlich darin, den Gott der Christen und vor allem deren Heilige dorthin zu bringen, wo seine afrikanischen Götter sich befanden. Und aufgrund der Tatsache, dass die Sklaven sich einfach an den Ähnlichkeiten orientierten, die sie zwischen ihren Orixas und den katholischen Heiligen feststellten, verschmolzen sie allmählich ihre Gottheiten mit der Welt der Heiligen der Kirche.

Außerdem führte das Zusammenleben mit verschiedenen Ethnien dazu, dass sich Elemente anderer Glaubensrichtungen hineinmischten und das religiöse Denken der Yoruba einen Prozess der Synthese und Auswahl durchlaufen musste. Die Orixas, die diesen Prozess überstanden, wurden nach und nach weiterentwickelt und mit den Heiligen und den Madonnen der katholischen Frömmigkeit aufs engste verbunden.

Als Ergebnis dieses religiösen Prozesses wurde der Orixa als „der Heilige" bezeichnet, diese religiöse Ausdrucksform erhielt den Namen „Santería", und deren initiierte Anhänger hießen „Santeros" oder „Santeras". Als kubanisches Produkt gestaltete die Santería die für ihre Herkunft typischen afrikanischen Elemente um, bewahrte einige davon und schuf neue Elemente.

Bei jenem „Heiligenfest" im Haus der Santera Tomasa fanden all diese Elemente ihren Ausdruck in einer Mischung von Bewegungen, Körpern, Rhythmen, Tänzen und Gesängen. Da waren die Körper, die gemeinsam das Heilige feierten. Und da war die Magie und der Zauber der Symbole und rituellen Handlungen.

2. Eine Beziehung wechselseitiger Abhängigkeit

In der Mitte des im Kolonialstil gehaltenen großen Saales tanzten die Gläubigen zum Rhythmus der drei heiligen Trommeln im Kreis. Diese „tambores bata" genannten Trommeln sind wichtige liturgische Elemente, die die Santería von der Yorubatradition erbte. Von allen Ländern Amerikas war Kuba das einzige, das diese echte Yorubatradition zu bewahren wusste, und bis heute sind diese Trommeln identisch mit ihrem ursprünglichen Vorbild, das in einigen Regionen Afrikas in gleicher Form und mit gleichem Namen erhalten geblieben ist. In diesem Moment sprachen die Trommeln ihre rhythmische Sprache, um die Gottheiten anzurufen.

Santeros und Santeras tanzten im Kreis. Der Kreis ist Symbol ihrer eigenen Vorstellung von der Welt und vom Leben, denn diese Menschen glauben, dass die Welt, die Erde, unser physisches Universum, auf dem sich das Leben aller Lebewesen abspielt, die es bewohnen, Áiyé heißt und wir Menschen die Arã-Áiyé sind, das heißt diejenigen, die auf der Welt leben. Es gibt eine Welt parallel zu unserer realen Welt, nämlich den Órun, wo jeder Mensch, jedes Tier, jeder Baum, jedes Dorf oder jede Stadt sein bzw. ihr spirituelles, abstraktes Doppelwesen besitzt. Alles, was im Órun existiert, das existiert auch in materieller Gestalt im Áiyé. Im Órun leben unsere Götter, die Orixas, die Arã-Órun oder „Bewohner des Órun".

Der Órun besteht aus neun übereinander liegenden Ebenen oder Räumen. Vier

dieser Ebenen liegen unter der Erde, eine, die mittlere, ist mit dem Raum der Erde gleichzusetzen, und die vier anderen liegen darüber. Es ist wichtig, bei dieser Beschreibung auf die Einheit zu achten, die zwischen Órun und Áiyé besteht. Der Órun umfasst die Erde und schließt sie von oben und unten in sich ein, das heißt, er umfasst die Totalität der Welt.

Dies bedeutet, dass die Erde die materielle, konkrete Ebene, die Welt, ist und gleichzeitig den konkreten, materialisierten Aspekt des Órun darstellt. Himmel und Erde sind zwei nicht voneinander zu trennende Aspekte des Áiyé, und so sind auch der Aiyé und der Órun zwei untrennbare Existenzebenen.

Diese Einheit wird durch einen Kürbis symbolisiert, der aus zwei miteinander verbundenen Hälften besteht, wobei die untere Hälfte die Erde, den Áiyé, darstellt und die obere Hälfte den Órun. Im Innern des Kürbisses befindet sich eine Reihe von Elementen, zu denen die Menschen und die Götter zählen. Das heißt, der Raum des Órun umfasst gleichzeitig den gesamten Raum des Áiyé einschließlich der Erde und des Himmels und folglich alle übernatürlichen Wesen, die mit der Luft, der Erde oder den Gewässern in Verbindung stehen; sie alle werden angerufen und gehen von der Erde aus.

Es besteht eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen dem gesamten Universum, der Natur, der Gemeinschaft, der Familie und den Menschen. Die beiden Kürbishälften zusammen bilden die Welt. Nichts kann getrennt von den anderen Dingen geschehen, alles steht in Beziehung, um existieren zu können, um Wert zu haben. Der ganze Kosmos und die einzelnen Menschen sind miteinander verbunden, alles ist miteinander verknüpft, und diese Beziehung gibt dem Leben Sinn. Alles hat Sinn, weil es mit den anderen Dingen, den anderen Menschen, mit der gesamten Gemeinschaft in Beziehung steht. Die Person allein besitzt keinen Wert, sie hat ihren Wert innerhalb der Gemeinschaft, die Gemeinschaft verleiht ihrem Leben Sinn und Wert. Die Welt und die Menschen sind Teil eines einzigen Körpers, eines einzigen Kürbisses. Die Natur und alle Lebewesen in ihr, einschließlich der Menschen, leben in einer Beziehung der Interdependenz. Sie bedürfen einander gegenseitig.

In dem rituellen Kreis, den die Santeros und Santeras an jenem Nachmittag beim Tanz bildeten, wurde diese Beziehung wechselseitiger Abhängigkeit zwischen der Musik, dem Tanz, den Gesängen und den Körperbewegungen der Menschen deutlich sichtbar, die in ihrem Tanzen eine Einheit bildeten, durch welche die Orixas angerufen wurden.

Diese Gottheiten zeigen auf besondere Weise die Wesensmerkmale der Persönlichkeit des Menschen und unseres kubanischen Volkes, und zugleich sakralisiert diese Tradition durch die Gottheiten den Körper, die Natur, die zwischenmenschlichen Beziehungen und das gesamte Leben in einer ständigen Beziehung, die das Heilige mit allem verbindet.

Die Yorubatradition macht keine theologischen und philosophischen Aussagen über den höchsten Gott. Oloddumare steht für die Gläubigen der Yorubatradition außerhalb der menschlichen Vorstellungskraft. Dieser Gott erschafft die Orixas, damit diese Gottheiten die Welt lenken und die Männer und Frauen ihnen

Verehrung erweisen und ihre Bitten vortragen, während Oloddumare in der Ferne, abgeschieden und den menschlichen Problemen gegenüber gleichgültig verharrt.
In der kubanischen Santería lautet der Name des höchsten Gottes Olofín Olorun Oluddumare; jeder einzelne dieser Namen bezeichnet Funktionen und Kräfte, die in der Welt wirken. Olofín ist die schöpferische Kraft, die die Orixas, die Welt, die Tiere und die Menschen hervorgebracht hat, „den Ur- und Daseinsgrund aller Dinge"[1].

3. Die Lebenskraft

Oloddumare repräsentiert das universale Gesetz, das ganze Universum, die Naturgesetze, das gesamte Leben. Als ich den Babalocha José Arondo, Changó Laddé, der oberster Santero der Stadt Matanxas gewesen war, fragte, verbeugte er sich sogleich und berührte mit den Fingerspitzen die Erde: „Es gibt keine Worte, um Oloddumare zu beschreiben, meine Tochter, er ist das Größte, er ist alles, aber er lebt abseits, niemand denkt an ihn; wer mit uns zu tun hat, das sind die Orixas, die Heiligen sind es, die bei uns leben."
Es gibt eine sehr interessante Äußerung der Schriftstellerin Natalia Bolívar über Oloddumare: „... er ist in allen unseren Handlungen, in der Weisheit von Olofín, in der Güte aller Orixas und in Echu gegenwärtig, denn auch das Gute und das Böse bilden in Oloddumare ein Ganzes (...). Für die Yoruba ist die Welt ein Kürbis, dessen untere Hälfte die Erde und dessen obere Hälfte der Himmel ist. Das bedeutet, dass im Innern des Kürbis alles ist: Oloddumare."[2]
Olorun stellt eine andere der Energien oder Kräfte dar, die das Leben der Erde ausmachen, nämlich die Sonne, die Wärme, das Licht, die Energie, die lebensnotwendig und wesentlich für alles ist, was das Leben der Erde ausmacht. Das heißt, jeder einzelne der Namen des höchsten Gottes der Santería bedeutet eine der drei Kräfte oder Prinzipien, die das Leben bestimmen.
Bedeutsam ist die Tatsache, dass die Beschreibung, die die Santeríagläubigen von Olofín Olorun Oluddumare geben, über ein männliches Bild hinausgehen. Die

Die Autorin

Clara Luz Ajo Lázaro, geboren in Kuba („Wir sind eine Mischung aus grüner Erde, Palmen, Sonne und Meer, aber auch aus Weißen und Schwarzen – wir sind sozusagen eine Kultur des Milchkaffees, in der sich Indios und Menschen aus Spanien, Afrika, China, Frankreich und England mischen."), verheiratet, zwei erwachsene Kinder, ein Enkelkind. Sie studierte Musik am Conservatorio Provincial de Música de Santiago de Cuba (1961). Lizenziat in Theologie im Seminario Evangélico de Teología in Matanzas, Kuba (1969), Lizenziat in Mathematik am Instituto Superior Pedagógico „Juan Marinello" in Matanzas (1985). Magister und Doktorat in Religionswissenschaften an der Universidad Metodista de São Paulo, Brasilien (1992–1998). Magisterarbeit über „Feministische Christologie im Kontext Lateinamerikas", Doktorarbeit über „Der Körper in der Feier des Heiligen". Zurzeit arbeitet sie als Professorin für Systematische Theologie am Seminario Evangélico de Teología in Matanzas. Als Angehörige der Episkopalkirche arbeitet sie in der Organisation episkopaler Frauen mit sowie mit einer Studentenvereinigung am Seminario Evangélico de Teología. Sie forscht derzeit über kubanische Religionen afrikanischer Herkunft. Anschrift: Seminario Evangélico de Teología, Dos de Mayo Final, Apartado 149, Mantazas, Cuba. E-Mail: set@ip.etecsa.cu

Santeros und Santeras sprechen von Olofín als der Sonne, dem Leben, von Oloddumare als von etwas, das sich nicht mit Worten beschreiben lässt, als den Gesetzen des Universums usw. Nach diesen Definitionen hängt die Gottesvorstellung eng mit den Manifestationen der Kräfte zusammen, die die Welt, die Erde bestimmen; und obgleich die Gestalt, die in den Legenden und Mythen den höchsten Gott darstellt, männlich ist, trägt die Beziehung, die sie zwischen ihren Gottheiten und den Kräften der Natur herstellen, dazu bei, sie zu entpersonifizieren.
Dennoch stellen wir in der Yorubatradition und damit in der Santería fest, dass nicht der höchste Gott Objekt von Anbetung und Verehrung ist, sondern die als Orixas bezeichneten mächtigen Gottheiten, die die Welt lenken, und jede von ihnen ist mit einer der Gewalten dieses fernen Gottes ausgestattet worden. „Jeder Orixa wird zu einem Archetyp der Tätigkeit, des Berufes und der Funktion, die einander ergänzen und die Gesamtheit der die Welt lenkenden Kräfte bilden."[3] Verger beschreibt dieses Verhältnis des Orixa zu seinem Sohn oder seiner Tochter, indem er diese Gottheit begrifflich fasst als „die reine Kraft, immaterielles Aché, die nur dadurch für die Menschen wahrnehmbar wird, dass sie in einem von ihnen Gestalt annimmt. Diese Tatsache, dass ein Mensch von dem Orixa erwählt und in Besitz genommen wird, bezeichnet man als sein Elégùn, und die Person besitzt das Vorrecht, von ihm als Träger benutzt zu werden. Er wird zum Vehikel, das es dem Orixa erlaubt, zur Erde zurückzukehren, um seine Nachkommen, die ihn angerufen haben, zu begrüßen und deren Ehrbekundungen entgegenzunehmen."[4] Diese Gottheiten sind Trägerinnen des *Aché*, der Energie, die allem zugrunde liegt; jede von ihnen repräsentiert eine Kraft der Natur, wie etwa das Wasser des Meeres, das Süßwasser der Flüsse, das Feuer, den Wind, Harmonie und Frieden, die Stärke der Metalle usw. Für die Gläubigen ist es sehr wichtig, das *Aché* zu empfangen, zu vermehren, zu bewahren und es mit Hilfe der Rituale und des unmittelbaren Kontakts zu der Gottheit wieder zu erneuern, indem sie versuchen, alles, was Áiyé und Órun ausmacht, in sich aufzunehmen.[5]
Bezeichnend ist die Tatsache, dass jeder Orixa gleichzeitig eine andere archetypische Persönlichkeit darstellt und das Pantheon der Yorubagottheiten so umfassend ist, dass fast alle verbreiteten Archetypen des menschlichen Charakters darin vertreten sind.
Folglich begegnen uns unter diesen Göttern das übermütig-schelmische Kind, die kokette, sinnliche Frau, der vor Männlichkeit strotzende, sich als Weiberheld gerierende Mann, die starke, kämpferische Frau, die eher Geduldige und Wohlwollende, die Kluge, die nach Reinheit und Vollkommenheit Strebende, die beschützende Mutter, der alte, weise Mann, der junge Mann voller Lebenskraft oder der starke, kämpferische oder gerechtigkeitsliebende oder unabhängige oder masochistische junge Mann usw. Jeder Orixasohn und jede Orixatochter können in ihrem Orixa die Strukturen ihrer eigenen Persönlichkeit wiedererkennen. Aber nicht nur die genannten Aspekte ihres Charakters, sondern auch ihre körperlichen Merkmale, ihr Aussehen, ihren Gesundheitszustand, ihre Schwächen und andere Kennzeichen ihrer Sexualität wie beispielsweise Vitalität, Potenz, Fruchtbarkeit, Frigidität usw.

„Wenn man die Initiierten untersucht, indem man sie nach ihren Orixas einteilt, stellt man im Allgemeinen fest, dass sie sowohl im Biotyp als auch in den psychologischen Merkmalen gemeinsame Züge aufweisen. Der Körper scheint, je nach dem Individuum mehr oder weniger ausgeprägt, den Stempel der mentalen und psychischen Kräfte zu tragen, die ihn beseelen."[6]

Diese Gottheiten besitzen einen völlig anthropomorphen Charakter, sie sind unvollkommen, es sind Götter mit all den Schwächen und Stärken, wie sie die Menschen haben. Bei ihnen mischen sich Gut und Böse, wobei nach der Auffassung der Yorubas beides zwei nicht voneinander zu trennende Aspekte des Lebens sind. Das heißt, der Dualismus Gut/Böse kommt weder in den Vorstellungen vom Leben noch bei den Gottheiten der Santería vor.

Im Unterschied zu anderen religiösen Ausdrucksformen, die von ihren Anhängern eine bestimmte Einstellung, ein richtiges Verhalten und bestimmte gute Eigenschaften fordern, damit sie ihren Göttern ähnlich werden können, werden die Santeros und Santeras also von Anfang an in der Gemeinschaft der Gläubigen so angenommen, wie sie sind, weil jeder/jede einzelne von ihnen einen Orixavater oder eine Orixamutter hat, der oder die genau dieselben Fehler und Tugenden besitzt wie er/sie selbst. Aus diesem Grund werden die Fehler und Schwächen eines jeden Gläubigen von der Gemeinschaft verständnisvoll akzeptiert und von den Menschen ertragen, die in diesen Verhaltensweisen den Charakter der eigenen Gottheit wiedererkennen.

Wir stellen also fest, dass es in dieser religiösen Ausdrucksform den Begriff der Sünde als Ungehorsam gegenüber ihrem Gott nicht gibt. Die Menschen sollen danach streben, das Gute zu tun; wenn der Betreffende jedoch aufgrund einer Veranlagung seines eigenen Charakters etwas Schlechtes tut, etwas, das die Gemeinschaft, eine Person oder die Gesellschaft schädigt, wird er die Konsequenzen seines bösen Handelns zu spüren bekommen, aber nicht in strafender Absicht. Wenn es sich im übrigen um einen guten Sohn oder eine gute Tochter des betreffenden Orixa handelt, muss er oder sie sich mit dem Orixa stark identifizieren, und dann wird die Persönlichkeit des Orixa sich in diesem Menschen allmählich festigen, so dass die Tugenden und auch die Schwächen seiner Gottheit in ihm immer stärker hervortreten werden.

4. Sie leben bei uns

Diese Gottheiten besitzen nicht die Eigenschaften der Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht. Dies hängt unmittelbar mit den erwähnten anthropomorphen Eigenschaften der Orixas zusammen. Als ich den Babalocha Changó Laddé, Joseito, dazu befragte, sagte er mir: „Meine Tochter, in anderen Religionen stehen die Götter über den Menschen, in unserer Religion sind die Götter auf der Erde, sie leben bei uns und sind wie wir, sie sind nicht vollkommen, denn sie haben Anteil am Leben der Menschen, das nicht vollkommen ist; die Vollkommenheit gibt es nicht, meine Tochter, deshalb wissen die Orixas nicht alles, und sie können weder alles tun noch überall gleichzeitig sein. Sie sind wie wir."

Das heißt, in dieser religiösen Ausdrucksform wird der Mensch mit seinen Widersprüchen, seinen Problemen, seinen Freuden und Kümmernissen, seinen Schwächen und Stärken angenommen, so wie eben das wirkliche Leben ist.

Und bei jenem nachmittäglichen Fest im Hause der Santera Tomasa spiegelte der Tanz, begleitet von den Gesängen und den Bewegungen der Körper die besondere Situation wider, durch welche die Kräfte der Natur aufgefordert werden, in Erscheinung zu treten, um das alte Gleichgewicht zwischen ihnen und den Menschen wiederherzustellen.

Jeder Orixa hat seinen Rhythmus, seine Lieder, seine Tanzbewegungen, seine Farben, seine Symbole, seine rituellen Gewänder. Die Rhythmen wurden von der Stimme der Person begleitet, die singt und mit ihrer Stimme die für die Santería typische antiphonische Chormusik leitet. Dieses ganze musikalische Zusammenspiel rief die männlichen und weiblichen Orixas an und forderte sie auf, durch den „Augenblick der Besitzergreifung" im Körper ihrer Söhne und Töchter in Erscheinung zu treten.[7]

Der Rhythmus der Batá wirkte sehr ansteckend, und nach und nach füllte sich das Haus mit Leuten. Alle tanzten, es war wirklich ein Fest der Körper, eine umfassende Bewegung, die Personen unterschiedlicher Rassen und unterschiedlichen Geschlechts in ein und derselben liturgischen Ausdrucksform vereinte.

Durch die Trance ihrer Söhne und Töchter wurden die Gottheiten allmählich präsent: Als erster kam Eleguá, der kindliche Gott, der die Wege des Schicksals öffnet und verschließt. Er ist immer der erste bei allem, und er überbringt den Orixas auch die Botschaften. Dann erschienen die weiblichen Orixas Ochun, die Göttin der Liebe und Sinnlichkeit, die Herrin des Süßwassers der Erde, und Yemaya, die Herrin der Meere und Mutter des Lebens, sowie Ogun, der Herr der Metalle, usw.

Zu einem bestimmten Zeitpunkt des Festes zogen diese Gottheiten, die durch die Trance in ihren Söhnen und Töchtern Gestalt angenommen hatten, durch das ganze Haus, grüßten und segneten die Leute, umarmten sie, übertrugen ihnen ihre Kräfte, unterhielten sich mit den Leuten und gaben ihnen für ihre Probleme Ratschläge. Die Götter tanzten und aßen mit den Menschen, sprachen mit ihren Kindern, und dann half man ihnen, in dem Augenblick, den sie selbst bestimmten, wieder in ihren normalen Zustand zurückzukehren. In diesem Fest wurde das Heilige gefeiert, das in den Körpern, den Umarmungen, der in der Gemeinschaft erfahrenen Kraft des Lebens und der Natur seinen Ausdruck fand.

[1] N. Bolívar Aróstegui, Los Orishas en Cuba, Havanna 1994, 86.

[2] Ebd.

[3] P. Verger, Orixás, São Paulo 1981, 21.

[4] AaO. 19. Sowohl im Áiyé als auch im Órun gibt es drei Prinzipien oder Kräfte, nämlich Iwá, Axé (Aché) und Àbá. Diese Kräfte ermöglichen und lenken alles Leben im Universum. Das Iwá ist die Kraft, die das allgemeine Leben ermöglicht, und steht in Verbindung mit der Luft, der Atmosphäre, der Atmung. Das Axé (Aché) ist die Kraft der Verwirklichung, die dem Leben Dynamik verleiht und es entstehen lässt. Es handelt sich um die Energie, die allem zugrunde

liegt und die Existenz selbst gewährleistet. Das Àbá ist die Kraft, die dem Axé Ziel und Richtung gibt und es begleitet. Das Leben spielt sich in diesem Geflecht von Kräften und Prinzipien ab und ist dabei ständig auf der Suche nach dem Gleichgewicht zwischen den Elementen.

[5] „Axé (Aché) zu empfangen heißt, die symbolischen Elemente in sich aufzunehmen, welche die vitalen, wesentlichen Prinzipien alles Existierenden in sich aufnehmen in einer besonderen Kombination, die individualisiert und eine bestimmte Bedeutung verleiht." Juana Elbein dos Santos, Os Nagô e a Morte, Petrópolis 1993, 42.

[6] G. Gossard-Binon, Contribution à l'étude des candomblés au Brésil: Le candomblé angola. Doctorat de Troisième Cycle (fotokopiertes Typoskript), Paris 1970, 215.

[7] Durch die Kraft des Aché wird es dem Orixa ermöglicht, sich mit Hilfe der Erfahrung der Trance oder Besitzergreifung in den Personen zu äußern. Dieser psychologische Zustand bewirkt, dass die durch das Initiationsritual darauf vorbereitete Person eine archetypische Verhaltensweise zum Ausdruck bringt, die normalerweise durch den Kontext, durch Kultur, gesellschaftliche Traditionen usw. unterdrückt wird. Dieses zu ihrem eigenen Archetyp gehörende Verhalten entspricht immer dem typischen Verhalten ihres Orixa.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Brigitta, Seelenschmiedin für das neue Millennium

Mary T. Condren

Die Nonnen gingen zur Messe. Die Kreistänzerinnen tanzten. Eine Yoga-Gruppe in der Ecke befand sich mitten in ihrer Sitzung. Eine Gruppe von Frauen, die Bäume umarmte, wogte um die Bäume herum. SängerInnen ließen irgendwo weiter weg indische Melodien erklingen. Und einige gingen einfach zum Frühstück.

Diese uneinheitliche Zusammensetzung und Struktur dieses Morgens im Westen Irlands macht die weitreichenden Veränderungen in der Landschaft der irischen Religion und Spiritualität beispielhaft deutlich. Diese Frauen - katholische, post-katholische, protestantische und ungläubige - trafen sich, um die Traditionen und Legenden, die sich um den Geist der heiligen Brigitta ranken, *zu feiern, auszugraben und zu befreien.*

In den letzten 150 Jahren haben kirchlicher und religiöser Missbrauch, der Betrug der Unschuld, die tote Hand des kolonisierenden Klerikalismus und Kriege, die angeblich wegen der *Religion* geführt wurden, die religiöse Phantasie in Irland gelähmt. Aber vor diesem Hintergrund ersteht heute die Gestalt von Brigitta -

Metapher, Muse, Göttin, Heilige und Hüterin des Feuers - wieder, um den Geist der irischen Frauen neu zu beleben.

In den vergangenen sieben Jahren haben wir am Institut für Feminismus und Religion verschiedene Aspekte der Traditionen rund um Brigitta aufgegriffen und sie in ein Fest zu Ehren ihres Gedenktages am 1. Februar, dem ersten Tag des Frühlings nach dem keltischen Kalender, verwoben.[1] Die Reise hat gerade erst begonnen; unsere Fragen sind noch kaum richtig gestellt worden.

In diesem Jahr verschlugen uns die Nachforschungen nach Belfast. 130 Frauen aller erdenklichen Traditionen versammelten sich hier, um dem Geist von Brigitta durch Musik, Kunsthandwerk, Dichtung, Kunst, Tanz und Meditation auf die Spur zu kommen: Frauen aus der Friedensbewegung, politische Aktivistinnen, Künstlerinnen, Dichterinnen, Psychotherapeutinnen, Lehrerinnen, Mütter, Musikerinnen und Theologinnen. Alle kehrten nach dem Wochenende nach Hause in Irland oder irgendwo anders zurück: erneuert, erfrischt, mit neuer Energie.

Die Dunkelheit des Winters war vorüber: Ein neuer Frühling war angebrochen. Hoffnung hatte über Verzweiflung gesiegt; Leben über Tod. Brigittas Töchter, *Hüterinnen der Flamme,* verpflichteten sich, die Glut ihres Feuers im kommenden Jahr nicht ausgehen zu lassen.

I. Warum Brigitta?

Man mag geneigt sein zu fragen: Warum ausgerechnet Brigitta? Woran liegt es, dass ihr Geist noch heute irische Dichterinnen, Künstlerinnen, Musikerinnen und Seelensucherinnen inspiriert? Was könnten die Traditionen von Brigitta in der heutigen Zeit lebenden Frauen auf ihrer Suche zu bieten haben? In diesem Artikel möchte ich versuchen, einige Möglichkeiten zu umreißen und auf einige Implikationen hinzuweisen.

Obwohl Brigitta in der römischen Tradition in erster Linie als Heilige aus dem 4. oder 5. Jahrhundert und als Gründerin eines Klosters in Kildare bekannt ist, reicht der Geist Brigittas viel weiter zurück. Indem ihre Gestalt mit damals schon existierenden Schreinen, Kirchen und mythologischen Orten verknüpft worden ist, hat Brigitta auf eindrucksvolle Weise viele Aspekte der Weisheitsliteratur des antiken Irlands verkörpert.[2]

Heute beziehen wir uns auf ihre vor-christlichen Wurzeln, auf die Archäo-Mythologie der Stätten, an denen sie verehrt wird, auf ihre christlichen Lebensberichte und auf die Riten, die sich sogar noch in der zeitgenössischen Folklore wiederfinden lassen, um Frauen auf der Suche nach neuen Inhalten, die uns halten, festigen und unsere hungrigen Seelen sättigen können, zusammenzuführen.

Vor dem Hintergrund aufmarschierender Banden, gewalttätiger gegnerischer Parteien und patriarchaler Mythologien, unter denen Irlands kulturelles und politisches Leben in den letzten 30 Jahren gekreuzigt wurde, ist Brigittas Geist frisch, unverdorben und vielseitig wertvoll.

Wenn wir Kerzen anzünden, erklären wir - ironisch - dass dies *vor-reformatorische*

Kerzen sind. Die alten Dichotomien brechen unter dem Gewicht des Gelächters zusammen; die alten Orthodoxien überdehnen sich beim Klang von Musik; die alten Dogmen geraten ins Wanken beim Tanz befreiter Geister.

Aber das soll nicht heißen, dass der Geist von Brigitta keine feste Grundlage hätte. Da sich in ihr der weibliche Geist des alten Europas personifiziert, finden sich ihre Stätten an den entferntesten Orten. In der europäischen Geschichte wehrten ihre Söhne, *Brigantia*, die Kolonisierungsversuche der Römer ab - und waren so die letzten Verteidiger des alten Europa.

Diesen europäischen Hintergrund vorausgesetzt, musste die neu entstehende christliche Kirche mit ihr verhandeln. Von Brigitta wird erzählt, sie habe bei der Geburt Jesu als Marias Hebamme fungiert. Darüber hinaus soll sie, gemäß der Volksüberlieferung, ihrer beider Leben gerettet haben. Als nämlich Herodes' Soldaten sich auf die Suche nach den Unschuldigen Kindern machten, um sie zu töten, rannte Brigitta durch die Straßen, um die Soldaten abzulenken und verhalf Maria so zur Flucht (wobei man sich des Bildes der antiken Lupercalia bediente).

Im irischen Volksglauben kam Brigitta Maria noch einmal zu Hilfe, als diese zu verlegen war, um sich dem Ritus des Tempelganges der Wöchnerin zu unterwerfen. Brigitta nahm eine Harke, drehte ihre Zinken um, steckte Kerzen in jede und setzte sie sich auf den Kopf. Als sie dann vor Maria in die Kirche einzog, lenkte sie die Aufmerksamkeit der Gemeinde von ihrer Freundin ab und ermöglichte es Maria so, einzutreten, ohne sich zu schämen oder verlegen zu sein.

Als Dank für solche Freundschaftsdienste soll Maria Brigitta einen Feiertag genau vor ihrem eigenen Fest, Mariä Lichtmess, am 2. Februar geschenkt haben. Tatsache ist, dass der 1. Februar bereits zu tief in Volksritus und Tradition verwurzelt war, um der Gelasianischen Politik der Umkehrung antiker heidnischer Feste in kirchliche Feiertage unterworfen zu werden.[3]

Brigittas ambivalenter Status, ihre Verwurzelung in den Riten, Artefakten und Ritualen ihrer keltischen Heimat sorgte dafür, dass ihre Geschichten und Legenden von Generation zu Generation weitergegeben wurden; ihre Zuordnung zum Bereich der *Volkskultur* garantierte, dass die mit ihr verbundenen Riten relativ frei von klerikaler Einmischung blieben; ihre Weiblichkeit („Man kann sie nicht wirklich ernst nehmen") erleichterte ihr, einer Kolonisierung des weiblichen Geistes zu entgehen. Ihre Vielseitigkeit heute macht es möglich, dass das Meditieren, Nachden-

Die Autorin

Mary T. Condren, geboren in Dublin, studierte an der Universität Hull, am Boston College und an der Harvard University, wo sie über Zusammenhänge von Religion, Geschlecht und Kultur promovierte. Zurzeit ist sie Direktorin des Instituts für Feminismus und Religion in Irland, dessen Ziel darin besteht, „die Religion durch die theoretische und experimentelle Beschäftigung mit Fragen der feministischen Theologie, Ritualen, Spiritualität und Ethik zurückzuerobern". Darüber hinaus arbeitet sie als Forschungslehrbeauftragte am Fachbereich für Frauenstudien am Trinity College in Dublin. Sie ist Autorin zahlreicher Artikel über Aspekte der feministischen Theorie, der Spiritualität und der Befreiungstheologie. Ihr erstes Buch mit dem Titel "The Serpent and the Godess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland" veröffentlichte sie 1989. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Die Opfertheologie und das Verbot der Frauenordination" in Heft 3/1999. Anschrift: 30, Parkhill Rise, Kilnamanagh, Dublin 24, Irland.

ken und Entwerfen von Theorien über ihre Bilder, Symbole, Geschichten und Riten wieder neu inspirieren, ermutigen und Nährboden bieten kann für den aufkommenden Kampf für die Integrität der Frauen heute.

In den Biographien von Brigitta tauchen immer wieder mythologische und sagenartige Themen auf, die mit ihren Legenden unzertrennlich verwoben sind. Bei ihrer Geburt soll ihre Mutter einen Fuß innerhalb und einen außerhalb des Hauses gehabt und so eine Brücke zwischen heidnischer und christlicher Welt gebildet haben. Ihre Mutter war eine Sklavin, ihr Vater ein freier und reicher Mann. Sie selbst stellt ein vollkommenes Bindeglied oder eine Schwelle zwischen der heidnischen und der christlichen Welt, zwischen Reichen und Armen, zwischen Frauen und Männern dar. Was den Aspekt ihres Heiligseins angeht, entzieht sich Brigitta fortwährend den Versuchen der Hagiographen, sie zu zähmen, zu kolonisieren oder zu neutralisieren.

Zu ihren vielen Besonderheiten gehört, dass Brigitta Patronin des Heilens, der Dichtung und des Schmiedehandwerks war. Für das Millenniumsjahr in Belfast war unser Thema *Brigitta als Seelenschmiedin.* In den Worten der Dichterin Anne Kelly riefen wir sie an:

Du, die den Strom des Krieges zurückhielt
deren Name Meeresungeheuer zum Schweigen brachte
deren Kreuz eine strahlend goldene funkensprühende Flamme bleibt
komm zurück aus dem dunklen Sumpf
und schmiede uns neu.[4]

II. Alte irische Mythologie

Der Schmied, traditionell verbunden mit Alchemie, Magie und Kultur, war in den meisten traditionellen Gesellschaften und in der indo-europäischen Mythologie eine gefürchtete und gleichzeitig verehrte Figur.[5] Er verwandelte Natur zu Kultur, schmiedete die landwirtschaftlichen Werkzeuge, beschlug das Vieh und erhielt in den meisten Fällen das Dorffeuer am Brennen.

Wie wir beim Studium der Quellen sehen werden, gibt es mehr Ähnlichkeiten zwischen der Figur Brigittas und der des Schmieds, als sich auf den ersten Blick vermuten lässt: Brigittas Schmiedekunst erweist sich als einzigartig.

In der alten irischen Mythologie, in *The Book of Invasions,* finden wir Anhaltspunkte dafür, dass die Figur des Schmieds recht problematisch war.[6] Nuadu, der König der *Tuatha Dé Danaan* (Volk der Göttin Danu), verlor im Gefecht einen Arm. Da er nun körperlich entstellt war, musste er vom Königsamt zurücktreten. Sein Rücktritt machte den Weg frei für Bres vom Stamme der Fomoren (einen der Eroberer), dem man die Königswürde unter der Bedingung verlieh, dass er das Volk gut behandle. Bres jedoch begann damit, den Menschen hohe Steuern abzuverlangen und sie stöhnten unter der Unterdrückung.

In der Zwischenzeit hatte Dian Cecht, der Schmied der Tuatha Dé Danaan, Nuadu einen Arm aus Silber angefertigt, aber er war, technisch gesehen, immer noch

versehrt und der Arm hatte angefangen zu eitern. Aber Dian Cecht hatte einen Sohn, Miach, und eine Tochter, Airmid, die beide Ärzte waren. Sie gingen zu Nuadu und ließen ihm einen neuen Arm wachsen, indem sie die Worte sprachen „Sehne sei mit Sehne und Nerv mit Nerv verbunden". Nuadu war nun in der Lage, die Königswürde zurückzuerobern und die unterdrückenden Mächte zu entthronen.

Aber sie hatten nicht mit Dian Cecht gerechnet. Zutiefst eifersüchtig auf den Erfolg seines Sohnes versuchte Dian Cecht, Miach zu töten. Dreimal verletzte er ihn schwer, aber jedes Mal konnte Miach sich selbst heilen. Beim vierten und letzten Versuch erreichte Dian Cecht sein Ziel und tötete Miach.

Airmid war zutiefst betrübt über die Ereignisse und ging zum Grab ihres Bruders. Auf Miachs Grab wuchsen 365 verschiedene Sorten von Kräutern: jeweils ein Heilkraut für einen Tag des Jahres, für einen bestimmten Nerv des Körpers und für jede menschliche Krankheit. Sie fing an, die Kräuter abzupflücken und legte sie vorsichtig in ihren Umhang, wobei sie sie nach ihren Heilkräften entsprechend sortierte. Dian Cecht, erzürnt über die Fähigkeiten seines Sohnes und seiner Tochter, brachte die Kräuter unwiederbringlich durcheinander.

Die Legende endet damit, dass, wäre die Eifersucht von Dian Cecht, dem Schmied, nicht gewesen, wir vielleicht mit Hilfe von Heilmitteln, die alle Krankheiten heilen könnten, ewig leben könnten.

Diese Geschichte verkehrt ganz deutlich einige mythologische Themen ins Gegenteil. Der Tod kommt nicht durch Evas Sünde oder Pandoras Chaos, sondern durch die Eifersucht des Schmiedes in die Welt. Wie Antigone versuchte Airmid das Gedächtnis an ihren Bruder zu ehren, wurde aber durch väterliche Eifersucht und Rivalität daran gehindert.

Schon deshalb weist die Figur des Schmiedes problematische Züge auf. Miach und seine Schwester Airmid beriefen sich nicht auf die transformative Kraft des Metalls, sondern auf die transformative Kraft des Lebens, um Heilung herbeizuführen. Der künstlich hergestellte silberne Arm kann mit der Kraft des Lebens selbst nicht mithalten. Die Ablehnung ihrer Kunst hätte weitreichende Konsequenzen.

Die Ambivalenz des Schmiedes wiederholt sich in einer anderen Erzählung, *The Battle of Moytura.*[7] Die irische Welt der Legenden erzählt von vielen *Invasionen*, aber die *Eindringlinge* wurden immer willkommen geheißen, vorausgesetzt, sie respektierten die Lebensweise der Iren und verehrten ihre Göttinnen. Zum Beispiel wurde ihnen gestattet, nach Irland zu kommen unter der Bedingung, dass sie die Wege der Göttin achteten, indem sie das Land nach den Göttinnen benannten. Ehen und Synkretismus ermöglichten es den Iren von jeher, Vielfalt zu tolerieren, Fremde willkommen zu heißen.

In *The Battle of Moytura* nahmen die Dinge einen seltsamen Lauf. Goibniú war der Schmied des Volkes der Göttin Danú, aber die Waffen, die er herstellte, hatten magische Kräfte. Brigitta war eine Angehörige des Stammes der Tuatha Dé Danaan, und um die Beziehungen zwischen den beiden verschiedenen Völkern zu festigen, heiratete sie einen der Einwanderer, Bres, den *Fomoren.*

Goibniú fertigte eine Waffe für Brigittas Sohn Ruadán an, der es ihm dankte, indem er die Waffe gegen ihn richtete und ihn zu töten versuchte. Goibniú überlebte den dreifachen Versuch, aber richtete dann die Waffe gegen Ruadán und tötete ihn. Als sie vom Tod ihres Sohnes erfuhr, kreischte und jammerte Brigitta. Nach dem Text zu urteilen, war dies *das erste Mal, dass in Irland Kreischen und Jammern zu hören war.* Die Sage *The Battle of Moytura* endet mit einem seltsamen Lied der Göttin Morrigú, das das Ende des matrizentrischen Irlands andeutet:

Friede bis hinauf in den Himmel
Himmel herab auf die Erde
Erde unter dem Himmel
Kraft in jedem.
Ich werde keine Welt sehen, die mir teuer ist
Sommer ohne Blumen,
Kühe werden keine Milch geben,
Frauen ohne Schamgefühl,
Männer ohne Tapferkeit,
Eroberungen ohne König ...
Wälder ohne Mast,
Meer ohne Ertrag ...
Falsche Urteile alter Männer,
Falsche Präzedenzfälle von Rechtsgelehrten,
Jeder Mann ein Betrüger,
Jeder Junge ein Räuber.
Der Sohn wird sich in das Bett des Vaters legen,
Der Vater wird zu seinem Sohn ins Bett gehen,
Jeder wird seines Bruders Schwager sein ...
Eine böse Zeit!
Der Sohn wird seinen Vater hintergehen,
Die Tochter wird ihre Mutter hintergehen.[8]

III. Biographien von Brigitta

Wie oben gesehen, erweist sich die Kultur der Waffen, ermöglicht durch das Schmiedehandwerk eindeutig problematisch: Die Spiritualität des alten vorkeltischen matrizentrischen Irland stand im Widerspruch zu dem neuen Geist, der nun eingeführt wurde. In den christlichen Biographien von Brigitta setzt sich dieses Thema fort.

In einer Version ihrer Lebensgeschichte hatte Brigitta einen Bischof, Conlaed, der eine besondere Vorliebe für feine Kleider hatte. Brigitta verschenkte diese Kleider an Aussätzige, Bettler und alle, von denen sie glaubte, dass sie sie nötiger brauchten. Mehrfach musste sie die Kleidung wieder *erscheinen* lassen, um Conlaeds Ärger zu besänftigen. Eine kritische Situation entwickelte sich, als er sich

eines Tages auf der Suche nach seinen Kleidern an Brigitta wandte, und alles, was sie ihm anbieten konnte, war ein Gewand aus einem Stoff wie ein Seehundsfell. Voller Wut brach Conlaed zum dritten Mal nach Rom auf, vermutlich, um sich noch mehr Kleider zu besorgen, aber Brigitta sagte zu ihm: Du wirst nicht dort ankommen, und du wirst nicht zurückkehren. Und so geschah es, denn unterwegs wurde er von Wölfen verschlungen.[9]
Möglicherweise wurde ein berühmter Refrain der frühen keltischen Kirche in Anlehnung an diesen und andere Vorfälle komponiert:

Du willst nach Rom gehen, viel Arbeit, wenig Lohn
Den König, den du dort suchst,
wirst du nicht finden, wenn du ihn nicht mitbringst.
Viel Torheit, viel Verzückung, viel Verlust des Verstandes,
viel Verrücktheit (ist es),
denn das Sterben ist gewiss,
wenn man das Missfallen von Marias Sohn erregt.[10]

In einer anderen Version dieser Geschichte ist Conlaed nicht ein Bischof, sondern ein Schmied. Die Gewänder der religiösen Amtsträger im alten Europa, das *Gewand, das aussah wie ein Seehundsfell,* spielten auf die Macht an, die man dadurch erhielt, dass man in den Mutterschoß zurückkehrte, das Symbol des Lebens überhaupt. Es ist bekannt, dass sich in der alten indo-europäischen Tradition den Gottesdienst leitende Priester bei ihren rituellen Handlungen in solche Gewänder einhüllten.[11] Der Seehund galt als Symbol der Unsterblichkeit, aber gleichzeitig stellten Seehundgewänder den Mutterleib dar. In anderen (wahrscheinlich späteren) Ritualen badeten Könige im Blut von geschlachteten Stuten oder betraten die Menstruationshütten der Frauen zu bestimmten beschränkten Zeiten, um an der weiblichen Entropie teilzuhaben.[12]
Die alten europäischen Priester, die sich in die Seehundgewänder hüllten, die Höhle von Newgrange oder Loch Derg betraten, kehrten symbolisch in den Schoß der Erde zurück, um wiedergeboren und regeneriert zu werden. Selbst die frühen christlichen Kirchen pflegten folgenden Brauch: Figuren, die unter der Bezeichnung *sheela-na-gigs* bekannt waren, wurden oft auf den Türsturz gestellt. Im Aussehen einem Fötus ähnlich, hielten sie ihre Genitalien von sich weg und signalisierten der eintretenden Person, dass sie in den Mutterleib / in die Kirche zurückkehrten, dorthin, wo unser Ursprung geachtet und erinnert wird. Die Kirche war ein Ort des Friedens: Sie durfte nicht mit Waffen betreten werden; die Macht über Leben und Tod blieb hier das Privileg der Gottheit.[13]
Folgende Anekdote, aufgeschrieben von dem frühen Kirchenhistoriker Bede, gehört in diesem Zusammenhang:

Als der Oberpriester der Briten, Coifi, die Botschaft des Christentums vernommen hatte (627 n.Chr.), schwor er zusammen mit dem König seinem Glauben ab und machte sich daran, die Tempel und Altäre zu zerstören, die er selbst vorher geweiht hatte. Und, so erzählt Bede, er widerrief förmlich seinen leeren Aberglauben und bat

den König, ihm Waffen und einen Hengst zu geben - denn bisher hatte es sich für den Oberpriester nicht geziemt, Waffen zu tragen oder etwas anderes als eine Stute zu reiten - und so ausgestattet, brach er auf, um die Götzenbilder zu zerstören.[14]

In der Schmiedekultur ergab sich gesellschaftliches Ansehen nicht aus der Fähigkeit, die Lebenskraft und die Erde zu bereichern und mit ihr zusammenzuarbeiten, sondern aus der militärischen Fähigkeit, den Sieg zu erlangen, Waffen zu entwickeln und Vorherrschaft basierend auf Pomp durchzusetzen.
Unabhängig davon, ob er nun Schmied oder Bischof war, repräsentierte Conlaed die seinerzeit im Entstehen begriffene Kultur, in der die Natur nicht bereichert, sondern überflüssig gemacht wurde. Die vornehmen Kleider von Conlaed, dem Bischof, waren äußere Zeichen des Pomps, des Prätentiösen und der Macht. Heiligkeit und Ehrfurcht begegnete man normalerweise nicht in den Wundern der Natur, sondern sozial, kulturell, künstlich herbeigeführt durch die prunkvollen Gewänder der religiösen Kultur.
Es versteht sich von selbst, dass nur privilegierte Angehörige des privilegierten Geschlechts solche Gewänder tragen durften. Darüber hinaus mussten sich neue religiöse Amtsträger von allen Symbolen der Niedrigkeit befreien, d.h. von allem, was an ihre Ursprünge erinnerte: Menstruationsblut, Milch, Kontakt zu Frauen. Nicht von ungefähr untersagte die Synode von Cashel im 12. Jahrhundert den Iren, ihre Kinder in *Milch* zu taufen - eines der letzten symbolischen Überbleibsel der Matrilinearität.[15]
Es scheint sich ein klares Gegensatzpaar herauszubilden. Auf der einen Seite steht die kulturelle Veränderung, repräsentiert durch den Schmied: die Kultur von Rivalität, Prunk, Krieg, Zerstörung und Tod. Auf der anderen Seite findet man Veränderung, wenn man in den Mutterleib / die Erde / die Höhle oder andere Repräsentationen des Geborenwerdens und Wiedergeborenwerdens eintritt, eine Veränderung ermöglicht durch den Kontakt mit den Quellen des Lebens an sich. Die Feuer des Schmieds verwandeln Natur scheinbar in Kultur, aber in welche Art von Kultur und um welchen Preis?

IV. Die Kultur des Schmieds

Das Problem mag mit den tiefgreifenden kulturellen Veränderungen zusammenhängen, die durch die Herstellung und Kultur der Waffenherstellung, die der Schmied möglich gemacht hatte, entstanden waren. So unterschiedliche Wissenschaftler wie Marija Gimbutas, René Girard und Riane Eisler haben behauptet, dass grundlegende kulturelle Veränderungen durch die Einführung der Waffen begünstigt wurden. Girard verweist darauf, dass Tiere, obwohl sie miteinander kämpfen, nur selten kämpfen, *bis eines von ihnen tot ist.* Durch die vom Menschen entwickelten Geschosse und Wurfkörper wird die instinktive Bremse der mimetischen Krise, die bei den Tieren vorkommt, ausgeschaltet. Deshalb, so Girard, ist das Aufkommen von Waffen und die Fähigkeit der Menschen, Geschosse in ihren Kämpfen zu benutzen, das, was die Menschen letztendlich von den Tieren unterscheidet.[16]

Das Patriarchat hatte dadurch Erfolg, dass es verschiedene Dualismen hervorbrachte und aufrecht erhielt: Himmel/Erde, heilig/profan, männlich/weiblich, Kultur/Natur, rein/unrein. Derartige Dualismen und logische Gegensätze werden nun deutlich als Prädikate von Machtverhältnissen enthüllt. Trotzdem üben sie weiterhin Gewalt über die gutgläubige Vorstellungswelt vieler Menschen aus.
Diese Kultur wurde unter vielen Opfern durch die tiefgehende kulturelle Spaltung im Zentrum der letzten 2000 Jahre der patriarchalen Entwicklung erreicht. Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, können derartige Opferpraktiken und Theologien tödliche Konsequenzen haben.[17]
Um die Jahrhundertwende brach ein junger Ire namens James Joyce selbstbewusst gegen die Opferfeuer des Ersten Weltkrieges, die damals in ganz Europa brannten, auf, um in seinen eigenen Worten, „der Realität der Erfahrung zum millionsten Mal zu begegnen und das ungeschaffene Gewissen meiner Rasse in der Schmiede meiner Seele zu schmieden"[18]. Zu jener Zeit, da die Grenzen Europas neu definiert wurden, verkörperte Joyces entschiedene Geste die Kritik Nietzsches: „Aber Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit; Blut vergiftet die reinste Lehre noch zu Wahn und Hass der Herzen. Und wenn einer durch's Feuer ginge für seine Lehre - was beweist dies! Mehr ist's wahrlich, dass aus eignem Brande die eigne Lehre kommt."[19]
Joyces Handwerk war die Verbannung; sein Amboss die Einsamkeit, und seine Haltung brach endgültig mit der Sicherheit seiner Erziehung. Als einer der ersten Vertreter der Postmoderne inspirierte seine intellektuelle und moralische Courage eine ganze neue Generation von Intellektuellen dazu, ebenfalls mit den Opferoppositionen und ihren politischen und religiösen Entsprechungen zu brechen.
Heute sind die irischen Frauen vielleicht in der Pflicht, noch weiter zu gehen, nämlich sich der transformierenden Kraft Brigittas, unserer Seelenschmiedin für das neue Millennium, wieder zu stellen.

V. Das Feuer, das nicht verbrennt

Brigitta als Patronin des Schmiedehandwerks verfügte über transformative Kräfte, die in einer ganz anderen Art von Feuer lagen als jenem, das der Schmied benutzt. Prunkvolle Kleidung und Kriegswaffen zeichneten eine Kultur der Macht, Dominanz und des Elitedenkens aus.
Brigitta verwendete Waffen ganz anderer Art. Im Krieg benutzte sie, wie die Morrigan, *magic mojo*, psychologische Kriegsführung, anstelle von Waffen, um die gegnerischen Seiten zu verwirren.[20] Sie schläferte sie ein und gab ihnen süße Träume des Sieges, ohne jemandem zu schaden; sie platzierte im Gefecht Wolken zwischen die gegnerischen Seiten, so dass sie einander nicht sehen konnten. An einer ihrer Hauptgedenkstätten, der Curragh in Kildare (der Kirche der Eiche), war es nicht erlaubt, ihre heilige Eiche mit Waffen zu berühren. Brigitta verschenkte nicht nur Kleider, sondern auch das Schwert ihres Vaters an einen vorbeikommenden Bettler.
Auch Brigittas Schmiedefeuer unterschieden sich von den herkömmlichen. In

ihrer Kirche in Kildare, im Feuertempel (der bis heute besichtigt werden kann), bewahrten ihre Nonnen das Feuer zwanzig Tage lang. Am 21. Tag überließen sie es Brigitta selbst.[21] Wie die vestalischen Jungfrauen im antiken Rom, deren Hingabe und Reinheit der Absicht die Integrität der politischen Ordnung garantierte, waren Brigittas Nonnen symbolisch und wirklich mit der Erhaltung der Feuer beauftragt, dem symbolischen Herzen (der Feuerstelle?) des Staates.

Das Feuer war außerdem das Zeichen, an dem Brigitta ablesen konnte, ob ihre Nonnen treu gewesen waren. Jeden Morgen holte eine ihrer Nonnen, Darlughdacha (die Tochter von Lugh) die Glut des Feuers. An einem unglücklichen Morgen war das Feuer, als sie zurückkam, durch ihre Schürze gebrannt, was symbolisierte, dass ihre Reinheit kompromittiert worden war. Voller Scham gestand sie Brigitta, dass wirklich ein Schmied ihre Fußknöchel bewundert hatte.[22] Brigitta riet ihr, Kohlen in ihre Schuhe zu legen, um sich selbst zu läutern, und Darlughdacha wurde schließlich ihre Nachfolgerin in Kildare.[23]

Diese Geschichte weist Züge eines alten Purifikationsfeuerrituals auf. Für uns jedoch ist sie insofern relevant, als darin erzählt wird, dass Brigittas Anhängerinnen die Aufgabe hatten, zum Wohle der Gemeinschaft die Glut des Feuers zu erhalten. Das Feuer würde nicht brennen, wenn sie nicht bei der Sache und von Schmeicheleien abgelenkt wären.

Wie bei ihrem Widerpart, bei Sul/Minerva und ihren Feuern in Bath, brannten die Feuer von Brigitta nicht. Dieser Aspekt kommt in ihren Biographien deutlich zu Tage.

Zum Zeitpunkt ihrer Geburt beobachteten die umstehenden Menschen Feuersäulen aus dem Haus ihrer Eltern schießen, wunderten sich aber, dass das Haus noch intakt war. Bei ihrer Ordination als Bischöfin (eine andere Geschichte!) schoss eine Feuersäule aus ihrem Kopf und konnte noch Meilen entfernt gesehen werden. Brigitta war auch bekannt unter dem Namen „Feuriger Pfeil“[24].

In einer alten *Genealogie von Brigitta* singen diejenigen, die ihren Schutz anrufen die folgenden Worte:

Ich werde nicht erschlagen
Ich werde nicht verwundet
Ich werde nicht verhaftet
Ich werde nicht aufgeschlitzt
Ich werde nicht in Stücke gerissen
Ich werde nicht geplündert
Ich werde nicht zertreten
Ich werde nicht entkleidet
Ich werde nicht in zwei Teile gerissen
Und Christus wird mich nicht vergessen sein lassen.
Die Sonne wird mich nicht verbrennen
Das Feuer wird mich nicht verbrennen
Kein Lichtstrahl wird mich verbrennen
Der Mond wird mich nicht verbrennen.[25]

Für die irischen Frauen stellen sich heute folgende Fragen: Welche Art von Feuer verbrennt nicht? Wie erhalten wir Brigittas Flamme am Leben? Wie können wir die Glut des Feuers schützen und verteidigen? Das waren die Fragen, mit denen wir uns in Belfast beim Brigitta-Fest beschäftigt haben. In diesem Artikel kann ich nur Andeutungen und Vorschläge für unsere zukünftigen Reisen machen.
Als Nonne in der Tradition der Propheten wählte sich Brigitta die Barmherzigkeit als ihre besondere Tugend. Ihre transformativen Kräfte, ihre Schmiedekunst sind verbunden mit der Kunst des Heilens und der Dichtung. Ihr Feuer ist das Feuer, das innerlich brennt, die Lebenskraft, die jedem von uns bei ihrer/seiner Geburt eingegeben wurde.
Die mit ihrem Festtag verbundenen Traditionen lassen das erkennen. Am Morgen des Brigitta-Tages nahmen Frauen traditionell ein wenig Glut, steckten sie in einen Strumpf und gingen nach draußen, um damit auf die Erde zu schlagen. Sie weckten damit *gnéart*, die Lebenskraft, und erinnerten die kalte Wintererde daran, dass der Frühling angebrochen ist. Ihr Lied war bedeutungsvoll:

Heute ist der Tag von Brigitta/der Braut
Die Schlange soll aus ihrer Höhle kommen
Ich werde die Schlange nicht belästigen,
Und genauso wenig wird die Schlange mich belästigen.[26]

Es hieß, dass am 1. Februar die Schlange, das Symbol der Regeneration, die auch als edle Königin bezeichnet wurde, aus der Tiefe der Erde komme. Als Teil des Festes wurde eine Schlangenplastik zerstampft.[27]
Am Vorabend des Brigitta-Fests hingen die Frauen ihren Mantel draußen vor das Haus. Es hieß, dass Brigitta nachts den Mantel mit ihrem Geist segnen würde. Morgens nahmen die Frauen dann den vom Tau feuchten Mantel, zerschnitten ihn in kleine Stücke und benutzten sie, um Kranke zu heilen - Tiere, Schwangere und sogar zarte Vögel.
Bei einer unserer Festveranstaltungen erzählte eine Frau davon, dass ihre Großmutter den *brat* (Mantel) dazu benutzte, um kranke Vögel darin einzupacken, die sie dann zwischen ihre stattlichen Brüste steckte, um sie warm zu halten. Durch ihre Erinnerungen wurde ihre *zwitschernde Großmutter* wieder lebendig.
Brigitta mag die Patronin des Schmiedehandwerks sein, aber ihr Amboss war jener der Seele; ihre Alchemie die des Geistes, ihr Feuer eines, das nicht verbrennt: die innere Lebenskraft. Aufmerksam auf unsere Seelenarbeit sorgen wir dafür, dass die Lebenskraft weiter lodert und dass sie auf das Werk der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gerichtet ist.

Schluss

Diese Erläuterungen konnten kaum die Oberfläche der reichen Traditionen, die sich um Brigitta ranken, ankratzen, geschweige denn ihr Patronat über das Schmiedehandwerk. Zahlreiche andere Aspekte verdienen nähere Erforschung,

und auf unseren zukünftigen Festen werden wir weiterhin diverse Frauengruppen, die sich mit dem Seelenleben befassen, unter ihrem Mantel versammeln.
Bei unserem Treffen in Belfast haben wir beim Abschlussplenum unsere spirituellen Waffen für das vor uns liegende Jahr geschmiedet, wobei wir uns auf ihre Symbole bezogen haben. Wir haben den Schutz des taudurchnässten Mantels angerufen; wir haben uns mit Wasser aus ihren Quellen gewaschen; wir haben Milch von einer reinweißen Kuh getrunken; wir haben ihr Brot in den Honig ihrer Bienen getaucht, um uns für die vor uns liegende Reise zu stärken.
In einer nuklearen Welt nützen uns die alten Bilder nichts mehr. Unsere Einstellung bezüglich der Erde, unserer Körper und unserer Seelen muss sich ändern. Unsere Geringschätzung der Erde und unserer Ursprünge im weiblichen Körper muss ersetzt werden durch ein tiefes Bewusstsein von Dankbarkeit und Verantwortung.[28] Weg von den Opferfeuern des Patriarchats müssen wir uns den brennenden Feuern in unsrem Inneren zuwenden. Weg von den brennenden Feuern der Inquisition müssen wir uns jetzt hinwenden zu den authentischen Quellen der Kräftigung, indem wir uns selbst wieder neu dazu verpflichten, Töchter von Brigitta zu werden: *Hüterinnen der Flamme.*

[1] Genauere Informationen über das Institut finden Sie auf unserer Webseite: www.anu.ie/ifr.

[2] Ausführliche bibliographische Details über Brigitta befinden sich in meinem Buch: The Serpent and the Goddess: Women, Religion and Power in Celtic Ireland, San Francisco 1989.

[3] Ausführliche Berichte über das Brauchtum, das sich um Brigitta entwickelt hat, können im *Folklore Department* des University College Dublin eingesehen werden.

[4] Unveröffentlichtes Gedicht.

[5] Vgl. I. Mazarov, The Blacksmith as „King" in the Necropolis of Varna, in: J. Marler (Hg.), From the Realm of the Ancestors: An Anthology in Honor of Marija Bimbutas, Manchester 1997, 175-187.

[6] Vgl. *Lebor Gabála Eireann,* hg. von R.A.S. MacAlister, Dublin 1938-1956, Nr. 34, 35, 39, 41, 44.

[7] Vgl. *Cath Maige Tuired,* hg. von E. A. Gray, Dublin 1983.

[8] Second Battle of Moytura, in T. P. Cross/C. H. Slover (Hg.), Ancient Irish Tales, New York 1969, 48.

[9] W. Stokes/J. Strachan (Hg.), Thesaurus Paleohibernicus: A Collection of Old-Irish Glosses, Scholia, Prose and Verse, 2 Bde, London 1903, Bd 2, 347. Andere Versionen dieser Geschichte finden sich in: Donncha Ó Haodha (Hg.), Bethu Brigte, Dublin 1978, 34; 64.

[10] Diese Worte, entdeckt im Codex Boernerianus, wurden von Sedulius verfasst. Sie werden mit Brigitta in Verbindung gebracht und teilweise wieder aufgenommen im Appendix von Bethu Brigte. Dort jedoch beziehen sie sich auf Brigittas Handwerker Condla, vgl. dazu Bethu Brigte, aaO., 34-64.

[11] Vgl. W. Warde-Fowler, Roman Festivals of the Period of the Republic, New York 1899, 311.

[12] M. Yamaguchi, Towards a Poetics of the Scapegoat, in: P. Dumouchel (Hg.), Violence and Truth: On the Work of René Girard, Stanford 1988, 187. Im irischen Kontext existierte bis mindestens zum 12. Jahrhundert die Zeremonie, dass der König im Blut seines Pferdes / der Göttin badete, die von Giraldus Cambrensis aufgezeichnet wurde; vgl. dazu Gerald of Wales, The History and Topography of Ireland, hg. von J. J. O'Meara, Harmondsworth/Middlesex 1982, 110.

[13] Vgl. J.H. Dunn, Síle-na-Gcíoch, Eire-Ireland, Bd 12, 1977, 68-85.

[14] Bede, Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum: A History of the English Church and People, Harmondsworth/Middlesex 1974, 127-128.

[15] Gesta Regis Henrici Secundi Benedicti Abbatis, hg. von W. Stubbs, Bd. 1, London 1868, 28.

[16] René Girard, Things Hidden Since the Foundation of the World. Research undertaken in collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort, (Bd. II und III) und Michel Metteer (Bd. I), London 1987.

[17] M. Condren, The Role of Sacrifice in the Construction of a Gendered Social Order and Gendered System of Representation, unveröffentlichte Doktorarbeit, Harvard University 1994.

[18] J. Joyce, Ein Portrait des Künstlers als junger Mann, übersetzt von K. Reichert, 1976.

[19] F. Nietzsche, Der Antichrist, Berlin 1941, 81.

[20] Dieser Ausdruck stammt von Barbara Mor, vgl. The Morrigain, in: Woman of Power Nr. 15 (Winter 1989/90) 60.

[21] Vgl. Gerald of Wales, aaO., 88.

[22] Vgl. R.A.S. MacAlister, The Fire Walk in Ancient Ireland, in: Man 63 (1919) 117-118; J. Mair, Darlughdacha - Eine vergessene Heilige, in Frigisinga 5, Nr. 34 (1928) 43-435.

[23] Ausführliche bibliographische Angaben zu dieser Geschichte finden sich in meinem Buch The Serpent and the Goddess, s. o. unter Anm. 2.

[24] Three Irish Glossaries, hg. von W. Stokes, London 1862, xxxiii-xxxiv.

[25] Carmina Gadelica, hg. von A. Carmichael, 2 Bde, Edinburgh 1900, 169-172.

[26] Carmina Gadelica, 169.

[27] Carmina Gadelica, 170. Dies könnte andererseits auch eine Anspielung auf das Schlagen mit dem *februum* sein, das einen Teil der Lupercalia-Zeremonien darstellte, vgl. Warde-Fowler, Roman Festivals, aaO., 311; 320.

[28] Vgl. M. Miles, Practicing Christianity: Critical Perspectives for an Embodied Spirituality, New York 1988.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Im Strom der Weisheit

Weisheitliche Rituale und Liturgien als spirituelle Quellen im Kampf um Gerechtigkeit

Silvia Regina de Lima Silva

Seit jeher hat feministische Spiritualität Frauengruppen und Frauenorganisationen dazu inspiriert und darin bekräftigt, in Engagement und Lebenskampf ihre spezifische Identität und geistig-geistliche Kraft zu entdecken. Mit feministischer Spiritualität meinen wir dabei jene neuen, schöpferischen Formen, in denen wir als Frauen die Gotteserfahrungen, die wir in unserem Leben machen, in einem

neuen Licht sehen. Gerade Liturgien stellen einen privilegierten Ort dar, an dem sich diese Art von Spiritualität zeigt.
Allerdings gibt es nicht weniger Arten von Liturgien, als es Arten von Frauen gibt. Doch mag die Fülle noch so bunt sein, einige gemeinsame Fäden und Farbschimmer ziehen sich überall durch: Anwandlungen von Schmerz und von Auflehnung sowie Anklänge von Empörung und von unerschütterlicher Hoffnung. Diese Art und Weise, dem Leben zu begegnen, gebiert eine besondere Form zu feiern.
Mit den folgenden Überlegungen wollen wir einige Elemente vermitteln, die für unsere Liturgie und für unseren Stil, aus dem Leben heraus unsere Feiern zu gestalten, charakteristisch sind. Es handelt sich um Elemente, die wir bei unterschiedlichen liturgischen Feiern gewonnen und mehr als irgendwo sonst in der Erinnerung und im Herzen festgehalten haben. Das Ganze ist eine Annäherung an Bewegungen und Rhythmen, an Geschmacksnoten und Düfte der Weisheit. Und von der Weisheit wollen wir uns führen lassen.

1. Weisheit auf Straßen und Plätzen

Inzwischen haben die Frauen insofern eine große Weisheit an den Tag gelegt, als sie die patriarchale Welt von unten und von innen her de-konstruieren, indem sie sich bemühen, aus der eigenen Praxis heraus die wichtigen Erfahrungen des Lebens neu zu benennen. Das bedeutet, dass ihnen das Leben, welches ihnen das Patriarchat gestohlen hat, zurückgegeben wird und dass sie zu Mit-schöpferinnen einer neuen Menschheit werden. Die Liturgie ist einer der Räume, den sich die Frauen zurückerobern und mit neuer Bedeutung erfüllen. Doch geht es ihnen nicht eigentlich darum, den traditionellen liturgischen Raum wiederzugewinnen, unabhängig davon, dass sich auch dieser mittlerweile in einigen Aspekten verändert hat. Das Entscheidende ist vielmehr, dass Frauen - zusammen mit anderen Gruppen, denen der Kampf ums Leben am Herzen liegt - die Liturgie als Möglichkeit wiederentdeckt und wieder in Anspruch genommen haben, ihre Liebe zum Gott des Lebens und der Bekräftigung ihrer Befreiungspraxis, aber auch das Engagement für ihn zum Ausdruck zu bringen. Liturgie, so gesehen und so wie Frauen sie neu umschrieben haben, ist ein bisher nicht gekannter *locus*. Sie ist eine Einladung, den üblicherweise als sakral verstandenen Raum zu verlassen, um der Weisheit auf Plätzen und Straßen zu begegnen - bei volkstümlichen Veranstaltungen und Familienfeiern, kurz: im täglichen Leben. Von diesem neuen Standort aus entwickeln die Frauen nun ein neues Verständnis von Liturgie. Dieses beinhaltet in ihren Augen damit all die Aspekte, wie sie den Glauben an den Gott des Lebens feiern, wie sie sich auf persönlicher und gemeinschaftlicher Ebene geistig-geistlich stärken und wie sie ihr Engagement für Gerechtigkeit und Menschenwürde behaupten und immer wieder erneuern.

2. Liturgie und Symbole

Diesen neuen Raum und dieses neue Liturgieverständnis teilen sich die Frauen, wie gesagt, mit anderen Gruppen und Gemeinschaften. Dazu zählen in Lateinamerika afrolateinamerikanische Männer und Frauen, Arbeiter und Arbeiterinnen in Stadt und Land, Basisgemeinden, männliche und weibliche Ureinwohner, Kinder und andere Gruppen, die noch im Stande sind, zu glauben, ihre Träume zu feiern und es zu wagen, diese in die Tat umzusetzen. Dabei geht es um Liturgien, die sich das Volk selbst schafft und die eine reiche, tiefe Symbolsprache sprechen.

In diesen Liturgien steckt eine große Fülle an Symbolen, die in konkreten Situationen entstanden sind und die sich in Gebrauch und Wiederholung bewährt haben. Zu erwähnen ist da vor allem die Natur - die Natur als Weggefährtin und Zeugin. Blumen, weiße, rote und gelbe, denen wir immer wieder begegnen, erzählen Geschichten und stehen für Lebensläufe. Sie versinnbilden die vielen Lebensgeschichten, die unter den Militärregimen untergegangen sind, aber auch, wenn man die abgerissenen Blütenblätter betrachtet, den Schrei aus dem Munde jener Frauen, die in der Verschwiegenheit ihrer Heime Opfer von Vergewaltigung geworden sind. Die Erde, die Ureinwohnerinnen und Landarbeiterinnen bringen, spricht davon, dass sich der Grund und Boden in der Hand der Großgrundbesitzer befindet, aber auch davon, dass nach dem Wunsch dieser Frauen die Erde fruchtbar werden soll, damit sie die Armen ernährt. Wenn schwarze Frauen und Männer barfuß kommen, beklagen sie unter Protest, dass sie wohl auf immer aus ihrer Heimat und Kultur verbannt sind. Brennende Kerzen erleuchten die Dunkelheit all der Nächte, in denen Tausende von Frauen und Männern Opfer geworden sind von unterdrückerischen Systemen und von falschen Demokratien, die Dissidenten, wenn sie sich zu Wort melden, nichts als abwürgen. Neben der Kerze steht das Kreuz, ein weiteres Symbol für Märtyrerinnen und Märtyrer, die man im Kampf für Gerechtigkeit beiseite geschafft hat. Eine mit Ketten zusammengeschnürte Bibel ist ein Schrei gegen eine Religion, die Massaker und Sklaverei begründet und gerechtfertigt hat und die nach wie vor gemeinsame Sache macht mit Diskriminierung, Sexismus und Rassismus. Zum einen sprechen die Symbole von makrosozialen Zusammenhängen, zum anderen rühren sie aber auch an die Beziehungen im Alltag. Doch alles ist verwoben durch Weisheit, wie wir ihr im täglichen Leben begegnen. Brot, leere Töpfe, Reis, Bohnen und Maiskuchen, aber auch das Spielzeug der Kinder, alles kann zum liturgischen Symbol werden.

Die Autorin

Silvia Regina de Lima Silva ist Professorin an der Lateinamerikanischen Bibeluniversität (Costa Rica) und Forscherin am Departamento Ecumenico de Investigaciones DEI (Costa Rica). Sie arbeitet schwerpunktmäßig in den Themenbereichen Frauen, Theologie und Pastoral. Fachstudium in Bibelwissenschaften. Artikel auf dem Gebiet der Schwarzen Theologie und der Feministischen Theologie. Anschrift: Universidad Biblica Latinoamericana, Apartado 901-1000, San José, Costa Rica

Die Liste der Symbole könnte noch ein gutes Stück länger ausfallen; denn sie alle stehen ja für das Leben selbst, so reich und vielfältig ist es an Ausdrucksformen.

3. Liturgie als Raum für den Wiederaufbau des Lebens

So erhellt, dass die Liturgie vom täglichen Leben ausgeht und dass sie die Weisheit in den solidarischen Kämpfen für Gerechtigkeit lokalisiert und feiert. Das Leben, so wie es sich in der liturgischen Feier darstellt, ist das konkrete Leben, in dem sich Freuden und Leiden, Kämpfe und Träume miteinander mischen. So erweist sich die Liturgie als ein Moment, dem Leben, so wie es läuft, ins Auge zu sehen und seine Grenzen und Widersprüche anzuerkennen. Liturgie ist der privilegierte Moment, mit dem Leben und mit der Weisheit, wie sie sich in ihm manifestiert, in Einklang zu kommen. Gerade das Bemühen um Einklang und Sinn macht die Liturgie zu einem Raum, in dem sich das Leben wiederaufbauen lässt.

Bei unseren Feiern sprießen und gedeihen Riten, Momente und Symbole jeder Art. Diese machen es möglich, persönliche ebenso wie die ganze Gemeinschaft betreffende Schmerzen zu feiern, die Schuld beschwörend zu vertreiben und der kleinen wie der großen Errungenschaften des Alltags zu gedenken. Wasser und Feuer, Umarmungen, ausgiebiges Schweigen und Worte des Trostes ermöglichen es, Versöhnung mit sich selbst zu erfahren, wieder daran zu glauben, dass das Leben etwas Gutes ist, und sich erneut für das Engagement für den Kampf um Gerechtigkeit zu entscheiden.

So wird die Feier zu einem Ort, an dem die Frau wieder zu Kräften kommt. Dank ihrer Entscheidung zum Sein wird sie hier richtig wiederaufgebaut - zu einem Sein, das man ihr bisher verwehrt hatte und das sie jetzt zum Subjekt, zur Tochter, zur Schwester und zur Gefährtin werden lässt. Die Veränderung, die im Bereich des Persönlichen zu spüren ist, zeigt sich auch in der Gemeinschaft. Das ganze Gemeinwesen steht vor der Herausforderung, sich zu verändern und neuartige Beziehungen aufzubauen, in denen Menschenleben und Menschenwürde mehr gelten als bisher.

4. Liturgie als subversive Erinnerung

Um ein Feuer sitzend[1], erzählen sich die Frauen ihre jeweilige Geschichte, brechen das Schweigen und spüren wieder Kraft in sich. Licht leuchtet aus ihren Worten.

Die Liturgie, die das Leben wiederaufbaut und mit Kraft erfüllt, hat eine geschichtsbezogene Dimension der Erinnerung. Das heißt: Wenn wir all das feiern, was es bisher an Kämpfen um menschenwürdige Lebensbedingungen und an Träumen von Befreiung bisher gegeben hat, dann feiern wir auch die Erinnerung

an all die Frauen und Männer, die an den Gott der Gerechtigkeit, der die Menschen begleitet, heilt und befreit, geglaubt und, was sie geglaubt, auch gefeiert haben.
Die Gemeinschaft, die die Frauen kraft der Liturgie erfahren, setzt damit zwar bei der ganz unmittelbaren Wirklichkeit ein, geht aber weiter und greift auf die Ahninnen zurück, deren liebevoll gedacht wird. In den Liturgien finden die großen und kleinen Prophetinnen Erwähnung, aber auch einfache Frauen aus dem Alltag, die gleichwohl zu Heiligen geworden sind, weil sie es gewagt haben, über das hinaus zu denken, was zu denken erlaubt war. Einige dieser Frauen starben vereinsamt, andere als Opfer von unübersehbarer bzw. verschwiegener Gewalt. Ihr Blut schreit nach Gerechtigkeit, und ihr Schreien hallt wider im vielfältigen Schweigen einer Gesellschaft, die das Morden immer noch nicht eingestellt hat. Diese Frauen waren lebendiger, verändernder Sauerteig in der Geschichte. Wenn ihre Namen verlesen werden, antworten wir alle mit dem Wort „presente!" (anwesend); denn wir sind davon überzeugt, dass im Kampf für Gerechtigkeit engagierte Frauen und Männer, wenn sie aus diesem Leben scheiden, ihren Befreiungseinsatz in unseren Körpern und in unseren Biographien fortsetzen. Sie sind nicht tot, sie sind Fluss und Wind, Meer und Erde, leben weiter in unseren Körpern und Gemeinschaften und sind liebevoll Seite an Seite mit uns unterwegs.

5. Liturgie als Fest und Utopie

Liturgie ist Erinnerung und Fest. Feste gehören zum Lebensrhythmus aller Völker. Mag das Leben auch noch so widersprüchlich, noch so widerwärtig und noch so unsicher sein - die Menschen nehmen sich Zeit zum Feiern. Feste sind so etwas wie Augenblicke des Waffenstillstandes in der Schlacht des Lebens. Feste sind so etwas wie Klammern, die sich im Lauf der Werktage öffnen, um den Menschen etwas vom nachhaltigen Geschmack von Freude und Begegnung zu kosten zu geben, damit sie dann, wenn sie sich im Alltag wiederfinden, die kleinen Köstlichkeiten, die das Leben uns zu bieten hat, erkennen und sich davon bereichert fühlen können. Liturgie hat eine Dimension von Fest. Wie beim Fest so wird auch in der Liturgie das Leben gefeiert und die Hoffnung erneuert, und Träume werden vorweggenommen. Liturgien sind Ausnahmezeiten, in denen Unmögliches möglich wird und U-topisches in der Wirklichkeit seinen Topos findet. Wie beim Fest so spüren wir auch in der Liturgie schon den Himmel, rühren mit der Spitze der Finger bereits an unsere in Erfüllung gegangenen Träume und genießen einen Augenblick lang schon die Köstlichkeit eines Lebens in Freiheit und Liebe.
Liturgie im Sinne von Fest nimmt den Genuss der Fülle des Lebens vorweg. Im Augenblick noch wird diese Fülle allerdings von all den ungerechten, unterdrückerischen Verhältnissen überlagert und in Abrede gestellt. Liturgie ist eine Antizipation dessen, was wir glauben, und eine Vorwegnahme jener von Gerechtigkeit und Gleichheit geprägten Welt, die heute noch nicht gegenwärtig ist.

Diese Tatsache aber macht es möglich, Hoffnungen zu erneuern, Kräfte neu zu sammeln und neue Energien zu laden für die Probleme des Alltags. Liturgie ist ein Augenblick, in dem wir uns unseren Träumen zärtlich hingeben können, damit Trostlosigkeit und Verzweiflung nicht unser Herz in Beschlag nehmen.
Dank ihrer Dimension von Fest und Feier eröffnen liturgische Runden Augenblicke des Mahles, des Brotteilens und der gegenseitigen Speisung. In solchen Momenten wird dann auch wieder deutlich, welch tiefe Bedeutung es hat, dass wir als Frauen uns gemeinsam zu Tische setzen. Nicht verschwiegen werden soll dabei, dass diese Bedeutung von den verschiedenen religiösen Überlieferungen gleichermaßen anerkannt wird. Der reich gedeckte Tisch ist besonders charakteristisch für Feiern inmitten des einfachen Volkes. Das Wenige, das jede einzelne Frau mitbringt, vervielfältigt sich jedoch und wird zum Sinnbild für göttliche Üppigkeit und Fülle.
Bei unseren Feiern ist die Speise nicht nur Symbol für Gemeinschaft, sondern auch Ausdruck des Wunsches, weiterzumachen, zu neuen Kräften zu kommen und nicht auf halber Strecke stehen zu bleiben. Musik und Tanz vervollständigen das Bild des Festes. Dass Frauen wie auch andere Gruppen, denen der Kampf für Gerechtigkeit ans Herz gewachsen ist, sich ihren Körper wieder aneignen und die Erfahrung von Befreiung machen, bringen sie auch in Rhythmen und Körperbewegungen zum Ausdruck. Der Körper entwickelt ein Gespür für die Anwesenheit der Weisheit, er hört und riecht sie, er spürt ihre Nähe und lässt sich von ihr führen und bewegen.

6. Liturgie und Wiedergewinnung des Körpers

Der Körper ist der Ort, an dem wir die Welt erfahren. Für Feministinnen ist der Körper jedoch nicht mehr bloß eine individuelle Kategorie, Körper ist zu einer sozialen Größe mit politischen Dimensionen geworden. Soziale Ungerechtigkeiten in Verbindung mit all dem Leid aufgrund der Sünden von Sexismus, Rassismus und Klasseneinordnung sind eine Negation der Würde der Körper. Umgekehrt haften aber auch die bestehenden Befreiungsprojekte mit ihren Wurzeln im eigenen Körper.
Für Frauen stellt es eine Herausforderung dar, den eigenen Körper wiederzugewinnen. Sich des eigenen Körpers bewusst zu werden ist ein Schlüssel für ganzheitliche Befreiung.[2] Dieses neue Bewusstsein trägt dazu bei, den Dualismus im Verhältnis zwischen gesellschaftlichen Kämpfen und Körper zu überwinden. Auch der Befreiungsdiskurs ist sich in einer Theorie des Körpers ergangen, hat dabei aber vorzugsweise einige makrosoziale Kategorien im Auge gehabt, während er andere Wirklichkeiten, die es mit Alltagsleben und Streben nach Glück zu tun haben, übersah.
Bei unseren liturgischen Erfahrungen und Experimenten sind die Körper in ihrer konkreten, materiellen Dimension involviert. Der Körper kommt wieder als Ort der Erlösung zur Geltung. Freudig feiern wir unser Bewusstsein, dass wir Körper sind und dass der Körper seit Anbeginn dank der Schöpfung etwas Gutes ist. Die

Nähe der Weisheit lässt uns ihn wieder als Haus spüren, in dem wir zu Hause sind und in dem auch die Gottheit wohnt.
Bei unseren Feiern bringen wir die Heilungsgeschichten der Evangelien in Erinnerung. Diese schildern ja die Heilung als ein Aufbrechen des begrenzten Raumes, in denen der Körper gefangen ist, und als ein Sich-Auftun von neuen Räumen und Lebensmöglichkeiten.[3] Die Rituale lehren uns, auf unseren Körper in seiner Ganzheit hinzuhorchen und in Gemeinschaft mit ihm zu treten. Es sind therapeutische Momente, die uns befähigen, unterdrückte Schreie auszustoßen, verschwiegene Worte zu sagen, zurückgehaltene Wünsche zu äußern und somit Schritte der Befreiung und der Gesundung zu tun.
Die Rituale sind eine Schule der Liebe zum eigenen Körper. Sie machen uns dessen bewusst, dass wir Körper sind zusammen mit anderen Körpern und dass das Wohlergehen meines Körpers auch den anderen - Frauen wie Männern - Leben und Gesundheit bringt. Die Schönheit des eigenen Körpers anerkennen und ihn als Werk der göttlichen Schöpfung lieben: als Haus und Wohnung der Weisheit, ist eine Einladung dazu, dass ich auch die Körper der weiblichen wie männlichen Anderen schätze und liebe und mich ihnen verpflichtet weiß. So wird das Ganze zu einem Weg, der zur Wiederherstellung von Gesundheit, Güte und Schönheit des Weltalls führt.

7. Feministische Liturgie als Ausdruck eines holistischen Glaubens

Feministische Spiritualität entdeckt, dass das Leben selbst der Ort ist, an dem sich Gott manifestiert. Die göttliche Weisheit hüllt sich in die Dinge des Alltags, in Kämpfe zur Veränderung unterdrückerischer und gewalttätiger Verhältnisse und in Beziehungen von Gegenseitigkeit und Achtung. Sobald wir uns auf die Bewegung von Geist und Weisheit einlassen, geht uns auf, dass sie sowohl die zwischenmenschlichen Beziehungen als auch die Beziehungen zwischen menschlichem Geschöpf und Gottheit übersteigt. Es geht uns auf, dass das Weltall ein gemeinsamer Ort von Begegnung und Gemeinschaft ist.
Die holistische Dimension in der Spiritualität wirkt sich auch in der Liturgie aus. Hinter dieser Erkenntnis steckt jedoch ein ganzer Lernprozess. Denn da sich in der christlichen Tradition Kult und Feier auf die Offenbarung kraft des göttlichen Logos konzentrierten, kam die Schöpfung als Ort der Offenbarung und damit auch als liturgischer Ort par excellence nicht ausreichend in den Blick. In der Schule der von den Vorfahren überlieferten Religionen haben wir gelernt, die Präsenz des Kosmos in der Liturgie zu erkennen und zu feiern. Wir sind Erde, sind aus Erde gemacht, riechen nach Erde und tragen die Farben der Erde. Die Erde ist Herkunft und Bestimmung ... Aber die Erde ist, solange wir auf ihr unterwegs sind, auch Aufgabe; und diese besteht darin, sie zu bewahren, sich um sie wie um ein Haus zu kümmern und darauf zu achten, dass sie in der Tat für alle, Männer wie Frauen, Haus und Wohnung ist.
Die kosmische Dimension der Liturgien kommt auf vielfältige Weise zum Aus-

druck. Im Folgenden geben wir ein Stück einer feministischen Liturgie wieder. Es handelt sich um eine Feier des Heiligen Mahles, in der wir der Gemeinschaft mit dem Weltall ganz inne wurden. Wir riefen dabei die vier Elemente an: Erde, Feuer, Wasser und Luft, die vier Himmelsrichtungen und die vier Jahreszeiten. Wir wandten uns an jedes einzelne dieser Elemente:

„... An den Süden, von wo Kälte und Wind des Winters kommen.[4] Dank dem Winter, während dessen alles ruht und schläft, um dann im Frühling wiederaufzuerstehen. Dank dem Wind, der uns, kräftig wie er ist, treibt und, sanft wie er säuselt, liebkost.
... An den Osten, in dem Tag für Tag der Morgen anbricht. Dank dem Frühling, weil er alles wieder neumacht: Erde und Pflanzen, Tiere und uns Menschen. Dank der Erde, in der alles seinen Ursprung hat und zu der alles zurückkehrt. Wir erinnern daran, dass wir mapu-che sind: Leute der Erde.
... An den Norden, aus dem Wärme und Sommer kommen. Dieser umarmt uns nach Tagen und Nächten der Kälte. Dank auch dieser Jahreszeit mit dem Glanz der Sonne, mit der Frische der Nächte und dem Schein des Vollmondes.
... An den Westen, der uns den Abend bringt. Dank dem Herbst. Der Herbst ist die Jahreszeit von Fülle, Üppigkeit und Reife. Dank für das Wasser, das uns reinigt und unseren Durst stillt, für den Regen, für Meere, Seen und Quellgründe.
Wir sind Wasser, sind Erde, sind Luft und sind Feuer. Dank für alles, was wir sind."[5]

Bei solch einer holistischen Feier wird Mannigfaltigkeit als Prinzip der Schöpfung verstanden. Unterschiedlichkeit ist Reichtum und Herausforderung zugleich. Gemeinsam unterwegs sein und dabei die vorfindlichen Unterschiede wahrnehmen, achten und feiern ist ein langwieriger, schwieriger Prozess, ist ein ständiges Lerngeschehen. Gilt aber das Prinzip der Vielfalt, sind weder Überlegenheit noch Unterlegenheit zu rechtfertigen. „Wir sind schlicht und einfach kosmische Wesen, Erdenbewohner, Wesen des Kosmos und der Erde. Wir brauchen einander. Unsere je einzelne Existenz verdanken wir einzig und allein einer gemeinsamen Existenz und der Interdependenz unserer Unterschiede."[6]

8. In den Schößen der Weisheit

Zum Schluss bleibt die Frage nach dem Ort oder nach der Gemeinschaft, an dem bzw. in der sich die feministische Liturgie feiern lässt. Orte und Gemeinschaften dafür gibt es viele, und die Formen, in denen wir sie mittlerweile erlebt haben, sind nicht minder zahlreich.
Hauptsache ist, dass der Bezugsrahmen immer die Gemeinschaft von Frauen ist. Spezifikum der Gemeinschaft ist Sinn für Liebe zum eigenen Leben und auch zum Leben der anderen Frauen sowie achtsamer Umgang damit. In diese Gemeinschaft werden wir hineingenommen aufgrund anderer Kriterien als der der religiösen Denomination oder der üblicherweise zwischen den christlichen Kirchen praktizierten Ökumene. Das Mehr besteht im Sinn für Schwesterlichkeit. Es geht um die Weisheit, die in uns wohnt, die uns zusammenruft und die in uns den tiefen Sinn dafür weckt, dass wir Schwestern sind. Wir fühlen uns als Schwe-

stern, wir setzen uns gegenseitig für unser Leben ein, und wir pflegen Achtsamkeit im Umgang miteinander. Wo sich eine in der Welt befindet, ist egal. Aber besser ist es schon, wenn wir relativ nahe beieinander sind, uns treffen können und zu den Feiern mit einiger Häufigkeit einzuladen im Stande sind. Gemeinsam heilen wir Wunden, teilen das Leben, lachen, arbeiten die Geschichte auf, salben uns mit Öl und Parfüm und stärken uns gegenseitig. „Solch eine Art von Geschwisterlichkeit lässt uns Mittel und Wege entdecken, uns über die Mächtigen lustig zu machen, anzuprangern, auf welch wackligen Beinen ihre Vorstellungen stehen, und über ihre Argumente nur noch lachen zu können." Nach wie vor geht es um „die Geschwisterlichkeit der Katakomben und der Gefängnisse, der Konzentrationslager und der Hexen, der Dichterinnen und der Dichter."[7] Darüber hinaus kommt es aber auch immer mehr darauf an, die Tatsache deutlich zu machen und ihr Achtung zu verschaffen, dass solcherart Geschwisterlichkeit auch das Recht auf Versammlung und Feier beinhaltet. Gemeinschaft, wie wir sie verstehen, ist inklusiv; denn sie lädt ja auch dazu ein, sich an anderen Orten, in anderen Häusern und Ecken und auf anderen Plätzen zu treffen. Frauen und Männer, die den Weg zu uns finden, sind uns willkommen - unter der Voraussetzung, dass sie bewegt sind von reiner Leidenschaft für das Leben in all seinen einzelnen Formen und Geschöpfen und dass sie bereit sind, sich für die Erreichung von Gerechtigkeit und Glück einzusetzen.

Schluss

Liturgie, so wie wir sie hier beschrieben haben, bedeutet allerdings mehr, als den Kampf für Gerechtigkeit zu feiern und sich dafür zu stärken. Sie vermittelt nämlich auch eine neue Mystik, die - mag sie auch weniger streitbar anmuten - in Wirklichkeit uns in unserer Gesamtheit betrifft.[8] Lassen wir uns auf die Feier ein, ist diese nicht mehr etwas, das von außen an uns herankommt, sondern „Teil unserer eigenen persönlichen Erfahrung, unserer Gemeinschaft mit allen Formen des Lebens ebenso wie mit allen kosmischen Energien."[9] Liturgie erfrischt und ermutigt. Liturgie erinnert daran, dass Liebe, Verantwortung für die Anderen, Achtsamkeit und Zärtlichkeit Wörter sind, die auch bei unseren Demonstrationen und Protestveranstaltungen nicht fehlen dürfen. Liturgie lädt uns ein, inmitten unserer Kämpfe Räume zu schaffen für Zweckfreiheit und Fest, in denen wir fähig werden, uns von den Bewegungen der Weisheit erfassen und umhüllen zu lassen.

[1] Vgl. Mary Judith Ress, Rito: Santa Cena reciclada, in: Con-spirando (Chile) Nr. 13, September 1995, 44-46.

[2] Vgl. V. Martínez/D. Muñoz, Re-descubriendo el cuerpo: nuevas energías para el cambio, in: Con-spirando (Chile) Nr. 12, Juni 1995, 9-11.

[3] Vgl. U. Seibert-Cuadra, La salvación se hace cuerpo: mujer y sanación en los Evangelios, in: Con-spirando (Chile) Nr. 12, Juni 1995, 45.

[4] Anm. d. Ü.: Es sei daran erinnert, dass der Text die Verhältnisse auf der südlichen Hälfte des Globus beschreibt.

[5] Mary Judith Ress, Rito: Santa Cena reciclada, aaO.

[6] I. Gebara, Teología a ritmo de mujer, Madrid 1995, 139.

[7] Con-spirando, Nr. 13, September 1995, 15.

[8] Con-spirando, Nr. 12, Juni 1995, 11.

[9] I. Gebara, a.a.O., S. 144.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Auf dem Weg zu einer neuen Welt in der Macht der Weisheit

María Pilar Aquino

Die Artikel, die diesem Heft sein Gesicht geben, haben einen unterschiedlichen ethnischen, rassischen, kulturellen und geographischen Hintergrund. Die Sichtweisen, welche die Reflexion eines jeden Artikels prägen, stammen aus verschiedenen intellektuellen, religiösen, kirchlichen, theologischen und akademischen Traditionen. Die Autorinnen unterscheiden sich nach ihrem Alter, ihrer Hautfarbe, ihren Vorlieben, ihrer äußeren Gestalt und sexuellen Orientierung. Schon das Inhaltsverzeichnis dieses Heftes macht die Pluralität der Themen, der Anliegen und der Aktionsbereiche deutlich. Dennoch besitzt diese Pluralität von Orten, Perspektiven und Autorinnen ein Kohärenzprinzip, das alle hier vorgelegten Reflexionen bestimmt. Tatsächlich ist das Grundprinzip, das dieses ganze Heft ermöglicht und zusammenhält, unsere Erfahrung mit der Macht der Weisheit und unser Verständnis von ihr. Dieses Prinzip liegt der kritischen Reflexion über die feministischen Spiritualitäten des Kampfes zugrunde, die wir in unseren jeweiligen Lebenszusammenhängen anstellen. Die Inhalte der Artikel spiegeln die fortschreitende Entwicklung einer neuen feministisch-theologischen Sprache wider, die unsere Auffassungen von der Göttlichen Weisheit auf dem Hintergrund unserer vielfältigen Kämpfe zur Verwirklichung von Gerechtigkeit, Wohlergehen, Gleichheit und Menschenwürde überall auf der Erde zum Ausdruck bringt. Wie wir an den einzelnen Artikeln feststellen können, teilen sie alle die Überzeugung, dass diese Kämpfe von einer in der Macht der Weisheit gelebten feministischen Spiritualität inspiriert und getragen werden. Diese Spiritualität ist im Alltagsleben der Menschen verwurzelt, sie entsteht in unterschiedlichen globalen Zusammenhängen und findet eine kulturell plurale Ausdrucksform. Deshalb bricht dieses CONCILIUM-Heft mit monokulturellen Sichtweisen und Traditionen von Spiritualität, um den Weg für kritische feministische Sichtweisen und Spiritualitäten freizumachen, die eine interkulturelle Sprache zu sprechen versuchen.

Die durchgängige Entwicklung feministischer Weisheits-Spiritualitäten in den vergangenen Jahrzehnten ist weder zufällig noch nebensächlich. Meiner Meinung nach gibt es drei Hauptgründe, welche diese Behauptung stützen. Der erste hängt mit der bedeutsamen Tendenz der soziopolitischen und religiösen Bewegungen zusammen, Veränderungsstrategien neu zu artikulieren und sich in verschiedenen Einflussbereichen sowohl auf lokaler als auch auf globaler Ebene einzubrin-

gen. Diese Bewegungen haben ihr Engagement für die Auseinandersetzung mit der Herrschaft des kyriarchalen[1] Systems und für deren Überwindung verstärkt, die das gegenwärtige Paradigma des globalen kapitalistischen Neoliberalismus (auch „Neokapitalismus" genannt) ebenso wie dessen in der Zunahme von gesellschaftlicher Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Ausgrenzung deutlich erkennbare entmenschlichende Auswirkungen kennzeichnet. Die Agenda dieser Bewegungen wird von pluralen Akteuren und Akteurinnen aufgestellt, um eine neue gesellschaftliche Kraft hervorzubringen, die in der Lage ist, die Geschichte auf neue geschichtliche Realitäten hin zu bewegen, die von wirklicher Gerechtigkeit, politischer Gleichheit und sozioekklesialer Inklusion bestimmt sind. Die Kämpfe dieser Bewegungen zeigen, dass die ausgeschlossenen gesellschaftlichen Gruppen neue Überzeugungen, Visionen und Sprachen für die globale Veränderung auf eine neue Welt hin entwickeln. Der zweite Grund hängt mit der bemerkenswerten Tendenz dieser Bewegungen zusammen, ihre Kämpfe mit den kritischen religiösen Traditionen zu verknüpfen, welche die Ziele der Befreiung unterstützen und vorantreiben. Diese Ziele lassen sich zusammenfassen beispielsweise in den gehaltvollen feministischen Begriffen Gerechtigkeit, Gleichheit, Wohlergehen, menschliche Würde, Freiheit und Leben in Fülle. Für die feministischen Bewegungen überall in der Welt sind es die religiösen Überlieferungen der kritischen Weisheit, die ihre Kämpfe zur Verwirklichung der Ziele der Befreiung immer wieder nähren und stärken. Die Göttliche Weisheit wohnt, wie E. Schüssler Fiorenza sagt, weder in den kyriarchalen Institutionen noch in den Texten, sondern „among people"[2] („bei den Leuten"), in ihrem Suchen und Kämpfen um die Befreiung mitten in einer Welt, in der das durch Ungerechtigkeit verursachte Leid, die Armut, die Ungleichheit und die soziale Unsicherheit in Überfülle vorhanden sind. Der dritte Grund hängt einfach mit der absoluten Unfähigkeit der kyriarchalen Religionen zusammen, eine bedeutsame Spiritualität zur Verfügung zu stellen, die die Kämpfe dieser Bewegungen unterstützen könnte. Tatsächlich haben die kyriarchalen religiösen Institutionen schon vor vielen Jahren ihre erschreckende Blindheit gegenüber der machtvollen Gegenwart der Weisheit bewiesen, die bei den Leuten wohnt, vollkommen blind aber sind sie für die Göttliche Gegenwart, die inmitten der weltweiten feministischen Bewegungen und Kämpfe wohnt. Solche Unfähigkeit und solche Blindheit bringen die „Priester des Kyriarchats" nach wie vor dazu, eine Spiritualität der Unterdrückung zu reproduzieren und zu multiplizieren, deren einzige Auswirkung darin besteht, Beihilfe zum spirituellen Genozid der ganzen Menschheit zu leisten. Aus diesen Gründen meine ich, dass die feministischen Spiritualitäten der Weisheit auf kreative Weise die Möglichkeiten aufzeigen, welche die historische Realität der Gegenwart besitzt, um eine neue Welt hervorzubringen.

Die Arbeit derjenigen, die Träger der Göttlichen Weisheit in der Welt sind, setzt sich mit einem Kontext der Realität auseinander, in dem die Eliten, die die Kontrolle über die kyriarchale Weltmacht ausüben, jeden Tag eine nicht enden wollende Flut von geistlichen Botschaften ausstoßen. Diese Botschaften verfolgen das Ziel, dem gegenwärtigen Paradigma des globalen kapitalistischen Neoli-

beralismus eine unbestreitbare Richtigkeit und absolute Gewißheit zu verleihen. Inhaltlich präsentieren diese Botschaften - oftmals mit großem Erfolg und schlüssiger Argumentation - den globalen neokapitalistischen Markt als sichere Quelle von Glück, Wohlstand, Sicherheit und transzendenter Sinnerfahrung. Der globale Markt erscheint als letzte Instanz, die das Leben der Leute vernünftig ordnet, die ihm Richtung, Bedeutung und Wert gibt. Die zentralen dogmatischen Prinzipien, die dieses Paradigma bestimmen, sind ökonomische Effizienz, uneingeschränkter Wettbewerb und individuelle Belohnung. Für die kyriarchalen Eliten ist der globale Markt die neue Religion, welche die nachhaltige menschliche Entwicklung garantiert; sie selbst üben die „priesterlichen Funktionen" der Bewahrung und des Gottesdienstes aus, und sie verbreiten eine Spiritualität, welche die wahre Demokratie, die egalitäre elektronische Kommunikation und die freiwillige Partizipation am Leben des globalen Marktes verkündet. Die mächtige religiöse und spirituelle Komponente dieses Paradigmas bringt eine verkehrte Wirklichkeit hervor, die verhindert, dass die Auswirkungen des globalen Markts, wie etwa die verbreitete Armut, der massive Ausschluss, die systematische Ungleichheit und die „durch die patriarchalische Disziplin verbrauchten Körper der Frauen", zu sehen sind.[3] Statt sich zu verringern, befinden sich diese Auswirkungen überall auf der Welt in einem unaufhörlichen Wachstum.

Die Spiritualität dieses Paradigmas wirkt sich in der Tat so aus, dass sie im Denken der Menschen Mechanismen in Gang setzt, die den Gedanken verhindern, dieses Paradigma könne fehlerhaft, umkehrbar oder veränderbar sein. Die Inhalte dieser Spiritualität, so stellt E. Schüssler Fiorenza fest, „nähren eine schleichende Resignation und verursachen politische Apathie, sodass sich die Einzelnen selten über das individuelle Überleben hinaus engagieren"[4]. Die Macht der Spiritualität des globalen neokapitalistischen Markts ist so groß, dass sogar viele feministische Bewegungen es nicht einmal wagen, diesen kritisch zu untersuchen, geschweige denn, ihn abzulehnen. Aus diesem Grund ist die von vielen vertretene Meinung, es gebe heute eine „Krise der Spiritualität", weder opportun noch richtig, noch angemessen und schon gar nicht ehrlich. In Wirklichkeit ist die Spiritualität des gegenwärtigen kyriarchalen Paradigmas stärker denn je. Eine solche Krise gibt es *de facto* nicht, denn, wie F. Hinkelammert

Die Autorin

María Pilar Aquino, mexikanische Mestizin, katholische Theologin. Sie ist Assistenzprofessorin für Theologie und Religionswissenschaften und Direktionsmitglied des Zentrums für die Untersuchung des Volkskatholizismus an der Universität von San Diego. Sie erwarb ihr Doktorat in Theologie 1991 an der Päpstlichen Universität Salamanca; die Universität von Helsinki verlieh ihr im Jahre 2000 die Ehrendoktorwürde im Fach Theologie. Veröffentlichungen: Sie ist Autorin von Nuestro Clamor por la Vida. Teología Latinoamericana desde la Perspectiva de la Mujer (1992); La Teología, La Iglesia y La Mujer en América Latina (1994); Herausgeberin von Aportes para una Teología desde la Mujer (1988); Mitherausgeberin, zusammen mit Roberto S. Goizeta, von Theology. Expanding the Borders (1988) und, zusammen mit Ana María Tepedino, von Entre la Indignación y la Esperanza. Teología Feminista Latinoamericana; außerdem zahlreiche Veröffentlichungen über die Erfahrung mit feministischer Theologie in Lateinamerika und unter Latinos/-as in den USA. Anschrift: Department of Theology and Religious Studies, University of San Diego, 5998 Alcalá Park, San Diego, CA 92110, USA.

richtig feststellt, „hat sich ein einziges Paradigma auf nicht hinterfragbare Weise durchgesetzt ... [und dieses] siegreiche Paradigma ist im Namen der absoluten Gewissheit am Werk“[5]. Wir erleben heute, dass die kyriarchale Globalisierung eine abstrakte universalistische Spiritualität propagiert, welche die Konzentration der kyriarchalen Macht in den priesterlichen Eliten der Gesellschaften und Religionen unterstützt und gleichzeitig das Verschwinden kritischer Traditionen, pluraler Identitäten und alternativer Kämpfe begünstigt. In diesem Kontext erstreckt sich die Arbeit derjenigen, die die Göttliche Weisheit angenommen haben, auf drei Aufgaben: 1) der gleichmacherischen Flut der kyriarchalen Spiritualität durch die Stärkung kritischer feministischer Spiritualitäten entgegenzuwirken; 2) durch die Stärkung feministischer Visionen von einer Veränderung auf eine neue Welt hin die spirituellen Mechanismen abzubauen, die den falschen Determinismus der kyriarchalen Systeme aufrecht erhalten; 3) durch die Stärkung der pluralen feministischen Kämpfe weltweit die gegen die elitäre kyriarchale Globalisierung gerichteten vielfältigen Bemühungen zu unterstützen und voranzutreiben.

Wenn das 20. Jahrhundert zu Recht „das Jahrhundert der Frauen“[6] genannt worden ist, schreit das 21. Jahrhundert nach Kämpfen, die solche Realitäten erzielen, dass wir von einem „Jahrhundert des kritischen Feminismus“ sprechen können. Der Artikulation einer kritischen feministischen Sprache, die unsere Erfahrungen, Erkenntnisse und Sichtweisen von Spiritualität zum Ausdruck bringt, kommt in diesem Projekt zentrale Bedeutung zu. Sicherlich stellen die verschiedenen Traditionen einer kritischen Weisheit, die in unseren vielfältigen religiösen und kulturellen Kontexten wirksam waren und immer noch sind, eine vorrangige Quelle dar, sowohl für die Artikulation dieser Sprache als auch für den Beitrag, den wir zur Veränderung der globalen kyriarchalen Mächte leisten können. In dieser Hinsicht haben die unterschiedlichen Zugänge zur Göttlichen Weisheit, die wir in diesem CONCILIUM-Heft vorstellen, die Aussage gemeinsam, dass die Göttliche Weisheit eine gerechte Ordnung menschlicher Beziehungen schafft und aufrecht erhält, deren Grundprinzip die Gerechtigkeit darstellt. Die Göttliche Weisheit stärkt die Menschheit und alles, was sie umgibt, in Gestalt von Mitleid, Erbarmen, Liebe und Hoffnung. Die Macht der Weisheit ist dazu da, um zu befreien, um Räume des Alltagslebens zu schaffen, in denen Wohlergehen, echte Freude, menschliche Wärme, befreiendes Wissen und das Feiern von Festen für alle Menschen erfahrbar werden.

Da die Präsenz der Göttlichen Weisheit unterdrückerische und entmenschlichende Verhältnisse verhindert, erhält sie eine Welt am Leben, in der das Leben lebenswert ist.[7] Die Göttliche Weisheit verurteilt die Spiritualitäten, Handlungsweisen und Einstellungen der kyriarchalen Eliten, welche die Menschheit und die sie umgebende Welt unterdrücken und ausbeuten. Für die Traditionen der kritischen Weisheit legt folglich die Gerechtigkeit die Grundlage zu Verständnis, Urteilsfähigkeit und ethischen Verhaltensweisen, die als rechtschaffen, ehrlich, vernünftig und gerecht angesehen werden. In diesen Traditionen tritt die Göttliche Weisheit nicht nur ganz bewusst bei den gesellschaftlichen Gruppen in

Erscheinung, die unter Ungerechtigkeiten leiden und gegen diese Widerstand leisten, sondern sie ermächtigt sie sogar, diese Ungerechtigkeiten zu bekämpfen, um die Ziele der Befreiung zu erreichen. Darum haben wir versucht, in diesem Heft die feministischen Spiritualitäten des Kampfes zur Sprache zu bringen, welche die Göttliche Weisheit als hermeneutischen Horizont und deren Vollmacht haben, der Gerechtigkeit als Prinzip der Kohärenz zum Durchbruch zu verhelfen. Auf dem Hintergrund der vielfältigen Kontexte, in denen wir leben, sind wir davon überzeugt, dass die Traditionen der kritischen Weisheit eine geeignete und relevante Sprache enthalten, um die Motivationen und Intentionen unseres Lebens zum Ausdruck zu bringen. In Übereinstimmung mit den Beiträgen von E. Schüssler Fiorenza[8] meine ich, dass diese Sprache es uns erlaubt: 1) zu kritischen Analysen der historischen Realität zu kommen, in der wir leben, sowohl, um sie in ihrer globalen systematischen Ausgestaltung redlich zu betrachten, als auch, um uns mit der vielfältigen Herrschaft ihrer kyriozentrischen Systeme auseinanderzusetzen; 2) die pluralen feministischen Räume zu stärken, in denen wir versuchen, diese Wirklichkeit nicht nur zu begreifen und kritisch zu erklären, sondern sie radikal umzugestalten, um für die Frauen und für die Menschheit als Ganzes wahre Gerechtigkeit und wirkliches Wohlergehen zu erreichen; 3) zur Entstehung einer globalen Weisheits-Gemeinschaft beizutragen, die unsere feministischen Hoffnungen, Visionen und Kämpfe für eine andere Zivilisation unterstützt, in der die Beziehungen der Menschheit zu sich selbst und zur Welt, die sie umgibt, Tag für Tag von der befreienden Macht der Göttlichen Weisheit/Gerechtigkeit geleitet und getragen werden.

Um meine Überlegungen abzuschließen, will ich noch auf einige Dimensionen aufmerksam machen, die unsere Auffassungen und Vorstellungen von den feministischen Spiritualitäten der Befreiung verdeutlichen. Ich habe diese Dimensionen anhand der verschiedenen in diesem Heft enthaltenen Beiträge ausgewählt, muss aber darauf hinweisen, dass sie weder die einzigen sind noch durch enge Definitionen voneinander abgegrenzt sind. Ich spreche hier von Dimensionen, die den lebendigen, dynamischen, entwicklungsfähigen und engagierten Charakter dieser Spiritualitäten zum Ausdruck bringen.

1. Vorstellungen

Die feministischen Spiritualitäten der Weisheit sind für unser eigenes Überleben und das unsrer Umwelt notwendig. Sie liefern uns einen Bezugsrahmen, der uns in mehrfacher Hinsicht hilft: um die Freiheit zu erkennen und zu gebrauchen, welche die Göttliche Weisheit uns schenkt und mit der wir uns für befreiende Beziehungen im Sinne größerer Menschlichkeit entscheiden können; um ein würdiges, Würde verleihendes und gerechtes Leben erkennen und wählen zu können; um unseren Kontexten entgegenwirken und sie im Sinne der Ziele der Befreiung verändern zu können; um die Hoffnungen und Beweggründe, die unsere Kämpfe begleiten, feiern zu können. In diesen Spiritualitäten schöpfen wir Mut, gewinnen wir Inspiration, Richtung und Sinn für unser Leben. Gegen die kyriar-

chalen Spiritualitäten, welche die Menschheit in ihren sicheren Tod führen, geleiten uns die feministischen Spiritualitäten zu einem Leben im Sinne der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit der Göttlichen Weisheit.

2. Ausgangspunkt

Die feministischen Spiritualitäten der Weisheit akzeptieren die Tatsache, dass die Göttliche Weisheit durch ihr Wirken und ihre Präsenz ihr Wissen und ihre Inspiration allen Leuten zukommen lässt.[9] Trotzdem entwickeln sie ihren Sprachstil bewusst so, dass sie die Erfahrungen derjenigen zu ihrem Ausgangspunkt machen, die leiden, Widerstand leisten und die patriarchalen Mächte bekämpfen, die in den Gesellschaften und Religionen am Werk sind. Daher glauben sie, dass die vielfältigen Erfahrungen der Frauen, kritisch reflektiert, zum zentralen Ausgangspunkt für die Artikulation unserer Spiritualitäten werden.

3. Ausdrucksformen

Die feministischen Spiritualitäten der Weisheit sind in unterschiedlichen soziokulturellen Sphären entstanden und entstehen dort auch weiter. Sie schöpfen aus dem Reichtum der Symbole, Bilder, der Sprache und der Imagination der einzelnen Kulturen, aber sie lassen diesen Reichtum in feministischen Formen Gestalt annehmen. Die vielfältigen Ausdrucksformen, die die Spiritualität der Weisheit annimmt, stehen in dynamischer Beziehung zum Alltagsleben der Leute, und diese ständige Beziehung ist elementar für sie. Diese Spiritualitäten gehen aus den Alltagsrealitäten hervor, die wir erleben, und kehren in einer kritischen, kreativen Spannung dorthin zurück. Von den alltäglichen Wirklichkeiten unseres Lebens her versuchen wir, die persönliche und systemische Veränderung zu aktualisieren und zum Ausdruck zu bringen. In dieser Hinsicht haben die feministischen Spiritualitäten der Weisheit eine interkulturelle Tendenz.

4. Engagement

Die feministischen Spiritualitäten der Weisheit erklären ihre Interessen und ihre Ziele. Sie gehen davon aus, dass die Macht der Spiritualität dazu dient, die Menschen zu befreien, und nicht dazu, sie in Resignation, Lähmung, Hoffnungslosigkeit oder in der Opferrolle verharren zu lassen. Diese Spiritualitäten fördern Erkenntnisse, Vorgehensweisen und Visionen, die sich im Sinne einer Veränderung auf mehr Gerechtigkeit, Wohlergehen, Gleichheit, Menschenwürde und Unversehrtheit hin auswirken, und zwar für die Frauen, die ganze Menschheit und ihre gesamte Umwelt. Deshalb erkennen diese Spiritualitäten die ethisch-politische Festlegung der Spiritualität als notwendig an und machen sie sich zu eigen.

5. Liturgische Feiern

Die feministischen Spiritualitäten der Weisheit rufen eine unablässige Kreativität wach, um all die Äußerungen des Lebens zu feiern, die mit den vielfältigen Kontexten unseres Kampfes verbunden sind. Zu diesen Äußerungen gehören auch das Schweigen, Tränen, Ängste, Brüche und tiefe Frustrationen. Wir feiern alles, was wir zu Hause oder auf öffentlichen Plätzen tun, um das, was M.S. Copeland „our despised identities" („unsere verachteten Identitäten"[10]) nennt, wiederherzustellen und ihm befreiende Kraft zu verleihen. Wir feiern die Erinnerung an unzählige Frauen, die uns Visionen von einer neuen Welt hinterlassen haben, und schaffen dort Räume für Feste, wo die kyriarchalen Spiritualitäten nur Traurigkeit hineintragen.

6. Auf dem Weg in die Zukunft in der Macht der Weisheit

Die feministischen Spiritualitäten der Weisheit werden von den Priestern der kyriarchalen Mächte als gefährlich angesehen. Aufgrund der bloßen Tatsache, dass sie nach Gerechtigkeit und der Respektierung der Menschenwürde streben, werden sie verurteilt und verfolgt. Sie verleihen uns die Kraft, weiter Visionen zu entwickeln, Widerstand zu leisten und zu kämpfen. Da unser Engagement uns dazu bringt, alles, was wir sind und haben, aufs Spiel zu setzen, glauben wir, dass die feministischen Spiritualitäten ihren Ursprung nur in der Göttlichen Weisheit selbst haben können. Wir sind unterwegs zur Zukunft einer neuen Welt in der Macht der Weisheit.

[1] Die Bedeutung des Begriffs „Kyriarchat" ist in den verschiedenen Schriften von Elisabeth Schüssler Fiorenza nachzulesen, siehe besonders: But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation, Boston 1992, Kap. 1 u. 2; Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1993, Kap. 1 u. 3; Ties that Bind: Domestic Violence Against Women, in: M.J. Mananzan u.a. (Hg.), Women Resisting Violence. Spirituality for Life, Maryknoll 1996, 39-55; Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies, Minneapolis 1999, Einleitung sowie Kap. 3 u. 4 (die deutsche Ausgabe erscheint im Herbst 2001 bei der Edition Exodus).

[2] Schüssler Fiorenza, But She Said, aaO. 13, 156.

[3] M. Fontenla/M. Bellotti, Feminismo y Neoliberalismo, in: Mujeres en Red - Modemujer, Revista La Correa Feminista, http://www.nodo50.org./mujeresred/feminismo-neoliberalismo.html.

[4] Siehe Schüssler Fiorenza, Jesus - Miriams Kind ..., aaO. 23.

[5] F. Hinkelammert, Determinismo y autoconstitución del sujeto: Las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden, in: Revista Pasos, Nr. 64 (März/April 1996) 18.

[6] Siehe das ausgezeichnete Buch A.M. Portugal/C. Torres (Hg.), El Siglo de las Mujeres (Ediciones de las Mujeres Nr. 28), Santiago de Chile 1999.

[7] Zum Begriff „Alltagsleben/das Alltägliche" siehe M.P. Aquino, Theological Method in U.S.

Latino/a Theology. Towards an Intercultural Theology for the Third Millenium: O.O. Espin/M.H. Díaz (Hg.), From the Heart of Our People. Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology, Maryknoll 1999, 38 f.

[8] Auch wenn diese Dimensionen im Grunde in allen Schriften von E. Schüssler Fiorenza eine Rolle spielen, siehe insbesondere: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Fribourg 1988, Kap. 1 u. 6; Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation, New York 1993; Jesus: Miriams Kind ..., aaO., Kap. 5 u. 6. Diese Dimensionen bestimmen von der ersten bis zur letzten Seite ihr inspirierendes Buch Rhetoric and Ethic, aaO.

[9] Siehe dazu Schüssler Fiorenza, Rhetoric and Ethic, aaO. 6, 53.

[10] M.S. Copeland, Method in Emerging Black Catholic Theology: D.L. Hayes/C. Davis (Hg.), Taking Down Our Harps. Black Catholics in the United States, Maryknoll 1998, 121.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Reiche Ernte

Dorothee Sölle, Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei", Hoffmann und Campe: Hamburg 1997, DM 44,00. Taschenbuchausgabe: Piper, München 1999, DM 19,90

Mystik erlebt in den letzten Jahren einen regelrechten Boom, Mystikbücher füllen ganze Regale von Buchhandlungen allerorten, oft in enger Nachbarschaft zum „Esoterik"-Regal oder sogar willkürlich damit vermischt. Solcherart neue Religionsfreudigkeit macht skeptisch, der Verdacht von Johann Baptist Metz, dass diese neue Religiosität nichts mit dem wenig „modernitätsverträglichen" Gott der Bibel zu tun haben will, bestätigt sich an vielen Punkten. Dorothee Sölles umfangreiches Werk über „Mystik und Widerstand" wird deshalb von vornherein mit dem Verdacht zu kämpfen haben, ebenfalls der derzeitigen Mode nachzulaufen - auch wenn der Begriff des Widerstands im Titel bereits anderes signalisiert als modisch selbstgefälligen Genuss religiöser Gestimmtheit. Wer sich allerdings durch Skepsis und Voreingenommenheit von der Lektüre abhalten lässt, verpasst - das sei gleich vorausgeschickt - eines der bedeutendsten religiösen Werke der letzten Jahre.

Dorothee Sölles Interesse ist es, Mystik zu demokratisieren, ihr den elitären Ruch zu nehmen, sie sei nur etwas für religiöse Virtuosen, für Kontemplative ohne Arbeitsalltag. Lebendige Religion brauche - so formuliert sie in Anschluss an den katholischen Laientheologen Friedrich von Hügel - neben dem institutionellen und dem intellektuellen unbedingt auch das mystische Element, das von Intuition, Erfahrung und Emotion bestimmt, aber innerhalb der Großkirchen weitgehend heimatlos sei. Wo Aldous Huxley drei Eingangstore zur Mystik sieht, bevorzugt Dorothee Sölle weder das „niedere Eingangstor" der konzentrierten praktischen Übung (Yoga, bewusste Ernährung, Atmung, Bewegung, leibliche und geistige Exerzitien etc.) noch das „obere Tor" des wissenschaftlichen und spekulativen Denkens. Sie sucht - ohne andere Wege abwerten zu wollen - den Zugang vor allem durch das „mittlere Tor": einen Weg, der nicht nur auf Hocherfahrungen der *unio mystica* zielt, sondern mystische Erfahrungen auch im Alltag macht und insgesamt von einem „mystischen Bewusstsein" getragen ist. „Mein Ziel ist es, die Erfahrung des unbekannten Lebens ‚zurückzuholen' als etwas, das uns gestohlen wurde, noch ehe wir geboren waren."

Um sich diesem Ziel zu nähern, trägt sie in einem ersten Teil des Buches unter

dem Titel „Was ist Mystik?“ Elemente zusammen, die mystisches Bewusstsein und mystische Erfahrung ausmachen, findet Anhaltspunkte bereits in unverstellten Kindheitserlebnissen, versammelt Berichte von Indianern, Buddhisten, Sufis, von Heinrich Seuse über Mechthild von Magdeburg bis zu Thomas Merton. Sie beschreibt die mystische Sprache und die gestuften Wegweisungen zur mystischen Erfahrung. All dies tut sie mit den Mitteln des religionswissenschaftlichen Vergleichs und der sozialgeschichtlichen Kontextualisierung.

Der zweite Teil des Buchs widmet sich einigen ausgewählten „Orten mystischer Erfahrung“, die weit über die vermeintlich traditionellen Orte der Mystik hinausweisen: Natur, Erotik, Leiden, Gemeinschaft und Freude. Diese Orte werden aber nicht nur beschrieben, sondern weit umfassender erhellt, indem etwa damit zusammenhängende Problemfelder wie „Monotheismus - Pantheismus - Panentheismus“ oder „Dolorismus und Compassio“ eingehend diskutiert und anhand kurzer biographischer Skizzen besonders mit diesen Orten verbundener Personen illustriert werden.

Der letzte Teil hat schließlich den programmatischen Titel „Mystik ist Widerstand“. Hier skizziert Dorothee Sölle den sozialgeschichtlichen Ort, von dem aus sie schreibt: die „Großmaschine“, das Ineinander von Globalisierung und Individualisierung seit 1989, die ökonomische Vereinheitlichung der Welt unter der Maßgabe der Maximierung von Produktivität, Verbrauch und Gewinn und die Loslösung der Individuen von ihren Bindungen an die leidenden Teile der Menschheitsfamilie und an ihre Nachkommen, die mit den global angerichteten Verheerungen werden leben müssen. In diesem Kontext ist eine Mystik, die Natur als Schöpfung Gottes realisiert und aus einer „Bindung an die Geschwistergeschöpfe“ lebt, alles andere als weltabgewandte Frömmigkeit. „Die Erfahrungen der Einheit mitten im Getriebe, das Hören auf das ‚stille Geschrei‘, bringt uns notwendig in einen radikalen Widerspruch zu unserer als normal angesehenen Lebensweise.“ Dies demonstriert Sölle auch anhand zahlreicher Beispiele von Menschen, deren widerständiges Leben von einer starken, mystisch geprägten Frömmigkeit gespeist wurde, Cesar Chavez und Dorothy Day etwa, und zeigt dabei eindrucksvoll: Die Einheit von Mystik und Widerstand ist kein bloßes Postulat, sondern vielerorts gelebte Praxis, die für alle anderen großen Herausforderungscharakter besitzt.

Dieser knappe Gang durch den Aufbau des Werks dürfte bereits deutlich gemacht haben, dass Dorothee Sölle nichts im Sinn hat mit einer Spiritualität, die vor allem Selbstgenuss und unpolitische Innerlichkeit ist. Wer sich aus der zerstörerischen und katastrophenträchtigen Realität mittels Religion zurückziehen will, macht sich etwas vor. Wer sich dem „Gestank des Todes“, der über unserer Erde liegt, „subjektiv entziehen zu können glaubt, hat sich schon mit der Großmaschine arrangiert. Er oder sie benutzt sie bewusstlos, profitiert von ihren ‚guten Seiten‘ und erfährt dabei den gestreckten Tod, den die Maschine für die Seele eingeplant hat.“ Die Alternative dazu ist für Europa allerdings nicht im Paradigma der *Befreiung* zu denken, das im lateinamerikanischen Kontext im Zeichen des Exodus wichtig geworden ist, sondern eher im Paradigma des *Widerstands,* für das

biblisch das Babylonische Exil mit seiner Spiritualität des langen Atems stehen könnte: das Nähren von Gemeinschaft, die Compassion mit den Leidenden und der Protest gegen die Zerstörung von Lebensgrundlagen.

Dabei verkennt Sölle keineswegs den zunehmenden spirituellen Hunger vieler Menschen in den reichen Ländern, der für den Zulauf der New-Age- und Esoterik-Bewegungen sorgt. Er ist sehr ernst zu nehmen, aber gerade darum kommt es ihr darauf an, mehr bereit zu stellen und zugänglich zu machen als spirituelles „fast food". Es gilt, aus den oft korrumpierten und weitgehend verschütteten guten Traditionen (nicht nur, aber vor allem) des Christentums zu schöpfen. Eine Hermeneutik des Verdachts ist dabei zwar unaufgebbar, reicht aber für Dorothee Sölle zum Umgang mit dieser Tradition nicht aus, „um Frauen und Männer dazu zu bringen, die religiösen Überlieferungen neu zu befragen und ihre eigenen Erfahrungen mit Hilfe der Leidens- und Hoffnungssprache der Tradition zu artikulieren"; nur eine „Hermeneutik des Hungers", die sich nicht mit ästhetischen Spielereien zufrieden gibt, sondern Nahrung braucht, „treibt die Suche nach eßbarem mystischem Brot voran." Was Dorothee Sölle dabei zu Tage fördert, ist atemberaubend. Ungeheuer kenntnisreich breitet sie Lebensgeschichten, Erkenntnisse, Sprachfortschritte und Hilfen aus christlicher und nichtchristlicher Mystik vor uns aus, zeigt, wie die anarchische Kraft der Mystik gerade Frauen in der kyriarchalen Kirche eigene Wege gangbar machte, skizziert nebenbei ein dialogisches Verständnis interreligiöser Begegnung jenseits von nivellierendem Pluralitätsbrei und macht plausibel, dass es in vielen Fällen die Mystik ist, die für ein Vorankommen auch in der Theologie sorgt.

Das ist nie instrumentell-wissenschaftliches Anhäufen von Daten *sine ira et studio,* sondern interessegeleitetes Lebenswissen, das von der jahrzehntelangen persönlichen Auseinandersetzung einen empathischen Zugang zur Erfahrung anderer Menschen der verschiedensten Kulturen findet. *Sub specie mysticae* spricht die Überlieferung neu zu uns, gewinnen kritische theologische Versuche der letzten Jahrzehnte einen klaren Ort, und auch das theologisch-poetische Werk Dorothee Sölles rundet sich mit diesem Buch zu einem eindrucksvollen Ganzen

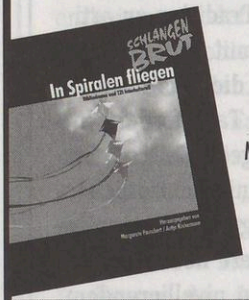
Natürlich bin ich nicht mit allem einverstanden, was sie vertritt, würde z.B. den Gedanken des „Sterbens Christi in Auschwitz" noch weiter diskutieren wollen, vermisse im Kapitel über Gemeinschaft das Nachsinnen darüber, dass mystische Gottesbegegnung gerade *im Angesicht* der Anderen, in den Augen des Anderen stattfinden kann - aber mir erschienen solche Einlassungen eher als Krittelei denn als Kritik, als undankbare Mäkelei angesichts der Fülle der hier mitgeteilten Schätze, angesichts dieser reichen Ernte.

Norbert Reck

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Der Kreis des Lebens hat sich geschlossen

Feministisch-theologischer Umgang mit Tod und Sterben in der Gemeindepraxis, herausgegeben von Sabine Bäuerle / Elisabeth Müller
Sonderausgabe 1 zur SCHLANGENBRUT, ISSN 1439-2267, 76 Seiten, 18 DM + Porto



In Spiralen fliegen

Bibliodrama und TZI interkulturell, herausgegeben von Margarete Pauschert / Antje Röckemann
Sonderausgabe 2 zur SCHLANGENBRUT, ISSN 1439-2267, 76 Seiten, 16 DM + Porto

SCHLANGEN BRUT
streitschrift für feministisch und religiös interessierte frauen

Themen der lieferbaren Hefte:

55	sterben und tod	6.00 DM
56	frauen in osteuropa	6.00 DM
57	schamaninnen heute ?	6.00 DM
58	feministische bibelauslegung	6.00 DM
60	schlangen	6.00 DM
61	geld und arbeit	6.00 DM
62	sehnsucht nach heilung	7.50 DM
63	stimmen schwarzer frauen	7.50 DM
64	globalisierung	7.50 DM
65	essen	7.50 DM
66	frauen-räume	7.50 DM
67	spirituelle lehrerinnen	7.50 DM
68	leben mit kindern	7.50 DM
69	paradies	7.50 DM
70	generationen	7.50 DM
71	das göttliche	7.50 DM

Alle Hefte zu beziehen bei:
SCHLANGENBRUT e.V. • Postfach 74 67 • D-48040 Münster • FON & FAX 02 51/27 97 98 • e-mail: info@schlangenbrut.de

TZI mit Körper, Geist und Seele

Unter TheologInnen erfreut sich die Gruppenarbeitsmethode der „Themenzentrierten Interaktion" eines besonders hohen Ansehens. Dieser Band dokumentiert Pilotprojekte, in denen – mit einer frauenparteilichen Ausrichtung – die Verknüpfung von Bewegung und Kommunikation nach TZI theoretisch entwickelt und praktisch erprobt wurde.

Mechtild Buschmann / Sabine Kröner (Hg.)
TZI bewegt – bewegende TZI
Neue Wege bewegungszentrierter Gruppenarbeit in Weiterbildung und Sozialarbeit mit Frauen
148 S. Kt. DM 26,80
ISBN 3-7867-2285-4

Matthias-Grünewald-Verlag · Postfach 3080 · D – 55020 Mainz
mail@gruenewaldverlag.de · www.engagementbuch. de