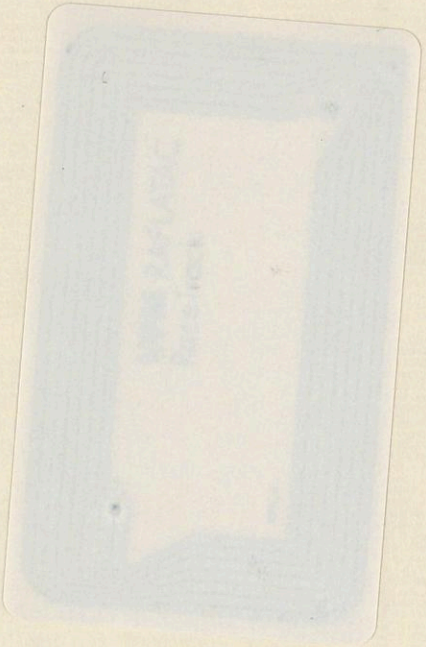


N12<516965947 021

ubTÜBINGEN

Februar 2001
37. Jahrgang
Y 23000

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Gott: Erfahrung und Geheimnis

D. N. POWER — Die Erfahrung Gottes in der christlichen Liturgie
M. GREY — Geschlecht und Gotteserfahrung
M.M. ALTHAUS-REID — Der göttliche Exodus Gottes
D. SIGURDSON — Songs of Desire

CHR. THEOBALD — „Gott ist Beziehung"
N.V. HARRISON — Ein orthodoxer Zugang zum Geheimnis des dreieinen Gottes
M.A. O'BRIEN — Vom Wesen des biblischen Monotheismus
S. FREYNE — Das frühchristliche Gottesverständnis: Erfahrung und Geheimnis
CL. GEFFRÉ — Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus
E. WAINWRIGHT — „Gott" in feministischer Theologie

CHR. SCHWÖBEL — Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung
W.G. JEANROND — Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens?
J. MOINGT — Bilder, Ikonen und Abbilder Gottes
H. HÄRING — Zur Aktualität der Negativen Theologie

REZENSION — Gott – eine offene Frage

113 und 1
ZB 191

GRÜNEWALD

concilium

Inhalt

Internationale Zeitschrift für Theologie · 37. Jahrgang / Februar 2001 · Heft 1

VORWORT
WERNER G. JEANROND / CHRISTOPH THEOBALD
Gott: Erfahrung und Geheimnis

I. GOTTESERFAHRUNGEN IN UNTERSCHIEDLICHEN KONTEXTEN
DAVID N. POWER
Die Erfahrung Gottes in der christlichen Liturgie
MARY GREY
Geschlecht und Gotteserfahrung. Leidenschaft für Leben und Gerechtigkeit
MARCELLA MARIA ALTHAUS-REID
Der göttliche Exodus Gottes. Unfreiwillig an den Rand gedrängt, für die Marginalisierten Partei ergreifend oder wirklich marginal?
OLA SIGURDSON
Songs of Desire. Über Popmusik und die Frage nach Gott

II. DER WANDEL DER GOTTESVORSTELLUNG BEIM BLICK AUF SCHRIFT UND TRADITION
CHRISTOPH THEOBALD
„Gott ist Beziehung". Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität
NONNA VERNA HARRISON
Ein orthodoxer Zugang zum Geheimnis des dreieinen Gottes. Fragen im Horizont des 21. Jahrunderts
MARK A. O'BRIEN
Vom Wesen des biblischen Monotheismus. Erfahrung und Erfahrungshorizont
SEÁN FREYNE
Das frühchristliche Gottesverständnis: Erfahrung und Geheimnis
CLAUDE GEFFRÉ
Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus
ELAINE WAINWRIGHT
„Gott" in feministischer Theologie. Ein neues Wagnis der religiösen Imagination

III. OFFENBARUNG, HERMENEUTIK UND WAHRHEIT
CHRISTOPH SCHWÖBEL
Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung
WERNER G. JEANROND
Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens?
JOSEPH MOINGT
Bilder, Ikonen und Abbilder Gottes. Die Frage nach der Wahrheit in der christlichen Theologie
HERMANN HÄRING
Zur Aktualität der Negativen Theologie

REZENSION
Anton W.J. Houtepen, Gott – eine offene Frage

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

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

37. Jahrgang 2001

DIREKTIONSKOMITEE

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. María Pilar Aquino Vargas, San Diego (USA). Christophe Boureux OP, Lille. Seán Freyne, Dublin. Hermann Häring, Nijmegen. Hille Haker, Tübingen. Maureen Junker-Kenny, Dublin. Karl-Josef Kuschel, Tübingen. Alberto Melloni, Reggio Emilia. Dietmar Mieth, Tübingen. Teresa Okure SHCJ, Port Harcourt (Nigeria). Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge (USA). Jon Sobrino SJ, San Salvador. Janet Martin Soskice, Cambridge (Großbritannien). Luiz Carlos Susin OFMCap., Porto Alegre. Elsa Tamez, San José de Costa Rica. Christoph Theobald SJ, 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: www.concilium.org

THEMEN UND BEITRÄGE

Heft 1: Gott: Erfahrung und Geheimnis
(hg. von Werner G. Jeanrond und Christoph Theobald, Seiten 1-138)
Werner G. Jeanrond/Christoph Theobald, Gott: Erfahrung und Geheimnis (Vorwort) 1
David N. Power, Die Erfahrung Gottes in der christlichen Liturgie 3
Mary Grey, Geschlecht und Gotteserfahrung. Leidenschaft für Leben und Gerechtigkeit 8
Marcella Maria Althaus-Reid, Der göttliche Exodus Gottes. Unfreiwillig an den Rand gedrängt, für die Marginalisierten Partei ergreifend oder wirklich marginal? 18
Ola Sigurdson, Songs of Desire. Über Popmusik und die Frage nach Gott 25
Christoph Theobald, „Gott ist Beziehung". Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität 34
Nonna Verna Harrison, Ein orthodoxer Zugang zum Geheimnis des dreieinen Gottes. Fragen im Horizont des 21. Jahrhunderts 45
Mark A. O'Brien, Vom Wesen des biblischen Monotheismus. Erfahrung und Erfahrungshorizont 53
Seán Freyne, Das frühchristliche Gottesverständnis: Erfahrung und Geheimnis 62
Claude Geffré, Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus 73
Elaine Wainwright, „Gott" in feministischer Theologie. Ein neues Wagnis der religiösen Imagination 82
Christoph Schwöbel, Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung 92
Werner G. Jeanrond, Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens? 104
Joseph Moingt, Bilder, Ikonen und Abbilder Gottes. Die Frage nach der Wahrheit in der christlichen Theologie 114
Hermann Häring, Zur Aktualität der Negativen Theologie 123
Bruno Kern, Ein Gott, der sich denken lässt (Rezension) 134

Heft 2: Die Rückkehr des gerechten Krieges
(hg. von Dietmar Mieth und María Pilar Aquino, Seiten 139-248)
Dietmar Mieth, Die Rückkehr des gerechten Krieges. Ist die humanitäre Intervention ein Mittel gegen den Völkermord oder eine sophistische Verschleierung der Gewalttätigkeit globaler Herrschaftssysteme? (Vorwort) 139
Petrus Bsteh, Chronische Gewalttaten und Kriegsverbrechen in globaler Latenz. Zur Argumentation einer Rückkehr des „gerechten Krieges" 143
Cristián Parker, Krieg und bewaffnete Konflikte: Die zwiespältige Rolle der Medien 152
Gerhard Beestermöller, Eurozentrismus in der Wahrnehmung und Reflexion von Kriegen 161
Kenneth R. Himes, Die Rede vom gerechten Krieg in christlicher Tradition 170
John Francis Burke, Die interreligiöse Dimension: eine globale Friedensethik 179
Juan-José Tamayo-Acosta, Biblische Perspektive: Zwischen Eschatologie und Apokalyptik 190
Lisa Sowle Cahill, Die christliche Tradition des gerechten Krieges: Spannungen und Entwicklung 198
J. Milburn Thompson, Humanitäre Intervention, gerechte Friedensarbeit und die Vereinten Nationen 207

José María Vigil, Der Gott des Krieges und der Gott des gerechten Friedens 217
María Pilar Aquino, Grundlage des Friedens: Gerechtigkeit. Eine Annäherung aus feministischer Sicht 226
Jon Sobrino, Überlegungen zum Erdbeben vom 13. Januar 2001 (Dokumentation) 235
Axel Bernd Kunze, Globalisierte Zivilgesellschaft? (Rezension) 244

Heft 3: Strukturen für eine ökumenische Kirche
(hg. von José Oscar Beozzo und Giuseppe Ruggieri, Seiten 259-374)
José Oscar Beozzo/Giuseppe Ruggieri, Einladung, die bereits im Vollzug befindliche Einheit anzuerkennen (Einleitung) 249
Dimitri Salachas, Die Ortskirche in der universalen Gemeinschaft der Kirchen nach der alten kanonischen Gesetzgebung 262
Hans-Joachim Schulz, Der Vorrang der Wort-Gottes-Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie vor der Lehre 274
Angelo Di Berardino, Wege der Koinonia in den ersten christlichen Jahrhunderten 284
Otto Hermann Pesch, „Hierarchie der Wahrheiten" - und die ökumenische Praxis 298
Alphonse Borras, Für eine ökumenische Auslegung des Codex Iuris Canonici der lateinischen katholischen Kirche 311
Astrid Kaptijn, Die Öffnungen des Rechtskodex der Ostkirchen in Richtung Ökumene 323
Pierre Vallin, Ausdrucksformen der Synodalität heute 337
Faustino Teixeira, Das Paradigma von Assisi 348
Alberto Melloni, Ökumenische Gesten im Katholizismus der Gegenwart 353
Giuseppe Alberigo, Das Petrusamt als Dienst an den „pilgernden" Kirchen 372
Christine van Wijnbergen, Reaktionen auf *Dominus Iesus* im deutschen Sprachraum (Dokumentation) 383
Axel Bernd Kunze/Michael Brinkschröder, Ursprünge, Wege, Ziele (Rezensionen) 389

Heft 4: Auf der Suche nach universalen Werten
(hg. von Karl-Josef Kuschel und Dietmar Mieth, Seiten 375-482)
Karl-Josef Kuschel/Dietmar Mieth, Auf der Suche nach universalen Werten (Vorwort) 393
Johannes Paul II., Für einen gemeinsamen ethischen Code der Menschheit 396
Aram I., Die Notwendigkeit einer globalen Ethik. Zur 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare 1998 399
Konrad Raiser, Weltordnung und Weltethos 403
Christine Hasselmann, Parlament der Weltreligionen: Die Weltethos-Erklärung von Chicago von 1993 409
Günther Gebhardt, Parlament der Weltreligionen: Von Chicago zum Aufruf von Kapstadt 1999 421
Hille Haker, „Compassion" als Weltprogramm des Christentums? 436
Francis Schüssler Fiorenza, Pluralismus und Globalisierung: eine Herausforderung für die ethische Reflexion 450
Hans Küng, Globale Unternehmen und globales Ethos 466
Friedhelm Hengsbach, „Globalisierung" - eine wirtschaftsethische Reflexion 483
Johannes Lähnemann, Das Projekt Weltethos - Herausforderung für die Erziehung 495
Ilhan Ilkilic,Patientenautonomie und der muslimische Patient in einer wertpluralen Gesellschaft (Dokumentation) 510
Dietmar Mieth, Universale Werte oder Sonderethik? Wohin geht die Moraltheologie? (Dokumentation) 522
Bernd Kappes/Bruno Kern/Norbert Reck, Wahrnehmung der Anderen (Rezensionen) 528

Heft 5: Die Globalisierung und ihre Opfer
(hg. von Jon Sobrino und Felix Wilfred, Seiten 483-607)
Erklärung der Zeitschrift CONCILIUM, Zu den Ereignissen in New York und Washington D.C. im September dieses Jahres 533
Jon Sobrino/Felix Wilfred, Die Globalisierung und ihre Opfer (Vorwort) 536
Etienne Perrot, Die Zwiespältigkeit der Globalisierung 541
Franz Hinkelammert, Globalisierung als verschleiernde Ideologie von Verdrehung und Rechtfertigung der Missstände in der gegenwärtigen Wirklichkeit 549
Felix Wilfred, Religionen im Angesicht der Globalisierung 559
María Arcelia Gonzáles Butrón, Die Folgen der neoliberalen Globalisierung für Frauen 567
Xavier Alegre, Die Sünde der Welt. Der Böse ist ein Lügner, Hehler und Mörder 574
Luis de Sebastián, Europa: Globalisierung und Armut 582
Teresa Okure, Globalisierung und der Verlust kultureller Identität in Afrika 589
Germán Gutiérrez, Wirtschaft und Ethik: Alternativen in Lateinamerika 597
Michael Amaladoss, Die Utopie der Menschheitsfamilie in den Weltreligionen 604
José Luis Sicre, Die Utopie der Menschheitsfamilie in der biblischen Tradition 612
José Ignacio González Faus, Die Utopie der Menschheitsfamilie: Die Universalisierung des wahrhaft Menschlichen als wirkliche Globalisierung 619
Jon Sobrino, Die Erlösung der Globalisierung. Die Opfer 628
Jon Sobrino,Die Universalisierung von Solidarität und Hoffnung. Der „Marsch für den Frieden", Butembo/Kongo, 24. Februar bis 4. März 2001 (Dokumentation) 638
Bruno Kern, Globalisierung: Kämpfe und Reflexionen (Rezensionen) 645

AUTORINNEN UND AUTOREN

Alberigo G. 372 - Alegre X. 574 - Althaus-Reid M.M. 18 - Amaladoss M. 604 - Aquino M.P. 226 - Aram I. 399 - **B**eestermöller G. 161 - Beozzo J.O. 249 - Borras

UNIV. BIB. TÜBINGEN II
ZB 191

A. 311 - Brinkschröder M. 391 - Bsteh P. 143 - Burke J.F. 179 - Cahill L.S. 198 - de Sebastián L. 582 - Di Berardino A. 284 - Freyne S. 62 - Gebhardt G. 421 - Geffré C. 73 - Gonzáles Butrón M.A. 567 - González Faus J.I. 619 - Grey M. 8 - Gutiérrez Gn. 597 - Häring H. 123 - Haker H. 436 - Harrison N.V. 45 - Hasselmann Ch. 409 - Hengsbach F. 483 - Himes K.R. 170 - Hinkelammert F. 549 - Ilkilic I. 510 - Jeanrond W.G. 1, 104 - Johannes Paul II. 396 - Kappes B. 528 - Kaptijn A. 323 - Kern B. 134, 531, 645 - Küng H. 466 - Kunze A.B. 244, 389 - Kuschel K.-J. 393 - Lähnemann J. 495 - Melloni A. 353 - Mieth D. 139, 393, 522 - Moingt J. 114 - O'Brien M.A. 53 - Okure T. 589 - Parker C. 152 - Perrot E. 541 - Pesch O.H. 298 - Power D.N. 3 - Raiser K. 403 - Reck N. 532 - Ruggieri G. 249 - Salachas D. 262 - Schüssler Fiorenza F. 450 - Schulz H.-J. 274 - Schwöbel Ch. 92 - Sicre J.L. 612 - Sigurdson O. 25 - Sobrino J. 235, 536, 628, 638 - Tamayo-Acosta J.-J. 190 - Teixeira F. 348 - Theobald Ch. 1, 34 - Thompson J.M. 207 - Vallin P. 337 - van Wijnbergen C. 383 - Vigil J.M. 217 - Wainwright E. 82 - Wilfred F. 559

DOKUMENTATIONEN

Jon Sobrino, Überlegungen zum Erdbeben vom 13. Januar 2001 235

Christine van Wijnbergen, Reaktionen auf *Dominus Iesus* im deutschen Sprachraum 383

Ilhan Ilkilic,Patientenautonomie und der muslimische Patient in einer wertpluralen Gesellschaft 510

Dietmar Mieth, Universale Werte oder Sonderethik? Wohin geht die Moraltheologie? 522

Jon Sobrino,Die Universalisierung von Solidarität und Hoffnung. Der „Marsch für den Frieden", Butembo/ Kongo, 24. Februar bis 4. März 2001 638

BESPROCHENE BÜCHER

Boff L., Ethik für eine neue Welt *(Bruno Kern)* 531

Diefenbacher H., Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie *(Bruno Kern)* 645

Hallermann H. (Hg.), Ökumene und Kirchenrecht - Bausteine oder Stolpersteine? *(Axel Bernd Kunze)* 390

Hengsbach F., Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung *(Bruno Kern)* 646

Houtepen A.W.J., Gott - eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit *(Bruno Kern)* 134

Kaldor M., Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung *(Axel Bernd Kunze)* 244

Metz J.B./Kuld L./Weisbrod A. (Hg.), Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen *(Norbert Reck)* 532

Mies M., Globalisierung von unten. Der Kampf gegen die Herrschaft der Konzerne *(Bruno Kern)* 646

Ohlig K.-H., Weltreligion Islam. Eine Einführung *(Bernd Kappes)* 530

Quadt A., Evangelische Ämter: gültig - Eucharistiegemeinschaft: möglich *(Axel Bernd Kunze)* 389

Tibi B., Einladung in die islamische Geschichte *(Bernd Kappes)* 528

von Haehling R. (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung *(Michael Brinkschröder)* 391

NAMENINDEX

(ohne biblische Namen)

Abercius 288
Abbruzese S. 347
Abd-al-Karim Z. 520
Acerbi A. 381
Adorno Th.W. 195, 198, 626
Afanassief N. 273
Agnivesh S. 607, 611
Al-Gazali A. 521
Albar M.A. 521
Alberigo G. 259f, 310, 370f, 381
Alexander III. 371
Alfonso von Portugal 219
Allen W. 626
Almodóvar P. 626
Alter R. 61
Althaus-Reid M.M. 25
Altvater E. 493f
Amaladoss M. 357, 384
Amato A. 385
Ambrosius von Mailand 198, 200, 366
Ammicht Quinn R. 540
Annan, K. 393
Anselm von Canterbury 11
Antes P. 520
Antinoos 392
Antiochos IV. Epiphanes 617
Apel K.-O. 454, 456-460, 464, 532
Appleby R.S. 179, 185-188
Aquino M.P. 17, 141, 540
Aram I. 393
Aristoteles 115, 202, 420, 438
Ariyaratne A.T. 505, 509
Armstrong K. 188
as-Safii 515
Ashton J. 72
Assmann H.-D. 483
Assmann J. 133
Athanassiadi P. 72
Athanasius 278
Athenagoras 364-366
Augustinus A. 26f, 33, 125, 140, 168, 181, 198, 200-203, 206, 209, 285f, 293
Augustus 392
Aurobindo S. 611
Avis P. 113
Aznar J.M. 473

Babeuf F. 556
Balasuriya T. 596
Balducci E. 352, 357
Barth K. 34f, 40, 44, 77, 81, 121, 386, 402
Bartholomeusz T. 181, 188
Basham A.L. 188
Basilius von Caesarea 278, 280, 284, 289
Bastione D. 25

Baudrillard J. 452f, 463
Baur J. 309
Bea A. 362
Beck U. 463
Becker C.H. 529
Beckmann H.K. 505, 509
Beckmann N. 15, 17
Beestermöller G. 168f
Beinert W. 309, 388
Bellarmin R. 256
Benedetti M. 625f
Benhabib S. 89, 449
Benjamin W. 197, 448
Berger K. 284
Bergson H. 135
Bernanos G. 643
Bernhard von Clairvaux 380
Best Th. F. 347
Beumer J. 284
Beyer P. 566
Bhabba H.K. 463
bin Talal H. 501
Bingemer M.C. 83, 89
Birley A. 392
Bizzoto A. 641
Blair T. 473
Bloch E. 123, 132, 191, 196-198, 634
Blum L. 443, 449
Bobrinskoy B. 52f
Boespflug F. 357
Boff L. 35, 44, 132, 357, 531
Bokenkamp St.R. 188
Bonhoeffer D. 134, 242
Bonifatius W. 201, 206
Bonifaz VIII. 371
Bono 32
Borgman E. 131
Borowitz E. 420
Borras A. 258, 322
Bouman J. 520
Braybrooke M. 419, 435
Breuer R.-E. 494
Brueggemann W. 85, 89
Bsteh P. 140
Buddha 182
Buddhadasa B. 608f, 611
Büchtemann Ch.F. 493
Buell F. 463
Bulgakow M. 15
Bultmann R. 129, 133
Burke J.F. 140
Bush G.W. 553
Bussmann C. 392
Byrne J.M. 72, 113

Cadler A. 623
Cahill L.S. 140, 230, 232, 234
Calvin J. 198, 344
Camara H. 365
Campiche R.J. 348
Carabine D. 132
Carpenter E. 371
Casaldáliga P. 632, 634f
Casanova J. 133
Caspar R. 81
Cassidy E.I. 357
Castells M. 155, 160, 463
Castro E. 400
Cereti G. 370
Chadha K. 160
Chadwick O. 371
Chang T. 155, 160
Chantrane P. 122
Chatelion Counet P. 132f
Chatterjee M. 189
Chenu M.D. 260, 349, 357
Choan-Seng Song 620, 627
Christ C. 11, 15, 17
Christiansen D.179, 216
Chung Hyun Kyung 90
Clarke S. 583
Claudel P. 548
Clement O. 122
Clinton W. 474, 624
Cohen D. 493
Cohen H. 188, 193, 198
Cohn N. 196, 198
Cole S. 16f
Congar Y. 309f, 367-371
Coopers R. 474
Corbett M. und J.M. 187
Cornell D. 89
Cowdrick E. 623
Craighead M. 10, 17
Croce G.M. 370
Curran Ch. 178
Cyprian von Karthago 285, 346

D'Arcy May J. 385
D'Costa G. 109-111, 113
Dalai-Lama 348, 346, 411, 422
Dalferth I.U. 385
Daly M. 9, 17, 89
Damasus I. 294
Davier S. 113
Davison A. 188
de Beauvoir S. 9, 17
de Certeau M. 33
de Goughes O. 556
de Lange F. 133
de Lubac H. 261
de Mello A. 384
De Schrijver G. 25
de Sebastián L. 632
de Souza L. 16
de Vitoria F. 168f, 204, 207
de Vries W. 311
Deane-Drummond C. 15, 17
Deats R. 189
del Prado C. 13
della Salda F. 371
Derrida J. 132f, 449
Di Berardino A. 254, 257
di Nolfo E. 372
Diefenbacher H. 645
Dietrich W. 61

Diokletian 268
Dionysios Areopagites 99, 282, 295
Dionysios von Korinth 294, 297
Donnelly J. 216
Dormeyer D. 392
Douthwaite R. 645
Drees W. 133
Dulles A. 381
Dumont C.-J. 301, 310, 362
Duprey P. 274, 368, 370f
Dupuis J. 357f, 384
Durand J.-C. 348
Dussel E. 186, 189, 531f
Dworkin R. 456, 464
Dybowski S. 448f

Ebrahim A.F.M. 521
Eco U. 197
Eicher P. 108, 113
Eliade M. 106, 113
Elizondo V. 186, 189
Ellacuría I. 242, 630, 635-637
Elsenhans H. 494
Emunds B. 494
Erasmus von Rotterdam 99
Erikson E. 135
Eriugena 132
Ernst E. 72
Esposito J.L. 611
Etchegaray R. 350f
Eusebius von Caesarea 273, 286, 288, 290, 294, 297
Evers G. 384
Evers T. 189

Facundus von Hermiane 296
Faggioli M. 381
Falk R. 495
Fanon F. 218
Feiner J. 309
Feldstein M. 494
Feliciani G. 347
Ferraz S. 300f
Feuerbach L. 101
Fey, H.E. 370
Feyerabend P. 143
Finnis J. 464
Fischer J. 164f, 169
Fisher G. 363, 365, 371
Flood G. 114
Florenskij 15
Ford H. 546
Forst R. 464
Fouilloux E. 362, 370
Fox P. 90
Franck B. 347
Franke S.F. 493
Franziskus von Assisi 349, 357
Frede M. 72
Freyne S. 2
Fridja N. 135
Fries H. 309, 311
Friedrich II. 202
Friesen D. 216
Frühbauer J. 420, 427
Frymer-Kensky T. 86, 90
Fuchs O. 440
Fukuyama F. 560, 566

Gaete J. 159f
Galbraith K. 623
Galeano E. 217
Galston W. 464
Gandhi M.K. 185, 188, 483, 501, 505, 607f, 611
Gaudemet J. 273
Gebara I. 91
Gebhardt G. 394, 435, 507-509
Geffré Cl. 357f
George S. 581
Gerstenberger E.S. 86, 90
Gewirth A. 456, 464
Ghanem I. 521
Giddens A. 596
Gischer H. 494
Gnilka J. 72
Gogarten F. 134
Gomez-Ibañez D. 419, 422
González Faus J.I. 637
Goppelt L. 297
Gorski H. 311
Gotti 256
Gottlieb L. 90
Grabmann M. 260
Grande R. 633
Gratian 202
Gray F. 89
Gray J. 465
Gregor d. Große 293
Gregor von Nyssa 51, 135
Greshake G. 35-40, 44f
Grey M. 12, 14, 15, 17
Griffin M. 160
Griffiths J. 90
Grillo A. 8
Guevara E. 19
Gunton C.E. 113
Gutiérrez G. 133, 237
Gy P.-M. 320

Haag E. 61
Haarmann U. 520
Habermas J. 136, 161, 168, 448, 456, 460, 464, 493, 532
Haddad N. 508
Hadrian 392
Häring B. 524, 527
Häring H. 133, 385f, 540
Hafez K. 494
Haker H. 394, 532
Hallermann H. 390f
Hanifa A. 516
Hashmi S.H. 188
Hasselmann Ch. 394
Hassner J. 216
Hauser H. 297
Hauskrecht A. 495
Havel V. 476
Hayek F. 470
Haylamaz R. 521

Hebrard M. 347
Hegel G.F.W. 49, 196, 624
Hegesipp 286, 288
Hehir J.B. 208f, 210-213, 216
Heidegger M. 115, 128
Heinonen R. 507, 509
Heller A. 449
Hemmerle K. 35, 44
Henderson K. 157, 161
Hengsbach F. 394, 493f, 646
Henning M. 81
Henriot P. 597
Henzler H.A. 494
Heraklides 289
Herr H. 494
Heyward C. 12f, 17
Hick J. 109, 111f, 383, 415
Hilberath B.J. 44f, 385
Himes K. 139, 216
Hinkelammert F.J. 228, 233, 532
Hippolyt 280, 292
Hobbes Th. 441
Hochstaffl J. 132
Hock K. 509
Höffe O. 161, 163, 166-169, 456, 464
Hoffmann St. 217
Holder L.D. 153, 160
Hollenbach D. 216
Homann K. 493
Hoppe Th. 178f, 448
Horioka Ch. 494
Horst U. 207
Houtepen A.W.J. 134
Hryniewicz W. 309
Huang Y. 465
Huber W. 179
Hübner K. 493
Hünermann P. 178, 381
Huntington S. 408
Hurtado L. 72

ibn Anas M. 516
ibn Hanbal A. 516
Ibsen H. 149
Ignatius von Antiochia 264, 274, 287, 294
Ilesanmi S. 178
Ilkilic I. 395, 521
Ingegneri G. 310
Ingersoll D.E. 188
Irenäus von Lyon 273f, 288f, 294
Irigaray L. 16f
Isasi-Diaz A.M. 14, 16f, 88, 91
Iyengar S. 156, 160
Izutsu T. 520

Jameson F. 463
Janowski B. 449
Jantzen G. 16f
Jeanrond W.G. 113f
Jepsen M. 385
Jesudasan I. 611
Jischmael, Rabbi 64
Joachim von Fiore 196
Johannes XXIII. 140, 173, 178, 205, 259f, 323, 359, 361-363, 365, 367, 369
Johannes Paul II. 5, 73, 90, 140, 205, 207, 211, 250, 259, 274, 314, 321f, 324, 334, 348, 350-358, 369, 371, 374, 382, 393, 415, 419f, 524, 597, 629f
Johannes von Damaskus 122
Johnson E.A. 15-17, 84, 86, 89f, 110f, 113
Johnson J. 178
Jomier J. 81
Jones S. 84, 89
Jonsson P. 28f
Jordan W. 473
Jüngel E. 38, 135f, 385f
Juliana von Norwich 11
Justenhoven H.-G. 169, 207
Justin 288
Justinian 290

Kadelbach U. 508
Kaldor M. 244-247
Kant I. 38, 115, 442
Kaptijn A. 258
Kasper W. 255, 260, 284, 387, 389
Kataliko E. 640, 642f
Kaufman H. 474
Kavoori A. 160
Kehl M. 311
Kelly J.N.D. 297
Kelsay J. 188
Kelsos 284f
Kendall D. 113
Kenney J. 422
Kerstiens F. 387
Kertzer M.N. 188
Keynes J.M. 474
Khoury A.Th. 178, 188f
Kierkegaard S. 132
King M.L. 186f, 501
King U. 89
Kizeridis P. 371
Klein R. 392
Klein W. 494
Kleinman A. 465
Klopfenstein M.A. 61
Knecht S. 381
Knitter P. 109, 111, 383, 415
Knoch O. 72
Köhler H. 476f
Koelega D. 133
König F. 299f, 302
Kok W. 473
Konstantin d.Gr. 200, 290
Koukuozis J. 362
Kourouma A. 637, 642
Kraewitz B. 521
Kreiner A. 309
Krugman P. 494
Küchle H 494
Kühn U. 311
Küng H. 132, 135f, 189, 284, 357, 385, 394, 408-410, 413-420, 424, 435f, 439, 447, 457, 464, 477, 483, 496, 509, 531, 629
Kürzdörfer K. 505, 509

Kuhlmann U.-W. 493
Kulimushi Mutarashawa R. 347
Kuperman A. 160
Kuschel K.-J. 133, 189, 408, 420, 435, 447, 483, 503, 509
Kwok P. 14, 17

LaCugna C.M. 86, 90, 110, 113
Lähnemann J. 394, 508f
Lang B. 61
Langan J. 178, 216
Lanne D.E. 346
Laotse 606, 611
Law D.R. 132
Leclercq J. 260
Lee J. 160
Lefebvre M. 354
Legrand H. 347
Lehmann K. 387
Lehnen J. 392
Leicht R. 385
Leist A. 449
Leo XIII. 275, 365
Leo d. Große 294f
Leonard E.G. 348
Lercaro G. 260
Lessing G.E. 106, 113, 441
Levinas E. 129, 132f, 135
Lewy G. 217
Limbeck M. 72
Lisska A.J. 464
Lohfink G. 388
Lohfink N. 61
Long A. 15, 17
Lorde A. 13, 17
Lossky V. 3, 8, 46
Lott J. 420
Luckmann Th. 133
Lüer J. 179, 189
Luhmann N. 493
Luther M. 99-104, 198, 307, 311

Maag V. 190
Maccarone M. 297
MacIntyre A. 110
Madonna (Sängerin) 30, 33
Maffeis A. 371
Magesa L. 596f
Mahnkopf B. 493
Maier Ch. 61
Mandela N. 501
Mandelbaum M. 215-217
Manemann J. 449
Mar Dinkha IV. 250
Marcellinus 206
Marcuse H. 623
Margalit A. 447f, 450
Mària J. 621
Marie-Daly B. 90
Marion J.-L. 115, 122, 137
Maritain J. 184, 188
Markion 151, 288
Martano V. 371f
Martin H.-P. 493
Martin-Achard R. 196, 198
Marx W. 449
Masiá J. 624-627
Massignon L. 79
Matthews C. 90
Matthews R.K. 188
Mawdudi M.S.A. 610
Mayes A.D.H. 61
McFague S. 83f, 89
McGarry C. 597
McNamara R. 476
Meehan B.M. 90
Meeker M. 471
Meliton von Hilioupolis 366
Melloni A. 259, 357f, 371
Mendieta E. 25
Metz J.B. 134, 136, 197, 394, 436-440, 442f, 446-448, 532
Merkel R. 169
Meyer B.F. 72
Mich M.L.K. 187-189
Mies M. 647
Mieth D. 448, 459, 465
Milano G.P. 347
Miles J. 28, 33
Miller D. 464
Miller R. 178, 210, 214, 216f
Mitchell G. 507, 509
Miyoshi M. 463
Mohammed 74-80, 184, 512, 530, 609
Moingt J. 81
Mollenkott V.R. 90
Moltmann J. 16f, 35, 44, 77, 81, 190, 192, 197, 242, 629, 637
Montanus 288
Montini G.B. siehe Paul VI.
Moody L. 17
Morley J. 10, 17
Morton N. 17
Morus Th. 612
Mould D.H. 158, 160
Mühlen H. 309
Müller F.M. 412
Müller H.-E. 494
Müller-Fahrenholz G. 503, 509
Munzihirwa Ch. 639
Murray J.C. 199, 206
Musurillo H. 16f

Nadig P. 392
Neri Ph. 256, 278
Neuner P. 385
Neusner J. 72
Nietzsche F. 115, 126, 135, 441f, 449, 461
Nikolaus V. 219
Nipkow K.E. 508
Nishio K. 168
Nitsch M. 494
Niyogi Balslev A. 463
Noet 288
Novak M. 637
Nowotny E. 494

Nussbaum M.C. 441, 449, 462, 465

O'Collins G. 113
O'Neill O. 465
O'Neill S. 464
Ocáriz F. 385
Odozor P. 596
Oduyoye M.A. 91
Örsy L. 381
Ohlig K.-H. 530f
Ohme H. 346
Ohr R. 494
Okongwu C. 597
Okure T. 596
Origenes 284, 288f
Ouspensky L. 115, 122
Ovid 613

Padovese L. 297
Palamas G. 51
Palmer M. 188
Pangrazio A. 301-304, 306, 310
Panikkar R. 186, 189
Papez V.I. 321
Paravicini Bagliani A. 371
Parker C. 141
Pascal B. 135
Patrick A.E. 232, 234
Pattaro G. 260
Paul VI. 185, 189, 205, 259, 324, 341, 347, 363-369, 371, 382
Pelagius 293
Pemsel-Mayer S. 309
Perdue G. 61
Pérez Esquivel A. 237
Peri V. 297
Périsset J.-Cl. 321, 323
Perrin L. 358
Persson G. 473
Pesch O.H. 258, 309-311
Pesch R. 72
Peters A. 104
Petrus Lombardus 34
Phidas V. 274
Philipse H. 133
Phillips R.L. 217
Philo von Alexandria 62-64
Pieris A. 637
Pintarelli A. 357
Pius IX. 278, 360, 383, 387
Pius XI. 281, 362
Pius XII. 175f, 181, 362, 366
Pivonka L. 320f
Pla J. 18, 25
Plato 115, 132, 420, 613
Platti E. 81
Plotin 125
Polykarp 288
Poster M. 463
Pottmeyer H.J. 381
Powers G. 216
Prignon A. 367
Procter-Smith M. 87, 90
Protagoras 420
Puglisi J. 370

Quadt A. 389
Quinn J.R. 381

Radcliffe T. 596
Radermacher F.J. 476
Rae E. 90
Raffael 116
Raheb M. 507, 509
Rahman F. 521
Rahner K. 3, 8, 34f, 40, 44f, 47, 77, 81, 110, 113, 309f
Rainer M.J. 385
Raiser K. 323, 385, 393, 400
Rajendra S. 566
Rajewsky Ch. 188
Ramadan S. 520
Ramsey M. 365, 371
Ramshaw G. 87f, 90
Ratschow C.H. 104
Ratzinger J. 90, 134, 254, 260, 354, 384-386
Rawls J. 456, 459, 464f
Reagan R. 470
Reese-Schäfer W. 465
Rehm J. 507
Reinert B. 188
Reinhart A.K. 520
Reinicke W.H. 494
Reuter H.-J. 168
Richard von St. Viktor 44
Ricœur P. 106, 113, 128, 450, 522
Riedel-Spangenberger I. 321f, 390f
Rifkin J. 623, 627
Riley M. 230f, 234
Robertson R. 452, 463
Robinson J.A.T. 284
Robinson P. 160
Romero O.A. 631, 639
Ronan M. 16f
Roncalli A.G. siehe Johannes XXIII.
Roosevelt F.D. 472
Roques R. 260
Rorty R. 453-456, 459f, 463f
Rosen K. 392
Rosenberg M. 502
Rosenberger M. 178
Rosmini A. 380
Roth G. 463
Rothermund D. 189
Rousseau J.J. 441
Rovira G. 573
Rubin R. 474
Ruether R.R. 9, 17
Rufinus von Aquileia 286
Ruggieri G. 2, 260, 372

Sachs J. 474
Sachs N. 439
Saddam Hussein 154
Said E. 529
Salachas D. 254, 273, 325f
Sandoval B. 188

Sangmeister H. 494
Sanneh L. 597
Sartre, J.-P. 32, 149
Saxer V. 346
Schatz K. 311, 381
Scheler M. 442, 449
Schillebeecks E. 128, 131f, 137
Schiller F. 441
Schimmel A. 81
Schlink E. 257f, 261
Schmaus M. 310
Schmid G. 188
Schmidt H. 168, 483
Schmidt J. 464
Schmitz J. 113
Schnackenburg R. 73
Schneider Th. 385
Schneiders S.M. 83, 88f
Schoonenberg P. 45, 309
Schopenhauer A. 441, 449
Schreiner M. 504, 509
Schröder G. 473
Schroer S. 89
Schüssel W. 473
Schüssler Fiorenza E. 15-17, 85, 88-90, 198, 227, 233
Schüssler Fiorenza F. 394, 463, 465
Schütte H. 310, 381
Schult A. 611
Schulz H.-J. 254, 284
Schulz W. 347f
Schumann H. 493
Schwab K. 472, 474
Schweitzer A. 197
Schwöbel Ch. 104, 113
Scoralick R. 449
Seckler M. 113
Seeligmann 190
Segal A. 73
Seneca 441
Serour G.I. 521
Sieben H.J. 284f, 346
Siebert H. 494
Sikuli M. 633, 637-642
Silvester I. 296
Simon A. 156, 160
Sinn H.-W. 493
Siricius 294
Sloterdijk P. 132f
Smith M.J. 217
Sobrino J. 235, 439, 448
Söll G. 260
Sölle D. 450
Sokrates 295, 420
Solervicens J.B. 18
Sollenberg M. 153, 161
Solow R.M. 621, 627
Solowjew 15
Soros G. 470, 474
Soskice J.M. 17
Soter 294
Splett J. 168
Springsteen B. 26, 33
Srajek M.C. 132
Staniloae D. 53
Stanley S. 566
Stapleton 256
Stark J. 478
Stassen G.H. 209, 216
Steen M. 16f
Steger U. 493
Steiner G. 129, 133
Stemmer P. 449
Stevenson 217
Stiglitz J.E. 492, 495
Stölting U. 530
Stötzel A. 388
Strindberg A. 149
Stüben J. 207
Summers L. 474
Swearer D. 609, 611
Swing W. 422, 435

Tamayo-Acosta J.-J. 140, 198
Tamez E. 13f, 18
Tarango Y. 88, 91
Tatian 288
Taubes J. 152
Taussig H. 16f
Taylor Ch. 444
Teixeira F. 258, 357
Telford W. 73
Téllez D.M. 229, 231, 234
Tepedino A.M. 13
Tertullian 44, 288f, 294
Thatcher M. 470
Theobald Ch. 540
Theodotus von Byzanz 288
Theurl Th. 493f
Thich Nhat Hanh 608
Thils G. 309
Thoma C. 385
Thomas von Aquin 44, 78, 115, 135, 140, 168f, 181, 198, 200, 202f, 206f, 310, 442, 464, 522f
Thompson J.M. 141, 216f
Tibi B. 528f
Tihon P. 381
Tillard J.M. 255, 260, 382
Tillich P. 124, 132, 135
Tobin J. 474
Tomko J. 597
Tracy D. 106, 113, 128, 357
Trible P. 84, 89f
Tutu D. 422

Umberson D. 157, 161
Unmüßig B. 495
Urutta F.J. 320

Valdrini P. 347
Valéry P. 541
Valeske U. 309
Vallin P. 258
van Ess J. 511, 520
van Harskamp A. 133
Van Nieuwenhove J. 133
van Straelen H. 354, 358

van Wolde E. 540
Vanhoozer K. 113
Vasquez J. 188
Vauchez A. 371
Veatch H.B. 464
Velati M. 309f, 370, 372
Veng M. 637
Veron F. 257
Vian N. 371
Vidal M. 395, 524-527
Vielhauer Ph. 194, 198
Vigil J.M. 140, 227, 233
Viktor I. 290
Vischer L. 306, 311
Visser't Hooft W.A. 402
Voicu S. 370
von Balthasar H.U. 35, 45, 260
von Brück M. 611
von der Groeben 482
von der Osten-Sacken P. 194
von Haehling R. 392
von Hertling L. 267, 273
von Mises L. 470
von Rad G. 190, 192, 197, 619
von Weizsäcker R. 420

Waddy Ch. 188
Waldenfels H. 113
Walker A. 9, 18
Wallensteen P. 153, 161
Walzer M. 170, 178, 214-217, 453, 455-457, 464f
Watt W.M. 512, 520
Wawrytko S.A. 188
Weber M. 193, 198, 217, 224, 463, 493, 546
Weil S. 16, 18, 448
Weimer L. 388
Weinland M. 188
Weisbrod A. 532
Weischedel W. 133
Wells-Petry M. 157, 161
Wendebourg D. 311
Wenger A. 371
Werbick J. 168f, 348, 385
Wernert F. 358
Wesley A. 566
Wheeler 190
Wiesenthal H. 463
Wijlens M. 325f
Wilfred F. 566
Willebrands J. 349
Willers U. 133
Williams D. 91
Williams R. 9, 18
Wils J.-P. 128, 133
Wilson-Kastner P. 16, 18
Wimmer R. 456, 464
Wing-Tsit Chan 611
Wink W. 189
Wittgenstein L. 128
Wojtyla K. siehe Johannes Paul II.
Wolf U. 449
Wolfenson J. 632
Wren B. 11, 18

Würth R. 480

Xiaogan J. 188

Yussef 360

Zago M. 354, 357
Zehetbauer M. 448f
Ziegler V.H. 113
Zizioulas J. 46, 90
Zubke F. 508

BIBELSTELLEN
Gen 1,1ff: 58
Gen 1,26-30: 612f
Gen 2,23: 614
Gen 3,1ff:62, 577
Gen 3,12: 614
Gen 6,5: 614
Gen 6,6: 614
Gen 9,1:614
Gen 9,3: 614
Gen 9,6: 614
Gen 9,18-27: 615
Gen 11,1ff: 615f
Gen 12,1ff: 616
Gen 12,1-3: 54
Gen 14,18-20: 58
Gen 17,1: 58
Gen 18,16-33: 616
Gen 20,1ff: 616
Gen 21,22-34: 616
Gen 35,11: 58
Ex 3,7-8: 131, 191
Ex 3,7-10: 575
Ex 3,14: 65, 125
Ex 32,1-23: 579
Ex 34,6-7: 58f
Lev 25,8-17: 576
Lev 25, 35-38: 576
Num 9,17-23: 578f
Num 25: 56
Dtn 6,4:63, 65
Dtn 8,14: 577
Dtn 14,28-29: 575
Dtn 15,1ff: 576
Dtn 15,4: 576
Dtn 15,7-8.11: 576
Dtn 26,1-4:575
Dtn 26,5-10b: 575
Dtn 26,10b-13: 575
Dtn 32,8-9: 56, 61
Ri 10,13.16: 58
1 Sam 15,29: 58
2 Sam: 28
1 Kön 8: 60
2 Kön 10,30: 58
Ijob 38-41: 58
Ps 22: 438
Ps 89,10-11: 58
Ps 106,19-20: 578
Ps 106,28: 56

Ps 106,38: 578
Spr 2: 15
Spr 4,5.8: 15
Spr 8,1-11: 15
Spr 8,22-30: 85
Spr 8,22-31: 63
Spr 8,31: 85
Spr 30,7-9: 577
Koh 2,24.26: 192
Koh 9,7-8: 192
Weish 1,1: 85
Weish 2,23-24: 577
Weish 8,2-8: 15
Weish 13,10: 579
Weish 14,12: 578
Weish 14,22_31: 578
Sir 4,11-16: 15
Sir 24,3-5: 15
Sir 24,8-12: 85
Sir 24,12-19: 15
Jes 2,1-4: 617
Jes 2,4-5: 192
Jes 5,20: 538
Jes 11,6-8: 192
Jes 19,24-25: 58, 617
Jes 32,17: 173
Jes 42,1-4: 61
Jes 42,5-9: 61
Jes 42,6: 632
Jes 42,10-12: 192
Jes 43,18-19: 193
Jes 45: 55
Jes 45,21: 74
Jes 49,1-7: 61
Jes 49,6: 632
Jes 50,4-9: 61
Jes 52,13-53,12: 61
Jes 53,2-3: 633
Jes 54,1ff: 192
Jes 55,1-2: 192
Jes 65,17: 192
Jer 22,13ff: 579
Dan 12,2: 618
Hos 1,4: 58
Hos 9,10: 56
Hos 13,14: 74
Mi 4,1-3: 617
Mt 5,13-16: 576
Mt 5,23: 41
Mt 5,38-48: 201
Mt 7,12: 41
Mt 8,11: 539
Mt 11,28: 102
Mt 16,18ff: 294
Mt 25,35-40: 282
Mt 25,40: 123
Mt 28,19: 276f, 288
Mk 3,13-19: 67
Mk 5,34: 43
Mk 6,35-44: 67
Mk 6,52: 67
Mk 7,31-37: 68
Mk 8,1-10: 67
Mk 8,14-21: 67
Mk 8,17-21: 68
Mk 8,22-26: 68
Mk 8,27-30: 68
Mk 8,31-33: 67
Mk 8,33: 67
Mk 10,18: 65
Mk 13,30-32: 65
Mk 15,37-39: 68
Mk 15,38: 72
Mk 15,39: 120
Mk 16,15: 281
Lk 6,20: 539
Lk 10,25-37: 41
Lk 11,20: 577, 619
Lk 16,13: 577
Lk 16,19ff: 632
Lk 17,10: 305
Lk 22,25-30: 50
Joh 1,1: 276
Joh 1,14: 70, 123, 277
Joh 1,18: 122
Joh 2,11: 70
Joh 3,19: 71
Joh 3,21: 387
Joh 3,35: 69
Joh 4,1ff: 71
Joh 5,17: 69
Joh 5,26: 69
Joh 5,38.42: 71
Joh 5,43: 69
Joh 6,66-69: 70
Joh 6,69: 43
Joh 8,15: 71
Joh 8,23: 71
Joh 8,31-37: 578
Joh 8,32: 256, 643
Joh 8,43f: 71
Joh 8,44: 539, 577
Joh 8,55: 71
Joh 9,1ff: 71
Joh 10,38: 70
Joh 12,24: 43
Joh 12,32: 631
Joh 12,43: 71
Joh 13-17: 72
Joh 13,3: 69
Joh 14,6: 420, 578
Joh 14,9: 120
Joh 14,10: 121
Joh 14,10f: 70
Joh 14,16: 125, 277
Joh 14,16f: 70
Joh 14,23: 52
Joh 15,12: 70
Joh 16,13: 70
Joh 16,20ff: 14
Joh 17,21-23: 70
Joh 18,37: 71
Joh 19,37: 631
Joh 20,20: 70
Joh 20,31: 276
Apg 2,22-36: 196

Apg 2,42: 276, 303
Apg 2,45: 276
Apg 3,6-16: 196
Apg 4,32: 276
Apg 4,32-35: 576
Apg 5,1-11: 577
Apg 15,28: 290
Röm 1,8: 294
Röm 1,18: 579, 632
Röm 1,18ff: 538
Röm 1,18-32: 578f
Röm 1,19f: 579
Röm 1,21: 579
Röm 1,22-23: 578
Röm 1,25: 578f
Röm 1,29-30: 579
Röm 1,31: 580
Röm 3,23: 626
Röm 4,18: 277
Röm 6,6f.12-14.20.21: 580
Röm 7,11: 577
Röm 8,18ff: 151
Röm 8,31: 117
Röm 16,1ff: 294
1 Kor 1,10-11: 382
1 Kor 1,18: 101
1 Kor 1,18-24: 276
1 Kor 2,9: 146
1 Kor 8,4-6: 66
1 Kor 11,20ff: 283
1 Kor 11,26: 283
1 Kor 12,4-6: 276
1 Kor 13,12: 60
1 Kor 15,28: 66, 72, 604
1 Kor 15,45-49: 121
2 Kor 3,18: 121
2 Kor 4,3-6: 119
2 Kor 4,6: 101
2 Kor 11,3-4: 578
2 Kor 11,28: 273, 294
2 Kor 13,13: 276f
Gal 2,2: 287
Gal 3,13f. 151
Eph 1,3-10: 604
Eph 2,11: 151
Eph 3,8: 282, 300
Eph 3,10: 255
Eph 3,15: 48
Eph 4,1ff: 282
Eph 4,4-6: 277, 279, 282
Phil 2,6: 122
Phil 2,6-11: 65
Kol 1,15: 122
Kol 1,17-20: 604
Kol 2,9: 78
Kol 3,10: 121
Kol 4,16: 294
Hebr 1,1-4: 65
Hebr 1,3: 122
Hebr 11,1ff: 191
Jak 2,1-13: 577
Jak 2,16: 146
Jak 5,1-6: 577
1 Petr 5,13: 294
1 Joh 1,7: 70
1 Joh 3,8.15: 578
1 Joh 4,13-21: 70
1 Joh 4,16: 72
Offb 3,5: 29
Offb 4,8: 43
Offb 12: 16
Offb 20,15: 29
Offb 22,1: 44

Gott: Erfahrung und Geheimnis

Werner G. Jeanrond und Christoph Theobald

Seit den siebziger Jahren hat das Verständnis von Gott in den verschiedenen Kontexten des Christentums bedeutsame Veränderungen erfahren. Politische Theologie, radikale Theologie, Befreiungstheologie, feministische Theologie, ökologische Theologie, schwule und lesbische Theologie, kontextuelle Theologie, post-koloniale Theologie und weitere emanzipatorische theologische Entwürfe erheben Anspruch auf neue Einsichten in Gottes geheimnisvolle Gegenwart in unserer Welt. Bilder und Vorstellungen von Gott haben sich infolgedessen gewandelt, herkömmliche Eigenschaften Gottes (wie Allmacht, Leidensunfähigkeit, Aseität) sind in Frage gestellt worden und das trinitarische Verständnis von Gott ist auf vielfache Weise neu interpretiert worden. Gleichzeitig finden sich Bestrebungen, einige Aspekte der apophatischen und mystischen Theologie aus der Vergangenheit zurückzugewinnen und sie heute in eine kritische Korrelation zu postmodernem philosophischen Denken und zeitgenössischer religiöser Erfahrung zu setzen. Darüber hinaus haben interreligiöse Begegnungen wie auch Dialoge zu einem anderem Verständnis und zu anderen Vorstellungen von der Gegenwart Gottes in unserer Welt beigetragen und die Infragestellung der traditionellen Ansätze, Gott mit mehr oder weniger exklusivistischen und statischen Begriffen zu bezeichnen, gefördert.

Diese neuen Ansätze, über Gott zu reflektieren, haben auch eine erneute Beachtung des biblischen Verständnisses von Gott zur Folge. Traditionelle Formen biblischer Theologie werden hinterfragt und neue, kritischere Formen gefordert. Ebenso werden bedeutende Texte der christlichen Traditionen erneut untersucht, um Möglichkeiten zu entdecken, Gott anders zu erfahren und über das göttliche Geheimnis anders nachzudenken.

In dieser Ausgabe von CONCILIUM möchten wir einige dieser modernen Wege, christliche Gotteserfahrungen zu überdenken, erkunden, und zwar im Hinblick auf ihre neue Qualität, ihr methodologisches Profil und ihr Potential, den christlichen Glauben zu Beginn des neuen Millenniums zu erneuern. Zunächst werden einige neuere Gotteserfahrungen beschrieben und bewertet, um die sich wandelnden Wahrnehmungen des göttlichen Geheimnisses zwischen zunehmender Globalisierung einerseits und wachsender Regionalisierung andererseits wenigstens teilweise erfassen zu können. In einem zweiten Schritt werden christliche biblische und nach-biblische Traditionen des Nachdenkens über Gott angesichts

gegenwärtiger Veränderungen neu interpretiert, und umgekehrt. Schließlich wird der Offenbarungsbegriff wie auch der Wahrheitsgehalt dieser jüngsten Gotteserfahrungen untersucht und die hermeneutische Frage gestellt, wie das christliche Verständnis von Gott am besten vor einer unmittelbaren und fundamentalistischen Inanspruchnahme einerseits und einer traditionalistischen und relativistischen Inanspruchnahme andererseits geschützt werden kann.

Die Herausgeber möchten Seán Freyne und Guiseppe Ruggieri für ihre wertvolle Unterstützung bei der Vorbereitung dieser Ausgabe danken.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

ZB 191

Die Erfahrung Gottes in der christlichen Liturgie

David N. Power

In jüngster Zeit haben eine Reihe von Liturgiewissenschaftlern die Ansicht vertreten, dass die Liturgie einen Platz innerhalb der Fundamentaltheologie bekommen müsse[1]. Dies hat seinen Grund darin, dass sie im Leben der Kirche als privilegierter Ort gilt für die Vermittlung der Gnade und für den Ausdruck des kirchlichen Glaubens und der Gemeinschaft mit Gott in lebender und lebendiger Form. In der Liturgie bekommt die menschliche und die christliche Erfahrung Gestalt und Richtung. Der Glaube an Christus und an Gott erhält nach dem theologischen Axiom, wonach die *lex credendi* mit der *lex orandi* verbunden ist, in der Liturgie seinen grundlegendsten Ausdruck. In liturgischen Handlungen wird nicht nur aktuell eine Erfahrung Gottes gemacht; die kritische Interpretation liturgischer Formen und Feiern ermöglicht darüber hinaus ein Verständnis der Erfahrung von Gnade und von Gemeinschaft mit Gott im Verlauf der Geschichte des Christentums und der Menschheit.

Es gibt verschiedene Wege, dies zu erklären. Für einen orthodoxen Theologen wie Vladimir Lossky[2] z.B. wird das Leben Gottes nur in und durch die Liturgie und die damit verbundene Darstellung von Ikonen vermittelt. Was dort geschenkt wird, fließt über in das Ganze des Lebens, das als Weg in die tiefere Gemeinschaft mit der göttlichen Trinität durch einen Prozess der Vergöttlichung gelebt werden soll. Daher besteht die kataphatische Theologie in der Erläuterung dessen, was liturgisch zum Ausdruck kommt. Letztlich ist die Theologie aber apophatische Kommunion mit Gott, die deshalb das Ziel und den Zweck von Liturgie und explikativer Theologie darstellt.

Einen etwas anderen Ansatz zur Erklärung der Liturgie vertreten viele katholische Wissenschaftler, die sich auf Karl Rahners Einsicht beziehen, dass die Liturgie mit der umfassenderen Erfahrung Gottes in allen Lebensäußerungen in Verbindung steht. Aus dieser Perspektive erhält die Gotteserfahrung, die man in allen Begegnungen mit der Schöpfung und dem gesamten Leben machen kann, in der sakramentalen Vermittlung Gestalt, Form, Entwicklung und Fülle.[3]

In beiden Fällen wird also die Gotteserfahrung für den Christen aufs engste mit der Liturgie verknüpft, und somit kann die Analyse liturgischer Ausdrucksweisen das Wesen dieser Erfahrung erhellen. Gleichwohl scheint der Weg Rahners, die Liturgie mit den umfassenderen Erfahrungen der menschlichen Existenz in Be-

ziehung zu setzen, fruchtbarer zu sein für ein heutiges Verständnis jener Gotteserfahrungen, die die Gläubigen in und durch die Liturgie machen.

I. Liturgische Vermittlung

Ein rechtes Verständnis der Art und Weise, wie die liturgische Feier die Erfahrung des Göttlichen vermittelt, muss von der Einsicht ausgehen, dass Liturgie sowohl eine Interpretation der Erlösung darstellt, die von Gott durch Christus und den Geist angeboten wird, als auch eine Interpretation des menschlichen Lebens, wie es in seiner Gesamtheit als gnadenhafte Gemeinschaft gelebt wird. Auf der einen Seite ist Liturgie Ausdruck und Feier der Kirche, die darin ihrem Glauben an das Evangelium und an die Vermittlung der Gnade Form gibt, so dass sie mit Recht als Aktivität und Selbstausdruck der Kirche bezeichnet werden kann. Auf der anderen Seite ist das, was durch eine Liturgie angeboten wird, Bestandteil einer langen Tradition, die jeder einzelnen Ausdruckshandlung vorhergeht und seit der Zeit der Gemeinschaft der ersten Gläubigen, die als Zeugen von Lehre, Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi auserwählt wurden, weitergereicht wird. Von der Sprache im Allgemeinen (wie auch von der Sprache einer spezifischen Kultur) gilt einer gängigen Annahme zufolge, dass es die *Menschen* sind, die die Sprache sprechen und die sich mit ihrer Hilfe ausdrücken. Umgekehrt könnte man aber auch sagen, dass die Menschen von der *Sprache* gesprochen werden, insofern diese den Menschen von vorhergehenden Generationen übergeben worden ist und ein Medium darstellt, wodurch sich irdische und kosmische Realitäten an die Menschen wenden können. Diese Einsicht kann beim Verstehen der Rolle der Liturgie im Leben der christlichen Gläubigen bedeutsam sein. Obwohl man also mit Recht sagen kann, dass die Kirche in ihrer Liturgie ihre Gotteserfahrung durch Christus erfasst und verkündet, dürfte es die grundlegendere Feststellung sein, dass die Worte der Tradition, die im Namen Gottes gesprochen werden, die Kirche erfassen und sie in ein Geheimnis hüllen, das ihr Verstehen übersteigt. Die Sprache, in der die Kirche sich selbst ausdrückt, geht ihr zugleich voraus. Kein *Rituale,* keine Liturgiereform oder -revision, ob orthodox, protestantisch oder katholisch, kann unabhängig von jener Sprache und Form bestehen, worin das Evangelium und sein Heilsangebot von Anfang an weitergereicht worden sind. Treue zu Gottes Ankunft in der Geschichte bedeutet, dass, sogar wenn der liturgische Ausdruck sich notwendigerweise wandelt, die Kirche ihn ständig bis an seine Ursprünge zurückverfolgt, um ihn so als Gottes Geschenk und Ankunft wahrzunehmen.

Es geht dabei nicht um eine ursprüngliche und unverfälschte sakramentale Form, die allen Völkern und Kulturen übergestülpt wird. So wie liturgische Worte, Zeichen und Handlungen sich in die historische Realität, die kulturellen Ausdrucksformen und das Alltagsleben einer Zeit oder eines Ortes hineinweben, ist die liturgische Handlung das stets erneuerte Ereignis des Wortes und Geistes Gottes. Kraft des Ursprungsereignisses des Kreuzes findet Christus weiterhin einen Platz in der menschlichen Realität, in immer neuen Formen von

Verkündigung, Lob und liturgischen Zeichen. Durch die Liturgie hineingewoben in Leben, Geschichte und Kultur, ist Gottes Rettungstat nicht nur ein außerweltliches Gnadenangebot, das die Christen aufruft, diese Welt zu transzendieren und einen heiligen Raum der Existenz zu betreten, sie wird vielmehr zu einem innerweltlichen Ereignis, das auf das besondere kulturelle, soziale und historische Sein der Völker bezogen ist. Die Sakralität oder Heiligkeit der Erfahrung Gottes ist eine Einwohnung im menschlichen Leben durch das Medium menschlicher Hervorbringungen, die das Ereignis von Gottes Erlösungstat in Schöpfung, Bund und dem Geheimnis des Fleisches Christi aufrufen und repräsentieren.

1. Religiöse Metaphern

Im Laufe der Jahrhunderte und von Ort zu Ort verschieden wurde Gottes Gegenwart in Christus und im Christusgedächtnis mit Begriffen dargestellt, die eine Vielzahl von biblischen und religiösen Metaphern aufgreifen. Manchmal wurde sie als das Geheimnis des sühnenden und erlösenden Opfers Christi verkündet und gefeiert. In anderen liturgischen Familien oder Perioden war die vorherrschende Metapher der Eintritt in den Übergang von Christus zum Vater durch den Übergang, der durch die Sakramente vollzogen wird. Gegenwärtig wird, wie Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et Ratio* dargelegt hat, oft das Bild der Selbstentleerung, der *Kenosis* des Wortes bzw. von Gottes eigener liebender Selbsthingabe verwendet, um vom Geheimnis der göttlichen Partizipation am Schmerz und am Leiden der Welt zu sprechen, das die Menschheit, die von Schmerzen zerrissen ist und sich nicht mit der Erde, auf der sie wohnt, in Harmonie befindet, erlöst und versöhnt. Die Verschiedenheit dieser Wege, die Tradition sprechen zu lassen und die Ankunft und Gegenwart Gottes in der Welt und in der Kirche zu benennen, bedingt auch eine Verschiedenheit in dem, wie dies erfahren wird.

Deshalb muss die Interpretation dessen, wie liturgischer Ausdruck die Erfahrung Gottes vermittelt und formt, sowohl analytisch als auch kritisch sein. Sie muss die Formen des liturgischen Ausdrucks entziffern, um zu sehen, wie diese Gott, Christus, Geist, Kirche und Gnade benennen. Denn das fortwährende Christus-Gedächtnis und die Treue zur Überlieferung beziehen sich nicht nur auf deren Substanz, sondern auch auf ihre bevorzugt gewählten Formen. Die Interpretation muss aber auch kritisch die Wege untersuchen, auf denen kirchliche Gemeinschaften dieses Gedächtnis zu den besonderen sozialen, historischen und kulturellen Erfahrungen ihrer eigenen Existenz in Beziehung setzen, da gerade darin nicht nur die notwendige Partiku-

Der Autor

David N. Power OMI, geboren 1932 in Dublin, Irland. Er ist Professor emeritus an der Catholic University of America, Washington D.C., USA. Er lehrt Theologie und Liturgie in Irland, Rom und Washington und war von 1969 bis 1992 Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Sein jüngstes Buch heißt: Sacrament – The Language of God's Giving (New York 1999). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Das Jahr 2000 in der Lehrverkündigung Johannes Pauls II." in Heft 5/1999. Anschrift: 391 Michigan Avenue NE, Washington D. C. 20017, USA.

larisierung vollzogen wird, sondern auch Elemente eingefügt worden sein könnten, die dem göttlichen Leben fremd sind.

Die Analyse der Gotteserfahrung in der Liturgie muss sich zuallererst ansehen, wie diese alle Sinne in Anspruch nimmt, auch die Vorstellungskraft und vor allem das Gedächtnis, das ja Leben und Tun der Menschen und ihrer Gesellschaften mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindet. Um zu sehen, was das Innere der Begegnung Gottes mit seinem Volk ausmacht, beginnt man am besten mit dem Blick auf die charakteristischen Eigenschaften der sakramentalen Ausdrucksformen und des memorialen Lobpreises.

2. Sakramentale Zeichen

Die zentralen sakramentalen Zeichen Brot, Wein, Öl und Wasser dringen tief in unsere Menschlichkeit, in Einzelne und Gemeinschaften vor, da wir mit jeder Faser unseres Seins in Kommunion mit der Erde, die wir bewohnen, und mit dem Kosmos, der uns umgibt, leben. Auch wenn es richtig ist, dass diese Dinge Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit sind, müssen sie doch vollständig betrachtet werden, in all dem, worin sie auf die Einheit der Menschheit mit der irdischen und kosmischen Realität verweisen sowie auf das Bedürfnis, mit anderen in Kommunion zu sein. Für sie sollen diese Dinge produziert und zum Allgemeinwohl geteilt werden. Gleichzeitig weisen diese Güter auf den Kampf des Lebens hin, wenn sie aufgrund der Abhängigkeit von irdischen und kosmischen Kräften fehlen oder wegen der Feindseligkeit der Menschen untereinander nicht geteilt werden. In dieses Leben, das so umfassend und tief durch diese Güter bezeichnet wird, tritt Gottes Gnade ein, und in diesem Leben ist die verändernde Macht von Wort und Geist am Werk - durch das Medium der liturgischen Handlung.

3. Sakramentale Worte

Wenn unser Dasein auf diese Weise zum Ausdruck kommt und der Raum für die Annahme von Gottes Gnade geöffnet ist, wird dem Sein-in-Christus durch die Verkündigung des Wortes und durch das Gebet, in dem die Gottesdienstbesucher in seinem Namen und in seinem Geist vereint werden, eine Form gegeben. Lob, Danksagung und Fürbitte als Wege, Gott anzusprechen, drücken unsere Beziehung zu ihm als Schöpfer, Bundesstifter und Erlöser aus. Wir existieren und leben durch die offene und bereitwillige Annahme dessen, was uns durch Schöpfung, Bund und Erlösung von der Sünde angeboten worden ist, da Wort und Geist durch diese Mittel im Hier und Jetzt unserer Existenz Gestalt annehmen. Die Verkündigung geht dem Gebet zwar voraus, aber durch das Gebet werden die Realitäten der Existenz assimiliert, denn Gott handelt immer in und durch unsere eigene menschliche Artikulation.

II. Das Gedächtnis bewahren

Wenn die Kirche eingeladen ist, das Gedächtnis an Jesus Christus zu bewahren und im Herzen jeder liturgischen Handlung an ihn zu erinnern, ist sie durch dasselbe Andenken eingeladen, sich mit menschlichen Erinnerungen und ihrer Perspektive auf die Beziehung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinanderzusetzen. Darin liegt der tiefere Sinn der Aufforderung zur *Reinigung der Erinnerung* im Heiligen Jahr 2000. Gott begegnet uns auch in der Reinigung der Erinnerung, nicht nur weil er uns Vergebung für das anbietet, was die Kirche jetzt als Fehler anerkennt, sondern auch indem wir anerkennen, wie diese Fehler die Erinnerung an Christus in der Vergangenheit verzerrt haben. Die Texte und Riten, die aus der Vergangenheit stammen, sprechen auf neue Weise, sobald sie von der verzerrenden Macht der Sünde und der Missverständnisse bzw. von der historisch begrenzten kulturellen, sozialen oder institutionellen Form des Lebens, an die sie gebunden waren, befreit sind.

Unter den Dingen, für die im Heiligen Jahr Vergebung erbeten wird, ist die Missachtung der Geschichte und Kultur von Völkern, die evangelisiert wurden, insbesondere in Lateinamerika, Afrika und Asien.[4] Jedwede Anerkennung von göttlichem Handeln und göttlicher Gegenwart in der Geschichte dieser Völker und durch deren kulturelle Formen wurde nicht nur versäumt, sondern sogar in Bausch und Bogen zurückgewiesen. Das kann nicht einfach dadurch wieder gutgemacht werden, dass man jetzt einige Anpassungen der lateinischen Liturgie an die Sprache und die kulturellen Ausdrucksformen dieser Völker erlaubt. Die Reinigung der Erinnerung muss in der Liturgie auf zwei Weisen geschehen. Erstens muss der Erinnerung an die Aufdringlichkeiten der Kirche ein Ort gegeben werden, wie es in verschiedenen Kirchen geschehen ist, beginnend im vergangenen Heiligen Jahr in Rom, wo in einem liturgischen Rahmen für vergangene Übergriffe um Vergebung gebeten wurde. Noch wichtiger ist es aber, Raum zu schaffen, wo Völker eigenverantwortlich ihre Erinnerungen vor Gott und Christus wachrufen, so dass das Unterdrückte wieder erinnert und gepriesen und zum wahren Ort der Gedächtnisfeier von Christi Offenbarung, Tod und Auferstehung gemacht werden kann. Mit anderen Worten: Das Angebot an diese Völker, Gott zu erfahren, besteht in einem Akt der Erinnerung, der das, was zur Reinigung der Erinnerung notwendig ist, in sich enthält. Dies ist ein wichtiger Bestandteil tatsächlicher Gotteserfahrung in der Liturgie, die geschehen kann kraft der Erinnerung an Christus, kraft der liturgischen Zeichen, die die Gesamtheit des menschlichen Lebens auf Erden anrufen, und kraft der Heilung der Erinnerung durch die inspirierende Rolle des Geistes, der die Kirche lehrt, was sie beten soll.

Um in konkret gelebter menschlicher Erfahrung wirksam und integriert zu sein, ist natürlich jeder liturgische Ausdruck notwendigerweise begrenzt. Die Erinnerung an Christus verbindet sich mit den persönlichen Erinnerungen der Menschen, und dies ist die Bedingung für eine kulturelle Einwurzelung von Evangelium und Sakrament. Darin besteht zugleich das Wunder und das Geheimnis der Erfahrung des Göttlichen. Sie wird immer in einer konkret-einmaligen Situation

gemacht, aber zugleich muss sie offen sein für das Gespräch und den Austausch mit anderen Ausdrucksformen und in der Doxologie schließlich auch für das Geheimnis, das jenseits von uns liegt, wohin wir aber trotzdem eingeladen sind. Einerseits nimmt das fleischgewordene Wort durch die Konvergenz mit den Erinnerungen der Völker erneut Form an und findet durch seine Verkündigung und Gebet Ausdruck in den Sprachen, Eigenarten und Riten der verschiedenen Völker. Andererseits muss das Gebet der Doxologie in der liturgischen Handlung eine zentrale Rolle spielen, um die Gemeinschaften daran zu erinnern, dass selbst dann, wenn das Wort durch das Wirken des Geistes zu ihnen kommt, sie schließlich in das ewige und dauernde Geheimnis Gottes hineingezogen werden, das jeden Ausdruck übersteigt.

[1] Vgl. A. Grillo, *L'esperienza rituale come ‚dato' della teologia fondamentale: ermeneutica di una rimozione e prospettive teorice di reintegrazione*, in: Aldo Natale Terrin (Hg.), Liturgia e incarnazione, Padua 1997, 167-284.

[2] Vgl. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*, Paris 1944.

[3] Bündig präsentiert in dem Kapitel „Das sakramentale Leben" in: Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg u.a. 1976, 396-413.

[4] Vgl. das Dokument der Internationalen theologischen Kommission *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, vom 22.2.2000, Anm. 19.

Aus dem Englischen übersetzt von Michael Brinkschröder

Geschlecht und Gotteserfahrung

Leidenschaft für Leben und Gerechtigkeit

Mary Grey

Wie wird Gott heute in der Geschichte wahrgenommen? Wohin ist Gott im scheinbaren Siegeszug des skeptischen Säkularismus entschwunden? *Verborgen,* in einer *Wolke des Nichtwissens,* erwidert die Mystik. Er hat sich *in nichts aufgelöst* wie die Cheshire-Katze, antworten zynische Menschen, und vielleicht nur ein kosmisches Grinsen hinterlassen! *Eingestürzt* wie die Spielkarten bei Alice im Wunderland, sagt die postmoderne Philosophie, da „er" schon immer nichts anderes als ein menschliches Konstrukt war. „Er" *könnte* vorübergehend verschwunden sein, gesteht der verunsicherte Theologe, aber es muss *ganz gewiss* Fußspuren dieses entschwindenden Gottes geben. In krassem Gegensatz zu dieser Sorge jedoch erscheinen zur Zeit lebensprühende Bilder des Göttlichen,

uralte wie neue, die den Familien der globalen feministischen Theologie entstammen.[1]

1. Der Abschied von „Gott dem Vater"

Sie sagt: Mein erster Schritt von dem alten weißen Mann weg waren die Bäume. Dann die Luft. Dann die Vögel. Dann andre Leute. Aber an einem Tag, wie ich ganz still dagesessen bin und mich gefühlt hab wie ein Kind ohne Mutter, und das war ich ja, da kam es mir: so ein Gefühl, dass ich ein Teil von allem bin, nich abgetrennt. Ich hab gewußt, wenn ich einen Baum fäll, blutet mein Arm (Walker, 147).

Das Zitat von Alice Walker bringt die von feministischen Theologinnen empfundene Dringlichkeit, sich über das patriarchale, ferne, beherrschende, weiße, männliche Gottesbild hinaus zu bewegen, auf den Punkt. Obwohl sich ihnen viele zeitgenössische Theologen (Williams, 121) anschließen, die behaupten, dass dieses Gottesbild schon immer eine Karikatur war, gehen wenige von ihnen so weit, beim Abbau einer patriarchalen Gesellschaft, für die dieses Gottesbild eine erhaltende und sanktionierende Funktion hatte, tatsächlich mitzuwirken.
Entfacht wurde die Denkweise westlicher feministischer Theologinnen wie auch farbiger Frauen und der um globale Gerechtigkeit ringenden Frauen größtenteils durch das kritische Buch *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co.* (Daly). Dieses Buch, das als Katalysator gelten kann und den Widerstand gegen die mächtige Herrschaft artikulierte, die das Patriarchat über die dominierenden Symbole und Bilder ausübte, erläuterte, wie die traditionelle Symbolik von *Gott Vater* funktionierte, um Frauen von Positionen der Autorität fernzuhalten und die weibliche Bildersprache als Symbolik für das Göttliche auszuschließen (Ruether). Die *Gott-Vater*-Symbolik untermauerte die Annahme, dass Männlichkeit für die Menschheit normativ ist: „Er ist das Subjekt ...: sie ist das Andere" (de Beauvoir, 12). Bezogen auf die christliche Theologie bewirkte sie zum einen, dass Frauen keine Leitbilder für ihre eigene volle Entfaltung hatten; damit wurde die gesamte Bedeutung des Geheimnisses der Fleischwerdung für Frauen in Frage gestellt.[2] Zum anderen bedeutete sie, dass ausschließlich männliche Bilder für Gott (Vater, Richter, Herr, König, Krieger) durch die Machtstrukturen der patriarchalen oder *kyriarchalen*[3] Gesellschaft verkörpert und legitimiert wurden.
Die kulturellen Auswirkungen dieser Symbolik mögen häufig verborgen sein, in einer *Macho*-Gesellschaft jedoch, in der Gewaltanwendung auf öffentlicher Ebene

Die Autorin

Mary Grey war zunächst Professorin für Feminismus und Christentum an der Katholischen Universität von Nijmegen in den Niederlanden und danach Professorin für Zeitgenössische Theologie an der Universität von Southampton, Großbritannien. Zur Zeit arbeitet sie am Sarum College in Salisbury als Scholar-in-Residence und als Professorin der Theologie an der Universität von Wales in Lampeter. Mit ihrem Ehemann Nicholas arbeitet sie für die NGO (regierungsunabhängige Organisation) „Brunnen für Indien", die in der Wüste von Rajasthan im Nordwesten von Indien tätig ist. Anschrift: Sarum College, 19 The Close, Salisbury, Wiltshire SP1 2EE, Großbritannien.

weit verbreitet ist, können sie nur zu sehr ins Auge stechen. In brutalen Militärdiktaturen wird Männlichkeit mit Militär und sexueller Gewalt verbunden, die Misshandlung von Frauen und Kindern seitens der Ehemänner ist hingegen ein globales Phänomen. In der Tat unterstreicht das gewalttätige und ausfallende Verhalten von Vätern gegenüber ihren Kindern das dringende Bedürfnis nach einem *versöhnten Vater*-Bild für Gott, da das menschliche Analogon so schrecklich zu scheitern droht. In einem feinfühligen Artikel fragte die Theologin Janet Martin Soskice, ob eine Feministin Gott tatsächlich „Vater" nennen kann (Soskice). Vielleicht war das, was Jesus durch die Verwendung seines eigenen Namens für Gott mit dem Kosewort „Abba" tat, die Befreiung des Begriffes „Vater" von patriarchalen, beherrschenden, fernen und gewaltsamen Zwischentönen. Und so fragt die Theologie neben der Rückgewinnung eines „guten" Vaterbildes heute, ob der „Vater"-Gott, der die Funktion hat, die volle Entfaltung von Frauen auszuschließen, und alles andere ist als der authentische Gott des Judentums oder Christentums, nicht eher eine Verzerrung, eine Projektion oder eine Karikatur in den Gesellschaften darstellt, die die Herrschaft und die Macht von Männern rechtfertigen.

2. Der Entwurf einer neuen Symbolwelt

Dichterinnen und Dichter, Künstlerinnen und Künstler, Musikerinnen und Musiker haben den Weg bereitet, indem sie aus der scheinbaren Zwangsjacke des Denkens über Gott ausbrachen. Viele Frauen - und Männer - gestanden, dass die Armut und Einseitigkeit der Bildersprache für Gott sie der Nahrung und der Erfahrung des Göttlichen beraubten. Nachdem die Schleusen erst einmal geöffnet waren, hat ein Reichtum an Metaphorik, eine unaufhörliche Kreativität einer ungewöhnlichen Erneuerung der christlichen religiösen Erfahrung den Weg gebahnt.

Zunächst schafft eine große Zahl von Bildern und Symbolen ein Gegengewicht zu Gottes Männlichkeit, indem sie Gott als weiblich denken. Dazu zählen Meinrad Craigheads Gemälde von Gott-als-Mutter, die die Welt gebiert (Craighead), die Versuche, eine inklusive Trinität symbolisch darzustellen (Gott als Schöpferin, Leidensträgerin und Liebende) und Janet Morleys wunderschöne Neufassung der Psalmen, die Gott als Mutter und Liebende in den Mittelpunkt stellen:

Ich lobe Gott, meine Geliebte,
da sie ganz und gar wunderschön ist.

Ihre Anwesenheit befriedigt meine Seele;
sie erfüllt meine Sinne bis zum Überlaufen,
so dass ich nicht sprechen kann. (Morley, 50)

Der Liedermacher Brian Wren fügt viele dieser Bilder zusammen:

Wer ist Sie, weder männlich noch weiblich, Schöpferin aller Dinge,
nur flüchtig erblickt oder angedeutet, Quelle des Lebens und des Geschlechts?
Sie ist Gott,
Mutter, Schwester, Liebende: in ihrer Liebe erwachen wir, bewegen wir uns, wachsen wir,
sind wir entmutigt, siegen wir und ergeben wir uns. (Wren, 141f.)

3. Wenn nicht unser Vater, unsere Mutter?

Die Rückgewinnung des Gottesbildes als Mutter überspannt alle Religionen und inspiriert ökologische, erdbezogene Formen der Spiritualität. In der christlichen *theologischen Tradition* ist es ein eher unbedeutender Strang; die Vorstellung von Christus als Mutter findet sich lediglich bei Anselm und Juliana von Norwich. Heute hingegen sind viele Kreise mit großer Begeisterung dabei, die uralte Göttin-Tradition als Bestärkung für die volle Entfaltung von Frauen zu entdecken. Viele Frauen haben das herkömmliche Christentum verlassen, „um der Göttin zu folgen". Wie soll die christliche Theologie reagieren?

Die Göttin - gemeint ist häufig die Gestalt der universellen Erdenmutter, die den meisten alten Religionen gemein ist - steht für den Zusammenhang aller Dinge, indem sie Menschen in gegenseitige Beziehung zu einander und zur Erde verknüpft. Nach Carol Christ erscheint die Göttin in einer Vielzahl von Formen (Christ) und in den drei Stadien des Frauendaseins, als Mädchen, Mutter und weise Frau (altes Weib). Wenn wir die Göttin als das lebendige Gewebe des Lebens umarmen, schreibt sie, werden wir in der Lage sein, unsere Ansichten über den Tod, das Leben nach dem Tod und jegliche Tragödie zu ändern. Wir werden nicht mehr an der Unsterblichkeit als unserem Geburtsrecht festhalten, da die Göttin uns gelehrt hat, wie wir die Zeiten des Gebärens und des Sterbens achten sollen.

Was wir von den Göttin-Bewegungen lernen können, ist erstens, dass das Hauptgewicht auf die *Heilung von geschundenen Körpern* gelegt wird. Frauen - und alle Menschen -, die unter dem Patriarchat Unterdrückung erlitten haben, werden in einem ganz neuen Rahmen gesehen, in dem der weibliche Körper und die weibliche Sexualität geschätzt werden. Es ist unmöglich, die heilende Kraft von Riten zu überschätzen, die den weiblichen Körper verehren, den religiöse Traditionen im schlimmsten Falle geschmäht und verachtet und im besten Falle beherrscht und geduldet haben. Zweitens entsteht aus der Sorge und Beachtung, die allen Aspekten der Natur, ihren Rhythmen, der jahreszeitlich bedingten Vielfalt und der Verschiedenheit der Geschöpfe geschenkt wird, eine Ethik der Verantwortlichkeit für die Schöpfung, die sich z.B. durch den Vegetarismus, die Sorge um die Tiere und den Schutz und das Pflanzen von Bäumen kundtut. Drittens wiegt die zentrale Stellung von weiblichen heiligen Bildern des Göttlichen ihren Mangel im Christentum auf. Durch die Bezeichnung der Erde und der Natur als „unsere

Mutter" ergeben sich schließlich Beziehungen zu den erdbezogenen Formen der Spiritualität der Urvölker, und es besteht eine Verbindung mit dem materiellen Urgrund allen Lebens und Liebens - jedoch ohne die Gefahr, aus der Natur ein göttliches Prinzip zu machen oder zu vergessen, dass das Geheimnis des Lebens, das wir Gott/Göttin nennen, immer symbolisch und metaphorisch beschrieben wird. Gott sie oder Gott Göttin zu nennen, wurde als eine neue Epiphanie des Heiligen beschrieben, eine Bezeichnung, die eine neue Offenbarung einleitet (Morton). Und der Prüfstein für Metaphern für Gott ist nicht nur ihre Übereinstimmung mit der Tradition, sondern auch ihr Erfolg oder Scheitern, wenn es darum geht, neue und gerechtere Lebensweisen zu inspirieren.

4. Gott, unsere Leidenschaft für Gerechtigkeit

Das Ringen um Gerechtigkeit wurde in der feministischen Theologie zur einzigartigen Quelle für Gottesbilder aus unterschiedlichen Kontexten. Das ist einer der Hauptgegensätze zur traditionellen Theologie, nämlich dass es in der feministischen Theologie nicht vorwiegend um Gottes*begriffe* oder um den Entwurf einer neuen systematischen Theologie, sondern um sozialen Wandel und die Umgestaltung der Gesellschaft geht. Die kraftvollsten Bilder gehen aus diesem Kampf selbst hervor.

Die amerikanische Theologin Carter Heyward lässt sich durch das Bild von Gott als *Leidenschaft für Beziehung* oder *Leidenschaft für Gerechtigkeit* oder *Macht in Beziehung* inspirieren. Dieser Gott ist die Quelle der Gerechtigkeit, das Mittel für die Gerechtigkeit, die Schöpferin der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit selbst. Gott hat aus einer Sehnsucht nach Beziehung und Gegenseitigkeit geschaffen. Zweitens wird Gott durch *Macht*-in-Beziehung oder relationale *Macht* offenbart - im tatsächlichen Prozess von Erlösung und Verwandlung. Göttliche relationale Macht ist erfolgreich: Gott ist

eine Macht, die uns auf die Gerechtigkeit zutreibt und sie herstellt. Diese Macht läßt die Sonne glühen, die Flüsse tosen und die Feuer wüten. Und die Revolution wird von neuem gewonnen. (Heyward 1986, 184)

Diese relationale Macht ist leidenschaftlich, spontan, unverbraucht und unberechenbar. Heyward beschreibt sie als entscheidend im Dienst Jesu, der Verkörperung von Gottes Macht-in-Beziehung. Diese erlösende Macht Gottes, die von feministischen Theologinnen so oft mit der Schöpfertätigkeit Gottes verflochten wird, als *dem zerrissenen Gewebe,* aus dem die wiedergeborene Welt hervorgehen wird, und die im Dienst Jesu verkörpert ist, wird von Nachfolgegemeinschaften, die sich auf Christus beziehen, immer wieder verkörpert. „Relationale Macht" gehört zur „Re-Imaginierung" der Macht Gottes in der feministischen Theologie als Alternative zur patriarchalen Macht des „Gottes der Mächte und Gewalten". Sie ist die Macht von Empfindsamkeit, Barmherzigkeit, Empathie, Zugehörigkeit und Sich-aneinander-Binden (Grey 1989, 103f.). Gott als Quelle der Macht-

in-Beziehung wird auch mit der Vorstellung von *Macht als erotischer Energie* verbunden (Heyward 1989). Der Eros Gottes, die Macht, die Heilung und Ganzheit schafft, wird als die „Schöpfung, Erweiterung und Erhaltung von Beziehungen" gesehen (Audre Lorde). Er ist „die Macht, die die Freude in ihren tiefsten Wurzeln versteht und die Ungerechtigkeit ablehnt", und die heilende Macht Gottes, die alles ganz macht.
Schließlich wird innerhalb dieser relationalen Metaphorik die Transzendenz Gottes als die *Macht des Überquerens* gesehen, wobei das Bild der Brücke verwendet wird:

Transzendieren bedeutet wörtlich überschreiten, hinübergehen, Brücken bauen oder Verbindungen schaffen. Transzendieren heißt aus begrenzten Räumen auszubrechen. Ein wahrhaft transzendenter Gott kennt keine Grenzen menschlichen Lebens oder der Religion. (Heyward 1986, 167)

Im Kontext der *Latina-* und *Mujerista-*Theologien[4] wird Gott als Fülle des Lebens erfahren. Der Glaube an diesen Gott des Lebens ist ein Ausgangspunkt: Die Entdeckung Gottes in den Gesichtern der Leidenden und Unterdrückten führte zu der Überzeugung, dass „Glaube an Gott dazu verpflichtet, diese Situation zu verändern" (Aquino, 32). Damit wird der Gott der Fülle des Lebens zum Gott der Veränderung der Gesellschaft. Die Bedeutungen der „Fülle des Lebens" in den Erfahrungen von lateinamerikanischen Frauen sind nicht auf politischen Nutzen verkürzt, sondern bringen eine verstärkte Hoffnung auf Gemeinschaft, eine Hoffnung auf die geheilte Beziehung von Frauen und Männern, ein Ende des *Machismo* - und eine Zukunft für ihre Kinder - mit sich. Das sind die Visionen von der vollen Entfaltung, die den Inhalt des Glaubens an den Gott des Lebens und der Veränderung ausmachen. Aber dieser Gott des Lebens wird auch als relationaler Gott erfahren: Hier findet sich ein deutlicher Bezug auf die weiblichen Erfahrungen der Mutterschaft. Nach Ana Maria Tepedino erfahren Frauen somit Gott „auf ihre eigene Art als die Eine, die die Schwachen wirklich schützt und die Menschen verteidigt, die weniger Leben haben". Wie die Peruanerin Consuela del Prado meint auch sie, dass Frauen, da sie Kinder in ihrem Schoß tragen, Gott anders, auf eine „relationale" Art erfahren, die „über die begriffliche Kälte hinausgeht". Ihre Erfahrung des Lebens umschließt „Stärke und Zärtlichkeit, Glück und Tränen, Intuition und Vernunft" (Tepedino und Prado, in Moody, 63f.).
Diese Vorstellung von Gott als relational, lebensbejahend und gegenwärtig wird von Elsa Tamez in Bezug auf den Gott der Unterdrückten und gerade auch der Frauen als Armen und Unterdrückten kraftvoll zum Ausdruck gebracht. Ihr Verständnis von Unterdrückung geht jedoch über bloße politische Repression hinaus: Neben der ökonomischen Unterdrückung (der Sünde der Idolatrie) umfasst es die gedemütigten Körper von Frauen und Männern und den Verlust des Selbstwertgefühls, der innersten Würde des Menschseins, und schließt auch die unterste Ebene der Entmenschlichung ein (Tamez 1982, 25). Gottes aktive Gegenwart, Praxis der Gerechtigkeit und Dasein für alle Menschen sind Aspekte

der Art, wie Tamez die Verkörperung Gottes in der Gesellschaft sieht. Und das Wissen um diesen Gott bedeutet, dass wir uns für die Gerechtigkeit einsetzen.
Dass dieser Gott der Gerechtigkeit den Frauen nicht fern ist, sondern in gläubigen Menschen und durch sie wirkt, ist auch ein Aspekt der *Mujerista*-Theologie von Ada María Isasi-Diaz. Die Gottesbilder, die viele hispanische Frauen entwerfen, beinhalten Anwesenheit und Nähe und sind gleichzeitig auf fast mystische Weise in Treue mit ihrer Glaubensgemeinschaft verbunden. Hier wird Gott auch als Handelnde für die Gerechtigkeit gesehen. Gott handelt durch unsere Leidenschaft für gerechte Beziehungen, in unserem Engagement für *Gottes* Leidenschaft für Gerechtigkeit und in den Tiefen der Nähe Gottes, die wir in Herz und Seele verspüren. Gott handelt aber auch durch Schweigen:

Ohne das Schweigen Gottes können wir nicht Männer und Frauen werden ... Gott schweigt, damit Männer und Frauen sprechen, protestieren und kämpfen können. Gott schweigt, damit wir wirklich wir selbst werden können. Wenn Gott schweigt und Männer und Frauen weinen, weint Gott aus Solidarität mit ihnen, aber Gott schreitet nicht ein, Gott wartet auf die Protestschreie. Dann fängt Gott wieder an zu sprechen, aber im Dialog mit uns. (Tamez 1985, 175)

Dieses Schweigen Gottes wird gelegentlich mit der mystischen dunklen Nacht der Seele verbunden (Grey 1989 und 1997). In diesem Kontext von Gott als unserer Leidenschaft für gerechte und rechte Beziehung verknüpfe ich Gottes Schweigen, Gottes *kenosis*, mit Gottes Barmherzigkeit und Gottes Leiden mit uns.

5. Der barmherzige und leidende Gott[5]

Die Überzeugung, dass „Gott weint, wenn wir leiden", ist ein wesentlicher Bestandteil des feministischen Bestrebens, Gott wieder anschaulich zu machen (Kwok). Grundsätzlich wächst der Glaube an einen Gott, der mit uns leidet, nicht aus einer philosophischen Ablehnung des leidensunfähigen, allmächtigen und selbstgenügsamen Gottes, sondern aus der Erfahrung von Leid oder Unglück[6] und der Gegenwart Gottes in diesem Leid. Wie können wir es jedoch wagen, dieses Leiden als machtvolles Bild des eigenen Leidens Gottes selbst zu verwenden? Obwohl Verweise auf Gott als Mutter und Hebamme bei der Geburt des neuen Israels spärlich sind, gehen sie dennoch eindringlich auf die Schmerzen von Frauen ein. Dass Jesus, der bald leiden musste, die Schmerzen, die er erleiden würde, und die darauf folgende Freude mit den Geburtswehen von Frauen verglich (Joh 16,20ff), bezeugt das Einfühlungsvermögen Jesu und zeigt gleichfalls, dass dieses Leiden für das Gebären des Gottesreiches (oder *kin-dom*[7]) schöpferisch sein kann.
Frauen aus ganz unterschiedlichen Verhältnissen scheinen zu spüren, dass Gott sich nicht schämt, unsere Schmerzen zu teilen. In der Tat gibt es eine alte, wenn auch eher unbedeutende Tradition, dass beim Martyrium, beim Zeugnisablegen für das Reich Gottes, die Gläubigen mit Jesus als Verkörperung Gottes vereint sind.[8] Zeitgenössische Bilder stellen Christus weiterhin als eine Frau dar, die in

Geburtschmerzen die neue Schöpfung gebiert.[9] Dem könnte entgegengehalten werden, dass diese die leidende Liebe Christi verdeutlichen. Aber der christliche Glaube vertraut darauf, dass Jesus offenbart, wie Gott *ist*. Die barmherzige Liebe Gottes für die volle Menschlichkeit der am stärksten ausgegrenzten Gruppen bedeutet, dass Gott sich mit unserem Leid identifiziert. *Da Gott aber Gott ist, bedeutet das, dass Leiden nicht alles ist, was Gott tut.* Die Barmherzigkeit Gottes ergießt sich unaufhörlich und ist eine Quelle der Kraft für *leidende Frauen.*

6. Gott als Weisheit, Sophia, Chokmah

Viele dieser Stränge verbinden sich in der Vorstellung von Gott als Sophia, Weisheit: Ich verknüpfe einige Stränge dieses Diskurses, um den Reichtum zu verdeutlichen, der aus der geschlechtsgebundenen Erfahrung Gottes in der zeitgenössischen feministischen Theologie resultiert.

Sophia, eine biblische Gestalt, ist *schöpferische Energie* an der Seite Gottes zu Beginn der Schöpfung (Spr 2; Sir 24,3-5). Sie ist eine *Lehrerin* (Spr 8,1-11; Weish 8,2-8). Bisweilen ist sie zugleich *Lehrerin und Lehre* (Spr 4,5.8). Sie kann zur selben Zeit *Liebende, Mutter und Lehrerin* sein (Sir 4,11-16). Sie ist organisch mit der Schöpfung verbunden und als *Baum und Pflanze* zu verstehen (Sir 24,12-19).[10] Sophia wohnt in Israel und feiert festliche Liturgien im Tempel. In der Tat ist es typisch für das Handeln Sophias, dass sie es Menschen ermöglicht, mit Gott Freundschaft zu schließen. (Johnson, 318).

Zweitens ist Sophia *mythologisch* gesehen mit den Weisheitsgestalten der Göttin in anderen alten Kulturen des Nahen Ostens verbunden. Und es ist tatsächlich eine faszinierende Frage, warum Sophia in der christlichen Tradition verlorenging (Schüssler Fiorenza, 210f.; Long, 139).

Ein dritter Strang zeigt, wie Sophia in ihrer Funktion als Göttin ermächtigend bei der spirituellen Reise von Frauen wirkt. Ich habe in Carol Christs Werk darauf hingewiesen.

Viertens hat die Sophia-Gestalt viele feministische Liturgien inspiriert und selbst negative Reaktionen vor allem aus Angst vor dem Heidentum ausgelöst (Beckmann). Der fünfte Strang jedoch zeigt, wie tief das Bild von Sophia in der christlichen Theologie verankert ist; hierzu zählt unter anderem das Werk von Bulgakow, Florenskij und Solowjew. Sophia bietet uns ein weiteres Gesicht der Verkörperung Gottes, eine weitere Manifestation der Verletzbarkeit Gottes in der Welt - das Weibliche, aber nicht nur das Weibliche als verletzbares Gesicht Gottes - und eine Manifestation dessen, wie Tragödie in Gott aufgefangen wird.

Fünftens habe ich die Gestalt der Sophia als Mythos von „miteinander verbundenem Leben" entwickelt - nichtdualistisch, ökologisch, gerechtigkeitszentriert und relational (Grey 1993). Dies steht im Gegensatz zum *logos*-Mythos - konkurrierend, materialistisch, erfolgsorientiert und individualistisch. Sophia wird auch als Metapher für eine ökologische Theologie angeführt (Deane-Drummond). Der letzte Strang bezieht sich auf die Art, wie die feministische Theologie Sophia-Themen zunehmend in christliche Lehren integriert: Gott ist Gott als Geist-

Sophia, der bewegliche, reine, menschenliebende Geist, der jede noch so erbärmliche Ecke durchdringt, über Verschwendung klagt und die Kraft freisetzt, die einen neuen Anfang ermöglicht. Ihre Energie regt die Erde zum Leben an, ihre Schönheit leuchtet in den Sternen, ihre Kraft bricht in jedem Bruchstück von Schalom und Erneuerung hervor, das an Schauplätzen von Gewalt und Sinnlosigkeit aufleuchtet ... Sophia-Gott weilt im Zentrum und am Rande der Welt - eine aktive Vitalität, die in Wehen liegend aufschreit und die neue Schöpfung gebiert (Johnson, 289).

Mit der Gestalt Geist-Sophia, Gott-Sophia entwirft die feministische Theologie eine prophetische Herausforderung an die Vergötterung von Macht und Geld in der Gesellschaft. *Gott-Sophia* schöpft aus der Weisheit der Armen, erinnert uns wieder an die uralte Weisheit, die aus der Erde und der Körperlichkeit kommt, an die vergessenen Weisheitskosmologien und den Hunger und die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, die nicht gestillt werden können. Sie ist die Frau, die seit so vielen Jahrhunderten in der Wüstenei des Patriarchats versteckt war (s. Offb 12), jetzt aber wieder erweckt wurde, sich zeigt und uns aufruft, das Göttliche verstärkt sichtbar zu machen.

[1] Einige dieser Überlegungen werden in meinem Buch *Introducing Feminist Images of the Divine*, Sheffield 2001 entfaltet.

[2] Dies wurde schließlich auf kraftvolle Weise von Luce Irigaray thematisiert. Es ist auch der Auslöser für das Projekt von Grace Jantzen bei der Entwicklung einer ausgewachsenen feministischen Philosophie der Religion.

[3] Das Wort *Kyriarchie* wurde von Elisabeth Schüssler Fiorenza geprägt, bedeutet „Herrschaft" und umfasst folglich in einem Begriff die Unterdrückung von Geschlecht, Rasse und Klasse.

[4] *Latina*-Theologie ist die Theologie von lateinamerikanischen Frauen; *Mujerista*-Theologie ist die Theologie von hispanischen Frauen hauptsächlich in den USA, aber auch mit anderweitigen Verbindungen.

[5] Seit der Veröffentlichung von Jürgen Moltmanns Klassiker *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972 hat sich diese Gattung etabliert. Siehe Marc Steen, 69-93 und die dort enthaltene Bibliographie.

[6] Simone Weil hat bewegend über ihre Erfahrung von solchem Unglück während ihres Jahres in der Fabrik geschrieben (Weil, 47f.), aber sie hat den Gedanken nicht im Zusammenhang mit Gottesbildern weiterentwickelt.

[7] „Kin-dom" [Verwandten-Reich, Anm. d. Ü.] besagt, dass wir in der neuen Schöpfung alle Brüder und Schwestern sind (Isasi-Diaz, xi).

[8] Christinnen und Christen des zweiten Jahrhunderts sahen in der gemarteten Frau Blandina „den Einen, der für sie gekreuzigt wurde" (Musurillo, 75); die nordafrikanische Sklavin Felizitas, die man gerade den wilden Tieren in der Arena zuwerfen wollte, kurz nachdem sie ihr Kind gebar, legte Zeugnis für Christus ab, der erlösend in ihr litt (Wilson-Kastner, 132).

[9] Hierbei denke ich vor allem an das Gemälde von Lucy de Souza, *The Feminine Face of God*, das Christ/Christa als den Lebensbaum darstellt, der von den vier Elementen umgeben ist. Dieses Bild verwebt sehr kreativ sowohl Aspekte der Hinduspiritualität als auch der christlichen Spiritualität.

[10] Für eine ausführlichere Darstellung siehe Cole/Ronan/Taussig.

Literatur

Aquino, M. P., *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Maryknoll 1993.

Beauvoir, S. de, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg, Neuübersetzung 1992.

Beckmann, N., *Sophia, Symbol of Christian and Feminist Wisdom?* in: Feminist Theology 16 (1997) 32-54.

Christ, C., *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality*, New York u.a. 1997.

Cole, S./Ronan, M./Taussig, H. (Hg.), *Wisdom's Feast: Sophia in Study and Celebration*, Kansas City 1996.

Craighead, M., *The Mother's Songs: Images of God the Mother*, New York 1986.

Daly, M., *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbewegung*, 4. erw. Auflage, München 1986 ([1]1978).

Deane-Drummond, C., *Sophia: The Feminine Face of God as a Metaphor for an Ecotheology*, in: Feminist Theology 16 (1997) 11-31.

Grey, M., *Redeeming the Dream: Feminism, Redemption and Christian Tradition*, London 1989.

Grey, M., *The Wisdom of Fools? Seeking Revelation for Today*, London 1993.

Grey, M., *Beyond the Dark Night - A Way Forward for the Church?* London 1997.

Heyward, C., *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, mit einer Einleitung von Dorothee Sölle, Stuttgart 1986.

Heyward, C., *Touching Our Strength: The Erotic as Power and Love of God*, San Francisco 1989.

Irigaray, L., *Göttliche Frauen, in: Genealogie der Geschlechter*, Freiburg i. Br. 1989, 93-120.

Isasi-Diaz, A.M., *En la lucha = In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology*, Minneapolis 1993.

Jantzen, G., *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester 1998.

Johnson, E., *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994.

Kwok, P., *Gott weint, wenn wir leiden*, in: J. Pobee/B.v. Wartenberg-Potter (Hg.), Komm, lies mit meinen Augen. Biblische und theologische Entdeckungen von Frauen aus der Dritten Welt, Offenbach a.M. 1987, 121-127.

Long, A., *In a Chariot Drawn by Lions: The Search for the Female in Deity*, London 1992.

Lorde, A., *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg, NY 1984.

Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh [6]1993 (München 1972).

Moody, L., *Women Encounter God: Theology Across the Boundaries of Difference*, Maryknoll 1996.

Morley, J., *All Desires Known*, London 1988.

Morton, N., *The Journey is Home*, Boston 1985.

Musurillo, H. (Hg.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.

Ruether, R.R., *Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985.

Schüssler Fiorenza, E., *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997.

Soskice, J.M., *Can a Feminist Call God „Father"?* in: T. Elwes (Hg.), Women's Voices: Essays in Contemporary Feminist Theology, London 1992, 15-30.

Steen, M., *The Theme of the Suffering God*, in: J. Lambrecht/R. Collins (Hg.), God and Human Suffering, Leuven 1990, 69-93.

Tamez, E., *Bible of the Oppressed,* Maryknoll 1982.

Tamez, E., *Letter to Job,* in: V. Fabella/S. Torres (Hg.), Doing Theology in a Divided World, Maryknoll 1985.

Tamez, E. (Hg.), *Through her Eyes: Women's Theology from Latin America,* Maryknoll, 1989.

Walker, A., *Die Farbe Lila,* Reinbeck 1984.

Weil, S., *Das Unglück und die Gottesliebe,* mit einer Einleitung von T. S. Eliot, München 1953.

Williams, R., *On Christian Theology,* Oxford 1999.

Wilson-Kastner, P. u.a. (Hg.), *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church,* Washington, D.C. 1981.

Wren, B., *What Language Shall I Borrow? God-talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology,* New York/London 1989.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Der göttliche Exodus Gottes

Unfreiwillig an den Rand gedrängt, für die Marginalisierten Partei ergreifend oder wirklich marginal?

Marcella Althaus-Reid

Einleitung: Revolutionen machen die Theologen nervös

Der antiklerikale katalanische Schriftsteller Josep Pla schildert folgendes Gespräch, das er mit einem seiner besten Freunde, J.B. Solervicens über die Religion und den gesellschaftlichen Umbruch während des spanischen Bürgerkrieges führte:

- *Soler, wir sind konservativ!*
- *Richtig. Revolutionen machen mich nervös. Wir sind konservativ, und dazu sind wir noch arm.*
- *Wärest du im Stande, einen solchen Widerspruch aufzulösen? Ich glaube nicht, dass das möglich ist, nicht einmal mit Hilfe der hegelschen Dialektik!*
- *Entschuldige, du hast einen wichtigen Punkt vergessen: Die Situation ist folgende: Wir sind konservativ, aber wir sind arm, und wir sind so hungrig, dass es einem einen Schrecken einjagt (i tenim una gana que sparvera)! Eine furchtbare Situation! Glaubst du, es ist möglich, so viele Widersprüche unter einen Hut zu bringen?*

- *Das ist eine verdammt schwierige Aufgabe! Manchmal hat man den Eindruck, die Vorsehung stellt uns auf die Probe.*

Und er sagte das mit einem traurigen und niedergeschlagenen Gesichtsausdruck.[1]

Die Aufgabe, theologische Erklärungen für den Hunger der Leute zu finden, um jeden in seinem Glück zu belassen, mündet in der Regel zwangsläufig in jene Art von Widerspruch, an die wir uns leider gewöhnt haben. Die so genannten Theologien der Resignation, die davon ausgehen, dass Armut und Wohlstand einem göttlichen Ratschluss gemäß zugeteilt werden, gehören zur Struktur des Christentums. Doch diese Arten, Theologie zu betreiben, dürfen nicht nur mit dem Vorhandensein partikulärer wirtschaftlicher Interessen innerhalb der Institutionen des Christentums in Verbindung gebracht werden, sie haben auch mit etwas Grundlegenderem zu tun, mit so etwas wie einer theologischen Erkenntnislehre als Basis dieser Diskussionen. Diese theologische Erkenntnislehre konfrontiert uns mit einer Art zu denken, die ständig aufgespalten ist zwischen der Treue zu Gott einerseits und zu einer kritischen Sichtweise der Wirklichkeit andererseits. Gottes Güte und Macht müssen die Oberhand behalten über dem tatsächlichen Bösen wie zum Beispiel wirtschaftlichen Strukturen, die uns einer jeden Einflussmöglichkeit berauben. Die Auflösung dieses Konfliktes ist, um mit Pla zu sprechen, „eine verdammt schwierige Aufgabe". Dank der Ideologiekritik innerhalb der Theologie sind wir mit dieser Aufgabe bereits vertraut. Im Christentum hatte die Rechtfertigung von Unterdrückungssystemen ihren Usprung in Interessen, die mit den Kräften von Wohlstand und Macht in der Gesellschaft verbunden sind. Gleichzeitig aber haben ideologische Diskurse und Methoden immer wieder Eingang in die Theologie gefunden und die Übereinstimmung von Hegemonie und wirkungsvollem Handeln, einschließlich dem Handeln Gottes selbst, sichergestellt. „Der Wille Gottes" war in der Geschichte immer die letzte Aufgipfelung politischer Diskurse, mit denen die Gegner entmutigt wurden. Doch inmitten der Theologien der Vertröstung der Massen und der Resignation brach immer wieder die subversive Kraft des Evangeliums durch und störte das Gefüge von Theologie und Ideologie. Und gelegentlich zeitigte die Botschaft der Kirche als Opium der Massen interessante widersprüchliche Wirkungen.

I. Der Fall des unfreiwillig an den Rand gedrängten Gottes

Wenden wir uns zum Beispiel der Tatsache zu, dass die Begegnung mit dem „Gott an den Rändern" in der Befreiungstheologie der Nebeneffekt der Verdrängung Gottes durch ideologische Manipulationen der Theologie war. Wenn wir das Antlitz Gottes mitten unter den Armen fanden, dann deshalb, weil Gott aufgrund eines Versäumnisses aus den politischen und theologischen Diskursen hinausgedrängt wurde, die der Tatsache der Gegenwart Gottes mitten im ökonomisch verursachten Leid der Menschen aus dem Weg gingen. Wir können sehen, dass die ideologische Rede vom „Willen Gottes" die Theodizee eines

selbstzufriedenen, im Mittelpunkt stehenden Gottes war, der die hungernden Massen tröstete. Es war jener Gott, der - wenn auch nur gelegentlich - seinen Platz im Zentrum verließ, um sich an die Ränder zu begeben und dort zu erläutern, warum es diese Ränder gibt und wie sie mit einer Schöpfungstheologie vereinbar seien. Die Ränder stellten eine Notwendigkeit innerhalb der Ordnung des Lebens dar, die Gott geschaffen hatte. Da die Leute darauf angewiesen waren, dem Übel, beispielsweise den wirtschaftlichen Strukturen des Bösen, von ihrem christlichen Standpunkt aus irgendeinen Sinn abzugewinnen, um überleben zu können, akzeptierte man die Theologie der Vertröstung. „Gott", wie er von den herrschenden Theologien beschrieben wurde, begab sich an die Ränder und erklärte die Dinge. Doch das unvorhersehbare Ergebnis dieses Prozesses war, dass aus einer Theologie der Vertröstung eine Art gläubiger Widerspenstigkeit und christlicher Dickköpfigkeit bei Leuten entstand, die auf den ersten Blick wenig Grund hatten, Christen zu sein. Die Vertröstungsargumente in der Theologie änderten sich je nach historischen Umständen, doch viele Menschen am Rand von Gesellschaft und Kirche blieben auf hartnäckige Weise Christen.

Genau das hat es mit einer Theologie des Volkes auf sich, die im Wesentlichen eine Theologie des Überlebens ist und deren Reflexion auf den widerspenstigen christlichen Glauben angewiesen ist, der zur Sehnsucht werden kann, Ungerechtigkeiten (soziale und wirtschaftliche zum Beispiel) durch die Schaffung eines geistlichen und materiellen Überbaus zu überwinden, der sie irgendwie zu verwandeln vermag. Die Theologie des Volkes stammt von Menschen, die ihre emotionale Kraft nicht nur brauchen, um der Gegenwart Gottes mitten in einer Welt der Unterdrückung einen Sinn zu geben, sondern um die anderen 24 Stunden ihrer Lebenszeit am Tag zu bewältigen, ein Tag, der mit wenig Hoffnung beginnt, Nahrung, Obdach und Zuflucht vor Gewalt zu finden. Einen Grund zu finden, um im wörtlichen Sinne jeden Morgen aufzuwachen und wieder einen Tag lang zu leben, ist schwer, wenn man von jeder erdenklichen Form von Armut und gesellschaftlichem Ausschluss umgeben ist, der auf eine in bestimmter Weise rassistisch, wirtschaftlich, kulturell und sexuell konstruierte Wirklichkeit zurückgeht. Das Interessante in diesem Zusammenhang ist, dass Christen in einer Situation äußerster Marginalisierung (einschließlich der Marginalisierung des Gottes der Befreiung durch „politisch neutrale" Theologien) einen Ort gefunden haben, einen Ort des Kampfes und nicht der Herrschaft über andere, das heißt einen Ort für die Subversivität Gottes an den Rändern. Selbst die schlichte allegorische Lektüre der Bibel, die Gott als mitleidenden Freund entdecken will und gleichzeitig in der Verheißung eines Endes des Leids in einer anderen Welt Trost findet, ist subversiver, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Und zwar wegen der zwei Grundannahmen, die in dieser Art, die Bibel zu lesen, vorausgesetzt werden, nämlich dass Gott ein Verbündeter ist und dass der Glaube die Kraft hat, die Situation zu verändern.

II. Gottes Option für die Marginalisierten

Die Ränder, von denen wir sprechen, werden so zum Ort einer komplizierten Auseinandersetzung um die Identität Gottes und des Menschen innerhalb der Theologie. Doch wenn man den Schmerz gegen die Verheißungen Gottes als eines Verbündeten und gegen den Glauben als ein Werkzeug der Veränderung austauscht, dann führt das nicht immer zu einem Wandel im Verständnis von Gott, der in die Geschichte eingreift, indem er Widerspruch und Rebellion gegen die Strukturen der Unterdrückung hervorbringt. So wurde es zur Aufgabe der Befreiungstheologie, eine Theologie zu formulieren, die die Armen und Marginalisierten auf ihrem Weg begleitet, und anstatt der fortdauernden Ungerechtigkeit einen Sinn abzutrotzen ein kritisches Verhältnis zur Wirklichkeit in ihr Denken zu bringen. So verläuft der Weg von der Verdrängung Gottes durch die traditionellen Theologien, die diese Ränder allererst erzeugt haben, zum Gott an den Rändern, der zur unbequemen Frage wird, warum diese Ränder existieren. Um den Geist der Befreiungstheologie in dieser Hinsicht auf den Punkt zu bringen, können wir mit Che Guevara sagen, dass der Weg von der Marginalisierung Gottes zum Gott der Marginalisierten darin besteht, dass wir härter werden müssen, ohne unsere Zärtlichkeit zu verlieren. Die Befreiungstheologie war eine widerstandsfähige Theologie, die sich ihre Zärtlichkeit bewahren wollte, und genau in diesem Spannungsverhältnis fand sie den Gott an den Rändern. Der harte Teil waren das kritische Infragestellen und der Verdacht, und das erfolgte nicht dadurch, dass man Gott mit einer zentralen Autorität ausstattete, als ob Jesus an den Rändern der Stellvertreter eines realen Christus wäre, der ganz woanders ist.

Ganz im Gegenteil: Die Subversivität dieser Praxis resultierte daher, dass man Gott vom Zentrum entfernte und an den Rändern ansiedelte. Das Bekenntnis zu Gott an den Rändern war eher eine Verortung Gottes unter den Notleidenden, und nicht so sehr die Wiederentdeckung eines Gottes, der von Anfang an an den Rändern ist, und jeder wichtige Beitrag einer Theologie von den Rändern war deshalb von dieser Einschränkung geprägt. Es waren die Grenzen eines im Zentrum verankerten theologischen Diskurses, der sich von der Lebenserfahrung der Marginalisierten herausfordern ließ, aber doch irgendwie darum kämpfte, seine volle, an das Zentrum gebundene Identität zurückzuerlangen. Wer die Entwicklung der Befreiungstheologie in Lateinamerika noch gut im Gedächtnis hat, der möge nur an den Streit zwischen römisch-katholischen Theologen um die Rolle der Tradition denken, als aus der Bibellektüre des Volkes andere Interpretationen der Bibel und der Rolle der

Die Autorin

Dr. Marcella 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 Edinburgh, Schottland. Sie ist Mitglied der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen und des feministischen Beratungskreises von CONCILIUM. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Gnade und Anderssein" in Heft 4/2000. Anschrift: Faculty of Divinity, New College, The University of Edinburg, Mound Place EH1 2LX, Edinburgh, Schottland, Großbritannien.

Kirche hervorgingen.[2] Diese Schwierigkeiten zeigen, wie sehr unterschiedliche kulturelle und ökonomische Vermittlungen immer noch Bestandteil einer jeden Reflexion von den so genannten „Rändern" her sein wollten, wenn es um die Theologie ging. Wir sprechen hier von einem unvorhergesehenen theologischen Exodus in drei Schritten: von einem marginalisierten Gott, einem Gott, der bloß eine gute Ausrede für die Rechtfertigung eines Systems wirtschaftlicher und kultureller Ausbeutung ist, zu einem Gott an den Rändern. Dieser Gott an den Rändern unterscheidet sich vom ersten dadurch, dass er sich die Ränder zu eigen macht. Es ist ein Gott, der eher einen Ort beansprucht als einen Wechsel des Standorts. Darin bestand die Aufgabe der Befreiungstheolgie im Allgemeinen.

III. Visionen von einem wirklich marginalisierten Gott

Doch das ernsthafte Engagement der Theologie für die Kämpfe der Menschen erforderte eine neuerliche Bewegung, diesmal von einem Gott an den Rändern (der immer noch von Definitionen des Zentrums bestimmt war) zu einem in radikalerem Sinne „marginalen Gott". Der Weg von einem Gott an den Rändern zu einem marginalen Gott (einem Gott, der mit den Diskursen und Identitätsprozessen des Zentrums nichts zu tun hat) könnte die Aufgabe einer postkolonialen Theologie sein, wenn dies auch die Aufgabe beinhaltet, uns frei zu machen von der aufklärerischen Idee eines linearen Fortschritts. Doch unglücklicherweise würde eine postkoloniale Theologie diesen radikalen Paradigmenwechsel dann vollziehen, wenn ihr Diskurs in jenem für den Post-Marxismus so typischen Ungleichgewicht gründet, das die Kultur höher bewertet als die Produktion. Und auf diese Weise wird die Marginalität der Erfahrung der Menschen geringer, während gleichzeitig die Art des Theologietreibens von Kategorien wie Entfremdung und Ausbeutung völlig unberührt bleibt. Das postkoloniale Subjekt wird beschworen, doch die Menschen am Rande kommen nicht mehr zusammen, um mit ihrer eigenen Stimme und aus ihren eigenen Erfahrungen heraus zu sprechen, wie sie es innerhalb der Befreiungstheologie taten. Die Frage lautet, ob sich neokoloniale Theologien jemals vom Bezug auf den Kolonialherren lösen können. Wir müssen zugeben, dass Gott an den Rändern in theologischer Hinsicht ein geographischer Begriff und als solcher ein Bestandteil der Landkarte des Kolonialherren ist. Er bezieht sich auf einen „Gott da draußen", und es ist ja tatsächlich der Gott der Müllhalden Südamerikas und der Gott, der die Menschen während der Trockenperioden in Afrika begleitet. Der Gott an den Rändern ist der Gott, der die Menschen in ihrem Leid begleitet, doch wir haben es hier implizit mit einen ursprünglichen Ausgangspunkt zu tun, mit einem Exodus Gottes von einem Ort aus, der gerade den Dualismus von Zentrum und Marginalität erzeugt und definiert. Allein durch seine Anwesenheit läuft dieser Gott an den Rändern Gefahr, ein neues Zentrum an den Rändern zu erzeugen, mit anderen Themen und Problemen, aber von einem ererbten Standpunkt aus. Der springende Punkt ist: Es ist der Gott eines Volkes, das Durst leidet, aber kein selber durstiger Gott; der

Gott, der sich der Straßenkinder erbarmt, aber nicht selbst der Gott auf der Straße; ein Gott an den Rändern, aber kein marginaler Gott.

Wir sollten darüber nachdenken, ob es an den Rändern von Kirche und Theologie von der Autorität nicht anerkannte Orte des Göttlichen gibt. Als eine dekonstruktive Ergänzung der Heilsgeschichte werfen sie ihren Schatten auf die Theologie im Allgemeinen und auf die Befreiungstheologie im Besonderen. Das heißt, diese Orte haben die Funktion eines subversiven Potentials für die theologischen Diskurse, in denen Angst vor Ungläubigkeit in der theologischen Reflexion und Hoffnung auf Veränderung unglücklich miteinander gepaart sind. Der Gott an den Rändern ist eine zahme Version des marginalen Gottes. Er dezentriert Macht, stellt sie jedoch nicht radikal in Frage, denn das Zentrum ist die Basis seiner Erkenntnistheorie. Der Gott an den Rändern ist abhängig vom Gott des Zentrums, denn beide bedingen sich in ihrer Definition gegenseitig. Das ist der Grund dafür, warum radikale Theorien an den Rändern politisch aufgeklärt und dennoch gleichzeitig sexistisch und rassistisch sein können. Die dem Zentrum eigene Art des Erkennens verdirbt die Ränder mit ihrer Autorität, die in diesem Fall eine sakrale Autorität ist.

Doch die Ränder sind nicht immer irgendwie „da draußen". Es gibt Ränder in uns allen, die beispielsweise an schwer zu ziehenden Grenzen von Sexualität und Identität sichtbar werden. Es gibt schmerzvolle Grenzen im Leben eines jeden Christen, die nicht berührt und selten angesprochen werden. Nur ein marginaler Gott kann sich ihnen zuwenden. Die Vorstellung von Jesus als einem Kohlekumpel, der sein karges Essen mit seinen Kollegen teilt, der schwarze Jesus und die Christa entspringen diesem tiefen Bedürfnis, einen Gott zu finden, der nicht mit unseren Rändern sympathisiert, sondern der zu ihnen gehört. Die Schwierigkeiten ergeben sich jedoch aus den erkenntnistheoretischen Grundannahmen unseres theologischen Diskurses.

Die Macht Gottes an den Rändern ist eine Macht, die immer noch auf Abhängigkeit beruht. Ohne die Annahme einer Abhängigkeitsbeziehung und einer Abhängigkeitstheologie kann Gott nicht verstanden werden. Selbst aus Jesus hat man ein Abbild der Abhängigkeit von Gott-Vater gemacht. Abhängigkeit, die Einzigkeit Gottes und die Einheit und Klarheit der Wahrheit sind die heilige Dreifaltigkeit der Theodizee, der Rechtfertigung Gottes als eines Schöpfers des Guten angesichts der Geschichte der Unterdrückung der Menschen. Der Gott an den Rändern scheint manchmal am selben Projekt teilzunehmen, nämlich die Existenz Gottes zu rechtfertigen, die eine schlimmer werdende Realität zu bestreiten scheint, als ob sie Teil eines überholten Entwicklungsmodells wäre.

Es ist das Projekt eines marginalen Gottes, das uns in der Theologie aus dem Entwicklungsmodell herausführen kann. Nachdem wir gegenüber Entwicklungstheorien, die entworfen wurden, um das Modell von Zentrum und Peripherie in ein christliches Projekt von Solidarität einzuführen, ein gesundes Misstrauen entwickelt haben, sollten wir diese Kategorien nicht innerhalb der Befreiungstheologie weiterbenutzen. Innerhalb einer Weltsicht, die Entwicklung als Befreiung begreift, ziehen wir Begriffe wie auf Gegenseitigkeit beruhende nachhaltige Ge-

meinschaften, Interdependenz und Besinnung auf die eigenen Ressourcen (self-reliance) vor. Wo werden diese Begriffe innerhalb einer theologischen Reflexion „von den Rändern her" auf den Gott der Ausgeschlossenen angewandt? Ränder sind keine Ränder, sondern vielmehr selbstständige geographische Orte. Ränder als „Räume außerhalb" sind eingebildete Orte. Was wir die Diskurse des Zentrums nennen, ist weiter nichts als die Texte, die von den Reichen und Mächtigen herausgegeben werden, deren kulturelle Vorherrschaft die Lebensweise der Menschen prägt und ein Heil verspricht, das beispielsweise wirtschaftliches Heil ausschließt. Die Theologie des Volkes ist deshalb dazu verdammt, bloß die Nachträge, Anmerkungen und Randglossen auf die Seite einzutragen, während der nicht sanktionierte Text eines anderen Gottes ignoriert wird.

Schlussfolgerung: Unabhängigkeitstag

Von Zeit zu Zeit sollte die Theologie einen Unabhängigkeitstag ausrufen und von vorn beginnen, von der Basis der Gemeinden am Rande, um einen Gott zu finden, der weniger domestiziert ist und nicht so sehr einer Gehirnwäsche unterzogen wurde wie der Gott des Zentrums, der nun an die Ränder verlegt wurde. Die Theologie sollte aus den Kämpfen der Gemeinden an den Rändern hervorgehen: der armen Gemeinden, deren kulturelles und wirtschaftliches Leben zerstört oder stark eingeschränkt wurde; Gemeinschaften, die aus Gründen der Sexualität oder des Geschlechts marginalisiert werden, und aller, die unter den vielfältigen Marginalisierungen leiden, die die Eliten über andere verhängen. Der Begriff gegenseitiger Abhängigkeit im Verhältnis zu Gott kann dann die monarchische Begriffsbildung von Gott als König auf dieselbe Weise überwinden, wie wir aufgrund der Erfahrung in der Gemeindearbeit wissen, dass Solidarität unter Gleichen in Gemeinschaften, die Widerstand leisten, wichtiger ist als hierarchische Träume. Da der Dialog das wertvollste Element im Prozess der Bewusstwerdung bei den Marginalisierten ist, kann Gott davon nicht ausgeschlossen werden. Das ist kein Gott, der das letzte Wort behält. Dies wäre eine große Erzählung und nicht ein Gott, von dem uns Jesus ein Beispiel gibt, der ständig mit den Leuten im Gespräch ist, sie nach ihrer Meinung und nach ihren Erfahrungen fragt und von da aus arbeitet. Es ist ein Gott, der im gesellschaftsverändernden Handeln und im Prozess der Bewusstwerdung wiederentdeckt wird. Der marginale Gott mag sogar die Abkehr der Leute vom Ideal der Einheit zugunsten eines Verständnisses von Pluralität ermutigen. Einheit wurde zur Tugend des Totalitarismus, nicht von demokratischen Gesellschaften. Mitten in den Globalisierungsprozessen wird es eines marginalen Gottes bedürfen, um uns zu zeigen, dass das Beste unserer Geschichte von Solidarität und strategischer Organisation zur Veränderung nicht von Gottes Leidenschaft für die Leute am Rande kommt, als ob es Gottes Berufung wäre, die Grenzen aufzusuchen, sondern von einer tatsächlichen Verortung außerhalb der Konstrukte des Zentrums. Die Zukunft der Befreiung und der Theologien des Volkes hängt möglicherweise davon ab, ob wir letztlich begreifen, dass der Gott an den Rändern an den Projekten des Zentrums teilhat.

Ein wirklich „marginaler Gott" hat wahrscheinlich wenig gemein mit dem stellvertretenden „Gott der Armen", der, obwohl er die Ränder aufsucht, immer noch weit entfernt davon lebt und einem theologischen Diskurs des Zentrums angehört.

[1] J. Pla, *Obras Completas*, Bd. 17, Barcelona 1966, 557_558.

[2] Zur Diskussion darüber vgl. M. Althaus-Reid, *Gustavo Gutiérrez went to Disneyland*, in: F. Segovia (Hg.), Interpreting Beyond the Borders, Sheffield 2000, 36-57.

Literatur

G. De Schrijver (Hg.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds*, Leuven 1998.

D. Bastione/E. Mendieta u.a. (Hg.), *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*, London 1997.

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

Songs of Desire

Über Popmusik und die Frage nach Gott

Ola Sigurdson

Popkultur ist ein weites Feld kulturellen Ausdrucks, in dem verschiedenste Medien wie Zeitschriften, Filme, Musik, Fernsehen usw. zum Einsatz kommen. Da es hier nicht möglich ist, alle Bereiche der Popkultur zu berücksichtigen, werde ich mich im Folgenden auf die Popmusik konzentrieren.

Zunächst möchte ich kurz mein Verständnis von Popmusik darlegen. Es gibt endlose Differenzierungen zwischen den verschiedenen Gattungen der Popmusik - alle, die meinen, dass die scholastische Theologie mit ihren vielfältigen Differenzierungen übertreibt, sollten einmal einen Vergleich mit den Gattungen der Popmusik anstellen! Wenn ich mich hier auf die allgemeinen Genres beschränke, ist es wohl nicht falsch, Rock, Country, Blues, Soul, Hip-Hop usw. als Popmusik zu bezeichnen; denn all diese Genres sind um Popularität bemüht: und zwar zum einen in dem Sinn, dass sie die direkte Kommunikation suchen - das heißt keine tiefergehende musikalische Vorbildung auf Seiten der Hörerinnen und Hörer voraussetzen - als auch in dem zweiten Sinn, dass die meisten Popkünstler einen hohen Bekanntheitsgrad unter den Hörern anstreben. Natürlich gibt es große

Unterschiede zwischen all diesen Gattungen, die ich hier Popmusik nenne. Und ich räume auch ein, dass weder die gesamte Popmusik in dem Sinne „direkt" ist, dass sie keinen explizit geschulten Geschmack verlangt, noch dass das Hauptziel aller Popkünstlerinnen und Popkünstler darin besteht, so viele Platten wie möglich zu verkaufen. Trotzdem halte ich diese Minimaldefinition für meine Zwecke hier für ausreichend und möchte behaupten, dass die Popularität der Popmusik mit der Revolution der Kommunikationsmittel zusammenhängt, die mit der Erfindung des Radios in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts begonnen hat.

Meine These ist, dass viele, wenn nicht die meisten Songs der Popmusik menschliche Sehnsüchte betreffen, und dass hier der Berührungspunkt zur Gottesfrage zu finden ist. Das Thema des Verlangens nach Gott sowie nach anderen Menschen ist schon immer ein zentrales Thema in der christlichen Theologie gewesen. Um nur einen bedeutenden Theologen zu nennen, der über dieses Thema gründlich nachgedacht hat: Augustin hat eine berühmte Abhandlung über das Verlangen in seinen *Confessiones* geschrieben.[1] Augustin hätte vieles von dem, was in den Poptexten unserer Zeit gesungen wird, wieder erkannt - wenngleich er es nicht begrüßt hätte.

I. Das hungrige Herz

Augustin schrieb am Ende des vierten Jahrhunderts, dass wir „lieben sollen und tun, was wir wollen"[2], während die Beatles in den sechziger Jahren sangen: „All You Need is Love". In seinen *Confessiones* schrieb Augustin, dass „unsere Herzen unruhig sind, bis sie Ruhe finden in dir", und Bruce Springsteen singt „everybody's got a hungry heart". Im Allgemeinen kann man sagen, dass es in der Popmusik um die glückliche oder unerwiderte Liebe zu einem menschlichen Gegenüber geht, wohingegen in der Bibel und im Christentum der Schwerpunkt auf der Liebe Gottes liegt.

Aber auch in der Popmusik sind die Assoziationen nicht völlig unzweideutig. Kann ein menschliches Gegenüber den Hunger des Herzens überhaupt befriedigen, von dem Springsteen singt? Auf der einen Seite hören wir: „Jeder braucht einen Platz zum Ausruhen / Jeder sehnt sich nach einem Zuhause / Es ist egal, was andere sagen / Niemand ist gern allein."[3] Aber auf der anderen Seite hielt den Sänger diese Angewiesenheit auf Freundschaft nicht zu Hause fest: „Ich habe eine Frau und Kinder in Baltimore / Ich fuhr los und kam nie zurück / Wie ein Fluss, der nicht weiß, wohin er fließt / Habe ich eine falsche Richtung eingeschlagen und bin einfach weiter gefahren." Der Song „Hungry Heart" bietet keine Lösung an; von einem Meer, in das der Fluss einmünden kann, hören wir nichts. Stattdessen kommt eine Sehnsucht zum Ausdruck, eine Art Unruhe bei der Person, die der Sänger verkörpert. Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie Poptexte die Notwendigkeit und zugleich auch die Unzulänglichkeit der menschlichen Liebe deutlich machen können. Und genau über diese Unzulänglichkeit wurde in der Theologie nachgedacht.

Zumindest bis in die frühe Neuzeit sah die herrschende christliche Theologie den Grund für die sündige Existenz des Menschen in der Tatsache, dass die Menschen ihren Hunger mit Dingen zu befriedigen versuchen, die sie nicht wirklich befriedigen können. Geld, Sex und Macht sind lediglich Trugbilder, welche - jedes für sich oder alle zusammen - den Weg zum Genuss des höchsten Gutes nur vortäuschen. Da es endliche Güter sind, können sie den unendlichen bzw. spirituellen Hunger, der zum Wesen des Menschen dazugehört, nicht befriedigen. Stattdessen verführen sie uns Menschen dazu, in einem immer größer werdenden Konsum von Geld, Sex und Macht nach dem wahren Glück zu suchen. Der Einsatz wird immer weiter erhöht, und doch kann weder der Hunger irgendwann wirklich gestillt werden, noch wird er jemals zu seiner wahren Quelle geführt. Geld, Sex und Macht werden leicht zu Götzen, das heißt zu etwas, das mehr verspricht, als es zu halten vermag, und führen den Menschen in die Irre. Die einzig wahre Antwort auf den spirituellen Hunger der Menschen hält Gott bereit, da nur der ewige Gott dem unendlichen Hunger gerecht werden kann. Alles andere, alles Endliche entspricht diesem unendlichen Hunger nicht, da es ihn begrenzt. Darum ist es nicht völlig richtig, von der „Befriedigung" des hungrigen Herzens zu sprechen, da dies so klingt, als ob das Verlangen aufhören würde. Theologisch gesehen ist es angemessener, von einer Verstärkung der *wahren* Sehnsucht zu sprechen, einer Verstärkung, die ihrem transzendenten Objekt entspricht. Die Liebe Gottes als die wahre Sehnsucht des Menschen durchbricht die Sklaverei der Götzen. Das bedeutet nicht, dass Geld, Sex oder Macht an sich als böse zu betrachten sind. Das Problem liegt darin, dass es sich um endliche Dinge handelt, welche die Erwartungen eines unendlichen Hungers nicht erfüllen können.

Die Feststellung drängt sich auf, dass in unserer Zeit offenbar die Dichter und die Liedermacher eher als die Theologinnen und Theologen in der Lage sind, diesem menschlichen Hunger eine Sprache zu geben. Zwar bringen die Dichterinnen und die Liedermacher nicht genau dasselbe zum Ausdruck wie Augustin. Aber wie er wissen auch sie, was in unserem Leben wichtig ist: Liebe, Hoffnung, Vertrauen, Versagen, Tod. Das Drama des Lebens ist in der modernen Gesellschaft privatisiert worden, Konsum und Produktion definieren das Wesen des Menschen. In der spätmodernen Gesellschaft wurden Vernunft und Verlangen als Gegensätze verstanden. Aber die Dichter und die Liedermacherinnen haben die zentrale Rolle des Verlangens in

Die Autorin

Ola Sigurdson, geboren 1966 in Ulricehamn/Västergötland, Mitglied der (ev.-luth.) Kirche von Schweden, studierte Philosophie, Literatur, Wirtschaft und Theologie, promovierte und habilitierte sich in Theologie an der Universität Lund. Derzeit ist sie Torgny-Segerstedt-Research-Fellow in Systematischer Theologie (Studien zu Inkarnation und Körperlichkeit) und Dozentin an der theologischen und religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Lund. Veröffentlichungen u.a.: Den lyckliga filosofin: Etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius [The Happy Philosophy: Ethics and Politics in Hägerström, Tingsten, Myrdals and Hedenius], Stockholm/Stehag 2000; De prudentia: Om principer och personer i etiken [De prudentia: On Principles and Persons in Ethics], Stockholm/Stehag 2001. Anschrift: Angemarken 1, S-41320 Göteborg, Schweden. E-Mail: ola.sigurdson@tripnet.se.

unserem Leben öffentlich thematisiert. Auf ganz ähnliche Art und Weise wie in der Geschichte von Kain und Abel in der Genesis oder wie in der Geschichte von David, Urija und Batseba in 2 Samuel haben sie in ihren Texten auch deutlich gemacht, welche zerstörerischen Folgen das menschliche Verlangen haben kann. Manchmal will uns die Popmusik etwas über Gott erzählen. Meistens tut sie es aber nicht. Und doch finden sich häufig Anspielungen auf die Bibel, auf das Christentum oder auf eine andere Religion. Das kann nicht überraschen, wenn man sich das verbreitete Thema des menschlichen Verlangens vergegenwärtigt und wenn man sich den tiefen Eindruck vor Augen führt, den zwei Jahrtausende christlicher Geschichte im Abendland hinterlassen haben. Es ist richtig, was der Journalist Jack Miles in seinem Buch *Gott - Eine Biographie* bezüglich der anonymen Präsenz Gottes in der modernen westlichen Gesellschaft schreibt: „Sein ist das ruhelose Atmen, das wir immer noch im Schlaf hören."[4] Dies gilt auch für die Popmusik, und sicherlich nicht nur für eine bestimmte Form „christlicher" Popmusik, sondern auch für die Popmusik im Allgemeinen. Jenseits irgendeiner speziellen Gattung christlicher Popmusik gibt es eine Fülle gemeinsamer Themen. Ich möchte einige Beispiele nennen und mich gleichzeitig mit der Popularität der Popmusik beschäftigen.

II. Die Botschaft der Popmusik

Was macht einen guten Song aus? Meine Hypothese ist, dass sich die Texte der Pop- und Rockmusik - ausgeprägter als in einem Roman oder in einer Geschichte - eher durch den Ausdruck von Gefühlen als durch kognitive Reflexion oder Information auszeichnen. Um es ganz allgemein zu sagen: ein „klassischer" Popsong mit einer Länge von ungefähr drei Minuten hat nur eine begrenzte Zeit, um Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Dies gelingt, indem er emotionale Reaktionen hervorruft, die durch die Wiederholung des Refrains verstärkt werden. Ein guter Popsong ist oft sehr intensiv, in einer Art und Weise, an die nur wenige andere künstlerische Genres heranreichen. Dieses natürlich sehr allgemeine Urteil bedeutet nicht, dass Popmusik inhaltsleer oder trivial ist, ihre Botschaft sich also beschränkt auf „itsy bitsy teenie weenie yellow polka dot bikini". Aber es bedeutet, dass die emotionale Intensität zum Wesen der Popmusik dazugehört. Es ist den Autorinnen und Autoren der Popmusik nicht verborgen geblieben, dass Anspielungen auf die Bibel oder auf religiöse Motive die Intensität eines Popsongs steigern können. Die in ihrem Handwerk geschulten Liedtexter zitieren den Bibeltext nicht unbedingt wörtlich, sondern benutzen eher dessen Metaphorik, um ihre eigenen Geschichten zu erfinden. Ich möchte ein Beispiel anführen, das den Leserinnen und Lesern dieses Artikels vermutlich unbekannt ist, das aber dennoch geeignet ist, weil es verdeutlichen kann, woraufhin ich von meiner eigenen Erfahrung ausgehend hinaus will: In dem Album *Utanför lagen* [Gesetzlos] aus dem Jahr 1985 hat der schwedische Liedermacher Plura Jonsson, Sänger und Liedtexter der Gruppe Eldkvarn, in dem Song „Landsortsgrabb" [Bauernjunge] die folgende Zeile geschrieben: „Das Buch des Lebens hat seine besseren

Seiten."[5] Dies ist wahrscheinlich eine Anspielung auf das Buch des Lebens, das zweimal im Buch der Offenbarung (3,5; 20,15) erwähnt wird. Gemäß der Offenbarung möchte niemand aus diesem Buch gestrichen werden.

Plura hat uns einen wunderbaren poetischen Text geschenkt. Auf der einen Seite zeigt er Sinn für seine eigenen Unzulänglichkeiten im Vergleich zu den besseren Seiten des Buches. Auf der anderen Seite bringt er aber auch eine Art Hoffnung zum Ausdruck, da der Sänger zumindest ja nicht aus dem Buch des Lebens gestrichen wurde - sein Name bleibt dort, wie schwach auch die Tinte sein mag, mit der er geschrieben ist.

Man könnte diese Interpretation natürlich in Frage stellen und behaupten, dass ich Assoziationen nachgehe, die der Autor des Songs nicht intendiert hat und dass ich den Song darum überinterpretiere. Vielleicht ist das Buch des Lebens ja eine Metapher, die sich Plura selbst ausgedacht hat. Ist es dann aber die Aufgabe einer Theologin herauszuarbeiten, dass Plura vielleicht nicht so originell ist, wie er dachte, indem man seinen Text in einen Kontext stellt, dessen er sich - vielleicht - nicht bewusst war oder mit dem er nicht in Verbindung gebracht werden wollte? Ich möchte auf keinen Fall behaupten, dass Plura kein guter Liedtexter war oder unfähig war, eigene Metaphern zu erfinden. Sondern ich möchte behaupten, dass es keine große Rolle spielt, ob „das Buch des Lebens" in diesem Lied Pluras eigene Metapher ist oder nicht. In einer Hinsicht ist es ganz offensichtlich Pluras eigene Metapher, da er der Autor des Songs ist. Und doch basiert unsere gesamte Sprache auf Metaphern und Assoziationen. Wer Liedtexte schreibt, ist sich wahrscheinlich der Tatsache gewahr, dass er mehr oder weniger bewusst Assoziationen benutzt, um einen Text zu verfassen. Ich gehe davon aus, dass es sich beim Schreiben von Poptexten im Ganzen um einen eher intuitiven Prozess handelt. Man wird kaum analysieren oder auf irgend einem anderen Weg herausfinden können, auf welche Art und Weise ein Autor zu der passenden Metapher kommt. Um ein guter Verfasser von Liedtexten zu sein, muss man ein „feeling" dafür haben. Das bedeutet, dass dem Liedtexter viele Assoziationen unbewusst sind oder ihm vielleicht erst im Nachhinein durch die Interpretation anderer bewusst werden. Die Literaturtheoretiker sprechen von „Intertextualität"; wir können auch etwas poetischer formulieren, dass alle literarischen Texte unserer Kultur miteinander sprechen und sich so durch die Ausdehnung ihrer jeweiligen Interpretationshorizonte gegenseitig bereichern.

Es ist gut möglich, dass ich als Theologin Pluras Metapher vom „Buch des Lebens" mit der Bibel in Verbindung bringe, weil ich Theologin bin und mit dem „Buch des Lebens" in meiner Arbeit gewissermaßen täglich zu tun habe. Meine Gedanken folgen theologischen Spuren und ich höre, was ich hören will bzw. was ich zu hören gelernt habe. Gleichwohl möchte ich mein Recht verteidigen, biblischen Assoziationen zu folgen, unabhängig davon, ob Plura diese in unserem Beispiel im Auge hatte oder nicht. Die Botschaft eines Textes mit der Intensität eines guten Popsongs hängt in hohem Maße vom Kontext der Hörer und Hörerinnen ab. Man muss nur an jemanden denken, der von einem Lied als „unserem Lied" spricht: „Erinnerst du dich, Liebling, dieser Song lief gerade, als

wir uns kennen gelernt haben." Ein anderes Beispiel: „Dieses Lied erinnert mich an meine Abiturzeit." Oder: „Das ist genau die richtige Musik zum Autofahren." Unsere Assoziationen hängen von unserem Kontext als Hörer und Hörerinnen ab. Ein eher banales Lied, das für den einen gar nichts bedeutet, kann einer anderen Person von Liebe und Glück oder auch von Versagen und Tod erzählen. Man kann behaupten, dass ein Popsong für unterschiedliche Interpretationen offen ist und darum in sehr verschiedenen Kontexten und sehr verschiedenen Stimmungen Bedeutung erlangen kann. In meinem Fall sind Pluras Lieder für mich und meine existentielle Reflexion über mein eigenes Christsein wichtig gewesen, und zwar unabhängig von der Frage, welche Absicht Plura im Sinn gehabt haben mag. „Das Buch des Lebens hat seine besseren Seiten" - das habe auch ich oft gedacht.

Ich gehe davon aus, dass die Popularität der Popmusik sowohl mit ihrer Intensität als auch mit ihrer Offenheit für verschiedene Interpretationen zusammenhängt. Sie ist einfach nützlich für viele Menschen in vielen verschiedenen Situationen. Sicherlich, ein großer Teil der Popmusik ist kommerzialisiert, aber das hindert die Hörerinnen und Hörer ja nicht daran, sie aus ihrem kommerziellen Kontext zu lösen und sie auf existentiell bedeutsame Situationen zu beziehen. Die Frage nach dem Einfluss der kommerziellen Kräfte auf die Muster unseres Verlangens ist natürlich brisant. Aber ich glaube dennoch, dass wir von kommerziellen Produkten trotz ihrer Kommerzialität „Gebrauch machen" und sie uns auf eine existentiell bedeutsame Art und Weise aneignen können.[6]

Madonna, die sicherlich den Titel einer kommerziell bewussten Popmusikerin verdient, spielt in den Liedtexten ihres Albums *Ray of Light* auf verschiedene Religionen, insbesondere auf den Hinduismus, an.[7] Es ist durchaus möglich, dass sie von den Anspielungen nur aus kommerziellen Gründen Gebrauch macht: Religion verkauft sich gut. Nichtsdestoweniger handeln die Songs davon, die Ich-Bezogenheit zu überwinden und zu lernen, der momentanen Befriedigung der Bedürfnisse zu entsagen, um durch wahre Liebe zu etwas Größerem zu gelangen. Im dem Lied „Nothing Really Matters" finden sich Anspielungen sowohl auf Augustin als auch auf die Beatles: „Nichts ist wirklich von Bedeutung / Liebe ist alles, was wir brauchen / Ich gebe dir alles / Alles kommt zu mir zurück." Und wenn Madonna in ihrem Mega-Hit „The Power of Goodbye" singt „Freiheit ist da, wenn du loslassen lernst / Schöpfung ist da, wenn du nein sagen lernst", dann handelt ihr Lied offensichtlich von der Kraft, die in der Fähigkeit des Neinsagens liegt. Nach diesem Song bedeutet Liebe nicht, alles zu verschlingen, was einem über den Weg läuft. Liebe zeichnet sich durch die Fähigkeit aus, Abschied nehmen zu können und auf diese Weise zu vermeiden, sich in eine Perversion von Liebe zu verwandeln. Vielleicht wäre Augustin abgestoßen gewesen von dem Kult, den Madonna um ihre Person herum aufgebaut hat, aber er hätte gewiss verstanden, wovon sie singt.

III. Das Loch, das Gott hinterlassen hat

Wenn meine These richtig ist, dass das menschliche Verlangen ein gemeinsames Thema der Popmusik und des christlichen Glaubens darstellt, und wenn den Verfassern von Liedtexten die Bibel und andere christliche Texte nicht unbekannt sind, dann stellt sich die Frage, was dies für die theologische Frage nach Gott bedeutet. Zunächst bedeutet es mindestens, dass es etwas gibt, über das man reden kann. Es gibt eine Menge unterschiedlicher Themen, die sowohl für die Kirche als auch für die Liebhaber der Popmusik von Interesse sind. Diese Themen betreffen nicht nur unser tägliches Leben in mehr oder weniger säkularen Gesellschaften, sie betreffen nicht nur unsere Sexualität und unsere Beziehungen zu anderen Menschen, nicht nur unseren Hunger nach Gerechtigkeit, sondern sie betreffen auch - in und mit all diesen anderen Themen - die Liebe zu Gott. Dies ist natürlich eine sehr verallgemeinerte Sicht der Popmusik. Alle Autorinnen und Autoren von Liedtexten haben ihre eigene Beziehung - oder ihre eigene Nicht-Beziehung - zur Gottesfrage und zum Christentum und dessen Gottesbildern. Aber auch wenn ich dies hier nicht abschließend deutlich machen kann, gehe ich davon aus, dass es gemeinsame Themen gibt, die in manchen Popsongs so offensichtlich sind, dass man sie kaum übersehen kann.

Zunächst ist zu sagen, dass es in der Regel nicht die Aufgabe der Popmusik ist, ein „orthodoxes" Bild von Gott in der Musik und in den Texten zu zeichnen. Meistens nehmen sich die Liedtexter die Freiheit, Metaphern aus unterschiedlichen Religionen zu verwenden. Bei Madonnas *Ray of Light* handelt es sich um ein hervorragendes Beispiel für „Synkretismus" in der Musik, und doch stellt es lediglich ein Beispiel für einen allgemeinen Trend dar. Gleichwohl gibt es Gegenbeispiele. In den letzten Jahren haben viele bekannte Künstler in ihrer Musik ein erstaunlich offenes Bild ihrer eigenen religiösen (nicht notwendigerweise christlichen) Bekenntnisse präsentiert. Die Gottesbilder in der Popmusik sind sehr unterschiedlich, um es einmal ganz allgemein zu sagen.

Hinsichtlich eines verbreiteten Themas, das die Gottesfrage in der zeitgenössischen Popmusik betrifft, halte ich eine Verallgemeinerung gleichwohl für zutreffend, nämlich hinsichtlich der Suche nach dem, was authentisches Menschsein ausmacht. Für die Popmusik handelt es sich hierbei selten um ein abstraktes Thema, wie es manchmal in der Theologie, in Predigten oder in Kirchenliedern der Fall ist. Selten findet sich eine Reflexion über Gottes Eigenschaften ohne Bezug zu einem bedeutsamen persönlichen oder sozialen Kontext. Die Zuwendung zu Gott findet in der Regel im Zusammenhang mit der Suche nach einem authentischen Selbst statt. Die berühmte irische Gruppe U2 liefert uns ein Beispiel. Mehrere Mitglieder dieser Band haben sich öffentlich zu ihrem Christsein bekannt. Auch in ihren Texten ist diese Tatsache schon immer deutlich gewesen, auch wenn dieses Thema in den neunziger Jahren dunkler und manchmal sogar in geradezu zynischer Weise zur Sprache kam.

Im Jahr 1997 hat U2 das Album *Pop* veröffentlicht, dem dann eine Welt-Tournee folgte. *Pop* enthält eine Fülle spiritueller Fragen, eng verwoben mit einer

quälenden und eher komplexen Musik.[8] Im dritten Song des Albums, „Mofo", bringt der Sänger Bono seine spirituelle Sehnsucht zum Ausdruck: „Ich bin auf der Suche nach Rettung für meine Seele / Ich bin auf der Suche an den Orten, wo keine Blumen wachsen / Ich bin auf der Suche, um das Loch zu füllen, das Gott hinterlassen hat." Mit Hilfe eines Zitats von Jean-Paul Sartre drückt dieses Lied eine Sehnsucht nach Authentizität bzw. nach Reinheit aus, die für immer verloren scheint: „Ich bin immer noch auf der Suche nach dem Gesicht, das ich hatte, bevor die Welt erschaffen wurde."

„Mofo" stellt einen Ausdruck der spirituellen Sehnsucht nach Authentizität dar. Das vierte Lied „If God Will Send His Angels" stellt die Frage, ob Gott wirklich eine Antwort auf diese Suche nach Authentizität bietet. Der Sänger behauptet, man könne niemandem außer sich selbst einen Vorwurf machen - „niemand hat dich veranlasst, es zu tun, niemand hat dir die Worte in den Mund gelegt" - und stellt die Frage, ob alles in Ordnung wäre, wenn Gott seine Engel senden würde. Die Antwort auf die Frage ist ambivalent: „Gott hat den Hörer daneben gelegt; meinst du, er würde ihn aufheben, wenn er könnte?" Darüber hinaus ist auch die christliche Botschaft durch die Art und Weise, wie mit ihr umgegangen wurde, verdorben worden: „Jesus hat mich nie enttäuscht, er hat mir immer die Richtung gezeigt / aber dann wurde Jesus ins Showgeschäft gesteckt, und jetzt ist es schwer, zur Tür hereinzukommen." Dieses Lied bringt die Zweifel zur Sprache, ob Gott bei der Suche nach Authentizität helfen wird bzw. ob er überhaupt helfen kann. Aber das Problem könnte auch in der Frage bestehen, was in Gottes Namen getan wurde, als „Jesus in das Showgeschäft gesteckt wurde".

Im letzten Lied des Albums „Wake up Dead Man" geht es noch einmal darum, dass Jesus zu Hilfe gerufen wird. „Jesus, Jesus hilf mir / Ich bin allein in dieser Welt / und es ist eine beschissene Welt". Aber auch hier finden sich Zweifel an Gott: „Jesus, ich warte hier / Ich weiß, du suchst uns / aber vielleicht sind dir die Hände gebunden / Dein Vater, der die Welt in sieben Tagen gemacht hat / Er ist ja für den Himmel zuständig / Leg doch bitte ein gutes Wort für mich ein." Der Refrain fordert Jesus explizit dazu auf, etwas zu tun: „Wach auf, toter Mann!" Der Ruf nach Jesu Hilfe ist anscheinend nicht von völligem Vertrauen auf seine Hilfe getragen. Man kann diese Aufforderung, der tote Mann möge aufwachen, mit der Auferstehung in Verbindung bringen. Und doch wird auch die Unzufriedenheit deutlich, dass derjenige, auf dessen Hilfe man wartet, das Leid und die Verwirrungen der Menschheit nicht wahrnimmt. Wo ist denn Jesus, wenn alles dunkel ist? Ist er immer noch tot?

Als Ganzes betrachtet ist *Pop* ein kleines Meisterwerk, wenn es darum geht, die spirituelle Sehnsucht der Menschheit zum Ausdruck zu bringen, die sich in den aktuellen Fragen nach einem authentischen Selbst äußert. In den Texten von U2 sind diese Fragen mit dem Versagen in persönlichen menschlichen Beziehungen verbunden, aber auch mit dem Chaos einer Welt, die sich immer schneller zu bewegen scheint und in der Hungersnöte und politische Katastrophen an der Tagesordnung sind. Man könnte natürlich auch eine Reihe von Künstlerinnen und Künstlern oder Platten zitieren, wo die Antwort Gottes deutlicher zum

Ausdruck kommt oder wo die Stimmung noch dunkler ist. Aber an diesem Album ist die oft sehr tiefe Verbindung von Glaube *und* Zweifel, von Sinnlichkeit *und* Spiritualität interessant: „Wo ist denn nun die Hoffnung und wo ist der Glaube ... und wo die Liebe?" ist die Frage, die U2 den Hörerinnen und Hörern in „If God Will Send His Angels" stellt. Die Frage wird in *Pop* nicht abschließend beantwortet.

Hinsichtlich der Gottesfrage in der Popmusik möchte ich abschließend festhalten, dass in der Suche nach dem, was authentisches Menschsein ausmacht, der gemeinsame Nenner zu sehen ist. Nicht immer, aber oft wird bei dieser Suche Gott oder ein anderes höheres spirituelles Sein um Hilfe angerufen. So wie in *Pop* von U2 kann es zu Zweifeln an der Wahrscheinlichkeit von Gottes Hilfe kommen und damit an der Möglichkeit des Menschen, jemals zu seiner Ganzheit zu gelangen. Aber dies bedeutet nicht, dass das „das Loch, das Gott hinterlassen hat" bestritten wird. Um diesen Zusammenhang in Worte zu fassen, gibt es vermutlich so viele Ausdrucksformen, wie es Autoren von Popmusik gibt: Er kann in mehr oder weniger vagen Formen zur Sprache kommen; die transzendente Dimension kann mehr oder weniger stark betont sein. Aber die in diesem Artikel nur angedeutete Verbreitung dieses Themas legt es nahe, hier eine wichtige Erkenntnis für den gegenwärtigen Dialog zwischen Kirche und Popmusik zu sehen.

[1] Vgl. das erste Kapitel „Augustinus Hunger" [Augustins Hunger] in meinem Buch *Hungerns väg: Om Gud, kyrka och mangfald* [Der Weg des Hungers: Über Gott, die Kirche und die Pluralität], Lund 2000, und die Verweise in diesem Kapitel.

[2] Augustin, MPL 35, 2033.

[3] „Hungry Heart" wurde erstmals auf Bruce Springsteens Album *The River*, Columbia 1980, veröffentlicht.

[4] Jack Miles, *Gott - Eine Biographie*, München/Wien 1996, 470.

[5] Eldkvarn, *Utanför lagen*, EMI 1986.

[6] Vgl. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley/Los Angeles/London 1984, 15-42.

[7] Madonna, *Ray of Light*, Maverick 1998.

[8] U2, *Pop*, Island 1997.

Aus dem Englischen übersetzt von Bernd Kappes

„Gott ist Beziehung"

Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität

Christoph Theobald

Im Zeitalter der Postmoderne scheint der in der christlichen Theologie beheimatete Ansatz, Gott im Begriff der Beziehung zu denken[1], neue Aktualität zu gewinnen. Tatsächlich findet er seine Parallele in einer Diagnose der Gegenwart, die von vielen als „Wendepunkt" empfunden wird. Danach sei die Epoche der Moderne geprägt gewesen von der Emanzipation des „bürgerlichen" Subjekts von den Fesseln, die Natur und Traditionen, insbesondere die religiösen Traditionen, ihm angelegt hätten - einer Emanzipation, die durch kritisches Denken ermöglicht wurde. Heute hingegen seien wir uns mehr der verhängnisvollen Konsequenzen jener säkularen Annäherung an die Wirklichkeit bewusst: Zwei Weltkriege, der Holocaust, immense ökologische Belastungen u.a. hätten uns laut dieser Diagnose zu einer Gewissenserforschung veranlasst. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau, die Partizipationsstrukturen in unseren Gesellschaften, die Verhältnisse zwischen Kontinenten, Kulturen und Religionen, die Achtung der Natur - all das gelte es nun von einem Denken der Differenz her zu befördern, einem Denken, das sich durch eine größere Bescheidenheit auszeichnet hinsichtlich der absoluten Ansprüche, wie sie von der europäischen Kultur transportiert worden sind, sowie einer größeren Sorge um eine gute Nachbarschaft zwischen unterschiedlichen Sichtweisen.

Im Zusammenhang mit dieser Diagnose wird häufig gegenüber der lateinischen Theologie der Vorwurf erhoben, sie habe, insbesondere seit Petrus Lombardus (1095-1160) das trinitarische Geheimnis auf einen zunehmend blutleeren Monotheismus reduziert. Damit trage sie Mitverantwortung für die Einheits-Obsession des Westens, die den vielfältigen Verschiedenheiten und Brüchen, die seine Kultur und seine internen und externen Beziehungen prägen, wenig Achtung entgegenbringe. Selbst die Begründer der zeitgenössischen Trinitätstheologie, Karl Barth und Karl Rahner, entgehen diesem Vorwurf nicht. Hat Barth nicht versucht, die Lehre der Trinität als einfache Auslegung des Offenbarungsereignisses zu verstehen, das sich in der Einheitsformel zusammenfassen lässt: „Gott offenbart sich als der Herr"[2]? Und hat nicht auch Rahner dem Mysterium der Einheit übermäßig Vorrang eingeräumt, wenn er die Trinität eingebunden sah in seiner Definition des Christentums als „Religion der Unmittelbarkeit zu Gott"[3]? Der Vorwurf des „idealistischen Modalismus", der gegenüber diesen beiden

großen Lehrern vorgebracht worden ist, stützt sich auf ihre Zurückhaltung gegenüber dem Konzept der „Person", das durch das moderne „Subjekt" dergestalt umgeformt worden sei, dass es sich auf Gott nur in dessen Einheit anwenden ließe, wenn man nicht sofort in einen Tri-Theismus verfallen wolle.

Man wird hier die Diagnose eines Jürgen Moltmann wiedererkannt haben, der als einer der ersten 1980 in seinem Werk „Trinität und Reich Gottes" eine Wende im Inneren der Trinitätstheologie angezeigt hat.[4] Seit 1972 liegt seine Kritik des leidlosen Gottes vor. Im ersten Band seiner systematischen Theologie, der dem dreieinen Gott gewidmet ist, geht er dann noch einen Schritt weiter, indem er entschieden von einer „psychologischen" zu einer „sozialen" Trinitätslehre fortschreitet, einer Kritik sämtlicher hierarchischen Systeme, seien sie nun politisch oder kirchlich, die ihr Fundament fast immer in einem patriarchalen Monotheismus haben. Andere, wie zum Beispiel Leonardo Boff, sind ihm gefolgt[5], manche sogar vorausgegangen. In der katholischen Tradition hatte die Neubewertung des biblischen und patristischen Konzepts der *koinonia* oder *communio* durch das Zweite Vatikanische Konzil zu einer Reflexion über die innertrinitarische Kommunion geführt. Die „Thesen einer trinitarischen Ontologie", die der Aachener Bischof Klaus Hemmerle im Zusammenhang mit seiner Lektüre des Werkes von Hans Urs von Balthasar[6] im Jahr 1976 entwickelte, bringen das auf charakteristische Weise zum Ausdruck. Sie sind umso interessanter, als der Versuch, eine Ontologie zu rekonstruieren, die Trinität zum Prinzip nicht nur in Bezug auf die gesamte Theologie erhebt (wie bereits Barth und Rahner es gewünscht hatten), sondern auch in Bezug auf eine komplette Weltanschauung. Das trinitarische Denken stößt hier auf die kontroverse Frage nach der Diagnose der Gegenwart.

Genau *diesen Punkt* möchte ich im folgenden Beitrag diskutieren. Dabei beziehe ich mich auf eine der großen Synthesen der vergangenen Jahre, die „trinitarische Theologie" von Gisbert Greshake[7], die auf gewisse Weise emblematisch ist für die soeben erwähnte Wende. Ich werde mit einer Skizze der Hauptlinien dieser Theologie beginnen (I.); anschließend werde ich auf drei Diskussionspunkte eingehen, um genauer zu lokalisieren, wo heute die Schwierigkeit liegt, Gott als Relation zu denken (II.). Zuletzt werde ich eine andere Weise vorschlagen, sich dem Geheimnis Gottes anzunähern, ausgehend von unserem Zusammenleben in Gesellschaften,

Der Autor

Christoph Theobald, geb. 1946 in Köln, trat 1978 in die Gesellschaft Jesu ein (französische Provinz) und erhielt 1982 die Priesterweihe. Er ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der theologischen Fakultät des Centre Sèvres (Paris), Redakteur der Recherches de Science Religieuse (wo er ein Bulletin systematischer Theologie betreut: „Dieu – Trinité") sowie Mitglied der Stiftung von CONCILIUM. Veröffentlichungen zur Geschichte der Exegese, Dogmengeschichte, zu systematischer Theologie und spiritueller Theologie, u.a.: Maurice Blondel und das Problem der Modernität.-Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie (Frankfurt, 1988); De Vatican I aux années 1950 et Le concile Vatican II et ses suites, 3e et 4e phase (Histoire des dogmes, tome 4, Paris 1996); Le devenir de la théologie catholique depuis Vatican II (Histoire du christianisme 13, Paris, 2000); La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social. Contribution au débat sur la théologie politique (Monothéisme et Trinité, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1991). Anschrift: 15, rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich. E-Mail: Theobald.C@wanadoo.fr.

die erschüttert werden durch die Globalisierung sowie durch kulturelle und soziale Differenzen, die in zunehmendem Maße geschürt werden (III.).

I. Der drei-eine Gott

Die trinitarische Theologie Gisbert Greshakes bietet weit mehr als eine neue Bearbeitung des dogmatischen Traktats *De Deo uno et trino.* Der Autor beabsichtigt vielmehr, den trinitarischen Glauben aus seiner Isolierung herauszuführen und mit der menschlichen Erfahrung in Beziehung zu setzen: Dazu denkt er ihn einerseits so, dass dieser Glaube die Potentiale der Schöpfung aufschließen, die Dunkelheit menschlicher Erfahrung erhellen, die Aporien der Welt klarer erscheinen lassen kann usw. Das geschieht, um andererseits zu zeigen, wie diese Manifestationen des trinitarischen Gottes ihn selbst in seinem inneren Leben offenbaren. Ziel dieser „Methode der Wechselwirkung" ist es, eine „Gesamtsicht der Wirklichkeit aus trinitätstheologischer Perspektive" (25) zu erarbeiten und deren Plausibilität im Verhältnis zu anderen Weltdeutungen aufzuzeigen.

Als erstes legt Greshake den „Weg zu einer communialen Trinitätstheologie" dar. Besteht doch das zentrale Problem der Trinitätstheologie im Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit in Gott - ein Problem, das der Westen durch seine Bevorzugung eines Einheitsdenkens weitgehend unterschätzt hat. Um zu einem interpersonalen Bild von Gott zu gelangen, das ihn als Communio von Leben und Liebe begreift, muss deshalb die Geschichte des Personenbegriffs erneut abgeschritten werden auf der Suche nach Spuren einer dialogischen und gemeinschaftlichen Konzeption, die einem ausgewogenen Verständnis von Einheit und Vielheit in Gott dienlich sein könnte. Auf diese Weise gelangt man zur zentralen These des Buches: *„Gott ist dreieinig* bedeutet soviel wie: *Gott ist jene Communio, in der die drei göttlichen Personen im trialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen.* Weder ist (logisch!) ‚vor' dem communialen Wechselspiel der drei Personen auf eine substantiale Einheit zu rekurrieren [lateinisches Modell; Anm. Theobald] noch auf eine im Vater verwirklichte und von ihm an die beiden anderen Personen weitergegebene Einheit [orientalisches Modell; Anm. Theobald], vielmehr ist Communio als die prozeßhafte Vermittlung von Einheit und Vielheit die *ursprüngliche und unteilbare* Wirklichkeit des einen göttlichen Lebens (in der Sprache der Philosophie: des einen actus purus des Seins, das sich damit in seinem Wesen als ‚kommunikativ' erweist), das die unterschiedenen Vollzugsmomente dieses einen gegenseitigen Kommunikationsgeschehens und damit sowohl Einheit wie Vielheit in sich birgt." (179) Zu Recht besteht der Autor auf dem analogen Charakter des trinitarischen Diskurses (179-182), was auch bedeutet, dass der Personbegriff, obgleich elementarer menschlicher Erfahrung zugänglich, erst in den Verstehens- und Reflexionshorizont eintritt, nachdem er der Menschheit durch die Offenbarung übergeben ist.

Da die Trinität als Prinzip der gesamten Theologie anzusehen ist, wendet Greshake (im zweiten Teil seines Werkes) seinen „trinitarischen Verstehensschlüssel"

auf die verschiedenen Facetten des christlichen Mysteriums an: die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, den geschichtlichen Vollzug der Offenbarung - der Autor spricht vom trinitarischen Drama - und die Kirche als Geheimnis der trinitarischen *koinonia.*

In der Perspektive des vorliegenden Beitrags halte ich mich vor allem an den langen Gedankengang zur Schöpfung (219-325). Ihm liegt die prinzipielle Entscheidung zugrunde, die Schöpfung von Anfang an in der Mitte der trinitarischen Kommunion anzusiedeln: „*Faktisch* gibt es keine rein natürliche Ordnung." (37) Allein die Idee der Trinität gestattet es, die spezifische Differenz der Schöpfung zu begreifen, und zwar nicht negativ als „Mangel an Sein", sondern positiv, ausgehend von der Differenz *in* Gott selbst. Der Autor entfaltet dieses Konzept, indem er die überströmende Liebe (ohne Notwendigkeit überströmend, da sie bereits innertrinitarisch gegeben ist) als Ursprung setzt - Liebe, die Freiheit und Autonomie des Geschöpfs entlässt, indem sie sich selbst zurückzieht und dem Geschöpf Raum und Zeit gibt.

Das Paradox des Vis-à-vis zwischen Gott und seiner Schöpfung sowie seiner gleichzeitigen Immanenz in ihr ist in der Tat trinitarisch in der *Beziehung* von Vater und Sohn begründet sowie der *Ein-Wohnung* des Geistes. Hier liegt die zweite Grundentscheidung dieses Kapitels, das die Eingangsidee des Werkes, dass nämlich die Offenbarung dem Glaubenden einen „integrierenden Erfahrungshorizont" bietet (29), bis an ihr Ende treibt. Entgegen einem vom Autor polemisch attackierten Säkularisierungsverständnis, das einseitig auf der Differenz von Gott und Welt gründet (238), will er die Wirklichkeit „transparent" machen für die trinitarische Kommunion. In dieser Absicht entziffert Greshake die „vestigia Trinitatis" sowohl in den *Strukturen* der Wirklichkeit (Materie und menschliches Leben, mit einem recht abstrakten Verständnis von Sexualität, das beispielsweise die Vaterschaft unberücksichtigt lässt) als auch in ihrem *Werden* (wobei er bis zu einer trinitarischen Auffassung der Evolutionstheorie und der Weltgeschichte gelangt) - ohne allerdings die ständige Gefahr einer Gnosis irgendwo zu thematisieren.

Dass Greshake im Übrigen den Eintritt Gottes in die Geschichte im selben Kapitel abhandelt, das ja von der Schöpfung handelt, erlaubt es ihm, die scotistische These zum Motiv der Inkarnation einzunehmen und zugleich im Folgenden den dramatischen Charakter der Heilsökonomie beizubehalten, den er auf den Spuren der „Theo-Dramatik" von Balthasar weitläufig entwickelt, welcher sich ebenfalls die Frage nach den Bedingungen für die Sünde *in* Gott gestellt hatte. Die Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur, die zu Beginn des Buches noch als abstrakt abgelehnt wurde, findet sich hier also auf einer anderen Ebene gewissermaßen wieder: Die „Trinitarisierung" der Wirklichkeit, deren Strukturen der Autor soeben im Kapitel über die Schöpfung analysiert hat, „abstrahiert" ihrerseits von der Sünde und ihrer Heilung; beides wird erst im weiteren Fortgang des zweiten Teiles zum Thema.

Im letzten Teil seines langen Durchgangs verlässt Greshake schließlich die „innere Welt" der christlichen Mysterien - übrigens ganz in der Logik des

Kapitels über die Schöpfung -, um zu zeigen, dass der trinitarische Glaube auch als hermeneutischer Schlüssel dienen kann, um eine Anzahl von Problemen der (post-)modernen Gesellschaften zu erhellen und zu lösen, die letztlich alle der Frage gegenüber stehen, wie sie die schwierigen Beziehungen zwischen Einheit und Vielheit gestalten. Nachdem er die Grundlagen einer trinitarischen Ontologie erarbeitet hat, behandelt Greshake nacheinander die Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft im Rahmen einer erneuerten politischen Theologie, der modernen Religionskritik und des interreligiösen Dialogs, wobei er jeweils aufzeigt, wie seine trinitarische Theologie dabei behilflich ist, diese Fragen aus den wohlbekannten Aporien der Moderne zu lösen.[8]

II. Korrelation und Analogie

Greshakes Werk wird mit seiner Weite, dem Reichtum seiner Dokumentation und der Ambition und Kraft seiner Hauptthese sicher ein Referenzwerk werden. Der kurze Blick, den wir soeben darauf geworfen haben, hat vieles ausgelassen, insbesondere seine christologischen, eschatologischen und ekklesiologischen Gedankengänge, und hat sich stattdessen mehr für die beeindruckende Gesamtkohärenz der Konstruktion und für die Entscheidungen interessiert, die der Autor getroffen hat. Er hat seinen *Eingang* über die Schöpfung gewählt, in Abhängigkeit vom „integrierenden Horizont der menschlichen Erfahrung", um seinen trinitarischen Verstehensschlüssel im Kosmos der christlichen Mysterien und in der integralen Weltsicht zur Anwendung zu bringen, welche die seine ist. Hier liegt der neuralgische Punkt, an dem die trinitarische Theologie - wie übrigens jede Theologie - gezeichnet und vielleicht auch verwundet ist vom gegenwärtigen Augenblick, dem Ort, an dem die „Methode der Wechselwirkung" eingreift. Die Kohärenz des Gedankengangs von Greshake hilft uns so, seine Entscheidungen zu diskutieren und einige Reflexionen anzustellen über die methodologischen und theologischen Bedingungen eines ausgearbeiteten zeitgenössischen trinitarischen Entwurfs.

Die radikale Autonomie der Wirklichkeit und die Pluralität der Kulturen respektieren

Von einem *epistemologischen Blickwinkel* aus betrachtet[9], befindet sich der Autor, wenn er andere Disziplinen (Naturwissenschaften, Humanwissenschaften und Philosophie) ihre Beiträge zu seiner umfassenden Konstruktion beisteuern lässt, - ohne wirkliche Debatte - auf der Linie eines „Integrationsmodells", das (ziemlich typisch für gewisse post-moderne Tendenzen) sich allzu wenig um die „Grenzen" (Kant) zwischen den Disziplinen kümmert.[10] Gewiss bezieht Greshake sich auf den Ausdruck „Erfahrung mit der Erfahrung machen" von Eberhard Jüngel (30f.), um die Korrelation zwischen menschlicher Wirklichkeitserfahrung und trinitarischer Offenbarung auf den Begriff zu bringen. Doch er tut das ohne die hermeneutische Sensibilität des Tübinger Theologen hinsichtlich unterschiedlicher Sprachebenen und besonders hinsichtlich des wesentlichen Unterschieds

zwischen metaphorischer (parabolischer) Sprache und wissenschaftlicher Begrifflichkeit. Seine „integrierende Weltdeutung aus trinitarischer Perspektive" ähnelt deshalb eher einer homogenen Darstellung (das gilt sogar für seine Bemerkungen zur Kunst), die unter dem Etikett eines communialen Ansatzes die Idee einer katholischen Kultur reproduziert.

Auch wenn man diese Entscheidung respektiert, kann man sich doch fragen, ob der trinitarische Glaube der Christen notwendigerweise *eine katholische Kultur* begründet. Lässt dieser Glaube sich nicht, besonders in säkularen Gesellschaften, als eine Weise verstehen, wie Christen in einer Pluralität von Kulturen und gegenüber dieser Pluralität ihren Ort bestimmen? Dann sollte man diesen Glauben allerdings weniger als „Weltsicht", „Repräsentation", „umfassenden Horizont" oder „Schlüssel" benennen, sondern eher als *Kommunikationsstil,* als aus dem Evangelium begründetes *Verhalten* oder auch als eine *Seinsweise* in Kirche *und* Gesellschaft. Auf diese Weise ließen sich zwar nicht die Unabhängigkeit, wohl aber die Autonomie und Differenz der unterschiedlichen Realitätsebenen eher respektieren ebenso wie die der spezifischen Sprachebenen, welche die Realität konstituieren.

Bei der Gotteserfahrung des Jesus von Nazaret beginnen

Diese epistemologische Auseinandersetzung, die hier lediglich skizziert worden ist, findet anschließend ihren Widerhall in der Behandlung der Heiligen Schrift. Das „integrierende" Vorgehen des Autors findet sich in der Tat wieder in der geringen Sensibilität seines Werkes gegenüber der differenzierten Ökonomie der Schrift. Man könnte dem entgegenhalten, der gesamte zweite Teil sei der Heilsgeschichte gewidmet, und das ist wahr. Doch die „biblische Form" dieser Ökonomie, die erstaunliche Diversität christologischer und pneumatologischer Ansätze beispielsweise, wird von Beginn an vermittels der communialen Begrifflichkeit „vereinheitlicht".[11] Fortwähren eines Einheitsdenkens! In der Tat ist der entscheidende Punkt die Passage von der „Basiserfahrung" des Neuen Testaments, die der Autor in der Terminologie der orientalischen Theologie beschreibt, die Gott mit dem Vater identifiziert (49), bis zur Trinitätsformel (49f.), die in Wirklichkeit die Bemühungen des Neuen Testaments kurzschließt, die Identität der „Vermittlerfiguren" Jesu und des Geistes in der Terminologie vom Wort und von der Weisheit auszusagen. Dieser Übergang, der die These des Autors vorwegnimmt, ist umso entscheidender, als Greshake die negativen Potenziale der offiziellen Trinitätstheologie unablässig zugunsten positiver Erkenntnis relativiert (56-61). Dabei bleibt festzuhalten, dass andere Ansätze, die mehr von der *Gotteserfahrung* des Jesus von Nazaret, Christus und Sohn, sowie seiner Jünger und Apostel ausgehen, hier durchaus möglich sind.

Einzigkeit und Beziehung schließen sich nicht aus, sondern verstärken sich gegenseitig

Auf der trinitarischen Ebene im engeren Sinne schließlich stellt die konzeptionelle Homogenisierung des Gottesbildes[12] über die Gegebenheiten des Neuen Testa-

ments hinaus notwendigerweise das Problem der Analogie. Greshake verortet die Analogie lediglich zwischen der *communio* innerhalb der Schöpfung und der trinitarischen *communio* (179-182). Eine größere Aufmerksamkeit gegenüber den Theologien des Neuen Testaments hingegen hätte ihn auch für die *inner*-trinitarische Analogie sensibilisiert: Vater, Sohn und Geist sind danach nicht auf dieselbe Weise „Person" - ein Gedanke, den Rahner und Schoonenberg bereits mit viel Energie verfolgt haben.[13] Für diese inner-trinitarische Analogie empfänglich zu bleiben und kritisch gegenüber den Gottesbildern von Familie, Freundschaft oder *communio* verpflichtet uns nicht, mit Barth und Rahner auf den Begriff der „Person" zu verzichten, um von den „drei" zu sprechen und im Gebet sich an sie zu wenden. Hat nicht auch Rahner selbst in seinem berühmten gleichnamigen Artikel davon gesprochen, dass *Theos* im Neuen Testament die erste trinitarische *Person* bezeichne? Doch muss man daran festhalten, dass die Einzigkeit des Vaters und die Einzigkeit des Sohnes keine Gruppe bilden - sie bleiben un-vergleichbar - und dass ihre gemeinsame Relation noch einmal von ganz anderer Ordnung ist.

Die schematische Aufzählung dieser drei Diskussionspunkte möchte für die Schwierigkeiten sensibilisieren, Gott effektiv als Relation zu denken. Die „Unterscheidung", Charakteristikum der westlichen Rationalität, legt uns zunächst nahe, die antignostische Aussage schlechthin ernst zu nehmen, dass Gott Geheimnis ist: Er offenbart nichts von dem, was wir aus uns selbst wissen könnten. *Er offenbart sich selbst als Mysterium* in absoluter Unterschiedenheit - eine „Stimme", könnte man sagen, gerade in der Mitte, wo unsere eigene Freiheit des Gewissens in Beziehung zu anderen Gewissen aufblüht; eine Stimme, die bis in unsere Grenzerfahrungen von Gewalt, Lüge und Tod hineinreicht. Auf der Grundlage dieses theologischen Vorverständnisses gibt sich die Tatsache, die die Bibel ist, als Lektüre, in ihrer Vielfalt, in einem Spiel der Beziehungen zwischen Lesern und anderen, das heute die Bewegung der Beziehung zwischen Jesus, dem Christus und Sohn, den Seinen und zahlreichen anderen „reproduziert", die sich der geheimnisvollen Vaterschaft Gottes ausgesetzt sehen. Dieses Spiel der Beziehungen - „Ökonomie" sagten die Alten - wird von den Gläubigen als „trinitarische" Offenbarung erfahren, in der die Analogie Hüterin des Geheimnisses der Beziehung ist und wo Relation und Einzigkeit jeder einzelnen der „Personen" sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig verstärken. Nur die Ausdrucksweise des Alten und Neuen Testaments von der „Heiligkeit" erlaubt eine Annäherung zugleich an den Stil dieses Beziehungsspiels *und* an das Geheimnis Gottes, das er offenbart, ohne die radikale Autonomie des Geschaffenen und der verschiedenen Ordnungen der Wirklichkeit zu verletzen. Das zu skizzieren, bleibt jetzt noch zu tun, wobei freilich nicht alle anthropologischen Elemente, die in einer Reflexion über die Beziehung erforderlich wären, ausreichend gewürdigt werden können.

III. Die Beziehung als Heiligkeit: der dreifach heilige Gott

Was ist Heiligkeit?

Die Heiligkeit gewisser Persönlichkeiten der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart, an erster Stelle jene des Jesus von Nazaret, scheint immer ein hohes Maß an Bewunderung zu erregen, auch über die Grenzen des verfassten Christentums hinaus. Das wird leicht verständlich, wenn wir uns die beiden untrennbaren Facetten der Heiligkeit vor Augen führen, wie die Heiligen Schriften sie uns in der Geschichte der Menschheit zu erkennen geben.

Dabei treffen wir auf Personen, deren Präsenz allein eine Ausstrahlung hat, weil Gedanken, Worte und Handlungen in ihnen vollständig in einer Art Einfachheit des Bewusstseins zusammenfallen, für das die Evangelien die Formel verwenden: „ein Ja sei ein Ja und ein Nein sei ein Nein". Wenn ihre „Authentizität" die innere Seite der Heiligkeit bildet, so ergibt sie sich zugleich aus einem Beziehungskontext, den Lukas und Matthäus mit Hilfe der berühmten Goldenen Regel verdeutlichen: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin besteht das Gesetz und die Propheten." (Mt. 7,12) In keiner Weise spezifisch für das Neue Testament, findet sich diese Regel im Judentum, in der griechischen Kultur, in der chinesischen Kultur usw.; auch in den großen Debatten über Gerechtigkeit und Menschenrechte wird sie angeführt.[14] Als einfacher Indikator der grundlegenen Gegenseitigkeit, die unsere menschlichen Beziehungen reguliert, präsentiert sie sich zuallererst als eine Maxime des Respekts und der Gerechtigkeit, eine Kurzformel des Gesetzes. Doch auf diskrete Art und Weise spricht sie auch eine Haltung an, die ohne Maß ist: die paradoxe Fähigkeit, „sich an die Stelle des anderen zu versetzen", ohne den eigenen Platz zu verlassen. Das geschieht immer in der einen oder anderen konkreten Situation: Wenn es beispielsweise darum geht, den anderen mit Sympathie und aktivem Mitgefühl zu erreichen - „Wer ist mein Nächster?" ... derjenige, dem ich nahe komme durch eine exzessive Umkehrung, die in keiner Weise gefordert, wohl aber in dieser oder jener Situation unerwartet angeboten werden kann (Lk 10, 25-37). Oder wenn es darum geht, in die Perspektive des anderen einzutreten bis dahin, dessen Gewalt auf sich zu nehmen - „Wenn ... dir ... einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, ... geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder" (Mt 5,23), gemäß derselben messianischen Umkehrung, die hier zu dem Mut führt, sich der Gewalt des anderen auszusetzen. Heiligkeit nach dem Evangelium ist die maßlose Erfüllung der Goldenen Regel - Zusammenfassung von Gesetz *und Propheten*. Sie treibt die Übereinstimmung des Subjekts mit sich selbst - die Einfachheit des Herzens - zum Äußersten und bindet seine Ausstrahlung an seine Fähigkeit, sich selbst zugunsten des anderen auszulöschen.

Wird die Kraft dieser Haltung begriffen, die viele für die dringlichste Notwendigkeit halten in einer Zeit, in der die Globalisierung, das extreme Bewusstsein der kulturellen und sozialen Unterschiede sowie die Gewalt, die daraus resultiert,

unser Zusammenleben auf eine harte Probe stellen? Wenn man gewahr wird, dass die Zukunft der Erde nicht nur von einer weltweiten Gerechtigkeit abhängt, die schon schwer genug vorstellbar ist, sondern auch von Persönlichkeiten und Gemeinschaften, die in der Lage sind, nach der Wahrheit ihrer Gewissen zu leben und sich der Gewalt des anderen auszusetzen, ohne mit denselben Waffen zurückzuschlagen, dann „ermisst" man mit einem Mal das Wunderbare, das darin besteht, dass diese Haltung in unserer Geschichte tatsächlich und in unbegrenzter Vielfalt vorkommt; in der Tat absolut wunderbar, denn auf keine Weise einzufordern.

Der Zugang zur Heiligkeit oder das Auftauchen der unvergleichlichen Einzigkeit eines jeden Seins

Soeben haben wir gezeigt, wie die „Heiligkeit" in der jüdisch-christlichen Tradition das Verständnis der Beziehung bestimmt. Es bleibt noch auszuführen, wie das Auftauchen der unvergleichlichen Einzigkeit jeden Seins - der „Person", sagten die Alten - Bedingung ist für den Zugang zu einem Spiel der Beziehungen, das prägungsoffen ist für die Heiligkeit.

Geht man von der endlichen Verfasstheit unserer Existenz aus, dann trägt die Einzigkeit der Lebewesen eine fundamentale Ambivalenz in sich: statt als Gabe erlebt zu werden, stellen das Bewusstsein der Endlichkeit und die Aufforderung, seine eigene Einzigkeit geschehen zu lassen, häufig Orte dar, an denen sich eher die „Daseinsangst" der Subjekte manifestiert, Quelle von Eifersucht und Gewalt: Wir möchten unsere Leben gerne ver-gleichen, was die Vorstellung eines gemeinsamen „Maßes" voraussetzt. Während dieses Vergleichen uns zum un-vergleichlichen „Übermaß" führen sollte, das die Einzigkeit eines jeden Individuums repräsentiert, gleitet es unablässig in Richtung Eifersucht und endet bei der Gewalt, die sich des Lebens des anderen zugunsten des eigenen bemächtigt. Was sich dann als wunderbar erweist, ist die Geburt des „Mutes zum Sein" in einem Subjekt: wenn es plötzlich - und immer dank der Begegnung mit dem anderen - entdeckt, dass das „Übermaß" seiner eigenen Einzigkeit - das, was ihm Angst machte - in Wirklichkeit ihm „angemessen" ist. Hier ereignet sich eine wahrhafte Heilung seiner Versuchung, sich zu vergleichen - das Auftauchen einer Kraft des Bewusstseins, das nun in die Lage versetzt ist, die Goldene Regel zu erfüllen und wahrzunehmen, dass in diesem Zusammenhang sein Auslöschen zugunsten des anderen diesem erlaubt, zu dem vorzustoßen, was es ist. Das Über-jedem-Vergleich-Stehen, das im Augenblick eines solchen *Ereignisses* erreicht wird - Sieg über die Gewalt -, macht gleichzeitig die Beziehung *und* die Einzigkeit möglich, in einem *Prozess,* der wahrhaftig die Person konstituiert vermittels eines Nachregulierens dessen, was in jeder menschlichen Existenz übermäßig ist gegenüber dem Maß, das sie selbst sich gibt - ein Nachregulieren, das jedem Vergleichen entzogen und niemals abgeschlossen ist.

Gott als als selbstmitteilende Heiligkeit

Das Erstaunen vor der „wunderbaren" Heiligkeit einer Vielzahl von Menschen in Vergangenheit und Gegenwart erlaubt uns ein inneres Verständnis der Identität und des Werkes des Jesus von Nazaret. Sein öffentlicher Lebenswandel beginnt mit den Heilungsepisoden, die alle in ihrem erstaunlichen Reichtum zeigen, wie er den „Mut zum Sein", den wir eben angesprochen haben, jene immer unvorhersehbare Möglichkeit einer Heiligkeit des Lebens, an die weitergibt, die dafür offen sind. Denen, die seinen Weg kreuzen, überträgt Jesus seine eigene Identität, seine *dynamis*, wie der Evangelientext sagt - sein Heilsein und seine Heiligkeit könnte man jetzt übersetzen: eine Lebensenergie jedenfalls, die unsere Schriften mit dem Begriff „Geist" bezeichnen. Er gibt diese Energie freigebig einer Vielzahl von Männern und Frauen, die er dabei ihren eigenen Weg gehen lässt; schickt die meisten von ihnen sogar fort, ohne sie mit einem Schüler-Meister-Verhältnis an sich und untereinander zu binden. Er erzeugt Personen, die vom Grund ihrer selbst her zur Freiheit des Bewusstseins gelangen, wie es auf großartige Weise das paradoxe Wort zeigt, das er an eine Frau richtet: „*Meine* Tochter, *dein* Glaube hat dir geholfen." (Mk 5,34) Diese Liberalität kündigt den unfassbaren Reichtum an Formen der Heiligkeit in unserer Geschichte an, einer Heiligkeit, die sich niemals in den Grenzen der christlichen Tradition wird einschließen lassen. Diese Öffnung macht im Gegenzug die eigene Heiligkeit Jesu glaubwürdig, für den die letzte Versuchung in der diabolischen Einflüsterung bestanden haben wird, der einzige seiner Art zu bleiben (oder bleiben zu wollen) - „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht." (Joh 12,24) -, während er sich danach sehnt, den Seinen und noch vielen anderen seine Identität vollständig und auf der Grundlage einer Egalität mitzuteilen. Nur der wunderbare Zugang zur eigenen Einzigkeit, zu einem „Mut zum Sein", dessen maßlose Ausmaße sich nach dem Belieben der verborgensten Gesten offenbaren, die im Alltag zugunsten des anderen erfolgen, erlaubt den Zutritt zu jener Sehnsucht Jesu sowie das plötzliche Verständnis, dass diese Sehnsucht, absolut einzigartig und universell zugleich, ihn zum „Heiligen Gottes" (Joh 6,69) macht.

Der Heilige *Gottes?* Nicht bloß in dem Sinne, in dem wir dem „Wunder" der Heiligkeit in unserer Geschichte einen absoluten Ursprung zuschreiben möchten. Sondern vor allem weil wir selbst jetzt im Tiefsten unseres eigenen Bewusstseins und vor dem Leben des anderen eine diskrete und überzeugende Stimme hören, die in solchen - bisweilen dramatischen - Umständen ein „selig bist du" flüstert - eine Stimme, die nur die eines Gott-„Vaters" sein kann, der seine Freude in der Mitteilung der Heiligkeit findet, jener Heiligkeit, die ihn selbst ausmacht.

Der dreimal heilige Gott (Offb 4,8) offenbart sich mithin in der Grunderfahrung, die soeben dargelegt worden ist: das Stillschweigen gehört zum Vater, die Heiligkeit ist die des einzigen Sohnes und der Seinen in unserer Geschichte - Wort des Vaters, der verstummt, nachdem er in seinem Sohn *alles* gesagt und *alles* gegeben hat -, der „Trost", der diese selbstmitteilende Heiligkeit möglich macht, ist das Werk des Geistes Gottes. Gewährt diese historische Erfahrung, die dem Leser der

Bibel gnadenhaft eröffnet wird, ihm Zugang zur Intimität Gottes, zu Gott als Beziehung? Das Axiom Rahners behauptet das: „Die heilsökonomische, historisch sich manifestierende Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt." Aus dem Blickwinkel vorliegender Seiten, namentlich in der Linie der drei Diskussionspunkte des zweiten Teils, gilt es lediglich zu präzisieren, dass diese Identifizierung von heilsgeschichtlicher Ökonomie einerseits und Intimität Gottes andererseits zur Voraussetzung hat, dass das „Stillschweigen" Gottes - so charakteristisch für die Unterscheidung in der Moderne - nicht von einem postmodernen religiösen Diskurs in Misskredit gebracht, sondern als höchster Ausdruck des Respekts gewürdigt wird. Die Identifizierung setzt voraus, dass die Heilige Schrift gelesen wird als Schöpferin eines Kommunikationsstils, der deshalb vielfältig ist, weil er in der „Heiligkeit" Jesu von Nazaret wurzelt. Sie setzt voraus, dass die Analogie, besonders die inner-trinitarische, begriffen wird als Zugang zum Reich des Unvergleichlichen.[15] Man versteht von daher, dass keinerlei Widerspruch besteht in der Behauptung, die „Ursprungsrelationen" begründeten in Gott keine hierarchische Ordnung, sondern ein Band der Gleichheit zwischen Einzigen (Offb 22,1): unfassbare Hoffnung für eine Menschheit, deren Kinder allzu oft mit stumpfen Zähnen leben müssen, weil sie zuviel von den sauren Trauben gegessen haben, die ihre Eltern ihnen hinterlassen haben.

[1] Vgl. Thomas v. Aquin, *S.Th.* Ia, q.29, a.4 und Richard von Sankt-Viktor, *De trin.* II, XIX. Für einen historischen Überblick vgl. Bernd Jochen Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean"*, Innsbruck/Wien 1986.

[2] Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I/1: Die Lehre vom Wort Gottes (1932), Zürich 1964, 311ff.

[3] Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 131f.; ders., Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal II, Einsiedeln u.a. 1967, 317-401.

[4] Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 144-168.

[5] Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott* (1986), Düsseldorf 1987.

[6] Klaus Hemmerle, *Thesen einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.

[7] Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg u.a. 1997.

[8] Der Aus-„Blick" lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers am Ende auf vier Typen künstlerischer Repräsentation der Trinität (drei gleichgebildete Gestalten, die drei Besucher Abrahams, den „Gnadenstuhl" und die Krönung Mariens durch die Trinität) und will ihn (in einem Aus-„Klang") für ihre Präsenz in der Musik sensibilisieren.

[9] Halten wir an dieser Stelle die *deduktive Methode* des Autors fest, die das Gesamt seiner epistemologischen Entscheidungen bestimmt: Nachdem er sehr knapp das entwickelt hat, was er „Basiserfahrung" des Neuen Testaments nennt (48-50), widmet er den ganzen ersten Teil der immanenten Trinität, bevor er im zweiten Teil - wiederum deduktiv (das trinitarische Verständnis der Schöpfung geht der Darstellung ihrer dramatischen Form voraus) - zu den Mysterien des Christentums und schließlich im dritten Teil zum Kontext der aktuellen Gesellschaften kommt.

[10] Für genauere Einzelheiten zu diesem Thema verweise ich auf meinen Artikel *Der Herr und Lebensspender. Zum Ansatz einer Theologie des „Lebens"*, in: CONCILIUM 36 (2000), 53-69.

[11] Obgleich der Autor beiläufig die Notwendigkeit festhält, das Offenbarungsereignis sei zunächst zu erzählen (48).

[12] Vgl. die oben zitierte Trinitätsformel von Greshake in seinem Buch auf S. 179. Der Autor verabschiedet hier - sogar gegen seinen wichtigsten Zeugen H. U. von Balthasar - die traditionelle Problematik der „trinitarischen Prozessionen" (Ursprungsrelationen), die er einem westlichen Denken zuschreibt, das von der Idee der Einheit monopolisiert sei (v.a. 192-195), zugunsten seiner eigenen „communialen" Konzeption. Folge dieser Entscheidung ist, dass die Frage der Vaterschaft (und der Zeugung) in den anthropologischen Gedankengängen zur Sexualität und zur Gesellschaft mit Schweigen übergangen wird. Ein Zeichen dafür: Eph 3,14f („jede Vaterschaft ...") wird kein einziges Mal zitiert! Eine trinitarische Theologie für eine „vaterlose Gesellschaft"? Ein anderer Hinweis, nicht ohne Bezug zum vorangegangenen: In der breit angelegten Entfaltung des Personbegriffs ist den wenigen Seiten, die von Sozialphilosophie und -psychologie handeln (165-168), das Problem der Gewalt bei der Konstitution der „Person" unbekannt. Dabei hätte man erwarten können, dass die „Methode der Wechselwirkung" zu einer Verifizierung des trinitarischen „Verstehensschlüssels" aus dem ersten Teil führt. Die Debatte muss also zugleich den aktuellen anthropologischen Kontext und die Analogie umfassen, und zwar nicht nur diejenige zwischen menschlicher *communio* einerseits und trinitarischer *communio* andererseits, sondern auch und zur selben Zeit die zwischen den „Personen" der Trinität.

[13] Vgl. v.a. den großen Artikel von Piet Schoonenberg *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath,* in: ZKTh 111 (1989), 129-162.

[14] Diese ethische Bezugnahme könnte den Ausgangspunkt für eine theologische Reflexion abgeben über die Autonomie der Schöpfung: die menschliche Geschichte und die Erde erweisen sich heute in einem Maße als autonom, als könnte *in ihnen* die letzte Möglichkeit des Menschen, seine Heiligkeit, entbunden werden.

[15] Ich erlaube mir in diesem Zusammenhang, auf meinen Artikel hinzuweisen: *Der eine Gott und seine Zeugen. Zu einer Theologie der Begegnung zwischen Juden, Christen und Moslims,* in: Bijdragen 58 (1997), 79-96.

Aus dem Französischen übersetzt von Georg Stoll

Ein orthodoxer Zugang zum Geheimnis des dreieinen Gottes

Fragen im Horizont des 21. Jahrhunderts

Nonna Verna Harrison

Orthodoxe Theologen gewinnen ihren Zugang zum trinitarischen Geheimnis bisweilen ausschließlich von ihrer eigenen Tradition her. Sie beschränken ihre Untersuchungen auf die klassischen Formeln der Kappadozier und ihrer patristischen Nachfahren, die Definitionen der Sieben Ökumenischen Konzilien, die Byzantinischen Kontroveren um das *filioque,* den Palamismus und auf die Lehrmeinungen neuerer orthodoxer Theologen. Orthodoxe Theologie ist in diesen

Quellen stets fest verankert, in der Praxis jedoch steht sie bis heute mit der westlichen Theologie und Kultur immer auch in regem Austausch. Um die orthodoxe Tradition zu verstehen und ihre theologische Arbeit voranzutreiben, muss man die kreativen Antworten kennen, die frühere und heutige Theologen auf die brennenden Fragen ihrer Zeit gegeben haben, und zwar im Dialog mit der jeweils zeitgenössischen Kultur. Dies gilt vom 20. Jahrhundert ebenso wie vom vierten, und das wird im 21. Jahrhundert nicht anders sein.

In den letzten 25 Jahren bestand unter westlichen Theologen ein lebhaftes Interesse an der Trinität, das sich, wenigstens zum Teil, von der Begegnung mit Arbeiten orthodoxer Theologen wie Vladimir Lossky und Johannes Zizioulas inspirieren ließ. Heute stehen orthodoxe Theologen vor der Herausforderung, aber auch der Chance, mit westlichen Theologen in einen Dialog einzutreten, da die Fragen, die sich bei der Überprüfung klassischer trinitarischer Begriffe stellen, Fragen unserer heutigen globalen Kultur sind, der wir alle angehören. Unsere Antworten werden sich dabei, in Treue zur eigenen Tradition, von den ihren häufig unterscheiden. Doch das gibt dann wieder den Anstoß zu weiterführenden Überlegungen. Der neue (globale) Kontext bietet uns aber auch die Möglichkeit, unsere seit langem unerledigten Fragen, wie etwa über die zeitlos ewige Beziehung zwischen Sohn und Geist oder die Beziehungen zwischen den göttlichen Personen und „Energien" [d.h. den „Ausstrahlungen" des göttlichen Wesens, Anm. d. Übersetzers] sowie zur geschaffenen Welt neu zu stellen. Solche Überlegungen können es Theologen in Ost und West gleichermaßen ermöglichen, aus alten Sackgassen herauszufinden und neue Ansätze zu erschließen.

I. Drei Hauptthemen

Die Debatten über das trinitarische Geheimnis konzentrierten sich im 20. Jahrhundert auf drei große Themen, in denen die gemeinsamen Anliegen von Theologen östlicher und westlicher Kirchen zum Ausdruck kommen. Ihre Überlegungen waren oft das Ergebnis eines fruchtbaren Dialogs untereinander, da sie größtenteils die gleichen Fragen zu lösen suchten, auch wenn sie dabei oft verschiedene Wege gingen.

1. Der Personbegriff

Im ersten Themenkreis geht es um den Begriff der Person, eine ontologische Grundkategorie in unserem Verständnis des Göttlichen und Menschlichen. Diese Kategorie geht auf das Trinitätsverständnis der Kappadozier zurück, das eher von drei Hypostasen ausgeht anstatt von einer, allen Personen gemeinsamen göttlichen Wesenheit. Moderne orthodoxe Theologen entwickelten dagegen ihre Vorstellungen von Person im Dialog mit dem deutschen Idealismus des 19. und dem Existenzialismus des 20. Jahrhunderts. Die Orthodoxen besitzen außerdem kein Monopol auf einen christlichen Personalismus, der auch in der westlichen Theologie des 20. Jahrhunderts einen Schwerpunkt bildete und schließlich gar Ende des Jahrhunderts das westliche trinitarische Denken beherrschte. Die

übrigen traditionellen Begriffe der Trinitätslehre wie Wesen, „Energien", Perichorese, Ursprungsbeziehungen, göttliches Wirken *ad extra* usw. müssen neu und so gefasst werden, dass sie unserem heutigen Personverständnis gerecht werden. Die trinitarische Reflexion in Ost und West hat sich überwiegend gerade dieser Aufgabe angenommen.

2. Trinitarische Präsenz in der Schöpfung

Im zweiten Themenkreis wird die These aufgestellt, dass die gleiche Relationalität, die die göttlichen Personen untereinander eint, sich über sie hinaus ausweitet und die gesamte Menschheit und Schöpfung umfasst. Westliche Theologen haben die biblischen und patristischen Wurzeln der Trinitätstheologie wieder entdeckt und sich neu zu eigen gemacht. Damit durchbrachen sie die erstarrten Formeln, die die dreipersonale Relationalität, so schien es, auf einen in sich geschlossenen göttlichen „Innenraum" eingrenzten, so dass die geschaffenen Dinge zum dreieinen Gott als solchem keinen Zugang hatten. Obwohl das Bewusstsein von der Gegenwart des dreipersonalen Gottes in der Schöpfung sich in einer gewissen, schultheologisch festgefahrenen, westlichen Triadologie mehr und mehr verflüchtigte, bestand im Westen doch immer auch die Möglichkeit, den göttlichen Personen auf personaler Ebene zu begegnen, insbesondere in Liturgie und Spiritualität. Westliche Theologen legen auf die fortbestehende Wirklichkeit und Bedeutung der trinitarischen Kontemplation und einer christlichen Lebenspraxis erneut großen Wert. Dabei ist für sie das Prinzip Karl Rahners, dass die immanente auch die heilsökonomische Trinität sei und umgekehrt, fast schon zum Axiom geworden, von dem jede weiterführenden Debatte auszugehen hat.

Obwohl die östlichen Kirchen sich stets ein lebendiges Bewusstsein von der wirksamen dreipersonalen Gegenwart Gottes in Schöpfung und menschlicher Erfahrung bewahrt haben, sehen sie sich in der eigenen Tradition mit ähnlichen Fragen über das Verhältnis von *theologia* und *oikonomia* konfrontiert. Dieser Punkt ist für die Diskussion über den Hervorgang des Heiligen Geistes und die Unterscheidung von Wesen und „Energien" von zentraler Bedeutung. In beiden Fragepunkten müssen orthodoxe Theologen noch intensiver darüber nachdenken, wie man nachhaltig behaupten kann, dass sich in der Hinwendung der göttlichen Personen zur geschaffenen Welt ihr innertrinitarisches Mit- und Zueinander ausweitet und abbildet.

Die Autorin

Verna Harrison erwarb ihre akademischen Grade in Yale, Oxford und an der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Sie lehrte am St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, ist zurzeit Gastprofessorin am Institute for Orthodox Christian Studies in Cambridge, England, und lebt in Berkeley. Sie ist Verfasserin des Buches: Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa sowie zahlreicher wissenschaftlicher Beiträge über patristische Themen und orthodoxe Theologie. Anschrift: 1944 Curtis Street Apt. 16, Berkeley, CA 94702, USA. E-Mail: SrNonna@aol.com.

3. Trinität als Aufeinander-Bezogensein

Das dritte Thema legt den Schwerpunkt auf die Trinität als *communio,* als Quelle und Modell lebendiger Gemeinschaft unter den Menschen und in der Schöpfung. Im Westen betrachten Befreiungs- und feministische TheologInnen die innertrinitarische Gleichrangigkeit und Relationalität in der Selbsthingabe aneinander als Urbild und Grundlage für eine gerechtere und umfassendere Neugestaltung der Gesellschaft. Gott als *communio* stellt jede autoritäre Herrschaft von Menschen (über Menschen) und alle erstarrten Unrechtsstrukturen radikal in Frage. Gott wird nicht als entrückter Monarch begriffen, der alles Sein aus weiter Ferne lenkt, sondern als die dreieine Präsenz, die die Welt in sich trägt. Orthodoxe Theologen betrachten den dreieinen Gott auch als Modell für eine gerechte Gesellschaft. Darüber hinaus ermöglicht dieses Konzept eine Neugestaltung der Beziehungen zwischen der Menschheit als dem Abbild Gottes und der geschaffenen Welt, so dass der Mensch eher zum priesterlich kosmischen Mittler als zum Herrscher berufen erscheint. Auf diese Weise haben sich östliche und westliche Theologen auf je verschiedene Weise einen „Panentheismus" zu eigen gemacht, der auch ökologische Anliegen anspricht. Es bedarf freilich noch weiterer Überlegungen, um die theologischen und ethischen Implikationen dieser Ideen tiefer zu erschließen.

Die orthodoxe Überzeugung, dass der Vater Ursprung göttlichen Seins und göttlicher Einheit sei, spricht zwar deutlich unser heutiges Zeitempfinden an, da sich daraus eine personorientierte Ontologie ableiten lässt, die nicht von einer „unpersönlichen" Wesenheit ausgeht. Zugleich wirft sie aber das Problem einer hierarchischen Abstufung, einer *taxis,* innerhalb der Trinität auf. Deshalb haben sich manche Theologen im Westen von diesem Gedanken ganz verabschiedet. Damit fällt den orthodoxen Kollegen die Aufgabe zu, klarer herauszuarbeiten, wie Hierarchie und *communio* im göttlichen Sein und dementsprechend auch bei den Menschen und in der Schöpfung nebeneinander bestehen können, ohne dass sich das auf die Gerechtigkeit unter Menschen und im Kosmos nachteilig auswirkt. Hierarchie und *communio* haben ja im dreieinigen Gott ihren Ursprung.

II. Vaterschaft und *communio*

Im Zusammenhang mit der Frage der Personalität möchten wir kurz die Themen Vaterschaft und *communio* in Gott anschneiden und uns dann der immanenten und heilsgeschichtlichen Relationalität des dreieinen Gottes zuwenden. Nach Athanasius und den Kappadoziern darf Gottes Vaterschaft nicht als ein in Gott hineinprojiziertes Bild eines menschlichen Patriarchats aufgefasst werden. Vielmehr ist Gott als Vater Urbild und Modell jeder menschlichen Elternschaft sowie für all jene, die in Familie, Kirche und Gesellschaft eine führende Funktion zu erfüllen haben (vgl. Eph 3,15). Daraus ergeben sich radikale Konsequenzen für die Praxis des Familienlebens und die hierarchische Ordnung der Gesellschaft.

1. Gegenseitige Liebe

Gott der Vater zeugt den Sohn und haucht den Heiligen Geist und verleiht ihnen so alles, was er selbst ist: sein ganzes göttliches Sein, seine Herrlichkeit, seine schöpferische Kraft, seine Vollmacht. Er lässt sie in seinem Auftrag wirken, um die Welt ins Dasein zu rufen, zu erhalten und zu vollenden. Er lässt sich durch Sohn und Geist vertreten und macht sich durch sie der Welt bekannt. Nichts behält er für sich zurück, sondern teilt mit ihnen alles, was er ist und hat. Ihre Größe macht seine Herrlichkeit als Vater aus.

Viele Theologen unseres Jahrhunderts in Ost und West haben die Auffassung zurückgewiesen, in der Trinität komme Selbstentäußerung und Unterordnung den anderen Personen gegenüber in spezifischer Weise dem Sohn und dem Heiligen Geist zu. Doch Selbstentäußerung, die ja den liebenden und demütigen Gott in besonderer Weise auszeichnet, beginnt, wie alles andere auch, beim Vater. Sohn und Geist erwidern nur diese selbstvergessene Liebe in gleicher Weise. Ihre Beziehung ist somit wechselseitig. Im Johannesevangelium lesen wir, dass der Vater die entscheidenden göttlichen Attribute der Herrlichkeit und des Gerichts dem Sohn übertragen hat, und doch ist der Sohn einzig darauf bedacht, den Vater zu verherrlichen und sich seinem Urteil zu unterwerfen. Diese Art von wechselseitiger Liebe, Demut und Selbsthingabe, die vom Vater ausgeht und ihn mit dem Sohn und Geist eint, ist Urbild und Modell jeder menschlichen Gemeinschaft.

2. Göttliche *kenosis*

Göttliche *kenosis* und göttliches Leiden bilden einen weiteren wichtigen Themenkreis theologischer Reflexion in Ost und West im 20. Jahrhundert. Das Thema kann hier nicht angemessen behandelt werden, doch ein paar Bemerkungen seien erlaubt. Einige russische Denker haben, vielleicht von Hegel beeinflusst, angedeutet, dass der Vater in seiner zeitlosen Seinsweise durch seine totale Selbsthingabe an den Sohn sich selbst verneint und darunter leidet. Daher sei das trinitarische Leben schon von seinem Wesen her von Trauer gezeichnet. Diese Meinung beruht jedoch auf einem fundamentalen Missverständnis dessen, was Personsein meint. Wird eine (göttliche) Person erst durch ihre Beziehung zu den anderen Personen konstituiert, dann finden sie alle gerade durch ihre wechselseitige Hingabe ihre höchste personale Vollendung und verneinen sich nicht. Da Gott Liebe ist, ist ihre wechselseitige *kenosis*, wodurch sie einander verherrlichen, zugleich ihre ewige Freude. Da das trinitarische Leben sich in vollkommen wechselseitiger Liebe vollzieht, kann es kein Leiden verursachen. Wenn Gott leidet, dann kann das nur eine Reaktion auf die Zurückweisung seiner Liebe durch die gefallenen Geschöpfe sein. Aufgrund unserer Sünden und der gefallenen Welt wegen ist die göttliche *kenosis* und Selbsthingabe im Todeskampf am Kreuz geschichtlich greifbar geworden. Doch wie durch die Auferstehung der Tod vom Leben der Dreieinigkeit verschlungen wird, so löst sich auch dieses Leid, obgleich zu groß, als dass die Welt es fassen könnte, schließlich in der Freude von Vater, Sohn und Geist auf. In ihrer wechselseitigen Selbsthingabe und in

ihrem Heilshandeln für die Welt, die sie durch Ausgießen ihres eigenen Lebens vollbringen, finden sie ewige Freude.
Menschen sind häufig auf Anleitung und Führung durch andere angewiesen. Mit wachsender spiritueller Entwicklung werden sich orthodoxe Christen dieser Tatsache immer mehr bewusst; sie erkennen immer klarer, wie sehr sie aufeinander bezogen sind und von anderen und von Gott abhängen. Im menschlichen Leben tauchen ständig Situationen auf, in denen die einen führen und andere geführt werden. So kommt es in einer menschlichen Gemeinschaft auf ganz natürliche Weise zu hierarchischen Beziehungen, selbst wenn sie nur vorübergehend und an bestimmte und begrenzte Funktionen gebunden sind.
So hat auch Christus nicht die Abschaffung hierarchischer Strukturen verfügt, sondern sie eingesetzt, gleichzeitig aber, was die Praxis angeht, ihre Umkehrung zur Pflicht gemacht. Die Apostel erhalten zwar Führungspositionen, sollen aber zugleich den letzten Platz einnehmen und die Diener aller sein, wie ihr Meister es war (vgl. Lk 22,25-30). Dieses Muster menschlicher Relationalität hat seinen Ur-Grund direkt in Gott dem Vater und im trinitarischen Leben. Gott schreibt die hierarchische Ordnung nicht hoffnungslos ab oder zerstört sie gar, sondern wandelt sie in eine Ordnung von Gleichen um, in gegenseitige Abhängigkeit und Selbsthingabe, das heißt in wahre kommunikative Gemeinschaft, in eine *communio*. Darin besteht auch unsere Aufgabe, da wir personale Wesen und nach Gottes Abbild geschaffen sind.

III. Die immanente und heilsökonomische Trinität

Das Leben, an dem die göttlichen Personen der Menschheit und der geschaffenen Welt Anteil geben, muss das gleiche sein, das sie miteinander teilen: es ist ihr wahrhaft ureigenes Leben. Ihre Beziehungen zu den geschaffenen Dingen müssen daher als Manifestationen und Ausweitungen ihrer zeitlos ewigen Beziehungen verstanden werden. Gott schuf die Welt aus Liebe mit dem Ziel, sie in das ewige dreieinige Leben der Liebe hineinzunehmen. Das bedeutet, die göttlichen Personen können nicht so gedacht werden, als hätten sie ein rein innergöttliches Beziehungsmuster nur für sich und ein anderes, radikal davon verschiedenes, der geschaffenen Welt gegenüber. Wir können Augustinus nicht folgen, der meint, sie beziehen sich zueinander wie drei, zur Welt aber wie einer. Daher ist die „heilsökonomische" Trinität, wie sie sich den Menschen in der Geschichte erschlossen hat, und wie die Menschen sie kennen, ein wahres Abbild der ewigen „immanenten" Trinität.

1. Radikale Transzendenz

In dieser Frage radikaler Transzendenz stimmen östliche und westliche Theologen unserer Tage weitgehend überein. Wenn jedoch einige Theologen im Westen den Gedanken einer immanenten Trinität völlig aufgeben und sie mit der heilsgeschichtlichen in eins setzen, dann haben orthodoxe Theologen damit ihre Schwierigkeiten. Für unsere Tradition ist ein Festhalten an Gottes radikaler Transzen-

denz unverzichtbar. Obwohl wir zu wirklicher Gotteserkenntnis fähig sind, so doch nie zu einer, die sein Wesen völlig ausschöpfen könnte. Dies wird auch in Zukunft so bleiben. Gregor von Nyssa verdeutlicht es so: Da Gott unendlich ist, wir als Geschöpfe aber endlich sind, kann sich zwar unsere Fähigkeit, göttliches Leben aufzunehmen, durch Gottes Gnade ins Unbegrenzte weiten, doch von einem bestimmten Punkt an bleibt sie begrenzt. In Gott gibt es immer ein Mehr, das über das hinausgeht, was wir von ihm erfassen können; einiges davon wird uns in der Zukunft zuteil werden, doch was darüber hinaus liegt, bleibt unausschöpfbar und überschreitet jede Vorstellung. Also muss es eine Wirklichkeit geben, die die göttlichen Personen einzig und allein untereinander teilen, die wir nie weder erfahren noch jemals erkennen können, freilich nicht deshalb, weil die göttlichen Personen die ihnen ureigene Wirklichkeit eifersüchtig für sich behalten, sondern weil sie unsere Fassungskraft übersteigt.

Die orthodoxe Theologie nennt diese abgründige Tiefe die unerschließbare göttliche Wesenheit, oder, genauer gesagt, das, was jenseits des Wesens liegt, da dieses „Jenseits" sich jeder begrifflichen Kategorisierung im Sinne einer Wesensontologie entzieht. Zugleich aber halten wir unzweideutig daran fest, dass Vater, Sohn und Geist, die wir erkennen, die gleichen Personen sind, die in zeitlosem Zu- und Miteinander eine einzigartige *communio* bilden. Die immanente ist in dem Sinne auch die heilsökonomische Trinität, als es sich in beiden um die gleichen trinitarischen Personen handelt, und als die Personen, die sie wirklich sind, werden sie sowohl von der erlösten Menschheit wie voneinander erkannt und geliebt. Sie teilen ihr gemeinsames Leben und ihre wechselseitigen Beziehungen der Schöpfung frei und ungeschuldet mit. Dennoch bleibt eine „immanente" Dimension ihrer Existenz, eine absolute Transzendenz, bestehen, die nur ihnen in einzigartiger, ureigener Weise zukommt.

2. Anteilgabe am Leben des dreieinen Gottes

Diese Transzendenz ist jedoch keine Barriere, die uns von Gott trennt. Die Beziehungen der drei Personen zu uns sind wirkliche Ausweitungen und Manifestationen ihrer innergöttlichen Beziehungen. Das ergibt sich aus der Lehre von Gregor Palamas, dass das Unerkennbare in der göttlichen Wesenheit in den „Energien" [d.h. den „Ausstrahlungen"] offenbar geworden ist. Der in Schöpfung und Heilsgeschichte konkret und greifbar gewordene dreieine Gott ist derselbe wie der zeitlos Dreieinige. Wenn die drei Personen im Heilsgeschehen zusammenwirken, um die Welt zu retten, wie in der Schrift beschrieben, dann tun sie das auf die gleiche Weise, wie sie sich seit Ewigkeit in einem lebendigen kommunikativen Lebensaustausch zueinander verhalten. Wenn der Vater Sohn und Geist in der Menschwerdung und Geistausgießung zu Pfingsten in die Welt aussendet, dann offenbaren diese zeitgebundenen Sendungen die zeitlose Zeugung durch den Vater und das Hervorgehen des Geistes aus ihm. Wenn Sohn und Geist dem Vater die Welt als Gegengabe zurückbringen, so ist das eine Manifestation und Ausweitung ihrer innertrinitarischen zeitlosen Selbsthingabe als Antwort an den Vater.

Nach dem klassischen Denkmuster, wie es die Kappadozier und andere Väter

entworfen haben, wirkt der Vater in der geschaffenen Welt stets durch den Sohn im Heiligen Geist. Gottes umfassendes schöpferisches Wirken und Heilshandeln hat im liebenden Willen des Vaters seinen Ursprung, wird vom Sohn in die Tat umgesetzt und vom Geist vollendet. Dementsprechend finden wir als menschliche Personen Zugang zu Gott, gewinnen Erkenntnis von ihm und Anteil an seinem göttlichen Leben in umgekehrter Reihenfolge. Wir gelangen durch den Sohn im Heiligen Geist zum Vater. Diese Grundstruktur trinitarischer Relationalität und Wirksamkeit in der Schöpfung ist freilich nichts anderes als ein Abbild des dreipersonalen innergöttlichen Zu- und Miteinanders. Wir nehmen Anteil am trinitarischen Leben, indem wir in diese spezifische Struktur von Beziehung hineingenommen werden. Orthodoxe Theologen müssen hier ihre Überlegungen noch weiter vorantreiben und sich fragen, wie der Hervorgang des Geistes aus dem Vater und die zeitlose Beziehung des Sohnes zum Geist sich in diese umfassende Struktur einfügen.

Weiter ist festzuhalten: Wenn wir in diesen trinitarischen Lebens- und Liebesaustausch hineingenommen werden, treten wir so in direkte Beziehungen zu jeder einzelnen göttlichen Person. Wenn auch die feierliche Liturgie der orthodoxen Kirche meist den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist verehrt, so reden wir doch im Gebet jede einzelne Person auch direkt an. Viele öffentliche Gebete sind an Christus gerichtet, und fast jeder Gottesdienst beginnt mit einer direkten Anrufung des Heiligen Geistes. Im persönlichen Gebet können wir über jede einzelne der drei Personen meditieren und in einem Dialog gegenseitiger Liebe frei und ungezwungen mit jeder einzelnen und ihnen allen sprechen. Wenn wir im Geist durch den Sohn Zutritt zum Vater haben, so heißt das nicht, als sei der Vater uns am fernsten und der Geist am nächsten. Vielmehr sind alle drei in gleicher Weise transzendent und uns zugleich nahe und unmittelbar gegenwärtig. Nach Boris Bobrinskoy stehen wir in direkter und vertrauter Beziehung zum Vater; er ist keineswegs die ferne Eminenz, der wir uns nur indirekt nähern könnten. Heißt es doch bei Johannes: „Wenn jemand mich liebt, wird er an meinem Wort festhalten; mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen“ (14, 23).

3. Trinitarische Perichorese

Unsere *lex credendi* muss daher so verstanden werden, dass sie diese interpersonale *lex orandi* ermöglicht. Das heißt, unsere *communio* mit Gott durch den Sohn im Geist weist uns einen Platz zu, wo wir in göttlicher Liebe zu jeder Person in freier Beziehung stehen und uns jeder und ihnen allen, gleichsam aus allen Richtungen, nähern können. Alle zusammen und jede einzelne für sich sind uns unmittelbar gegenwärtig und umgeben uns mit göttlicher Liebe. Wir befinden uns selbst gleichsam *innerhalb* des gemeinsamen trinitarischen Wirkens *ad extra*, das selbst als dreipersonale Dynamik alles Sein und die gesamte Geschichte umfasst. Dies ermöglicht der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist, doch im Rahmen dieser festen Struktur gibt es den spontanen, dynamischen, offenen und unbegrenzten interpersonalen Austausch von Leben und Liebe.

Diese Freiheit und Offenheit in unserer Beziehung zu den göttlichen Personen offenbart und weitet die ewig zeitlose innertrinitarische Perichorese aus, da Gott uns an seinem dreipersonalen Leben gnadenhaft teilhaben lässt. In gegenseitiger Liebe wohnen die drei Personen von Ewigkeit her zeitlos mit- und ineinander, durchdringen sich und gehen unablässig ineinander über. Jede Person ist in den beiden anderen gegenwärtig, gibt sich ihnen hin und nimmt sie zugleich in sich auf. Wie Dumitru Staniloae andeutet, ist dieses Ineinanderwohnen dynamisch, spontan und grenzenlos und strömt nach allen Richtungen frei über sich hinaus. Göttliche Liebe lässt sich nicht eingrenzen.

So muss die feste Struktur der zeitlos ewigen trinitarischen Beziehungen, die durch die Zeugung des Sohnes und den Hervorgang des Geistes aus dem Vater entsteht, gleichsam als Eröffnung eines „Raumes" verstanden werden, in dem sich ein freier interpersonaler Austausch von Leben abspielt. Bobrinskoy, nach dessen Meinung ihre Sendungen in der Geschichte nur offenbar machen, was sie von Ewigkeit her sind, deutet die gleiche Schlussfolgerung an, wenn er im einzelnen aufzeigt, wie das in der Schrift beschriebene Zusammenwirken der drei Personen einem vielfältigen Muster folgt. Dort, wo sie geschichtlich greifbar zusammenwirken, begegnen wir ihnen und werden durch ihre Liebe in ihre gegenseitige Perichorese hineingezogen, um an ihr teilzuhaben. Von daher gesehen, muss diese sich in die geschaffene Welt hinein erstrecken und sie mitumfassen. Mehr freilich muss noch darüber nachgedacht werden, wie sich die trinitarische Perichorese zu den „Energien" und zum Wirken der drei Personen verhält.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Vom Wesen des biblischen Monotheismus

Erfahrung und Erfahrungshorizont

Mark A. O'Brien

Fairerweise muss man sagen, dass die bibelwissenschaftliche Forschung sich heute viel stärker als früher der Tatsache bewusst ist, dass sie in einen vorgegebenen kognitiven Horizont eingebettet ist. Insbesondere für den subjektiven Faktor ist sie überaus hellhörig geworden, d.h. sie weiß sehr wohl, wie sehr die Einstellung der LeserInnen sich auf die Erfahrung und das Verständnis eines biblischen Textes auswirkt. Was die gegenwärtige biblische Forschung antreibt, ist natürlich für den heutigen Menschen nicht ohne Relevanz für sein praktisches

Leben. Doch das ist nicht das Einzige. In vieler Hinsicht lassen wir uns immer noch vom gleichen Schwung antreiben, den das anfängliche Bibelstudium der frühen Kirche und ihre Wirkungsgeschichte ausgelöst haben. Um für den Einfluss des heutigen kognitiven Hintergrunds ein wenig Verständnis zu bekommen, lohnt es sich, einen Blick auf die früheren zu werfen: Sie waren von anderen Denkweisen geprägt und ließen die Leser den biblischen Text anders erfahren.[1]

1. Das Problem: Gotteserfahrung oder subjektive Konstruktion?

Die Inspirationslehre der frühen Kirche hat sich in enger Anlehnung an ihr Verständnis vom Prophetentum herausgebildet. Aus diesem Nährboden erwuchs die Überzeugung, wenn man das Alte Testament lese bzw. deute, gewinne man einen direkten Zugang zur Gotteserfahrung Israels, zu Gottes Wort und zu der Art und Weise, wie Gott sich in Tun und Lassen der Menschen „einmischte". Die Kirche stand vor der Notwendigkeit, ihren Stifter und sich selbst vom Alten Testament her, der unangefochtenen Schriftnorm, verständlich zu machen. Alttestamentliche Texte wurden minutiös nach prophetischen Vorhersagen abgesucht, die auf Jesus und/oder die Kirche hindeuteten; das gleiche geschah mit Erzählungen, die christlichen Themen, wenn auch nur annäherungsweise, zur Veranschaulichung dienten. Es gab Texte, die nicht, jedenfalls nicht beim ersten Lesen, in diese Richtung deuteten. Doch mit Hilfe einer schöpferisch angewandten Typologie und Allegorie konnte man begründen, dass diese Texte einen tieferen, verborgenen Sinn hatten. Und dieser sei ihr wahrer Sinn, der auf Jesus und die Kirche hinweise.

Was den Monotheismus anbelangt, so galten die biblischen Erzählungen als historisch zuverlässig. JHWH, den einen Gott, kannten die Alten Israels schon vor der Großen Flut; und danach war es der gleiche JHWH, der Abraham und Sara dazu erwählte, dass „alle Geschlechter der Erde durch ihn Segen erlangen sollten" (Gen 12,1-3). Im Lesen der biblischen Erzählungen über Israels Gottesbeziehung und im Nachsinnen darüber glaubten die Christen, dass Gott auch zu ihnen spreche. Eine typologische und allegorische Exegese, die die Schrift des Alten Bundes von christlichem Sinngehalt erfüllt darstellte, bekräftigte diesen Glauben. Kurz und gut, die Theologien der Zeit stützten die Überzeugung, dass das Alte Testament den Christen einen unmittelbaren Zugang zur Gotteserfahrung eröffne.

Die Aussicht, in den Schriften mit Gott unmittelbar in Berührung zu kommen, hatte eine mächtige Anziehungskraft und ist ohne Zweifel ein wichtiger Grund, warum dieser Zugang die Menschen auch heute noch anspricht. Wir sind nun einmal von Natur aus selbstbezogene Wesen und entwickeln immer dann ein Interesse für Gott, wenn wir hoffen, dass auch für uns etwas, wenigstens teilweise, dabei „herausspringt". Die Deutung der frühen Kirche, der biblische Text sei ein Weg zu unmittelbarer und (wie sie annahm) positiver Gotteserfahrung, sprach direkt Herz und Gefühl an und hatte damit gegenüber Theorien aus neuerer Zeit

den Vorteil, früher am Start gewesen zu sein. Für die neueren Theorien ist freilich der Zugang keineswegs so unmittelbar: die Beziehung zwischen Leser, Text und Verfasser ist für sie wesentlich komplexer.

Die spätere Wissenschaft stellte im überkommenen Deutungsansatz des Alten Testamentes bedenkliche Mängel fest. Er verzerre, so warf man ihm vor, das alttestamentliche Gottesbild, um es durch Umformung für den christlichen Konsum „gebrauchsfertig" zu machen. Die Kirche hielt dagegen, dass ja die Führung durch den Heiligen Geist ein wahres und unverfälschtes Verständnis sicherstelle. In den Augen der Kritiker jedoch überfrachtete die Anwendung der typologischen und allegorischen Exegese durch die Kirche die Texte so sehr mit christlichen Sinngebungen, dass sie eine sachgenaue Würdigung des dort gezeichneten Gottesbildes verhindere. Dieses Auslegungsschema mag zwar den Anspruch erhoben haben, den wahren Sinn alttestamentlicher Texte zu erhellen; in Wirklichkeit hat es ihn verdunkelt.

Wenn überhaupt etwas, dann signalisieren Vorwurf wie Erwiderung in gleicher Weise die Bedeutung des subjektiven Faktors, d.h. der Sichtweise derer, die den Text lesen. Es überrascht freilich, dass die historisch-kritische Analyse, die sich in der Erforschung des Alten Testaments im Westen schließlich durchsetzte, bis vor kurzem den Leser nicht sonderlich beachtete. Stattdessen startete sie ein wissenschaftliches Projekt mit dem Ziel, das Alte Testament von kirchlicher „Kontrolle" zu befreien und seine Stimme unverfälscht zu Gehör zu bringen. Auch wenn das nicht von Anfang an ihre Absicht gewesen sein mag, so hatte doch diese Rettungsaktion auf das Verständnis der Schrift als Aufzeichnung von Gottes Handeln mit Israel wie als Wort Gottes letztlich einen großen Einfluss.

2. Der Monotheismus als Folge einer Katastrophe und Niederlage

Die kritische Forschung entdeckte in der Tat einen tiefen Graben zwischen der Geschichte Israels, wie sie von der biblischen Wissenschaft „rekonstruiert" wurde, und der „Geschichte", die die Texte des Alten Testaments erzählten. Beide stimmten in weiten Bereichen nicht überein. Was den Monotheismus betrifft, so erzählt das Alte Testament, wie Israel von den eingegangenen Bundesverpflichtungen gegenüber dem einzigen Gott immer wieder abwich und sich im Polytheismus verstrickte. Der kritischen Analyse zufolge war Israel anfangs aller Wahrscheinlichkeit nach eine polytheistische Gesellschaft - wie andere vorderorientalische Gesellschaften auch - und es entwickelte seine monotheistische Theologie erst nach langen Kämpfen, die von Parteien bzw. Bewegungen ausgingen, die sich die Alleinverehrung JHWHs zum Ziel gesetzt hatten. Das Exil von 587 markierte im aufkommenden Monotheismus, mit Deutero-Jesaja als seinem Hauptvertreter (vgl. Jes 45), die entscheidende Wende.[2] Konfrontiert mit dieser krassen Divergenz zwischen geschriebenem Text und dem, was wirklich geschah, mussten die Leser und Leserinnen entweder ihren Glauben an die Bibel als inspiriertes Gotteswort aufgeben oder deren Textcharakter und Aussageabsicht neu bewerten. In

die richtige Richtung bewegte man sich, als man begann, sich auf den biblischen Verfasser zu konzentrieren und ihn als schöpferischen Theologen und seine Texte als theologische Diskurse zu sehen, und nicht so sehr als historische Aufzeichnungen.

Nach diesem Verständnis eröffnet der biblische Text keinen unmittelbaren Zugang zur Gotteserfahrung Israels, wie es die frühe Kirche angenommen hatte. Er gibt aber Lesern und Leserinnen durchaus eine Handhabe, darüber nachzudenken, wie Israel sein Gottesbild in einem theologischen Reflexionsprozess ausformte, und wie es dies in unterschiedlichen Phasen der Textkomposition tat. So weist zum Beispiel die historische Analyse als Beleg für einen frühisraelitischen Polytheismus auf Deuteronomium 32,8-9 hin. Dort ist JHWH nur einer unter den Göttern und sein Anteil an den Völkern, den „der Höchste" ihm zuwies, ist das Volk Jakob, sein Erbland. Wenn diese Auslegung zutrifft, dann heißt das, der Theologe, der diese Verse schrieb, hatte ein völlig anderes Gottesverständnis als die monotheistische Theologie, die die Auslegung des heutigen Textes beherrscht.[3] Stellen wie Numeri 25, Hosea 9,10 und Ps 106,28 wurden ebenfalls als Belege für einen Polytheismus herangezogen: die Erbitterung, mit der dort die Verehrung anderer Gottheiten bekämpft wurde, lässt den Rückschluss auf ihre tatsächliche Praxis zu.

Angenommen, das frühe Israel war polytheistisch, welches Motiv veranlasste es dann zu der späteren endgültigen Hinwendung zum Monotheismus? War es der Wunsch, eine frühere, später als peinlich empfundene Theologie zu vertuschen? In Anbetracht der schonungslosen Kritik des Alten Testaments an Israel und seiner Gottesbeziehung erscheint das unwahrscheinlich. Außerdem, wenn der vorliegende Text ein Vertuschungsversuch ist, warum hinterlässt er dann Spuren eines Polytheismus? Die Redaktoren des Alten Testaments scheinen zu umsichtig gewesen zu sein, als dass sie sich solche „Schnitzer" geleistet hätten.

Eine andere mögliche Erklärung wäre die, dass Israel eine schwere Krisenerfahrung machte, die den Anstoß gab, seine Theologie von Grund auf zu überarbeiten und neu zu schreiben. Viele Geschichtskritiker sehen diese Erfahrung im Exil von 587 vor Christus. Das Exil war für die monotheistische Theologie von so einschneidender Wirkung und die Verkündigung des einzigen Gottes Jahwe wurde so bedeutsam, dass die alttestamentlichen Herausgeber sich entschlossen, ihre Erzählungen monotheistisch zu beginnen. Polytheistische Texte wie Dtn 32,8-9 hat man dann aus Pietät vor der (alten) Tradition stehen lassen oder weil sie (allegorisch?) auch monotheistisch gedeutet werden konnten.

Nach dieser Hypothese ist der Glaube an einen alle anderen Mächte überragenden Gott das Produkt einer Katastrophe und Niederlage, nicht aber das Ergebnis von Triumph und Erfolg - ein erstaunlicher Glaubenssprung.[4] Leider flößen uns die Komplexität der Texte, ihr vielschichtiger Charakter und die kritische Reflexion über das Verhältnis von Erfahrung und Deutungshorizont nicht so viel Vertrauen ein, dass wir das Ereignis bzw. die Erfahrung, die für den Durchbruch zum Monotheismus letztlich entscheidend war, auch konkret benennen könnten.

Gegen die obige Hypothese lässt sich einwenden, dass monotheistische Theolo-

gen ihren Job nur besser verstanden haben als die anderen oder dass der Monotheismus in der nachexilischen Zeit zum Deutungsraster der herrschenden Klasse wurde - schließlich wird Geschichte von den Siegern geschrieben. Jede dieser Möglichkeiten sollte für jemanden, der von der göttlichen Inspiration überzeugt ist, prinzipiell annehmbar sein. Wie heißt es doch im Sprichwort: Gott schreibt auch auf krummen Linien gerade.

3. Von der synchronen Analyse zur Entscheidung herausgefordert

Welche der genannten Hypothesen man auch bevorzugt, eines ist klar, und darin sind sich alle einig: Die historisch-kritische Analyse signalisiert eine radikale Wende in der Art und Weise, wie der Text wahrgenommen bzw. aufgefasst wird. Verstand sich die frühe Kirche noch als Glaubensgemeinschaft, die in den Texten des alten Bundes Gottes Worten lauschte, so hören kritikbewusste Leser und Leserinnen in ihnen die Theologen Israels sprechen. Es liegt eine emotional provozierende Kraft im Portrait, das der Verfasser von Israel zeichnet: einem Volk, das mitten im Chaos des Exils den Monotheismus „entdeckt"; doch dahinter steckt eben eine ganz andere Erfahrung als die der frühen Kirche. Beide gehen von unterschiedlichen hermeneutischen Horizonten aus.

Der historischen bzw. diachronen Analyse ging es vor allem darum, die Auslegung des Alten Testaments *als* Altes Testament zu erleichtern. Der Versuch wurde von der Kritik unterschiedlich aufgenommen. Für die einen war er erfolgreich; anderen schien das Gottesverständnis, das dabei herauskam, mehr vorderorientalisch als alttestamentlich geprägt zu sein.[5] In einigen Bereichen der historischen Analyse hat es die Tendenz gegeben, die alten Israeliten nicht als kreative und einfallsreiche Schöpfer aus eigener Kraft zu sehen, sondern als unbedeutende Nachahmer altorientalischen Denkens. Eine Inspirationslehre braucht sich mit dieser Meinung nicht groß abzugeben, haben doch neuere Forschungen über die biblische Literatur gezeigt, dass eine solche Unterbewertung nicht gerechtfertigt ist.[6]

Der Autor

Mark A. O'Brien, geb. 1945 in Wagga Wagga, New South Wales, Australien. Bachelor of Science, Dr. theol. Lehrtätigkeit: Lehrbeauftragter für Altes Testament an der Yarra Theological Union, Melbourne (gehört zum Campus des Melbourne College of Divinity, 1977–1992); Dekan der Yarra Theological Union (1990–1992); Provinzial der Province of the Assumption des Dominikanerordens (1993–2000). Veröffentlichungen: The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment. Orbis Biblicus et Orientalis 92, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989; zusammen mit F. Campbell: Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations, Minneapolis 1993;1–2 Samuel and 1–2 Kings, in: The International Bible Commentary (1999); Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text (in Vorbereitung). Anschrift: St. Dominic's Priory, 816 Riversdale Road, Camberwell, Vic 3124, Australien.

Trotz negativer Beurteilungen aus jüngerer Zeit bleibt die historische Analyse in der heutigen bibelwissenschaftlichen Forschung eine signifikante Größe.[7] Fordert sie uns doch immerhin dazu heraus, die Situation, aus der heraus ein Text

entstand und in die hinein er seine Botschaft ausrichtete, in die Überlegungen miteinzubeziehen. Doch dieser Zugang muss heute mit konkurrierenden Ansätzen rechnen, die die Bewertung des biblischen Monotheismus erheblich beeinflussen. Dazu gehören die diskursorientierte bzw. synchrone Textanalyse - in vieler Hinsicht eine kritische Reaktion auf die Mängel der diachronen bzw. historischen Analyse -, der Dekonstruktivismus und die Verdachtshermeneutik. Mit letzterer werden verschiedene emanzipatorische Projekte bzw. Theorien in Verbindung gebracht, die eine bestimmte Richtung vertreten, wie zum Beispiel die feministische Kritik, die Befreiungs- und die postkoloniale Theologie.

Die synchrone Analyse gibt zu, dass Israel in einigen Phasen seiner Geschichte möglicherweise andere Götter verehrte, wendet jedoch ein, dies habe sich im Alten Testament nicht niedergeschlagen. In den Texten, wie sie uns heute vorliegen, wird die Verehrung anderer Gottheiten durchweg angeprangert. *Eljon* und *El Schaddai* mögen früher einmal die Namen anderer Gottheiten gewesen sein, doch im vorliegenden Text sei das nicht mehr der Fall. Hier beziehen sie sich auf JHWH (vgl. zum Beispiel Gen 14,18-20; 17,1; 35,11). Die synchrone Analyse hält den Versuch, den Werdeprozess aufzudecken, der über verschiedene Stufen zu dieser Namensübertragung auf JHWH führte, für völlig nutzlos. Dafür sei die Textbasis zu schmal, und die Ergebnisse seien zu spekulativ. Eine solche Analyse habe etwas von einem Ausgrabungsgeschäft an sich, bei dem man zufällig auf einen Fund stößt. Außerdem laufe sie dem Charakter des Textes zuwider.

Mag sein, dass das auf die, die ein einheitliches Altes Testament im Sinn haben, beruhigend wirkt. Doch die synchrone Analyse beginnt sich dort abzunutzen und Widerspruch herauszufordern, wo sie handelnde Personen beschreibt und von perspektivischen Unterschieden spricht. JHWH ist, wie Adam und Eva auch, in Genesis 2 und 3 eine handelnde Person. Solche Erzählfiguren sollten wir wie Bilder in einer Galerie betrachten. Die Bilder mögen auf die Tradition oder auf persönliche Erfahrung zurückgehen, doch sind sie für diese Erzählung „geschaffen" worden. In der größeren Galerie des gesamten Alten Testaments gibt es eine beeindruckende und herausfordernde Vielfalt von Bildern des einen und einzigen Gottes JHWH. Die Vielfalt ist so groß, und die Variationsbreite geht so weit, dass alle Ansprüche, *den* alttestamentlichen Monotheismus schlechthin erfasst zu haben, mit großer Vorsicht aufzunehmen sind.

Um einige Beispiele anzuführen: 1 Sam 15,29 erklärt: „Er, der ewige Ruhm Israels, kann weder lügen noch bereuen. Er ist doch kein Mensch ..." Ri 10,13 und 16 dagegen deuten an, daß Gott seinen Entschluss durchaus ändern könne. Zwischen Kön 10,30 und Hos 1,4 tut er das auch mit Bezug auf das Haus Jehu, und zwar radikal. Bei Joschua ist Gott ein Krieger, der darauf aus ist, Israels Feinde zu vernichten; bei Jesaja 19, 24-25 ist er ein Friedensstifter, der Israels (frühere) Feinde segnet. In Gen 1 erschafft Gott in erhabener Transzendenz (die Welt) durch das Wort. Bei Ijob 38-41 und in Ps 89,10-11 kämpft er gegen die Kräfte des Chaos an, um Ordnung in seine Schöpfung zu bringen.[8]

Ein besonders treffendes Beispiel ist Ex 34,6-7, wo Gott von einem Vers zum andern widersprüchliche Eigenschaften zugeschrieben werden. In der einen Sicht

ist „Jahwe ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er ... nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg“ (V. 6). In der anderen lässt er „(den Sünder) nicht ungestraft, er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation“ (V. 7). Die Erzählung löst die Spannung nicht auf; die Texte werden einfach nebeneinander gestellt. Nach der synchronen Analyse müssen wir als Leser oder Leserinnen, wenigstens anfangs, beiden Standpunkten gleiches Gewicht zumessen. Die Spannung lässt sich auch nicht dadurch auflösen, dass man einmal die allegorische, das andere Mal die historische Auslegung bemüht. Eine Untersuchung von Sprach- bzw. Textauffälligkeiten im unmittelbaren und entfernteren Kontext mag zwar Hinweise liefern, dass das Alte Testament die eine gegenüber der anderen Sicht bevorzugt. Doch diese Untersuchungsmethode steckt voller Klippen, nicht allein wegen der Menge von Belegstellen, die sorgfältig zu prüfen wären, sondern auch wegen der Faktoren, die Leser und Leserinnen beeinflussen, seien sie Einzelne oder eine kirchliche Gemeinschaft. Über kurz oder lang, so meine ich, werden sie genötigt sein, sich Fragen zu stellen und zu entscheiden: Welcher Art von Literatur gehört der Bibeltext an, und welche praktische Bedeutung hat er für mein Leben?

Was die Art des Textes betrifft: Nötigt er ein bestimmtes Denken auf oder lädt er zum Denken ein? Drängt zum Beispiel Ex 34,6-7 den Leserinnen und Lesern beide Ansichten auf oder sollen sie jede einzelne für sich betrachten und sich dann für eine entscheiden? Eine vergleichende Textanalyse im Gesamtzusammenhang des Alten Testament mag zwar die Entscheidung erleichtern, erspart bleibt sie einem aber wahrscheinlich nicht. Die „richtige“ Ansicht wird freilich nach x Analysen nicht einfach aus dem biblischen Gesamtrahmen herausfallen. Dafür ist das Alte Testament zu scharfsinnig und zu sehr darauf bedacht, Leser und Leserinnen in einen theologischen Dialog hineinzuziehen.

Was die praktische Bedeutung des Textes betrifft: Irgendwann einmal werden wir entscheiden müssen, welcher Text dem Leben Sinn und Glaubwürdigkeit gibt. Mögen einige auch nichts an der Vorstellung auszusetzen haben, dass der gleiche Gott einmal an seiner grenzenlosen Liebe zu den Sündern festhält und sie das andere Mal unnachgiebig bestraft, doch werden die meisten sich wahrscheinlich auf die eine oder andere Ansicht festlegen, weil sie die eine für annehmbar halten, die andere nicht. Bei einer solchen Entscheidung werden persönliche Faktoren eine große Rolle spielen.

4. Wechselnde Gottesbilder

Mit einer solchen Entscheidung ist jedoch noch nicht das letzte Wort gesprochen. Die unannehmbare Auffassung verschwindet ja nicht einfach aus dem Text, sondern bleibt weiter ein Störfaktor. Außerdem, betrachtet man die Sache im Gesamtzusammenhang des Alten und Neuen Testaments, gewinnt man aufgrund der wechselnden Gottesbilder (die man antrifft) den Eindruck, dass *ein* Text allein das Gottesbild nicht definitiv zu umreißen vermag bzw. sich der Versuchung, dies zu tun, widersetzt. Er lädt uns vielmehr zur Betrachtung, zum

Nachsinnen und Abwägen ein, sagt uns aber bzw. *kann* uns im letzten nicht sagen, wer bzw. was Gott ist.

Die Denkweise, die mit diesem Phänomen im biblischen Text am engsten in Verbindung gebracht wird, ist die des Dekonstruktivismus. Das betreffende Phänomen findet sich natürlich nicht nur in der Bibel. Die dekonstruktivistische Analyse lässt uns immer wieder neu darüber nachdenken, wie der biblische Text das eigene Gottesverständnis und die eigene Gotteserfahrung formt. Sie bestreitet auch jeden Anspruch, man könne den Monotheismus der Bibel als einheitliche Größe darstellen: Nach ihr muss nämlich nicht nur der Text selbst, sondern auch seine Auslegung kritisch analysiert werden.

Die synchronische Analyse hat das Interesse deutlich vom Verfasser zum Leser hin verschoben - wie die vorausgegangenen Hinweise bezeugen. Leser und Leserinnen werden jetzt nicht mehr als passive Sinnempfänger, sondern eher als Sinnstifter gesehen. Der Einfluss dieser Tatsache auf die (eigene) Erfahrung mit dem alttestamentlichen Gott unterscheidet sich ganz erheblich von dem der historischen Analyse. Nach dieser können wir die verschiedenen Entwicklungsstufen rekonstruieren, auf denen Israels Theologen über ihre Gotteserfahrung nachgedacht haben (vgl. zum Beispiel 1 Kön 8). Aus der Sicht der synchronen Analyse ist das jedoch nicht möglich. Was wir dagegen beobachten können, ist, wie die Leser und Leserinnen, ausgehend von den Puzzle-Teilen im Text und deren Einfluss auf sie (zum Beispiel im Jonabuch), das Gottesbild selbst „konstruieren".

Diese Schwerpunktverlagerung auf die Leser und Leserinnen gibt uns Anlass zu einigen Bemerkungen über die Verdachtshermeneutik. Dieser Ansatz argumentiert, dass Texte wie ihre Leserinnen und Leser von Vor-Urteilen (im ganz wörtlichen Sinne) beeinflusst sind, die meist untergründig wirken bzw. nicht gern zugegeben werden. Das Musterbeispiel hierfür ist die Dominanz der männlichen Betrachtungsweise in der Bibel und - bis vor kurzem - auch der meisten einschlägigen wissenschaftlichen Studien. Anders gesagt, jede Auslegung der Bibel verrät stets etwas vom subjektiven Standpunkt des Auslegenden. Nach der Verdachtshermeneutik kann es verantwortliche und selbstkritische Forschung nur dann geben, wenn diese Vormeinung im Text wie bei den Lesern und Leserinnen offengelegt und eingestanden wird. Eine solche Vor-Urteils-Analyse sieht ihrerseits unsere unvermeidlich subjektive Auslegung dann als berechtigt an, wenn sie kritisch und verantwortlich gehandhabt wird. So macht zum Beispiel ein feministischer bzw. befreiungstheologischer Deutungsansatz bei selbstkritischer Anwendung Dinge sichtbar, die bei anderer Auslegung im Dunkeln blieben.

Ist man sich der subjektiven Sicht biblischer Verfasser einmal bewusst geworden, so bleibt unser Verständnis ihrer Autorität und damit der Autorität der Bibel überhaupt davon nicht unberührt. Das gleiche gilt von der Art und Weise, wie sie uns die dort geschilderte Gotteserfahrung vermitteln. Die vorherrschend männlich geprägten Gottesbilder empfinden viele Leserinnen und Leser als abstoßend und verletzend. Geht man jedoch kritisch mit ihnen um, erscheint diese Voreingenommenheit in einem milderen Licht. Sie fordert uns nämlich dazu heraus, die

erkannten biblischen Lücken selbst zu schließen. Sie erinnert uns aber auch daran, dass Menschen ihren Vorprägungen und ihrem Vorverständnis nie entgehen können und deshalb nur begrenzt fähig sind, Erfahrungen wirklich zu vermitteln - seien sie nun biblische Verfasser oder kritische Leser und Leserinnen. Um es mit Paulus zu sagen: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse" (1 Kor 13,12).

Interessanterweise führt uns die Vor-Urteils-Analyse wieder zurück zu der von der frühen Kirche praktizierten Exegese. In gewissem Sinn ist die christliche Auslegung des Alten Testaments eine solche Form von Analyse. Doch es ist schon zu viel ideologiehaltiges Wasser den Fluss hinuntergeflossen, als dass kritisch geschulte Leser und Leserinnen zur Praxis der frühen Kirche einfach zurückkehren könnten. Dennoch, ein christlich orientierter Zugang zum Alten Testament, der Typologie und Allegorie kritisch und verantwortlich anwendet, kann den Lesern und Leserinnen zu neuen Erfahrungen mit dem biblischen Text und seiner Gottesbotschaft verhelfen.

[1] Aus Platzgründen beschränkt sich der Beitrag durchgehend auf das Alte Testament.

[2] Eine zugängliche Version dieses Standpunktes umreißt B. Lang, *Die Jahwe-allein-Bewegung,* in: ders., Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 47-83, vgl. auch E. Haag, *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel,* QD 104, Freiburg 1985; N. Lohfink, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre,* Freiburg 1977, 127-144; Ch. Maier, *Der eine oder der einzige Gott? Israels Weg zum Monotheismus in exilischer Zeit,* in: Bibel und Kirche 55 (2000) 140-146.

[3] Diese Interpretation von Dtn 32,8-9 hängt davon ab, ob man „Gottessöhne" (bzw. „Götter") liest, wo im hebräischen Text „Söhne Israels" steht. Für eine Erörterung der Schwierigkeiten vgl. A.D.H. Mayes, *Deuteronomy,* Grand Rapids 1979, 384-385.

[4] Hier denken wir an die Stellen vom „leidenden Gottesknecht" bei Jes 42,1-4 (5-9); 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12.

[5] Die neuere Debatte, wie das vorderorientalische Denken den biblischen Monotheismus geformt hat, findet sich in den einschlägigen Beiträgen bei: W. Dietrich/M. A. Klopfenstein (Hg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte,* OBO 139, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1994.

6 Vgl. z.B. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative,* New York 1981.

[7] L. G. Perdue zum Beispiel ist der Meinung, dass die historische Analyse keine Zukunft hat. Vgl. *The Collapse of History,* Minneapolis 1994.

[8] Auf die Frage nach den prophetischen Gottesbildern im Alten Testament können wir hier nicht näher eingehen. Sie ist zu komplex.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Das frühchristliche Gottesverständnis: Erfahrung und Geheimnis

Seán Freyne

I. Gott im Spannungsfeld von Immanenz und Transzendenz

Das frühchristliche theologische Denken verläuft auf der Schnittlinie zwischen jüdischem Glauben an den einen und einzigen Gott und der griechisch-römischen Spekulation über das Wesen des Göttlichen und seine Wechselbeziehungen mit der Welt der Menschen. Diese Begegnung zwischen dem jüdischen Monotheismus und der griechisch-römischen Götterwelt hatte bereits bei den jüdischen Schriftstellern der hellenistischen Welt stattgefunden. Am besten wiedergegeben wird sie in den Schriften Philos von Alexandrien, in geringerem Ausmaß bei Josephus. Beide lebten im ersten nachchristlichen Jahrhundert zeitgleich mit dem entstehenden und sich ausbreitenden Christentum. Die griechisch-jüdischen Schriftsteller hatten ihren Glauben an einen einzigen Gott auf eine Weise zu erläutern versucht, die den Erfordernissen der griechischen Philosophie und zugleich der apologetischen Diskussion gerecht wurde, ohne ihn in jenen toleranten Monotheismus der Zeit aufzulösen, der sich in dem Leitwort niedergeschlagen hatte: „Gott ist sowohl einer als auch viele."

Zwei Aspekte, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen, treten als höchst signifikant in den Vordergrund. Zum einen stand seit der Gotteserfahrung am brennenden Dornbusch das unaussagbar tiefe göttliche Geheimnis stets im Mittelpunkt jüdischen Denkens: Gott gibt seinen Namen nicht preis, sichert aber Mose seine bleibende Gegenwart während des Wüstenzuges zu. Daher verbot auch das zweite der Zehn Worte des Dekalogs, sich von Gott irgendwelche Schnitzbilder zu machen, da er nach allgemeiner Überzeugung jede Form menschlicher Vorstellung ins Unermessliche hinein überschreite.

Auf der andern Seite kann derselbe Gott zugleich sehr anthropomorph beschrieben werden. Er schreitet in der Kühle des Tagwindes im Garten einher, und Adam und Eva hören ihn kommen (Gen 3). Dieses Gespür für die Nähe Gottes hat Israel nie verloren: Gott war ein Gott der Geschichte, der es auf den Irrwegen der Wüste begleitete, der bei der Landnahme zugegen war und der es während des babylonischen Exils bzw. nach der Rückkehr nach Zion nicht im Stich ließ.

1. „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig ..."

Die jüdische Tradition, im eigenen Land wie in der Diaspora, hat sich daher stets mit der Spannung zwischen der Immanenz und Transzendenz Gottes auseinandergesetzt, die in den überkommenen Schriften absolut zentral war. Dabei wurde das Prinzip der Einzigkeit Gottes, das in den täglichen Gebeten aller Juden seinen festen Platz hatte, niemals aufs Spiel gesetzt: „Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig" (Dtn 6,4). Auf der anderen Seite wurde das griechisch-römische Heidentum gewöhnlich als Vielgötterglaube beschrieben, da das traditionelle Götterpantheon aus verschiedenen Identifikationen des Göttlichen mit den Naturkräften bestand, etwa in Form von Meer, Wind, Himmel, Wasser, Feuer u.a. Die vielerlei Mythen bzw. Erzählungen über die Ursprünge und Taten dieser Götter waren in den vorchristlichen Jahrhunderten immer wieder kommentiert und gedeutet worden. Dabei äußerten sich Philosophen zunehmend kritisch gegenüber ihrem unsittlichen Verhalten und ihrer Amoralität. Die stereotype Vorstellung, die heidnische Welt sei schon von ihrem Wesen her polytheistisch, wird so im Laufe der Entwicklung revidiert. Gott ist einer und zugleich viele, und die unterschiedlichen Göttervorstellungen sind lediglich verschiedene Weisen, sich die eine göttliche Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, die die Welt lenkt und deren innerste Mitte ist.

Der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien muss in diesem Zusammenhang verstanden werden, wenn er auf Ideen zurückgreift, die in der mittleren Akademie Platons allgemein verbreitet waren. Dieser Tradition zufolge könne der Höchste Gott nur auf dem Weg philosophischen Denkens erkannt werden und sei daher der breiten Masse des Volkes nicht zugänglich. Dieser Höchste Gott ist nach Philos Ansicht der namenlose Gott der israelitischen Tradition. Auf der anderen Seite bezögen sich die verschiedenen Anthropomorphismen für Gott in der Hebräischen Bibel auf den Demiurgen bzw. Weltenbildner, den die Philosophen als vom Höchsten Gott distinkt ansahen. Dessen Wesen bestand nicht darin, „einen Namen zu tragen, sondern zu sein" (Philo, De somniis I, 230-233).

Die rabbinischen Gelehrten befassten sich weniger mit der philosophischen Tradition als vielmehr damit, das Zeugnis der Schrift zu einem System der Rechtgläubigkeit auszubauen und es dann systemimmanent auszulegen. Die Tradition, von Gott in Bildern zu sprechen, ihn zum Beispiel als König, Hirten, Lehrer, Richter, Krieger und dergleichen zu bezeichnen, weitete sich in den späteren Büchern der Bibel vor allem zur Figur der personifizierten Weisheit aus, die als getrennt von Gott gedacht wurde, aber stets an der Weltschöpfung beteiligt war (Spr 8, 22-31). Es kam zu

Der Autor

Seán Freyne ist Mitherausgeber von CONCILIUM und Professor der Theologie am Trinity College, Dublin. Seine Bibelstudien absolvierte er am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und Jerusalem sowie am Institut für Antiken Judaismus der Universität Tübingen. Er ist der Autor mehrerer Bücher und vieler Artikel über verschiedene biblische Themen. Sein Forschungsinteresse gilt vornehmlich der sozialen und religiösen Welt Galiläas zur Zeit des Zweiten Tempels. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Die Frage nach dem historischen Jesus" in Heft 1/1997. Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland.

weiteren Personifikationen Gottes mehr unpersönlicher Art, etwa mit Bezug auf den Namen Gottes *(memra)*, auf Gottes Herrlichkeit *(kabod)* und seine Gegenwart *(schechina)*. Sie sollten eine Auflösung seiner Transzendenz verhindern und zugleich die Gefahren eines krassen Anthropomorphismus abwenden.

Das philosophische und exegetische Bemühen, die Idee „Jahwe ist einzig" als *das* Spezifikum jüdischen Glaubens zu bewahren, blieb nicht frei von Schwierigkeiten. So begünstigte die von Philo bereitwillig angenommene Unterscheidung zwischen dem Höchsten Gott und dem Demiurgen die Überzeugung, etwas Höherwertiges zu sein, was gerade nicht Bestandteil des israelitischen Erwählungsgedankens war. Zugleich deutete die Unterscheidung einen dualistischen Gegensatz zwischen reinem Geist, der gut, und Materie, die schlecht sei, an, der dann in der späteren Gnosis voll zum Tragen kam. Eine solche Gottesvorstellung wiederum war der Tradition Israels zutiefst fremd, ganz gleich, wie sehr dadurch Gottes wahres Sein als Geheimnis im letzten unangetastet blieb.

Ebenso konnte die Unterscheidung zwischen Gott und Gottes Emanationen (wie Name, Herrlichkeit, Gegenwart usw.) leicht Anlass zu Spekulationen geben über zwei Mächte im Himmel, eine Auffassung, die von den rabbinischen Gelehrten strikt abgelehnt wurde, da man sie mit heidnischen mythologischen Vorstellungen von Göttern verwechseln konnte, die in himmliche Machtkämpfe verwickelt waren. Eine spätrabbinische Abhandlung erklärt: „Die Schrift konnte den Völkern der Welt nicht Anlass geben, zu glauben, es gebe im Himmel zwei Mächte. Vielmehr erklärt sie: Ich bin Jahwe, dein Gott, ich war in Ägypten, ich war am Schilfmeer, ich war in der Vergangenheit, und ich werde in der Zukunft sein, die kommt. Ich bin in dieser Welt und in der Welt, die kommen wird" (Mekhilta des Rabbi Jischmael).

Der Hinweis auf die „Völker der Welt" kann gut eine Anspielung auf das christliche Gottesverständnis sein, das sich aus den neutestamentlichen Schriften heraus entwickelt hatte und im weiteren Verlauf zu den Lehrformeln von Nicaea (325) und Chalkedon (451) und der Vorstellung von der Einheit und Dreieinheit Gottes führte. In der Zeit davor jedoch spielten christliche Gottesvorstellungen in der fortlaufenden jüdischen Debatte noch immer eine Rolle, da sie zu den eben erwähnten philosophischen und exegetischen Richtungen gehörten. Doch es kam jetzt natürlich ein neuer Umstand hinzu, der die frühen Christen von anderen religiösen Entwicklungen ihrer Herkunftsreligion abgrenzte: Es war die Erinnerung an Jesus und die Erfahrung der Gegenwart des Auferstandenen, dessen Geist sich im Zusammenleben der jungen Gemeinden als höchst wirksam erwies. Daher sollte jede frühchristliche *Theo*logie eher als *Christo*logie beschrieben werden, ein Gedanke, der noch weiterer Klärung bedarf. Die christliche Glaubenserfahrung hielt an der Transzendenz Gottes unverändert fest, aber je mehr man die Person Jesu in göttlichen Kategorien begriff und sie dementsprechend in die Verkündigung einbrachte, desto mehr bestätigte sich, wie sehr Gott in der Lebensgeschichte jedes einzelnen Menschen wie in seinem Tod anwesend war. Es ist dieses Element der „zwei Gesichter", das die Evangelien zu so einzigartigen Dokumenten macht: Sie sind vom Glauben inspirierte Aufzeichnungen des irdi-

schen Lebens Jesu und bezeugen zugleich die Überzeugung der frühen Kirche von seiner eigentlichen und wahren Identität mit und in Gott.

2. Die paulinischen Briefe

Auf die ersten Spuren dieser Entwicklung stoßen wir in den Briefen von Paulus, die noch mehrere Jahrzehnte vor die Evangelien zu datieren sind. In einigen Fragmenten frühchristlicher Hymnen, die wir in verschiedenen seiner Briefe vorfinden, spiegelt sich der Prozess wider, den der heidnische Schriftsteller Plinius bald darauf so beschreibt: „Sie bringen Christus Hymnen dar wie einem Gott". Dieser Prozess zeigt ein Vertrautsein mit der philosophischen Sprache der Zeit. Jesus war, bevor er in die konkrete raumzeitliche Geschichte eintrat, „Gott gleich" *(en morphe theou)*, er entäußerte sich und „war gehorsam bis zum Tod ... Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle ... ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu ..." (Phil 2, 6-11). Dieser Name wird dann als „Herr" *(kyrios)* präzisiert, womit die griechische Übersetzung der Bibel, die Septuaginta (LXX), durchweg das hebräische *Jahwe* wiedergibt. Doch bekanntlich ist Jahwe kein eigentlicher Name für Gott, sondern leitet sich von der hebräischen Lesart des Versprechens ab, das Gott am brennenden Dornbusch Mose gab: „Ich werde mit dir sein" (Ex 3,14). So wird Jesus in der frühchristlichen Glaubenserfahrung die gleiche Eigenschaft zugeschrieben wie dem Gott des Alten Bundes, der trotz seiner Nähe zu den Menschen letztlich namenlos bleibt und in keine menschliche Vorstellung eingeht.

Diese „Namenstheologie" begegnet uns auch im nachpaulinischen Brief an die Hebräer. Hier sucht der Verfasser Spekulationen über Jesus entgegenzutreten, die unseres Wissens in anderen Kontexten jüdischen Denkens der Zeit, besonders in den Qumran-Schriften, verbreitet waren und die das Göttliche in der Welt mit Hilfe der Engelsvorstellung darstellten. Von Jesus, dessen Rang man geziemend als wahren Ausdruck göttlichen Seins beschreiben kann, heißt es dort: „Er ist um so viel erhabener geworden als die Engel, wie der Name, den er geerbt hat, ihren Namen überragt" (Hebr 1,1-4).

Spuren dieses Auslegungsprozesses haben sich auch in den frühchristlichen Texten niedergeschlagen. Bei Markus beantwortet Jesus die Frage des reichen Mannes: „Guter Meister, was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?" mit dem Hinweis auf das jüdische Bekenntnis, das *Sch'ma Jisrael:* „Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott, dem Einen" (Mk 10,18; Dtn 6,4). Die anscheinende Distanzierung Jesu von Gott (vgl. auch Mk 13,30-32) spielt, wie wir gleich sehen werden, in der Theologie des Markus eine ganz bestimmte Rolle, doch es ist festzuhalten, dass schon vor Markus das *Sch'ma Jisrael* im frühchristlichen Denken einen zentralen Platz gefunden hatte. In seinen Schreiben an die Korinther setzt Paulus voraus, dass die zum christlichen Glauben übergetretenen Heidenchristen mit dem jüdischen Gebetsleben vertraut waren, und dass das zur Vertiefung ihrer Reflexion über Jesus und seine Gottesbeziehung wesentlich beigetragen hat. Die Stelle verdient ungekürzt zitiert zu werden:

„Was nun das Essen von Götzenopferfleisch angeht, so wissen wir, ‚dass es keine

Götzen gibt' in der Welt und ‚keinen Gott außer dem einen'. Und selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde so genannte Götter gibt - und solche Götter und Herren gibt es viele -, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin: Und einer ist der Herr. Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn." (1 Kor 8,4-6)

Die Struktur des jüdischen *Sch'ma Jisrael* ist hier unverändert geblieben, wird aber der Situation insofern angepasst, als sie Jesus in das Bekenntnis mitaufnimmt. Das Attribut „Vater" *(Abba)* wird auf Gott, und das griechische *kyrios* auf Jesus übertragen, was, wie wir gesehen haben, dem frühchristlichen hymnischen Gebrauch entspricht. Außerdem wird der Schöpfungsgedanke eingefügt, allerdings in einer Form, die den hellenistischen Kausalitätsdiskurs widerspiegelt: Gott ist anfangsetzende Wirkursache („*von* ihm stammt alles") und Jesus Instrumentalursache („*durch* ihn ist alles").

II. Gott als offenbar gewordene Verborgenheit

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie sich die frühchristliche Jesus-Reflexion auf dem Hintergrund der jüdischen Diskussion über das weltimmanente Wirken Gottes und seine alles Geschaffene übersteigende Transzendenz entwickelte. Die Identifikation Jesu mit dem von den Juden erwarteten Gottgesandten, dessen Hoheitstitel - Messias, Menschensohn, Gottessohn u.a. - auf ihn übertragen wurden, half die Spannung zwischen dem gänzlichen Anderssein Gottes und seiner Immanenz bis zu einem gewissen Grad abzubauen. Grundlegend neu hingegen war, dass Jesus, der Prophet aus Galiläa, mit dem verheißenen Heilsbringer gleichgesetzt wurde und damit die jahrhundertealte Frage nach Gottes Wirken und Erfahrbarkeit in der Welt beantwortete.

Gleichzeitig blieb die frühchristliche Glaubenserfahrung, ungeachtet ihrer Forderung, an Jesus zu glauben, der vorgegebenen Linie ihres jüdischen Erbes vom totalen Anderssein Gottes treu. Das eschatologisch und apokalyptisch geprägte, zeitgeschichtliche Umfeld dieser Erfahrung bot einen Ausweg aus dem Dilemma, vor das sich ihre Theologie durch den Jesusglauben gestellt sah. Die Erinnerung an Jesu vergangenes irdisches Dasein, an seine Worte und Taten, wies voraus auf ihre künftige Vollendung in der Endphase des eschatologischen Dramas, das schon jetzt ganz allmählich seine endgültige Gestalt enthüllt: wenn Gott einmal „alles in allem" sein wird (1 Kor 15,28).

Doch bei der Frage nach der irdischen Identität Jesu, dem Geheimnis seiner Person, gab es noch eine andere Dimension zu bedenken, da sie sich in den Evangelien niedergeschlagen hatte. Die zwei Existenzweisen, die Paulus noch dualistisch mit den Ausdrücken Fleisch/Geist und irdisch/himmlich umschreiben konnte, bilden nun den Rahmen, in dem die Erzählungen vom irdischen Jesus vom Glauben an die Gegenwart des Auferstandenen überlagert, gleichsam „übermalt" werden: Die christliche Gemeinde erfährt ihn als Erhöhten, der am Geheimnis göttlicher Wirklichkeit teilhat. In dieser Hinsicht steckt im Markus- und Johannesevangelium, wenn sie das göttliche Geheimnis gerade als offenbar

gewordene Verborgenheit darstellen, ein Kontrast *und* eine Konvergenz, die faszinieren, ist doch gerade dieses Paradox (einer sich verhüllenden Enthüllung) der innerste Kern der jüdischen und christlichen Schriften. Jedes der beiden Evangelien wollen wir nun von dieser Sicht her etwas näher untersuchen.

1. Markus und das Messiasgeheimnis

Der Verfasser des Markusevangeliums hat eine Erzählung „gestaltet", die den Lesern und Leserinnen Scharfsinn und Feingefühl abverlangt. *Sie* sind es nämlich, die nun begreifen sollen. Diese Aufforderung gilt nicht nur für die Auslegung der so genannten „Kleinen Apokalypse", sie durchzieht das ganze Erzählwerk, das von Anfang bis Ende von einer Aura des Geheimnisses und der Paradoxien umgeben ist. Die Strategie des Verfassers ist es, die Leserinnen und Leser aufzurütteln, damit sie in die Tiefendimension der Dinge eindringen, um selbst die eigentliche Geschichte zu entdecken, die im Lebensweg Jesu allmählich Konturen annimmt. Im Zusammenhang seiner Leidensankündigung (vgl. Mk 8,31-33) tadelt Jesus nicht nur Petrus, sondern alle Möchtegern-Vollkommenen, ob Jünger, Jüngerinnen oder die Lesenden, die nicht „das im Sinn" haben, „was Gott will, sondern was die Menschen wollen" (Mk 8,33). Wenn Markus die Reaktionen der Menschen in den erzählten Episoden breit ausmalt - Furcht, Bestürzung, Unverständnis, Feindseligkeit -, dann zu dem Zweck, die Gefühle der Leser und Leserinnen zu mobilisieren in der Hoffnung, sie im Laufe des Prozesses über die Schwelle des Glaubens hinüberzuziehen. „Sehen" wird zur wichtigsten Metapher, zum Schlüssel für das erhoffte Verstehen, doch nur allzu oft kommt es nicht zu diesem Sehen, auch nicht, und das ist hervorzuheben, im engsten Jüngerkreis, d.h. bei den Zwölf, die besonders erwählt waren: „Habt ihr denn keine Augen, um zu sehen ...?" (Mk 3,13-19; 8,14-21)

Der zentrale Abschnitt über die zwei Speisungen ist in dieser Hinsicht besonders aufschlussreich, steckt er doch voller Anspielungen auf das Brot, das Sehen, Hören und Verstehen. Nach dem ersten Speisungswunder in einer abgelegenen Gegend (6,35-44), ein Ereignis, in dem noch Erinnerungen an Jahwes Gegenwart in der Wüste nachklingen, drängte Jesus die Jünger ins Boot, damit sie ans andere Ufer vorausfahren. Mitten im aufkommenden Sturm ging er dann auf dem See zu ihnen, doch sie erkannten ihn nicht und meinten, es sei ein Gespenst. Danach, als der Wind sich gelegt und die entsetzten Jünger sich beruhigt hatten, kommentiert Markus überaus scharf und kritisch ihr Unverständnis: „Denn sie waren nicht zur Einsicht gekommen, als das mit den Broten geschah; ihr Herz war verstockt" (Mk 6,52). „Das Brot", das Jesu wahre Identität enthüllt haben sollte, weist zurück auf das Manna in der Wüste und voraus auf das eucharistische Brot der frühchristlichen Abendmahlfeier. Beide Zeichen deuten auf Gottes rettende Gegenwart in der Wüste und im Leben der bedrohten Christengemeinde hin. Diese rettende Gegenwart hatte in der Vorstellung und Erfahrung der jungen Kirche in der Person Jesu, der den entsetzten Jüngern im Sturm erschienen war, für immer konkrete Gestalt angenommen.

Eine ähnliche Szene spielt sich nach der zweiten Speisung (Mk 8,1-10) ab, wo

das Unverständnis der Jünger Jesus Anlass zu vorwurfsvollen Fragen gibt: „Was macht ihr euch darüber Gedanken, dass ihr kein Brot habt? Begreift und versteht ihr immer noch nicht? Habt ihr denn keine Augen, um zu sehen, und keine Ohren, um zu hören? Erinnert ihr euch nicht? ... Da sagte er zu ihnen: Versteht ihr immer noch nicht?“ (8, 17-21)

Augen, um klar zu sehen, und Ohren, um deutlich zu hören, brauchen die Jünger, wenn sie das göttliche Geheimnis, das sich vor ihren Augen zu enthüllen beginnt, wirklich verstehen sollen. Dass eine solche Öffnung von Augen und Ohren für Suchende möglich ist, veranschaulicht Markus in den Erzählungen von der Heilung eines Taubstummen und eines Blinden, die diese Begegnung mit den Jüngern einrahmen (Mk 7,31-37; 8,22-26). Kurz nach dieser kunstvoll gestalteten Texteinheit bekennt Petrus als Sprecher der Jünger Jesus als den Messias (8,27-30). Als er Jesus jedoch Vorwürfe macht, weil er in Konsequenz dieses Titels nach Jerusalem gehen und den Weg des Leidens auf sich nehmen will, wird er scharf zurechtgewiesen: „Du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen.“ Offensichtlich waren Petrus noch nicht die Augen aufgegangen, um die Paradoxie der Ereignisse zu begreifen, die sich vor seinen Augen abspielten.

Im Gegensatz zum begriffsstutzigen Petrus steht der blinde Bartimäus am Stadtrand von Jericho, der nach Wiedererlangung seiner Sehkraft Jesus begeistert auf seinem Weg nach Jerusalem folgt. Außer diesem „Außenseiter“ gibt es auch noch den römischen Hauptmann, der am Fuß des Kreuzes Jesus den Geist aushauchen sah und ihn als Gottes Sohn bekennt (Mk 15,37-39). So meint Markus mit „Sehen“ ein Schauen, das hinter dem Schleier äußerer Ereignisse ihren tieferen Sinn erkennt, d.h. sie als Gottes „Einmischung“ in die Lebenswelt der Menschen versteht, die man zwar erhofft, die aber so gar nicht mit unseren Alltagserwartungen und subjektiven Projektionen konform geht.

Das vierte Kapitel bei Markus, sein Gleichniskapitel, liefert uns den Schlüssel zu seiner Theologie. Markus hat hier in einer größeren Redekomposition drei Gleichnisse zusammengestellt, die mit den Wachstumsvorgängen in der Natur zu tun haben und zeigen sollen, wie Gottes Wege in der Welt zu verstehen sind. Die verschiedenen Arten des Ackerbodens veranschaulichen menschliches Gelingen und Versagen in der Wahrnehmung und Erkenntnis des verborgen anwesenden göttlichen Geheimnisses; das winzige Senfkorn, das gesät wird, steht in eindeutigem Kontrast zur Größe der ausgewachsenen Staude und das Geheimnis des Wachsens (im Gleichnis von der selbstwachsenden Saat) deutet darauf hin, dass Menschen Gottes Wege weder beeinflussen noch verstehen können. Man muss ihnen immer wieder Mut und Vertrauen zusprechen, dass auf jenen Wegen Gott auf sie zukommt, um sich ihnen zu schenken.

Markus stellt diese Geschichten in einen Rahmen hinein, der die eigene Sicht der göttlichen Präsenz im Leben Jesu, aber auch die Schwierigkeit der Jünger bzw. Leser und Leserinnen veranschaulichen soll, diese Präsenz im Fortgang der Erzählung zu begreifen. Gleichnisse können sehr leicht zu Rätselreden werden, die ihren paradoxen Sinn eher *ver-* als *en*thüllen. Doch wenn man auch nur *ein*

Gleichnis wirklich versteht, so kann sich von daher der Sinn des ganzen Dramas erschließen. Solche Erschließungssituationen (Augenblicke, die uns die Augen öffnen) sind selten. Doch wenn sie sich wirklich ereignen, dann oft in und durch ganz konkrete, geschichtlich greifbare Erfahrungen, die dann, allen widrigen Lebensumständen zum Trotz, als sinnstiftende und vertrauensbildende Stützen ein ganzes Leben zu tragen vermögen.

2. Der offenbarende Sinn der johanneischen Zeichen

Bei Markus baut sich das Drama des Lebens Jesu ganz allmählich auf, da es in die Alltagswelt der Menschen und in Naturvorgänge hinein verwoben ist. Johannes dagegen spricht uns gleich zu Beginn in seinem meditativen Prolog gleichsam „von oben" an. Der historische Jesus in den markinischen Erzählungen wird bei ihm zum *Logos* bzw. Wort, das schon vor aller Zeit bei Gott war. Den Leserinnen und Lesern wie den Jüngern und Jüngerinnen stellt er die *epiphania* der Herrlichkeit Gottes vor Augen, die nicht mehr im Tempel von Jerusalem wohnt, zu der man an den großen jüdischen Festtagen Zutritt erhält, sondern die uns in Jesus begegnet, dessen Leben nun die Funktion jener Feste übernimmt: Wasser, Wein, Brot und Licht zu sein als Symbole für die geistliche Nahrung, die er selbst ist.
Diese Begegnung vollzieht sich jedoch, wie die des Mose, unter dem Schleier des Geheimnisses, das uns zum Sehen, geistigen Wahrnehmen, zum Verstehen und Glauben aufruft, vor allem aber zur Antwort der Liebe, d.h. zu einer Haltung, die den äußeren Schein durchdringt und die Taten Jesu als das versteht, was sie in Wahrheit sind: Zeichen der Herrlichkeit seines Vaters, der in ihm wohnt. Deshalb kommt Johannes, trotz des völlig anderen Ausgangspunktes, der den Anschein erweckt, als wolle er den Schleier des Göttlichen schon vom ersten Augenblick an wegreißen, in seinem Denken über die Begegnung von Gott und Mensch Markus sehr nahe. Auch wenn man Johannes einen Antijudaismus vorwerfen könnte, bleibt er doch seiner jüdischen Herkunft treu: Auch für sein Wirklichkeitsverständnis ist Gott nahe und verborgen zugleich.
Beginnen wir mit der Begegnung von der göttlichen Seite her. Wenn Johannes in 1,14 feststellt, „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet" [skenān bzw. skenōn: wörtlich in einem Zelt wohnen, sein Zelt aufschlagen, Anm. d. Übersetzers], so hören wir hier den Exodustext heraus, wo von Jahwes Wohnen im Zeltheiligtum die Rede ist, als Stätte der Begegnung in der Irrfahrt Israels durch die Wüste. Ausgehend von dieser Eröffnung der Präexistenz Jesu bei Gott, dessen Ebenbild er ist, soll die johanneische „hohe" Theologie die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung, die im Lebensweg Jesu aufscheint, bekräftigen. Immer wieder unterstreicht Jesus seine einzigartige Gemeinschaft mit dem Vater. „Mein Vater ist noch immer am Werk, und auch ich bin am Werk", erklärt er in Anspielung an die Schöpfungserzählung, um damit seine Heilungen am Sabbat zu rechtfertigen (Joh 5,17). Er teilt den Namen seines Vaters (5,43), der alles in seine Hand gegeben hat (3,35; 13,3), er hat das Leben in sich, wie der Vater es hat (5,26), ohne sich einer Selbstvergöttlichung schuldig zu machen. Sein Rang beruht darauf, mit dem Vater im Sinne wechselseitiger Einwohnung und Liebe

vollkommen eins zu sein (10,38; 14,10f.; 17,21-23). Daher sind Jesu Werke wahrhaft die Werke des Vaters, der in ihm bleibt und in ihm seine Werke vollbringt (14,10). Aus der Sicht des Verfassers sind Jesu Werke Ausdruck göttlicher Schöpfermacht, die in ihm weiter wirksam ist; sie sind aber zugleich seine Werke, die freilich auf einer anderen Ebene, nicht aus sich selbst heraus zu erklären sind: als Zeichen der Herrlichkeit Gottes, die der erkennt, der Augen hat, um zu sehen.

Johannes wechselt gegen Ende des Prologs (Vers 14) in den Plural des „wir" und schließt so die damaligen und späteren Jünger und Jüngerinnen mit ein: „... und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit" (Joh 1,14). Anders als bei Markus weicht die johanneische Jüngergemeinde selten von diesem Standpunkt ab, der nach dem ersten Zeichen bei der Hochzeit von Kana nachdrücklich betont wird: So offenbarte Jesus „seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn" (2,11). Trotz dieser verhüllend enthüllenden Erfahrung stehen weder die Jünger noch sonst jemand unter dem unausweichlichen Zwang, die Ephiphanie der Herrlichkeit Gottes gläubig anzunehmen, die in der personalen Begegnung mit Jesus durchbricht. Als viele seiner Jünger ihn wegen seiner unerträglichen Rede nach der Speisung der Fünftausend verließen, fragte Jesus die Zwölf: „Wollt auch ihr weggehen?" Darauf antwortete ihm Simon Petrus als Sprecher der Zwölf: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes" (6,66-69). Die gleiche Struktur der johanneischen Ephiphanie-Erfahrung liegt ganz zum Schluss des Evangeliums vor, wird dort jedoch über den engeren Jüngerkreis hinaus ausgeweitet. Thomas fordert einen physischen Nachweis, bevor er sich zum auferstandenen Christus als seinem Herrn und Gott bekennt. Jesus lässt ihn seine Hände und Seite berühren, sagt dann jedoch: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben" (20,20).

Diese letzte Erklärung Jesu weitet den Blick über die unmittelbare Erfahrung der Augenzeugen hinaus auf die, deren Glauben auf dem Zeugnis anderer beruht. Doch die hier gemeinte Glaubensverkündigung ist aus johanneischer Perspektive kein bloßes Menschenwort mehr. Sie gründet sich vielmehr auf den Beistand, den Parakleten bzw. Geist der Wahrheit, der als Geschenk vom Vater kommt und dessen bleibende Gegenwart der scheidende Jesus den Jüngern in seinen Abschiedsreden verheißt (14,16f.; 16,13). Die johanneische Glaubenserfahrung ist also ein Geschenk, das man empfängt und das den Empfänger zum Weiterschenkenden macht. Gottes Wesen, so heißt es, ist Licht und Liebe, und wer diese Offenbarung annimmt, wird von ihr umgewandelt. „Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe" (15,12) und: „Wenn wir aber im Licht leben, wie er im Licht ist, haben wir Gemeinschaft miteinander" (1 Joh 1,7). Zur Glaubenserfahrung gehört also eine ethische und eine mystische Dimension. In der Tat, nur im Bemühen, Gottes grund- und bedingungslose Liebe zu erwidern, wird sich wahre Gemeinschaft mit Gott ereignen können (vgl. 1 Joh 4,13-21).

Die verschiedenen johanneischen Gespräche, zum Beispiel das mit der Samarite-

rin am Jakobsbrunnen und mit dem geheilten Blindgeborenen (vgl. Kap. 4 und 9), zeigen beispielhaft, wie sich im johanneischen Ethos Glaubenserfahrung ereignet. In beiden Beispielen geht das Gespräch aus einer anfänglichen Begegnung hervor, die zu einer vorläufigen Selbstoffenbarung Jesu als Messias bzw. Heilbringer hinführt. Doch das ist nur die erste Phase auf dem Weg zum voll entfalteten johanneischen Glauben. Missverständnisse können durch weitere Erläuterungen Jesu, die das gerade Geschehene auf einer tieferen Ebene deuten, zur weiteren Klärung beitragen. Sie können aber auch zur Verblendung jener führen, die sich weigern, den ersten Schritt zu tun und daher auch nicht in ein tieferes Eindringen und Verstehen der wahren Identität Jesu hineingezogen werden können. Es ist diese Offenheit für das Geschenk der Begegnung, wodurch Jesus als die unüberholbare Offenbarung Gottes in gläubigem Vertrauen angenommen wird.
Es ist von tiefer, wenn nicht tragischer Ironie, dass jene, die seine Einladung zurückweisen (die Juden, Pharisäer, die Welt - symbolhaft verstanden) schon im Voraus zu wissen glauben, wer Jesus ist. Sie kennen ja seinen Herkunftsort bzw. haben von Gottes Heilsplan und seiner Verwirklichung ein „höheres" Wissen. Ihr religiöser Hochmut bzw. ihre Abstammung „von unten" blockieren den Weg zu wahrer personaler Begegnung. Die johanneische Beschreibung derer, die sich weigern, das in ihrer Mitte aufscheinende Licht anzunehmen, trägt einen stark ethischen Zug an sich: Ihre Taten sind böse (3,19), sie haben weder das Wort Gottes noch die Liebe zu Gott in sich (5,38.42), sie urteilen, wie Menschen urteilen (8,15), sie sind von dieser Welt und stammen von unten (8,23), sie können es nicht ertragen, Jesu Worte zu hören, denn sie haben den Teufel zum Vater (8,43f.), sie haben Gott nicht erkannt (8,55), sie liebten das Ansehen *(doxa)* bei den Menschen mehr als das Ansehen *(doxa)* bei Gott (12,43). Im Gegensatz dazu „hört jeder, der aus der Wahrheit ist, auf meine Stimme" (18,37).

Abschließende Bemerkungen

Obwohl Markus und Johannes in der Jesusreflexion der frühen Kirche zwei gegensätzliche Pole darstellen - der eine sieht Jesus von unten, der andere von oben -, haben beide eine ähnliche Sicht, wie es zur personalen Begegnung mit Jesus im Leben der ersten Nachfolger und zum Glauben an ihn gekommen ist. Ihre Überzeugung von der letztgültigen Bedeutung seines Lebens überfiel sie nicht wie „ein Blitz aus heiterem Himmel", den man nicht übersehen kann, sie kam vielmehr als sich selbst eröffnende Verborgenheit, als Vorgang, auf den man sich einlassen, dem man vertrauen und sich selbst überantworten muss. Sowohl das Messiasgeheimnis bei Markus wie die johanneische Zeichen- bzw. Offenbarungstheologie haben ihren Grund in der jüdischen Erfahrung von der Verborgenheit Gottes, der seine größte Nähe als verborgene Nähe zu erkennen gibt. Je mehr die frühchristliche Jesusreflexion dazu überging, Gottesbilder des Alten Bundes auf Jesus und sein Wirken zu übertragen, umso deutlicher können wir diese theologische Zurückhaltung beobachten. Gerade in den vielen und mannigfaltigen Bildern, die Israel häufig seiner Umwelt und seinen geschichtlichen und gesell-

schaftlichen Erfahrungen entnahm, zeigt sich, dass es bei aller in den Schriften bezeugten Nähe und Partnerschaft zu Jahwe nie das Bewusstsein verloren hatte, dass Gottes Wesen im letzten ein abgründiges Geheimnis ist und bleibt. Vertrautheit und heilige Scheu gegenüber seinem Gott verbinden sich daher zu einer Einheit und so zu der einzig angemessenen Antwort Israels auf das Geschenk seiner Nähe. Für Johannes heißt Gotterkennen nicht, ihn intellektuell in abstrakten Begriffen erfassen, sondern Hineingezogenwerden in das Geheimnis von Gottes Leben und Liebe. Diesen Gedanken hat Jesus in seinen Abschiedsreden immer wieder betont (Kap. 13-17), um klarzustellen, worin das unterscheidend Christliche ihrer Weltexistenz nach seinem Weggang bestehen wird.

Die frühchristliche Erfahrung, dass in Jesus Gottes Fürsorge ihren höchsten Ausdruck gefunden hat, scheint den Vorhang zerrissen zu haben, der den Gott Israels menschlichen Blicken entzogen hatte (Mk 15,38). Doch auch nach der geschichtlichen Einmaligkeit des Lebens und Wirkens Jesu stellen sich neue und andere Fragen nach Gottes Gegenwart und Wirken im Ganzen der Schöpfung überhaupt. Christen haben in der Tat in der Person Jesu einen klaren und endgültigen Hinweis auf Gottes Wesen erhalten, das Johannes so einfach und tief mit dem einen Satz ausdrückt: „Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,16). Dieser Schluss kam nicht auf dem Weg abstrakter Spekulation zustande, sondern war das Ergebnis authentischer Erfahrung und Erinnerung an den einen, der in den eng gezogenen Grenzen seines Lebens und seiner Zeit Gottes Liebe und Fürsorge in seiner Person sichtbar und geschichtlich greifbar machte. Unauflösbar bleibt jedoch, was den paradoxen Kern christlicher Gotteserfahrung ausmacht, dass nämlich jene Person den Weg des Leidens und Sterbens gehen „musste", um den Forderungen unbedingter Liebe gerecht zu werden. So ist und bleibt Gott das Geheimnis aller Geheimnisse, doch die Erfahrung, die wir gesammelt haben, reicht aus, um im Sinne der Eschatologie sagen zu können: Am Ende wird Gott alles in allem sein (1 Kor 15,28).

Literatur

J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991.

P. Athanassiadi/M. Frede (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 2000.

J.M. Byrne (Hg.), *The Christian Understanding of God Today*, Dublin 1993.

E. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981.

J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus I-II*, EKK, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978-79.

L. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Jewish Monotheism*, London 1988.

O. Knoch, *Wer Ohren hat, der höre. Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*, Stuttgart ^{2}1985.

O. Knoch, *Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien*, Stuttgart 1986.

M. Limbeck, *Das Markus-Evangelium*, Stuttgart ^{6}1998.

B. F. Meyer, *The Early Christians. Their World Mission and Self Discovery*, Wilmington 1986.

J. Neusner (Hg.), *Judaic Perspectives on Ancient Judaism*, Philadelphia 1987.

R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I-II, Freiburg 1976-1980 (Neuauflagen: I, ^{5}1989, II, ^{4}1991)

R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I-IV, Freiburg 1965-1984 (Neuauflagen: I ^{7}1992, II ^{4}1990, III ^{6}1992, IV ^{3}1994).

R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg ^{2}1994.

R. Schnackenburg, *Jesus Christus*, Freiburg 1998.

A. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity und Gnosticism*, Leiden 1977.

W. Telford (Hg.), *The Interpretation of Mark*, Edinburgh ^{2}1995.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus

Claude Geffré

Am 19. August 1985 hat Papst Johannes Paul II. bei seiner Ansprache an im Stadion von Casablanca versammelte junge Marokkaner sich nicht gescheut, zu erklären: „Wir glauben an denselben Gott, den einzigen Gott, den lebendigen Gott, den Gott, der die Welten erschaffen hat und die Welten zu ihrer Vollendung führen wird."[1] Es handelt sich dabei um eine Feststellung, die, insofern sie die Existenz eines und desselben Schöpfergottes betrifft, nicht bestritten werden kann. Aber man muss gleich hinzufügen, dass Christen und Muslime denselben einen Gott gemäß einer äußerst unterschiedlichen Auffassung von seiner Einheit anbeten. Man könnte sogar sagen, dass der Monotheismus, der ein gemeinsames Erbe aller Söhne und Töchter Abrahams ist, zugleich das ist, was sie seit Jahrhunderten untereinander trennt. Die Muslime können tatsächlich den christlichen Monotheismus als einen trinitarischen Monotheismus nicht akzeptieren, und dies ist eine direkte Konsequenz ihrer Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu. Das ist der Grund dafür, dass die indirekte Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils in seiner Erklärung *Nostra aetate*, Nr. 3, zweifellos vorsichtiger und damit klüger ist: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen ..."

Es ist also ratsam, an die Radikalität des muslimischen Monotheismus in seiner Unterschiedenheit vom christlichen Monotheismus zu erinnern und festzustellen, dass der Vorwurf der Sünde schlechthin, nämlich des Götzendienstes, nicht nur

auf die polytheistischen Heiden zielt, sondern auch auf die Christen. Gleichzeitig aber - anders als in einer jahrhundertelangen Polemik - ist es erlaubt, sich zu fragen, ob nicht im Zeitalter des interreligiösen Dialogs dieser Unterschied die einen wie die anderen zu einem gegenseitigen Wettstreit in der Suche nach einem stets größeren Gott führen müsste.

Das Dogma der Einzigkeit Gottes

Fünfmal täglich erschallt als Ruf zum rituellen Gebet von allen Minaretten die berühmte *Shahada:* „Es gibt keinen Gott als Gott allein, und Muhammad ist sein Prophet." Dieses doppelte Glaubensbekenntnis fasst den gesamten Glauben des Muslims zusammen. Diese Aussage über die absolute Einzigkeit Gottes stützt sich auf den Koran, das letztgültige Wort Gottes, das den Menschen durch die Vermittlung von Muhammad, dem Letzten der Propheten, offenbart wurde. Diese Offenbarung ist nicht neu: Sie will den radikalen Monotheismus bestätigen und in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherstellen, den die gesamte biblische Tradition bezeugt, der aber dann zunächst von den Juden und dann von den Christen verfälscht wurde. So reiht sich der letzte Prophet ein in die Generationenfolge der Propheten, die zurückreicht bis zu Adam und deren erlauchteste Gestalten Noah, Abraham, Mose und Jesus waren. Man kann also sagen, dass das muslimische Glaubensbekenntnis zurückverweist auf das *Sch'ma Jisrael.* Es ist die prophetische Berufung des Islams, die Einhaltung der absoluten Rechte des einzigen Gottes einzufordern gegen jede Form von Götzendienst, ob es sich dabei zu Anfang um den Polytheismus der heidnischen Beduinen von Mekka oder später in Medina um die judaisierten Araber und selbst um die Christen handelte.[2]
Aber selbst in dem, was die erste Predigttätigkeit des Propheten betrifft, wäre es ungenau zu behaupten, der Monotheismus des Islams setzte nur den jüdischen Monotheismus fort. Beide sind tatsächlich zutiefst voneinander verschieden. Der Monotheismus Israels, der sich Schritt für Schritt entwickelte, ist vor allem soteriologischer Art („Es gibt keinen anderen Retter außer mir", Hos 13,14; „Keine Erkenntnis hat, wer einen Gott anbetet, der keinen rettet", Jes 45,21), und er ist untrennbar von dem einzigartigen Bund, der mit dem auserwählten Volk geschlossen wurde. Man könnte sagen, der muslimische Monotheismus sei wesentlich ontologisch und dogmatisch, ohne unmittelbare Verbindung zu einem historischen Bundesschluss.[3] Wenn man hier Wert darauf legt, von einem Bund zu sprechen, so geht es dabei einzig und allein um den uranfänglichen Bund *(mîthâq)* Adams mit seinem Schöpfer. Die Einzigkeit Gottes ist tief eingeschrieben in die ursprüngliche Natur des Menschen; es ist die berühmte *fitrah* oder „erste Natur" des Menschen. Und nach einem *hadith,* d.h. einem Spruch des Propheten, gilt: „Jedes Neugeborene wird als Muslim geboren; es sind seine Eltern, die es zum Juden, zum Christen oder zum Mazdaisten machen." Während die biblische Offenbarung untrennbar ist von einer durch aufeinanderfolgende Bundesschlüsse rhythmisierten Heilsgeschichte, die ihre Erfüllung findet in dem Neuen Bund in Jesus Christus, hat also die koranische Offenbarung keine Bezie-

hung zu einer heiligen Geschichte, deren Akteur Gott wäre. Streng genommen, gibt es kein „Fortschreiten der Offenbarung", weil schon alle Propheten vor Muhammad ein und dieselbe Botschaft von der Einzigkeit Gottes übermitteln, und man kann hier eine Art von „Entgeschichtlichung" der heiligen Geschichte, wie sie in der Bibel erzählt wird, feststellen.[4]

Der Name Allah, eine Zusammenziehung von Al-Illah, ist keine Schöpfung Muhammads, und er wurde bereits im vorislamischen Arabien verwendet. Er bezeichnete weniger einen besonderen Gott als vielmehr das Göttliche insgesamt, das sich in einer Menge von Lokalgottheiten inkarnierte. Die besondere Sendung des Propheten ist es eben, dass von nun an Allah alle Göttlichkeit an sich zieht - unter Ausschluss der anderen Götter. Die 112. Sure, genannt „die Sure der *Tahwid"* (d.h. der Einzigkeit Gottes), ist eine der berühmtesten Suren des Korans, und sie findet sich oft als Inschrift, die an den Moscheen und in den Häusern angebracht ist: „Sprich: Er ist Gott, ein Einziger *(samad)*, Gott, der Ewige. Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden, und niemand ist ihm ebenbürtig."[5] Man hat mit Recht sagen können, dass die Offenbarung des Korans weniger auf die Existenz Gottes zielt als vielmehr auf seine Einzigkeit. Und das ist der Grund dafür, dass die schwerste und unvergebbare Sünde der *schirk* ist, d.h. Gott andere Götter zuzugesellen.

Die Sünde schlechthin

Wenn der Prophet sich gegen die „Zugeseller" wendet, zielt er vor allem die Polytheisten in Mekka an, welche die drei in ihrem Tempel verehrten Göttinnen als „Töchter Allahs" betrachteten (vgl. Koran, Sure 37,149-153). Aber vor allem während der Zeit in Medina zielt er auch auf die Juden, die in den Götzendienst zurückgefallen sind, und die Christen, die aus Jesus den Sohn Gottes machen wollen (vgl. Koran, 4,17; 9,30 f.; 19,34 f.). Es sind die Suren aus der Zeit in Medina, in denen der vollständige Name Jesu aufscheint: „Der Messias [oder der Christus], der Sohn Marias" (Koran, 9,31). Aber der Koran präzisiert in Sure 9, Vers 30: „Und es sprechen die Nazarener: Der Messias ist Allahs Sohn." Das ist die Sünde schlechthin, die Sünde des Zugesellens, die der Einzigkeit und Transzendenz Gottes Unrecht tut. Und überdies ist dies absurd, denn wie könnte der ganz große und ganz andere Gott sich in einen menschlichem Leib inkarnieren?

Der Autor

Claude Geffré, 1926 in Niort, Frankreich, geboren. Seit 1948 Mitglied des Dominikanerordens. 1957–1968 Professor und Rektor der Dominikanerhochschule Le Saulchoir, anschließend 1968–1996 Professor für Fundamentaltheologie am Institut Catholique in Paris. Schließlich bis 1999 Direktor der „École biblique et archéologique française" in Jerusalem. 1965–1994 Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift CONCILIUM. Derzeit Herausgeber der bei Editions du Cerf, Paris, erscheinenden Schriftenreihe „Cogitatio Fidei". Veröffentlichungen u.a.: Un nouvel âge de la théologie, 1972; Le christianisme au risque de l'interprétation, 1983 u. 1988; Passion de l'homme, passion de Dieu, 1991; Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle? 1999. Anschrift: 143, Boulevard de Raspail, F-75007 Paris, Frankreich. E-Mail: clgeffre@free.fr.

So lehnt der Islam es absolut ab, die Gottessohnschaft Jesu, des Sohnes Marias, anzuerkennen, während er ihn doch als einen Propheten betrachtet, der einzigartig ist, da er sich nicht - wie Muhammad - einfügt in die Folge menschlicher Generationen. Er ist *das* Wort *(kalima)*, das von Gott ausgeht: „In sie [Maria], die ihren Schoß keusch hielt, bliesen wir von unserem Geiste" (Koran, 21,91; 66,12). Und Ibn Arabi zögert nicht, Jesus „das Siegel der Heiligkeit" zu nennen, während Muhammad zum „Siegel der Propheten" proklamiert wird (Koran, 33,40). Das Festhalten der Muslime an der Geburt Jesu aus einer Jungfrau ist übrigens auch sonst bekannt. Aber die Christen folgern daraus fälschlicherweise, dass er ein Kind Gottes sei. Wie aber sollte Gott ein Kind haben können? „Allah ist nur ein einziger Gott. Er ist zu herrlich, als dass er einen Sohn haben sollte. Sein ist, was in den Himmeln und was auf Erden, und Allah genügt als Beschützer" (Koran, 4,169). Im Bruch mit dem Heidentum wie auch mit den Juden und den Christen selbst lehnen die Muslime jede leibliche Zeugung von Seiten Gottes ab (der Name „Vater" kommt denn auch unter den 99 Namen Gottes nicht vor). Aber sie nehmen den Namen Vater eben im buchstäblichen Sinn und scheinen unfähig zu verstehen, was eine geistige und ewige Zeugung im christlichen Sinn sein könnte. Ihre Ablehnung des Dogmas der Inkarnation ist also untrennbar verbunden mit ihrer Ablehnung des trinitarischen Monotheismus der Christen.

Wenn die Christen so wie schon die Juden der Verfälschung der Heiligen Schriften angeklagt werden, so geschieht dies, weil sie sich einer „Beigesellung" in Gott selbst schuldig gemacht haben: „Wahrlich, ungläubig sind, die da sprechen: ‚Siehe, Allah ist ein dritter von drei.' Aber es gibt keinen Gott denn einen einzigen Gott" (Koran, 5,77). Man könnte denken, dass die Kritik an einem trinitarischen Gottesbegriff nur auf eine Karikatur des Glaubens ziele, zu dem sich die Christen bekennen. Und tatsächlich findet man im Koran seltsamerweise die Einfügung Marias in den Innenbereich des trinitarischen Gottes kraft einer gewissen Identifizierung mit dem Heiligen Geist.[6] Dies ist der Fall in Sure 5, Vers 116: „O Jesus, Sohn der Maria, hast du zu den Menschen gesprochen: ‚Nehmet mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allah an'?" Aber es wäre falsch zu denken, der Islam lehnte nur eine Karikatur der christlichen Lehre von der Trinität ab. Wie es die spätere muslimische Theologie deutlich sichtbar macht in ihrer Polemik gegen die christlichen arabischen Theologen, die versuchten, in arabischer Sprache die Begriffe Person und Natur zu erklären, lehnt der Islam selbst eine orthodoxe Auffassung des trinitarischen Dogmas radikal ab. Diese Dreiheit der Personen ist demnach tatsächlich ein Widerspruch zur absoluten Einzigkeit Gottes, und zwar nicht nur zur äußeren Einzigkeit (es gibt keinen anderen Gott), sondern auch zur inneren Einzigkeit, wonach Gott unteilbar, unauflösbar ist (dies ist eine der Bedeutungen des Wortes *samad*, dem wir weiter oben schon begegnet sind).

Diese eindeutige Auffassung der Einheit Gottes ist um so befremdlicher, als die muslimischen wie auch die jüdischen und christlichen Theologen des Mittelalters ein reichhaltiges Arsenal subtiler Überlegungen entfaltet haben, um die vielfältige Fülle der Namen Gottes mit der wesentlichen Einfachheit Gottes zu versöhnen.

Aber sie verstanden gerade vollkommen, dass die Namen Vater, Sohn und Geist etwas anderes waren als Attribute Gottes: Sie bezeichneten Personen in Gott. Wie auch immer „Person" ins Arabische übersetzt werden mochte, dies konnte ihrer Meinung nach nur zu einem Tritheismus führen.

Die Prophetie des Islams als warnende Stimme

Die Ablehnung der grundlegenden Dogmen des Christentums, der Inkarnation und der Dreifaltigkeit Gottes, macht den islamisch-christlichen Dialog besonders schwierig. Dennoch bleibt dieser Dialog allzeit offen, denn wir sind mit der Klärung der historischen Gründe eines solchen Missverstehens zwischen den beiden Monotheismen noch nicht ans Ende gelangt. Wenn man sich daran erinnert, dass im Koran die eigentliche Funktion sowohl Muhammads als auch der früheren Prophetien nicht eine Voraussage der Zukunft, sondern bisweilen ein Appell an unsere Erinnerung und eine Warnung ist (eine Erinnerung an das sich immer gleich bleibende Wort Gottes und eine Warnung, neue Zeichen des Rechtsanspruches Gottes nicht zu übersehen), dann ist es wohl erlaubt zu denken, dass der Islam als Offenbarung und als praktisches Verhalten die Rolle eines Warners bewahrt, eines Warners im Blick auf unzulängliche Begriffe und Praktiken der Christen in Bezug auf den Monotheismus.

Der trinitarische Monotheismus will nicht weniger unnachgiebig sein als der Monotheismus des Islams. Aber man muss feststellen, dass die christliche Theologie nie müde geworden ist in ihren Bemühungen, die Einzigkeit Gottes mit der Dreiheit der Personen zu versöhnen. Und im Lauf der Jahrhunderte haben die Theologen immer ihre Schwierigkeiten gehabt, sich vor den beiden sich zueinander symmetrisch verhaltenden Gefahren des Modalismus[7] und des Tritheismus zu hüten. Große Theologen wie Karl Barth und Karl Rahner, die sich der Doppeldeutigkeit des Personbegrifs bewusst wurden, eines Begriffs, der heute nicht mehr ein metaphysisches Suppositum (eine Hypostase) bezeichnet, sondern vor allem ein Bewusstseinszentrum, haben versucht, die Idee eines vulgären Tritheismus auszuschalten. So versucht Rahner, die göttlichen Personen als distinkte „Gegebenheitsweisen"[8] der göttlichen Subsistenz zu verstehen. Für Moltmann aber macht dieser idealistische Modalismus die Lehre von der Trinität zum Monotheismus eines einzigen Wesens, eines einzigen Bewusstseins und einer einzigen Freiheit. Es handelt sich dann nur noch um die Dreifaltigkeit desselben, identischen Subjektes. Im Gegensatz zur westlichen Tradition, die seit Augustinus von der Einheit des göttlichen Wesens ausgeht, muss man im Einklang mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift von den drei Personen ausgehen, die sich in der Geschichte Jesu Christi offenbaren. Den philosophischen Begriff der Einheit hat Moltmann also durch den trinitarischen Begriff der Einigung ersetzt. „Denn nur der Begriff der *Einigkeit* ist der Begriff einer mitteilbaren und offenen Einheit. Der eine Gott ist ein *einiger Gott.*"[9] Er geht sogar so weit, den Begriff „Monotheismus" in Acht und Bann zu tun, da er nicht geeignet sei zur Bezeichnung des Geheimnisses der Trinität. Eine solche Forderung aber steht nicht nur im Widerspruch

zur gesamten christlichen Tradition, sondern sie macht auch den Dialog mit dem Islam, der dann sicherlich eine neue Form des Tritheismus argwöhnen wird, noch schwieriger. Es wäre klüger, in der Gefolgschaft von Thomas von Aquin daran zu erinnern, dass die Trinität der Personen die Einheit des göttlichen Wesens nicht zerteilt, denn unterschieden sind die Personen nur hinsichtlich der Ursprungsbeziehungen. So ist in der Dreieinheit Gottes keine Person zugleich die andere, aber jede Person ist Gott. Es gibt zwar nicht drei Götter, aber es gibt doch etwas, das mehr ist als bloß drei Seinsweisen eines einzigen Subjektseins.

Die Bruchlinie zum Islam betrifft sowohl das Geheimnis der Trinität als auch das Geheimnis der Inkarnation. Aber auch im Blick auf dieses Letztgenannte kann der Islam heute ein heilsamer Warner sein für die Christen, wenn sie das Gottsein Jesu bekennen wollen, ohne den absoluten Rechten Gottes Abbruch zu tun. Jesus ist Gott, dies aber ist er, insofern er Sohn Gottes ist; und man weiß, dass der nichtbiblische Begriff „Inkarnation" überdies nur eine Metapher ist. Das Geheimnis der Inkarnation bleibt ganz jenseits der Formulierungen, mit denen man versucht, darüber Rechenschaft zu geben. Nach den ältesten Zeugnissen der christlichen Überlieferung verweist die Rede von der Gottessohnschaft Jesu nicht zuallererst auf das Geheimnis der Inkarnation, sondern auf Ostern, auf das Geheimnis seiner Erhöhung und Auferstehung. Die ersten Christen haben Jesus als den Christus bekannt, d.h. als den, „in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt" (Kol 2,9). Dies aber setzt nicht das Menschsein Jesu absolut. Für Christen wie für Muslime ist allein der Gott Jesu, der Schöpfer aller Menschen, der absolut einzige. Jesus ist keine Emanation Gottes. Das ist der Grund dafür, dass gewisse Theologen es heute vorziehen, in ihrem Reden von der Identität Jesu lieber die Kategorie Inthronisierung als die Kategorie ewige Zeugung verwenden.[10] Die Gottessohnschaft Jesu gehörte demnach weder der Ordnung einer physischen noch der Ordnung einer metaphysischen Zeugung an – was Muslime nicht akzeptieren können –, sondern der Ordnung einer Inthronisierung durch Gott. Auf diese Weise würde man vermeiden, was so aussähe wie ein Bitheismus.

Gewisse Historiker meinen, der Prophet Muhammad habe Christen kennen können, welche die Geburt Jesu aus einer Jungfrau anerkannten, nicht aber seine Präexistenz.[11] Daher komme seine heftige Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu, die er immer in einem physischen Sinn versteht. Der christliche Glaube, wie er in Nicaea (325) und Chalkedon (451) formuliert wurde, würde sich selbst verleugnen, wenn er nicht mehr am Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu festhielte. Es wäre aber in Zukunft zweifellos möglich, einen fruchtbaren Dialog mit dem Islam zu führen, wenn man ausginge von einer narrativen Christologie von Jesus, dem Knecht Gottes, von dem die Apostelgeschichte Zeugnis ablegt und die sich stark unterscheidet von der Deszendenzchristologie, die sich in der Folge unter dem Einfluss des Apostels Paulus in der hellenistischen Welt entwickelt hat.

Ein „Deus semper major", ein Gott, der immer größer ist

Wir haben geglaubt, wahrnehmen zu können, dass dem Islam die Rolle eines Warners zukommen könne in dem Sinne, dass er auf der Suche nach einem „Deus semper major" ist, nach einem Gott, der immer größer ist. Christen können sich den Ausruf, der mehrmals täglich von jedem Muezzin verkündet wird, zu eigen machen: *Allahu akbar* (Gott ist groß! Gott allein ist groß!).[12] Warum sollte man nicht zugeben können, dass gewisse christliche Formulierungen über die Trinität zumindest unzulänglich sind, weil sie Gefahr laufen, der Einzigkeit Gottes Abbruch zu tun und auf eine Art von Tritheismus hinauszulaufen. Und ebenso gibt es eine Art, von der Göttlichkeit Jesu zu sprechen, die der absoluten Transzendenz Gottes Abbruch tut und zu einer Art Bitheismus führen kann.

Aber ist im Zeitalter des interreligiösen Dialogs nicht die Zeit gekommen, eine Polemik ohne Ende hinter sich zu lassen und zu sehen, wie der Unterschied zwischen dem Monotheismus des Islams und dem christlichen Monotheismus den einen wie den anderen helfen kann, den Sinn der wahrhaften Transzendenz Gottes besser zu begreifen? Es geht hier um unsere gemeinsame Verantwortung bezüglich des Bekenntnisses zu einem personalen Gott angesichts des modernen Unglaubens und um die wachsende Anziehung, welche Formen der Transzendenz ohne Gott ausüben. Der trinitarische Glaube der Christen muss sich vom Islam in dem Maße Fragen stellen lassen, wie er weniger anspruchsvoll ist in Sachen eines strengen Monotheismus. Umgekehrt aber gilt: Wie könnten die Lehrer des Islams, die mit solchem Feuer die Einzigkeit und Erhabenheit Gottes proklamieren, die Offenbarung des Vaterseins Gottes in Jesus Christus ignorieren?[13]

Statt bei dem banalen und letztendlich ungenauen Gegensatz zwischen dem fernen Gott des Islams und dem nahen Gott des Christentums stehen zu bleiben, müsste man sich Rechenschaft geben über die Spannung zwischen zwei radikal unterschiedlichen Auffassungen von der Einzigkeit Gottes und sich Fragen stellen bezüglich der historischen und philosophischen Wurzeln. Selbst wenn die koranische Offenbarung nur die Bestätigung der biblischen Überlieferung über die ausschließliche Einzigkeit des Schöpfergottes sein will, kann man sich ernsthaft fragen, ob die Transzendenz des Gottes des Islams nicht letztendlich der philosophischen Logik des Absoluten gehorcht, d.h. der Logik der Identität, die jeden Unterschied ausschließt und die Ausdruck von dessen Selbstgenügsamkeit ist. Allem Anschein nach kann dies im Blick auf die spätere muslimische Theologie, an welcher die Nachwirkungen ihrer Begegnung mit dem Kapital des griechischen Denkens zu spüren sind, nur schwer bestritten werden. Aber radikaler formuliert, muss man nicht im Gefolge von Louis Massignon in der koranischen Offenbarung eine natürliche Theologie in ihrer Unterschiedenheit von der Theologie der Heilsgeschichte, wie sie von den Verfassern der Heiligen Schriften Israels erarbeitet wurde, erkennen?

Wenn man dagegen bis zum Endpunkt des christlichen Monotheismus als der Behauptung der Drei-Einheit Gottes vordringt, dann entdeckt man, dass die

Einzigkeit Gottes gedacht werden muss als eine Einheit, die Unterschiede aufnimmt. Der Gott des trinitarischen Monotheismus ist ein differenziertes Leben in Gemeinschaft. Hierin liegt die ganze Originalität des Gottes der Christen in seiner Unterschiedenheit vom Gott der natürlichen Theologie. Und weil Gott in sich selbst Geheimnis der Kommunikation ist, drängt er darauf, sich selbst auf größtmögliche Weise in der Geschichte der Menschen mitzuteilen und so Gemeinschaft zu stiften. Der höchstmögliche Ausdruck dieser Kommunikation ist das Geheimnis der Inkarnation, d.h. der Bund des ewigen und allmächtigen Gottes mit der ephemeren Wirklichkeit der Geschichte.

Weit entfernt davon, der absoluten Transzendenz Gottes Abbruch zu tun - wie es der Islam immer fürchtet -, führt uns nun dieses Werden Gottes aber eher zu einer anspruchsvolleren Auffassung seiner Transzendenz, einer Transzendenz, die gekenngezeichnet ist von der Liebe und nicht von der Logik der Identität des absoluten Seienden mit sich selbst. Das Geheimnis besteht gerade darin, dass das *pathos* Gottes seinem transzendenten Anderssein keinen Abbruch tut. Weil die Transzendenz Gottes eine Transzendenz gemäß dem Maßstab der Liebe und nicht einfach nur gemäß dem Maßstab des Seins ist, darum kann sie die paradoxe Gestalt einer gewissen Demut, der *kenosis*, oder auch - nach Hans Jonas - einer gewissen Ohnmacht annehmen.

Um es auf eine abschließende Formel zu bringen: Die Konfrontation der beiden Monotheismen hat immer noch nicht aufgehört, sich auf alle Kinder Abrahams stimulierend auszuwirken. Der Gott, der sich als Vater, Sohn und Geist offenbart, stellt den immer größeren Gott des Islams vor allem dann in Frage, wenn das muslimische Denken sich mit dem Übermaß an Bösem in der Geschichte konfrontiert sieht. Zugleich aber kann die für uns befremdliche Prophetie des Korans, die sieben Jahrhunderte nach dem Kommen Christi entstanden ist, als ein Warnsignal für die Christen wahrgenommen werden, insofern sie denselben einzigen Gott bezeugt, der sich Abraham, Mose und Jesus offenbart hat. Um dies zu ermöglichen, braucht man sich keiner christlichen Deutung des Korans zu widmen. Man muss ihn vielmehr in eben dieser Andersartigkeit aufnehmen, insofern er von einer ureigenen Gotteserfahrung zeugt, in der gewisse authentische Aspekte der Beziehung zur Erhabenheit Gottes anders ausgedrückt sind als in der Lehre und Praxis des Christentums.

[1] Documentation catholique, 6. Oktober 1985, Nr. 1903, 942.

[2] Die Komposition des Korans, wie sie derzeit vorliegt, folgt bekanntlich nicht der Chronologie des Lebens des Propheten und der Weise, wie der Koran vorgetragen wurde. Die kurzen Suren, die der Periode von Mekka entsprechen, sind am Ende des Korans eingeordnet, und die längsten, welche in der Periode von Medina vorgetragen wurden [Anm. d. Übersetzers zur Formulierung „vorgetragen": Der arabische Name „Qur'an" bedeutet die Rezitation oder das zu Rezitierende, das Vorzutragende; die Botschaften des Propheten wurden der versammelten Gemeinde vorgetragen und erst später schriftlich fixiert], finden sich am Anfang. Es sind diese späten Suren, die am schroffesten gegenüber den Juden und den Christen sind. „Während sich der Vortrag des Korans in der ersten Periode von Mekka der biblischen Überlieferung annäherte, wobei Mose die Leitfigur war, greifen die späten Suren des Korans (3, 4, 5 usw.) das

Judentum heftig an und distanzieren sich von der christlichen Darstellung Jesu Christi, und zwar bis zu dem Punkt, dass der Koran in diesem Augenblick das Judentum und das Christentum nicht mehr als eine Form des echten Monotheismus des Korans verstehen wird, wie es in den ersten Zeiten von Mekka der Fall war" (E. Platti, *Islam ... étrange?* Paris 2000, 152).

[3] Siehe insbesondere R. Caspar, *La signification permanente du monothéisme de l'Islam,* in: CONCILIUM 21 (1985/1) 46-54.

[4] „Für den Koran findet die Offenbarung nur statt als die Übermittlung eines einzigen Wortes Gottes, das immer mit sich selbst identisch ist; sie findet nicht statt im Rahmen einer Geschichte, die sich entwickelt, indem sie sich daran anpasst. Sie offenbart das, was schon immer gewesen ist und immer sein wird, wenn Gott es so will." E. Platti, aaO. 91. [Bei Zitaten aus dem Koran folgen wir, soweit möglich, der bei Philipp Reclam erschienenen Übersetzung ins Deutsche: *Der Koran.* Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel, Stuttgart 1960. - Anm. d. Übersetzers.]

[5] Wie *samad* zu übersetzen ist, wird diskutiert: entweder mit „in Fülle" oder mit „untrennbar", „undurchdringlich", „der Einzige" ... Siehe dazu den Kommentar von J. Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran,* Paris 1996, 188f.

[6] Mehrere Autoren haben bereits nachdrücklich auf diese Darstellung des Heiligen Geistes als Mutter in gewissen Apokryphen und bei einigen Kirchenvätern hingewiesen. Siehe dazu auch: E. Platti, aaO. 175.

[7] Gemeint ist mit diesem Begriff die Häresie, nach welcher der Vater, der Sohn und der Heilige Geist nur verschiedenartige Manifestationen oder Erscheinungsweisen der einzigen göttlichen Person sind. Umgekehrt spricht man von Tritheismus, wenn die Trinität so aufgefasst wird, dass die absolut eine göttliche Wesenheit sich in drei Götter aufspaltet. Ein zeitgenössischer Theologe wie Jürgen Moltmann wird später Karl Barth und Karl Rahner vorwerfen, dass sie unter dem Vorwand, den Tritheismus zu vermeiden, letztendlich bei einer Form von Modalismus ankommen.

[8] Anm. d. Übersetzers: Was der Autor mit „modes distincts de subsistence divine" widergibt, lautet in Karl Rahners *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums,* Freiburg u.a. 1976, 142: „... diese drei Gegebenheitsweisen Gottes *für uns*".

[9] J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre,* München 1980, 167.

[10] Wir denken hier natürlich an das sehr originelle Werk von Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu,* Paris 1993.

[11] Mit dem Namen Ebioniten wird eine gewisse Anzahl von mit der Gemeinde von Jerusalem verbundenen judenchristlichen Gruppen bezeichnet, die Jesus als gewöhnlichen Menschen betrachteten, die nach dem jüdischen Gesetz lebten und die Lehre des Apostels Paulus ablehnten.

[12] Wir möchten hier hinweisen auf das schöne 10. Kapitel „La grandeur de Dieu" von J. Jomier in seinem bereits zitierten Buch *Dieu et l'homme dans le Coran.*

[13] Zu diesem wechselseitigen Wetteifer habe ich bereits aufgerufen in meinem Artikel *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien,* in: Islamochristiana 18 (1992) 1-23. Neu formuliert habe ich diese Fragestellung in einer neuen Studie: *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne,* in: Revue théologique de Louvain 31 (2000) 3-32.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

„Gott" in feministischer Theologie

Ein neues Wagnis der religiösen Imagination

Elaine Wainwright

Die Vorstellungskraft ist nicht in erster Linie offen für abstrakte Ideen, sondern vor allem für Sprache, Bilder, zwischenmenschliche Erfahrung, Symbolik, Kunst für alle integrierten Ansätze, die gleichzeitig den Verstand, den Willen und das Gefühl ansprechen. Die religiöse Vorstellungskraft muss therapiert werden, zunächst im Hinblick auf Gott und dann im Hinblick auf unsere Beziehung zu Jesus Christus.[1]

Religiöse Sprache setzt bei lebendigen Metaphern an, stammelt eine Vision, explodiert in Ekstase, nährt die menschliche Gemeinschaft.[2]

Dieser Beitrag geht um *eine* Lesart der „Therapie der religiösen Vorstellungskraft" in Bezug auf „Gott"[3], die für mehr als die letzten zwei Jahrzehnte feministischen Theologisierens in der heutigen feministischen Bewegung kennzeichnend ist. Einem Schlüsselmerkmal der feministischen Theologie getreu beginnt er mit den *Erfahrungen* von Frauen bei der Benennung „Gottes", Erfahrungen, die ihnen sowohl gegeben als auch genommen wurden.[4] Dann verlagert sich der Schwerpunkt auf die Tatsache, dass Frauen in den Erzählungen, Bildern und Metaphern der christlichen Traditionen, da diese in einem Dialog mit biblischen, theologischen und Weisheitstraditionen von Frauen zurückgewonnen wurden, mit einer neuen und kühnen Stimme „Gott" sagen. „Gott" in Liturgie, Ritual und Gemeinschaftsgebet anzureden und „Gott" in der religiösen Erfahrung und Spiritualität zu begegnen sind gleichermaßen Schlüsselaspekte einer solchen Lesart, da diese Elemente in der Auseinandersetzung der feministischen Theologie mit dem Göttlichen fest verflochten sind. Wenn auch Vision/Ekstase/Geheimnis von den Erfahrungen oder der „nährenden menschlichen Gemeinschaft" um des Lesens willen vielleicht getrennt werden müssten, gilt für viele feministische Theologinnen gleichwohl, dass eine solche Unterscheidung weder dem erfahrenen Geheimnis noch der ethischen Erfahrung des christlichen Feminismus und seinem Ziel der menschlichen Transformation gerecht wird.[5]

Bevor diese Lesart ansetzt, muss der Begriff „feministische Theologie" geklärt werden. Gelegentlich wird sie als eine singuläre, einheitliche Untergruppe der „Theologie" verstanden, die von einem bestimmten Blickwinkel ausgeht und von daher geringer geschätzt wird als die „Theologie" derjenigen, die ihre Perspektive nicht benennen. Sie geht tatsächlich von einem bestimmten Ansatz aus; sie

gründet sich auf die Erfahrungen von Frauen, die die Hälfte der Menschheit ausmachen und deren Stimmen sich aus einer Vielzahl von Subjekt-Positionen erheben, die nicht nur durch ihr Geschlecht, sondern auch durch ihre Rasse, ethnische Zugehörigkeit, Klasse und religiöse Geschichte geprägt sind. Die feministische Theologie ist jedoch weder singulär noch einheitlich. Stattdessen ist sie ein kreativer, vielstimmiger Prozess des Theologisierens, der mit vielfältigen vergangenen wie gegenwärtigen Quellen Gespräche führt, um in das Leben eines facettenreichen Christentums hinein, das sich einem neuen Millennium gegenübersieht, „Gott" myriadenfach von Neuem zu sagen. Die folgende Interpretation wird versuchen, einigen dieser vielen Stimmen Gehör zu verschaffen.

I. Die Artikulation der Erfahrung

Viele Veränderungen im Bewusstsein der Frauen haben die feministische Bewegung/Frauenbewegung der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts begleitet und uns Folgendes ins Bewusstsein gerufen: die Benennung „Gottes" in einer rein männlich geprägten Sprache und Metaphorik in der christlichen theologischen Tradition und im christlichen Ritus, die Strukturen der geschlechtsbezogenen Ungerechtigkeit in den Kirchen[6], die enge Beziehung zwischen diesen beiden Faktoren und ihre Auswirkungen auf das religiöse Leben und die religiöse Imagination von Frauen. Wie Sallie McFague bereits im Jahre 1982 bemerkte, ist es nicht nur so, „dass ‚Gott der Vater' ein häufiger Name für das Göttliche ist, sondern dass das gesamte Geflecht der göttlich-menschlichen und der menschmenschlichen Beziehungen in einem patriarchalen Rahmen verstanden wird."[7] Sie zeigt weiter, dass „die religiöse Sprache nicht nur religiös, sondern auch menschlich ist, nicht nur Gott betrifft, sondern auch uns."[8] Schneiders formuliert zumindest eine weitreichende Folge der Verbindung von männlich beherrschter Sprache und männlich beherrschten Strukturen: „Sie hat eine destruktive Auswirkung auf das spirituelle Selbstverständnis von Frauen und pervertiert ihre Beziehungen zu männlichen Christen und zu Gott."[9] Für María Clara Bingemer ist „der patriarchale Gott, der Judentum und Christentum kennzeichnet, eng mit der Machtposition von Männern in der Gesellschaft verknüpft."[10]

Die Autorin

Elaine Wainwright unterrichtet Bibelwissenschaften und Feministische Theologie am Brisbane College of Theology und ist Mitglied des Fachbereiches des Catholic Theological College in diesem Konsortium. Sie ist auch „Visiting Fellow" an der theologischen Fakultät der Griffith Universität. Ihre neueste Veröffentlichung ist: Shall We Look for Another: A Feminist Rereading of the Matthean Jesus. Sie lehrt und veröffentlicht auf nationaler und internationaler Ebene. Anschrift: Catholic Theological College, Approach Road, Banyo, Queensland 4014, Australien. E-Mail: E.Wainwright@mailbox.gu.edu.au

Die Analyse der profunden wechselseitigen Beziehung zwischen dem Benennen „Gottes" und den Erfahrungen, die Frauen mit ausschließenden Kirchenstrukturen und -praktiken machen, hat die Aufmerksamkeit vieler feministischer Theologinnen auf das Wesen der religiösen Sprache gelenkt. In *Metaphorical Theology* hat Sallie McFague dieses Problem

ausführlich dargelegt und darauf hingewiesen, dass „beides, menschliche Worte mit der göttlichen Wirklichkeit gleichzusetzen oder gar keine Beziehung zwischen ihnen zu sehen, unangemessen ist."[11] Statt dessen hat sie einen „metaphorischen" Ansatz gefordert, wie er in etwa durch das Bild von Phyllis Trible charakterisiert wird: „wie ein Finger, der zum Mond weist."[12] Elizabeth Johnsons Kritik an „der überkommenen Sprache von Gott", die sie als „menschliche Unterdrückung und religiösen Götzendienst" einstuft[13], brachte sie dazu, einen Ansatz zu entwickeln, der das Geheimnis „Gott" und die Verheißung von menschlicher und kosmischer Befreiung in Spannung hält:

... (N)ur wenn die ganze Wirklichkeit von Frauen wie von Männern zusammen mit Symbolen aus der Naturwelt in die Symbolisierung Gottes eingeht, (kann) die abgöttische Fixierung auf nur ein Bild zerschlagen werden und die Wahrheit des Gottesgeheimnisses sich zusammen mit der Befreiung aller Menschen und der ganzen Erde für unsere Zeit herausstellen ...[14]

Feministische Theologinnen haben ihre Erfahrungen aus der Erfahrung selbst wie auch analytisch benannt. Aus einer theoretischen Perspektive hat Serene Jones diese Benennung untersucht und ihre verschiedenen Modi auf einer Skala von „methodologisch essentialisiert" bis „radikal historisiert" angeordnet.[15] Sie fordert feministische Theologinnen auf, das Gespräch rund um die Erfahrung fortzusetzen, damit sie die Ergebnisse in Spannung halten, die „bleibende Weisheiten und unerschütterliche Gnaden" sowie „zersprengende Stimmen und detailliertere Gnaden" bieten[16], die die Frage nach Wahrheit und Stabilität in der Schwebe halten. Die neue Kühnheit der religiösen Imagination in der feministischen Theologie ist noch nicht am Ende. Sie hat ja kaum begonnen, und die Artikulation, die Analyse und die Kritik von Frauen enthüllen weiterhin die abgrundtiefen Probleme und Schmerzen, die in der christlichen Tradition verankert sind, einer Tradition, die auf einem Evangelium der Fleischwerdung in allen Menschen und auf der Befreiung aller - des Menschlichen und Nicht-Menschlichen - gründet, jedoch eine Theologie wie auch eine Struktur beibehält, die einzig auf Männlichkeit ausgerichtet ist. Wenn das Evangelium in das 21. Jahrhundert hinein sprechen soll, müssen die Analysen der feministischen Theologie von allen verantwortlichen christlichen Theologen und Theologinnen ernst genommen und die Frage der Erfahrung als Quelle für christliches Theologisieren durch alle Theologien hindurch untersucht werden.

II. „Gott" sagen in Erzählungen, Bildern und Metaphern

Mit zunehmendem hermeneutischem Raffinement haben feministische Bibelwissenschaftlerinnen und feministische Theologinnen ihre Analysen der Erfahrungen von Frauen mit der allgemein anerkannten Tradition auf eine Weise ins Gespräch gebracht, die sie mit den Prophetinnen und Propheten dieser Tradition

in eine Reihe stellt. Walter Bruegemann beschreibt die prophetische Rolle als zweifach: kritisierend und anregend.[17] Die allgemeine feministische Hermeneutik der Dekonstruktion und Rekonstruktion[18] spiegelt die zweifache prophetische Aufgabe, wie sie Bruegemann kategorisiert. Elisabeth Schüssler Fiorenza sieht sie zunächst in vier, dann in sieben Ausprägungen. In *Brot statt Steine* bewegt sich ihre feministische biblische Hermeneutik interaktiv zwischen Verdacht oder Kritik, Erinnerung und Rekonstruktion, Verkündigung und kreativer Aktualisierung. Auf diese Weise verknüpft sie die Auslegung der Bibel mit dem liturgischen und spirituellen/auf Erfahrung beruhenden Leben von Frauen innerhalb der *ekklesia gynaikon.*[19] Später entwickelt sie ihren Grundrahmen, indem sie eine Hermeneutik der Erfahrung und des sozialen Standortes, eine Analytik der Herrschaft und eine Hermeneutik der Transformation hinzufügt.[20] Sie untersucht auch die ethische/rhetorische Funktion feministischer Befreiungstheologien im Hinblick auf die Welten, die sie für alle Frauen, insbesondere aber für die ärmsten und ausgegrenztesten schaffen.

Indem sie den „Gott" der biblischen Tradition neu sagt, hat Schüssler Fiorenza Tribles Aufdeckung von *rachamim*/„Schoß, Erbarmen" und dem Eros Gottes ergänzt.[21] Sie fordert die religiöse Imagination der Vergangenheit zu Tage, die in den biblischen Testamenten der Weisheitsliteratur und der Evangelisten die „Frauengestalt" „Gottes" als Sophia und als Jesu Sophiagott bezeichnete.[22] Die Rückgewinnung der Sophia-Traditionen hat im Retraditionierungsprozess[23] des Christentums das „Gott"-*Sagen* von Frauen zutiefst bereichert, da Sophia sowohl transzendent als auch immanent ist. Sie war bei der Entstehung des Universums an der Seite des Schöpfenden (Spr 8,22-30), sie erfreut sich jedoch an der menschlichen Gemeinschaft (Spr 8,31); sie schlägt ihr Zelt mitten unter ihnen auf (Sir 24,8-12) und lädt sie ein, die Gerechtigkeit zu lieben und nach ihr zu leben (Weish 1,1), wie die Weisheitstradition bezeugt. Diese biblische Tradition von Sophia wurde von Wissenschaftlerinnen ergänzt, die ihre Wurzeln in früheren weiblichen Gestalten der Gottheit, ihre spätere Manifestation im Judentum[24], im Christentum[25] und in anderen Weisheitstraditionen[26] und ihren Einfluss auf das Leben von Frauen erforscht haben. Die Sprache und Metaphorik von Sophia hat es Frauen ermöglicht, „Gott" auf eine Weise zu sagen, die ihre Seele belebt, ihre „Vision" geschärft und ihrer "Ekstase" eine neue Stimme verliehen hat. Bei dieser Rückgewinnung muss jedoch bedacht werden, dass viele dieser Sophiatraditionen in androzentrischen Schriftgelehrtenschulen und philosophischen Traditionen ausgeformt wurden und dass dieser Aspekt gründlicher und fortdauernder Kritik bedarf.[27]

Mütterliche Bilder von „Gott" - gebärend, ernährend, hegend und pflegend, mitfühlend, anleitend und hemmungslos beschützend, die Bärin, die Adlermutter, die Mutter - entspringen der religiösen Imagination, die sich in der biblischen Tradition und in theologischen/spirituellen Traditionen findet.[28] Wie den Vorfahren bieten sie auch heute eine reiche Quelle für die Spiritualität, für die neue religiöse Imagination von Frauen und Männern. Es besteht jedoch die Gefahr, dass eine zu starke oder zu isolierte Betonung von mütterlichen Bildern für die Göttlichkeit

einseitig wirken wird, um eine biologische Rolle für Frauen in den Kirchen zu bestätigen, während die Kirchen selbst zutiefst patriarchal bleiben. Tikva Frymer-Kensky umreißt die paradoxe Natur solcher Verbildlichung:

Wenn ein Vorbild durch das Göttliche dargestellt wird, dann ist das Vorbild nicht einfach eine Veranschaulichung; es berechtigt und bestätigt, was es nachbildet. Das ist ein mächtiges, zweischneidiges Schwert. Einerseits schenkt ein göttliches Modell für die Familienrolle von Frauen den Frauen Achtung in diesen Rollen ... Andererseits verweist das gleiche Modell kulturelle Einstellungen und Stereotypen in den Bereich des Heiligen, wobei es diese Einstellungen kräftig unterstützt und Veränderungen hemmt.[29]

Bezogen auf die Göttlichkeit darf feministisches Theologisieren nicht starr, statisch oder singulär werden, sondern muss aktiv an der fortschreitenden Kritik/Rückgewinnung auch im Hinblick auf seine eigenen Artikulationen und Wirkungen arbeiten.

Ein unauslotbares Problem, dem sich die „Therapie der religiösen Imagination" in der feministischen Theologie gegenübersieht, ist die Benennung der Trinität in anthropozentrischen Begriffen, vor allem Vater und Sohn. Catherine LaCugna und Elizabeth A. Johnson haben beide angeführt, was sie für die Niederlage oder den Untergang des trinitarischen Glaubens im Christentum halten, nicht nur wegen seiner ausschließenden männlichen Bildersprache, sondern auch wegen seiner verlorenen Beziehung zur Befreiungsbotschaft des Evangeliums. Für LaCugna liegt die Rückgewinnung der Trinität in der relationalen Trinität der Kappadozier, die am besten im Modell der Perichorese ausgedrückt wird: „Ineinander-Sein, gegenseitige Durchdringung ohne Vermischung"[30], ein Tanz der Wechselbeziehung. Sie behauptet, dass eine solche Theologie und Doxologie jedoch in der Fortsetzung des Gottesreiches gelebt sein muss, das für Leben und Werk Jesu charakteristisch war und in den christlichen Evangelien erzählt wird.[31] Auch Johnson gewinnt im Dialog mit der biblischen Tradition oder Erzählung die Perichorese der Trinität wieder und verwendet die Terminologie der biblischen Weisheit, um das Kreisen von Geist-Sophia, Jesus-Sophia und Mutter-Sophia zu benennen.[32]

Die religiöse Imagination vieler Frauen und einiger Männer schöpft erneut aus dem Reichtum einer authentischen Tradition, die in einer feministischen Perspektive wiedergewonnen wird. Tragischerweise für die Kirchen wird das jedoch in der Hauptströmung der christlichen Theologie regelrecht übergangen. Um nicht als voreingenommene Beobachterin zu gelten, möchte ich Erhard S. Gerstenberger zitieren:

In der Diskussion der theologischen Systematiker der Gegenwart scheint die feministische Gotteskritik (noch?) nicht übermäßig ernst genommen zu werden ... Überdies scheint mir in der gegenwärtigen theologischen Diskussion um die feministischen Anfragen an das Gottesbild der kritische, offene Beitrag von Männern noch gefährlich

unterrepräsentiert zu sein. Der theologischen Wahrheit kommen wir aber nur durch ein offenes Gespräch aller Betroffenen näher.[33]

Und dieses Gespräch ist nicht nur wesentlich, sondern dringend. Es muss dabei um eine Einbindung der hermeneutischen, methodologischen und prophetischen Aspekte feministischer Theologie und nicht um eine Abweisung aus einer priesterlichen oder fundamentalistischen Position gehen. Die Dringlichkeit liegt nicht darin, dass „Gott" bedroht ist. Vielmehr ist die menschliche Gemeinschaft, die Gemeinschaft des Gottesreiches ernsthaft bedroht, weil sie für ihre Befreiungsarbeit von ihrer Vorstellung von „Gott" genährt wird.

III. Die Anrede von „Gott" in Liturgie, Ritual und Gemeinschaftsgebet

Der traditionelle Kontext, in dem sich der Glaube der christlichen Gemeinschaft und ihre in gemeinsamem Gebet erhobene Stimme treffen, ist die Liturgie *(lex orandi lex credendi).* Während sich viele feministische Theologinnen der Sprache des liturgischen Gebets als einer Implikation ihres neuen „Gott"-Sagens in erzählerischer Bildersprache und in Metaphern zuwenden, sind es Liturgiewissenschaftlerinnen wie Gail Ramshaw und Marjorie Procter-Smith, die die radikalen und herausfordernden Implikationen dieser neuen Sprache im Kontext des Gemeinschaftsgebets unterstrichen haben.[34] Als Schlussfolgerung ihrer eigenen Untersuchungen von neuen Möglichkeiten, den biblischen und dreifaltigen „Gott" auszusprechen, vertraut Ramshaw auf das, was sie „fortwährende und treue Reformation" nennt. Obwohl ihr bewusst ist, dass der gottesdienstliche Kontext kein „Vehikel für Bewusstmachung" ist, fordert sie trotzdem die Kirchen radikal heraus und folgert, dass, „falls die Suche nach einer treueren Sprache die Kirche kennzeichnete, die Sprache selbst nicht lange auf sich warten ließe ... Wir können davon ausgehen, dass dies ein hundertjähriges Projekt sein wird, aber nur dann, wenn sich die Kirche heute eifrig an den endlosen und aufreibenden Reformaufgaben beteiligt."[35] Welch kühne Herausforderung an Kirchen, die viele Kulturen, Theologien und Erfahrungen umfassen.[36]

Und da die meisten Frauen wissen, dass das Projekt, „Gott" neu auszusprechen und anzusprechen, lang dauern und durch schmerzhaften Kampf und weiterhin bestehenden Ausschluss aus der Sprache formaler Liturgien gekennzeichnet sein wird, haben sie Riten entwickelt, um ihr religiöses Leben zu feiern, ihre religiösen Vorstellungen zu hegen und ihre spirituellen Reisen zu unterstützen. In diesen Kontexten können Asiatinnen und Afrikanerinnen „Gott" in den Bildern, der Sprache und den Symbolen ihrer uralten Kulturen und ihrer gegenwärtigen Lebenserfahrungen aussprechen[37]; und Afroamerikanerinnen können von den Geschichten ihrer Vormütter und deren Wissen von „Gott" berichten.[38] Hier können auch eingeborene Frauen, farbige Frauen aus den vielen verschiedenen Kulturen tanzen, singen, und ihren „Gott" auf Weisen ansprechen, die der Tiefe ihres Wesens und ihren uralten Kulturen entspringen. Die religiöse Imagination

unzähliger Frauen aus unzähligen Umfeldern in der gesamten Menschheitsgeschichte ist die Quelle der neuen rituellen Ausdrucksweise und Erfahrung von Frauen.

IV. Die Begegnung mit „Gott" in religiöser Erfahrung und Spiritualität

Es sieht so aus, als ob sich der Kreis geschlossen hat, und dennoch sind wir erst am Anfang. Für viele Frauen wird die neue Benennung „Gottes" aus der von Weisheit beseelten Erfahrung geboren. Nirgends ist das offensichtlicher als in den Geschichten, die Ada María Isasi-Diaz und Yolanda Tarango in *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church* erzählen.[39] Solche Geschichten werden bei offiziellen wie inoffiziellen Frauenversammlungen rund um den Globus erzählt. Frauen gehen ein kühnes, neues Projekt an, sie schaffen eine neue religiöse Imagination, die es ihnen ermöglicht, „Gott" auf Weisen auszusprechen, anzureden und zu begegnen, die für ihre eigene Seele und für ihren Einsatz beim Befreiungsprojekt des Evangeliums, der Verkörperung des Reiches Gottes, lebensbereichernd sind. Diese neue Imagination findet kreativen Ausdruck in den bildenden Künsten, in der Musik, im Tanz und im Ritual.

Es könnte noch sehr viel mehr gesagt werden, um die Fäden zu untersuchen, die die feministische Theologie mit anderen Befreiungstheologien, mit dem ökologischen Theologisieren, mit post-kolonialen Perspektiven verknüpfen, um die Bedeutung von Verkörperung in der heutigen feministischen Spiritualität hervorzuheben und um den theologischen Traditionen nachzuspüren. Diese Lesart jedoch ist nicht *die* maßgebliche Lesart, sondern *eine* Lesart dessen, wie feministische Theologien das Göttliche aussprechen, ansprechen und ihm begegnen. Es hat sich gezeigt, dass es vielstimmige, sprudelnde Bilder, Metaphern und Geschichten sind - uralt und neu, multi-kulturell und multi-fokal. Sie sind entstanden, weil Frauen mit der Erkenntnis ihres Bedürfnisses, eine neue religiöse Imagination zu pflegen, begnadet werden, wenn sie eine lebenswertere Beziehung zu sich selbst, zu anderen in der Menschen- und Erdengemeinschaft und zu dem „Gott", dem sie als Geheimnis begegnet sind, aufrecht erhalten sollen. Den Kirchen wird die gleiche Gnade geboten. In diesem Beitrag habe ich versucht, einige der Herausforderungen zu formulieren, die diese Gnade begleiten. Nicht nur um der Zukunft der menschlichen, sondern auch der ganzen Gemeinschaft unseres Planeten willen können wir nur hoffen, dass ein neuer Wagemut all diejenigen in den Kirchen charakterisieren möge, die den Einen, den sie „Gott" nennen, aussprechen, ansprechen und erfahren.

[1] S. M. Schneiders, *Women and the Word, 1986 Madeleva Lecture in Spirituality,* New York 1986, 19.

[2] G. Ramshaw, *God beyond Gender: Feminist Christian God-Language,* Minneapolis 1985, 6.

[3] Zu Beginn muss eingeräumt werden, dass sogar die Bezeichnung „Gott" in der feministischen Theologie problematisch ist. Dies wurde vor allem von Elisabeth Schüssler Fiorenza

hervorgehoben. Sie hat die Bezeichnung G*tt benutzt, um die Aufmerksamkeit auf die patriarchale Imagination zu lenken, die die Bedeutungen geprägt hat, die das Wort „Gott" bei Frauen wie Männern hervorruft. Siehe E. Schüssler Fiorenza, *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie,* Gütersloh 1997, 17, Anm. 3. Siehe auch F. Gray, *G*d's Excludedness: Beyond Language, Beyond the World: A Levinasian Reading of Ekklesia Gynaikon,* in: Australian Feminist Studies 14.30 (1999) 333-344.

[4] M. Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung,* München 1978, 21, behauptet, „dass man uns Frauen die Macht zu *benennen* gestohlen hat", während ein Großteil der Artikulation der Erfahrung bei Frauen die Tatsache der Benennung „Gottes" in religiösen Zusammenhängen demonstriert, deren Theologie und Struktur von Androzentrismus und männlicher Kontrolle in der Geschichte beherrscht worden ist.

[5] S. M. Schneiders, *Beyond Patching: Faith and Feminism in the Catholic Church,* The Anthony Jordan Lectures Newman Theological College, New York 1991, 36, sagt über diese Transformation, dass sie „in Richtung auf Erlösung für die Rasse und für den Planeten" stattfinden wird oder der Schrifttradition folgend als das ‚kin-dom' [Verwandten-Reich statt ‚kingdom' = Königreich, Anm. d. Ü.], das von Jesus gepredigt wurde und Gottes transformierender Traum mit der und für die Menschheit und mit der und für die Gemeinschaft der Erde ist, benannt werden könnte.

[6] Feministische Theologie wird in einer breiten Vielfalt von christlichen Glaubensgemeinschaften und außerhalb der Kirchen betrieben mit einem minimalen Anspruch, die Ungerechtigkeiten, die eher für eine Glaubensgemeinschaft als für eine andere typisch sind, zu unterscheiden.

[7] S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language,* Philadelphia 1982, 8.

[8] Ebd., 10.

[9] S. M. Schneiders, aaO., 5.

[10] M. C. Bingemer, *Reflections on the Trinity,* in: E. Tamez (Hg.), Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America, Maryknoll 1989, 60. Hier sollte angemerkt werden, dass Frauen die Erfahrung der Wirkung der Benennung „Gottes" aus vielen unterschiedlichen Perspektiven artikuliert haben - womanistischer, *mujerista,* hispanischer, asiatischer, afrikanischer und aus der Sicht farbiger Frauen und weißer westlicher Frauen wie auch aus einer Vielzahl von Subjektpositionen innerhalb dieser Kategorien, einschließlich der post-christlichen. Die feministische Theologie versucht, diesen unzähligen Stimmen zuzuhören und ihnen Ausdruck zu verleihen. Als Beispiel siehe U. King, (Hg.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader,* Maryknoll 1994. In einem kurzen Aufsatz können leider nicht alle Stimmen gleichzeitig gehört werden.

[11] S. McFague, aaO., 7.

[12] P. Trible, *Gott und Sexualität im Alten Testament.* Mit einer Einf. von S. Schroer, Gütersloh 1993, 36.

[13] E. Johnson, *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen,* Düsseldorf 1994, 36.

[14] Ebd., 86.

[15] S. Jones, *Women's Experience between a Rock and a Hard Place: Feminist, Womanist, and Mujerista Theologies in North America,* in: R. S. Chopp/S. Greeve Davaney (Hg.), Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition and Norms, Minneapolis 1997, 33.

[16] Ebd., 53

[17] W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination,* Philadelphia 1978, 44-79.

[18] S. Benhabib/D. Cornell, *Introduction: Beyond the Politics of Gender,* in: S. Benhabib/D. Cornell (Hg.), Feminism as Critique, Minneapolis 1987, 1.

[19] E. Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel,* Freiburg/Schweiz 1988, 31-58.

[20] E. Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies,* Minneapolis 1999, 48-55.

[21] P. Trible, aaO., 46-88 und 89-189.

[22] E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge,* Mainz 1988, 177-189; *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context,* Boston 1998; und *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet,* aaO., 198-243.

[23] Innerhalb der katholischen Tradition wurde die Notwendigkeit der fortwährenden Interpretation und Neuformulierung von Kardinal Joseph Ratzinger in seinem Geleitwort zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom Jahre 1993, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, treffend zum Ausdruck gebracht: „Das Studium der Bibel ... ist nie abgeschlossen; jede Zeit wird auf ihre Weise neu nach dem Verstehen der heiligen Bücher suchen müssen" (Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, 23. April 1993, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn, 23).

[24] L. Gottlieb, *She Who Dwells Within: A Feminist Vision of a Renewed Judaism,* New York/San Francisco 1995, 13-48 untersucht Traditionen von Schechina, der Verweilenden oder Bleibenden, die in der kabbalistischen Tradition als weiblich gesehen wird. Sie leitet ihre Ursprünge aber nicht von der Weisheitstradition, sondern von der Gegenwart „Gottes" in der Exodus- wie auch der Exil-Tradition ab. Siehe auch T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of the Pagan Myth,* New York 1992.

[25] J. Griffiths, *The Reclaiming of Wisdom: The Restoration of the Feminine in Christianity,* London 1994.

[26] C. Matthews, *Sophia - Göttin der Weisheit,* Solothurn 1993.

[27] E. Schüssler Fiorenza, *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet,* aaO., 232-243.

[28] V. R. Mollenkott, *Gott - eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel,* München 1985; B. M. Meehan, *Exploring the Feminine Face of God,* Kansas City 1991 und *Delighting in the Feminine Divine,* Kansas City 1994; und E. Rae/B. Marie-Daly, *Created in Her Image: Models of the Feminine Divine,* New York 1990.

[29] T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses,* aaO., 25. Siehe auch E. Johnson, *Ich bin, die ich bin,* aaO., 74-87 für eine Kritik der stereotypischen „weiblichen" Eigenschaften „Gottes" einerseits, aber für die Notwendigkeit von gleichwertigen weiblichen und männlichen Bildern andererseits. Da „Gott" fast ausschließlich als „Vater" verbildlicht worden ist, ist das Bild der „Mutter" bei einem riesigen Aufgebot von alten und neuen Bildern ein notwendiges Korrektiv.

[30] C. M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life,* New York/San Francisco 1991, 270-278.

[31] Ebd., 382-411.

[32] E. Johnson, *Ich bin, die ich bin,* aaO., 175-302. Siehe auch P. Fox, *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson and the Retrieval of the Symbol of the Triune God,* Collegeville, erscheint in Kürze.

[33] E. S. Gerstenberger, *Jahwe - ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie,* Stuttgart u.a. 1988, 12,17.

[34] G. Ramshaw, *God beyond Gender,* aaO. and M. Procter-Smith, *Praying with Our Eyes Open: Engendering Feminist Liturgical Prayer,* Nashville 1995.

[35] G. Ramshaw, *God beyond Gender,* aaO., 131-135.

[36] Chung Hyun Kyung, *To be Human is to be Created in God's Image,* in: U. King (Hg.), Feminist

Theology from the Third World: A Reader, Maryknoll 1994, 252, sagt, dass „es für asiatische Frauen natürlich ist, sich die Gottheit als männlich und weiblich vorzustellen, da es in den asiatischen religiösen Kulturen viele Götter und Göttinnen gibt."

[37] M.A. Oduyoye, *Women and Ritual in Africa*, in: M.A. Oduyoye/M.R.A. Kanyoro (Hg.), The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa, Maryknoll 1992.

[38] D. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1993.

[39] A.M. Isasi-Diaz/Y. Tarango, *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church*, San Francisco 1988.

[40] Als neueste Veröffentlichung siehe I. Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis 1999.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung

Christoph Schwöbel

I. Veränderungen in der westlichen Gesellschaft

1. Von der Säkularisierung zum religiösen Pluralismus

Das letzte Viertel des letzten Jahrhunderts hat eine bemerkenswerte Veränderung in der Einstellung zur Religion gebracht. Bis Mitte der siebziger Jahre wurde Säkularisierung von vielen innerhalb und außerhalb der Kirche als das Schlüsselwort für die Interpretation der religiösen Situation unserer Zeit betrachtet. Es wurde angenommen, dass Lebensbereiche, deren Gestaltung früher von einem religiösen Rahmen mitbestimmt war, von der Bevormundung durch ihre religiöse Interpretation befreit würden. Dieser Prozess wurde von den meisten als ein einheitlicher, unumkehrbarer und globaler Übergang von der Religion zur Weltlichkeit verstanden, der alle Dimensionen der Kultur umfasse. Vielen seiner Interpreten erschien diese Bewegung als das Endergebnis der auf Autonomie zielenden Dynamik, die in der Zeit der Aufklärung begonnen hatte. Wie unterschiedlich auch immer die Reaktionen auf diese Situation waren - vom Widerstand gegen alle Säkularisierungstendenzen bis hin zu dem Bemühen, schon diesen Prozess selbst theologisch zu verstehen, indem man versuchte, der weltlichen Bedeutung des Evangeliums Ausdruck zu verleihen, oder indem man eine nichtreligiöse Deutung religiöser Begriffe anbot -, die zugrundeliegende Annahme war immer dieselbe: Religion ist im Rückzug begriffen und hat den Weg frei zu machen für die Vorherrschaft des Säkularen.

Seit Mitte der siebziger Jahre hat sich die Situation beträchtlich verändert. Die religiöse Revolution in Iran bewies, dass Säkularisierung keineswegs ein unumkehrbarer Prozess ist. Sie kann vielmehr zum Nährboden einer neuen Art des religiösen Radikalismus werden, der die Grundrichtung der Säkularisierung umkehrt, indem er alles unter religiöse Kontrolle bringt. Dies war kein isoliertes Ereignis, sondern erwies sich als weltweit verbreitete Erscheinung. In vielen Kulturen hat das Wiederaufleben religiöser Orientierungen den tiefgreifenden Einfluss der Religion auf alle politischen und sozialen Fragen bewiesen.

Das Wiederaufleben des Interesses an der Religion richtet sich sowohl auf Religionen mit einer langen Tradition als auch auf neue Formen von Religiosität. Das Anwachsen von nachsäkularen Formen von Religiosität in industrialisierten Ländern geht oftmals Hand in Hand einher mit Bemühungen, zu weniger entfrem-

deten Lebensformen zurückzukehren, von denen man vermutet, dass sie in traditionellen Religionen und traditionellen Lebensstilen gefunden werden könnten. Im Gegensatz zu populären Säkularisierungstheorien stellt sich das 21. Jahrhundert an seinem Beginn nicht als das Jahrhundert dar, welches das Ende der Religion mit sich bringen könnte, sondern als ein Jahrhundert, das durch eine kraftvolle Renaissance des Interesses an Religion gekennzeichnet ist. Säkularisierung ist ein einflussreicher Faktor in der religiösen Situation geblieben, aber sie ist weder ein einheitlicher Trend, noch ist sie unumkehrbar.

Die Renaissance der Religion wurde und wird immer noch in vielen Gesellschaften als das Aufkommen eines neuen religiösen Pluralismus erfahren. Die Religion, der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von vielen die Diagnose gestellt wurde, sie liege im Sterben, erlebt am Ende des Jahrhunderts eine kraftvolle Rückkehr ins Leben, aber diese Rückkehr vollzieht sich in vielfältigen Formen. Der religiöse Pluralismus bezeichnet eine gesellschaftliche Situation, in der eine Vielzahl von fundamentalen religiösen und ideologischen Orientierungen besteht, die sich zueinander in einem Verhältnis von Koexistenz oder Konkurrenz befinden. Diese Konkurrenz ist unvermeidbar, wenn diese religiösen Orientierungen auf Überzeugungen gründen, die den Anspruch erheben, das gesamte Leben ihrer Anhänger zu gestalten, weil man von ihnen glaubt, dass sie Einsichten mit allgemeingültigem Wahrheitsanspruch anbieten. Diese pluralistische Situation ist nicht völlig neu. Der kulturelle Kontext des griechisch-römischen Weltreichs, in dem das Christentum seinen Weg durch die Geschichte begann, kann als ein Kontext des religiösen Pluralismus gekennzeichnet werden, der aber zu einer Situation des offenen Konfliktes wurde, als das gesellschaftliche Bindegewebe des Kaiserkults zerriss - nicht zuletzt durch den Einfluss des Christentums. Unter vielerlei Aspekten ist der religiöse Pluralismus als die Rückkehr der Situation der frühen Kirche anzusehen.

2. Die Entkanonisierung der Aufklärung und die Rekanonisierung der religiösen Traditionen

Man könnte den Standpunkt vertreten, dass es eine Verbindung gebe zwischen dem Aufkommen des religiösen Pluralismus als der radikalsten Form des Pluralismus und dem Abklingen dessen, was sowohl von seinen Verfechtern als auch von seinen Kritikern das „Projekt Aufklärung" genannt wird. Es war eine der Bestrebungen der Aufklärung, eine gemeinsame Grundlage für nicht traditionsgebundene und konfessionell neutrale Grundregeln für alle Behauptungen bereitzustellen, die den Anspruch auf Wahrheit erheben in Gesellschaften mit unterschiedlichen Konfessionen, die gezeichnet waren durch die zerstörerischen Folgen der Religionskriege des 17. Jahrhunderts. Solch eine gemeinsame Grundlage konnte Elemente einer natürlichen Religion enthalten, jener Religion, die, wie man glaubte, allen Menschen aufgrund ihrer von allen geteilten menschlichen Natur gemeinsam sei, aber ausschließen musste sie solche Ansprüche der historischen Konfessionen - der „Religionen", wie sie im 17. Jahrhundert genannt wurden -, welche die Ursache der konfessionellen Uneinigkeit waren. Das „Pro-

jekt Aufklärung" konnte nur von Erfolg gekrönt sein, wenn die Religionen, wie sie innerhalb der religiösen Gemeinschaften praktiziert wurden, aus dem Bereich des öffentlichen Lebens verbannt und in den Bereich der privaten Frömmigkeit verwiesen wurden. Welche Stellung auch immer wir in der Debatte über die Deutung unserer kulturellen Situation als einer Situation der Postmoderne, der Spätmoderne oder der reflexiven Moderne beziehen: Die bloße Tatsache dieser Diskussion zeigt an, dass die Grundregeln der Aufklärung nicht mehr für selbstverständlich gültig gehalten werden, so dass sie die gemeinsame Grundlage unserer Gesellschaften bestimmen könnten. Dies hat enorme Konsequenzen für alle Maßstäbe, die auf den Grundregeln der Aufklärung basieren, eingeschlossen die moderne Begründung der Menschenrechte, die Basierung jeder Ethik auf dem Prinzip der sittlichen Autonomie und auf formalen Verfahren zur Prüfung ihrer universalen Geltung.

Die Plausibilitätskrise des „Projekts Aufklärung" stellt auch eine seiner bedeutendsten Implikationen in Frage: die Privatisierung der Religion. Die Religion betritt wieder das Forum der Öffentlichkeit, aber nicht als ein einheitliches Phänomen, sondern im Plural, als ein Ensemble von äußerst unterschiedlichen Grundorientierungen, die den Anspruch erheben, Lebenssinn und Lebensorientierung zu bieten. Das Forum der Öffentlichkeit stellt nicht mehr die gemeinsame Grundlage der stillschweigend akzeptierten Überzeugungen der Gesellschaft dar, sondern es wird ein äußerst umstrittener Raum für die Einflüsse unterschiedlicher Grundorientierungen. Der Verlust der Prinzipien der Aufklärung als des universalen Kanons zur Regelung des gemeinsamen Lebens moderner Gesellschaften führt zu einer neuen gesellschaftlichen Bedeutung der unterschiedlichen Kanones religiöser Traditionen, einschließlich der Tradition des Christentums. Die Entkanonisierung der Grundregeln der Aufklärung führt zur Rekanonisierung der religiösen Traditionen.

3. Globalisierung und interreligiöse Begegnung

Die Situation des religiösen Pluralismus ist nicht bloß ein Phänomen, das im Interesse intellektueller Bemühungen um das Verständnis unserer kulturellen Situation in globaler Sicht diskutiert werden muss. Sie ist auch ein Element der gewöhnlichen Alltagserfahrung. Äußere Faktoren wie die Migrationsbewegungen ganzer Bevölkerungsgruppen, verursacht von politischer und kultureller Unterdrückung, wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und religiös motivierten Verfolgungen haben - zusammen mit inneren Faktoren wie dem Verlust eines gemeinsamen Orientierungsrahmens - eine neue interreligiöse Begegnung in vielerlei Lebenszusammenhängen geschaffen. Die Großstädte überall auf der Welt repräsentieren eine reichhaltige Umwelt religiöser Gemeinschaften, Praktiken, Glaubensrichtungen und Überzeugungen, die untereinander so verschieden und komplex sind wie die Arten von Lebewesen in einem tropischen Regenwald. Das von den elektronischen Kommunikationsmedien geschaffene „Weltdorf" hat die geographische Distanz religiöser Gemeinschaften und ihrer ursprünglichen Heimatländer relativiert. Dies ist vielleicht einer der Züge der Globalisierung, die am

meisten betroffen machen: Das vereinheitlichende Medium der weltweiten elektronischen Kommunikationssysteme erschafft das Forum für die globale Begegnung der unterschiedlichen Religionen. Wir können uns nicht mehr von interreligiöser Begegnung fernhalten: Andere Religionen rücken uns in der Begegnung mit unserem Nachbarn nahe. Sie können nicht mehr behandelt werden als in fremden Kulturen vorhandene abstrakte Glaubenssysteme und als religiöse Praktiken, die in sicherer Entfernung in fernen Ländern geübt werden. Sie haben menschliche Gesichter, die Gesichter unserer Nachbarn.

Es ist eines der Kennzeichen der Globalisierung, dass die Probleme, welche die Unterschiede und der Konflikt zwischen den Religionen darstellen, sowohl globale, das heißt die gesamte Menschheit betreffende Probleme in großem Maßstab, als auch das alltägliche Leben in unterschiedlichen ortsbedingten Situationen betreffende Probleme sind. Im „Weltdorf" werden lokale Probleme zu globalen Problemen, und globale Probleme werden zu lokalen Problemen. Mit dem Schwinden des auf Nationalstaaten gegründeten Einflusses politischer Mechanismen und Strategien zur Bewältigung dieser Probleme erhalten die Religionen, die über die Grenzen einzelner Nationalstaaten hinausreichen, wachsende Bedeutung für die Lösung von Problemen, die sich auf der globalen Bühne stellen, und für alle Bemühungen, sich in einem Geist der Gerechtigkeit ihrer anzunehmen. Interreligiöse Begegnung ist kein Zusammenkommen von Leuten mit ähnlichen, wenn auch unterschiedlichen religiösen Geschmäckern, die auf ungefährliche Weise auf die Privatsphäre beschränkt wären. Es scheint vielmehr, dass ihre öffentliche Bedeutung in dieser Situation der Globalisierung kaum überbewertet werden kann.

II. Religiöser Pluralismus und neue Gotteserfahrung

1. Interreligiöse Begegnung aus der Sicht des Glaubens

Der religiöse Pluralismus, der charakteristisch ist für die globale Situation und der im alltäglichen Leben in interreligiöser Begegnung konkret erfahrbar wird, kann nicht als ein Tatbestand unserer kulturellen Situation behandelt werden, der zwar ein interessantes Thema für soziologische Forschung und Kulturtheorie ist, aber den Glauben der Christen, die Lehre der Kirche und die christliche Theologie unberührt ließe. Gerade im Zusammenhang mit der Beziehung des christlichen Glaubens zum dreieinigen Gott, zu dem sich die Kirche als dem Schöpfer, dem Versöhner und Vollender der Welt bekennt, wirft die interreligiöse Begegnung die brennendsten Fragen auf. Christen, die den Sinn und die Zielrichtung ihres Lebens im Glauben an Gott gefunden

Der Autor

Christoph Schwöbel, Dr. theol., wurde 1955 geboren. Er ist Professor für Systematische Theologie (Dogmatik und Ökumenische Theologie) und Direktor des Ökumenischen Instituts der Universität Heidelberg. Vorher hat er Systematische Theologie an der Universität Kiel und am King's College der Universität London gelehrt. Anschrift: Ökumenisches Institut der Universität Heidelberg, Plankengasse 1, D-69117 Heidelberg; E-Mail: Cschwoebel @t-online.de.

haben, würden ihren Glauben an Gott als den Grund alles Seienden, allen Sinnes und aller Wahrheit verfälschen, wenn sie versuchten, mit der Herausforderung durch andere Religionen unter Absehung von ihrem eigenen Glauben fertig zu werden. So wird der Glaube an den dreieinigen Gott zum Kontext, in dem die Frage nach den anderen Religionen aufgeworfen wird und versucht werden muss, Antworten auf diese Frage zu finden.

Dies könnte auf den ersten Blick als eine ziemlich triviale Einsicht erscheinen. Ihre Bedeutung wird aber klar, wenn wir ihre Implikationen ernst nehmen. Für Christen gibt es keinen anderen Blickwinkel, aus dem sie versuchen könnten, andere Religionen wahrzunehmen, wenn sie ihnen in ihren Nachbarn begegnen. Es gibt keinen Standpunkt „über" den konkreten Religionen, keinen Beobachtungspunkt, von dem aus man sich unter Absehung von den lebenden Glaubensgemeinschaften dieser Fragestellung nähern könnte. Radikaler religiöser Pluralismus fordert einen radikalen „Perspektivismus", d.h. ein radikales Ernstnehmen der Tatsache, dass wir unsere besondere Perspektive, unseren besonderen Blickwinkel haben, aus dem wir die Religionen sehen. Dieser „Perspektivismus" ist aber durchaus nicht relativistisch. Die Feststellung, dass alle Religionen im Grunde genommen ebenso wie die anderen Wege seien, die zum Heil führen, Pfade hin zum Unbedingten - was ja die allgemeine Ansicht jener Spielarten von philosophischem Monismus sind, die zu Unrecht Anspruch auf den Begriff „Pluralismus" erheben -, ist die einzige Feststellung, die in einer Situation des radikalen Pluralismus nicht gemacht werden kann, in der ja jede Feststellung dem Blickwinkel verhaftet ist, aus der sie gemacht wird. Radikaler Pluralismus ist nicht-relativistisch, weil er das Absehen vom Blickwinkel eines bestimmten Glaubens nicht zulässt.

Wenn wir einmal verstanden haben, dass wir als Christen in unserem Blick auf die interreligiöse Begegnung und ihre Praxis an die Sicht des christlichen Glaubens gebunden sind, dann hat das eine Reihe von befreienden Konsequenzen für das Verständnis unserer eigenen Religion und anderer Religionen. Das Bestehen auf dem besonderen Charakter des christlichen Glaubens öffnet uns die Sicht auf die Besonderheiten anderer Religionen. Wir werden dann gewahr, dass „Religion" nur in *den* Religionen lebt und nur aus deren Selbstinterpretationen verstanden werden kann. Die Religionen in ihren konkreten Formen der Selbstdarstellung rücken dann in den Brennpunkt unserer Aufmerksamkeit für die interrelgiöse Begegnung. Sogar der Begriff „Religion" hat bestenfalls eine heuristische Funktion bei der Zuwendung zu den besonderen Formen religiöser Orientierung in den einzelnen Religionen. Wir müssen auch anerkennen, dass das Wort „Glaube", das die Beziehung des Christen zu Gott und seine Art der Weltzuwendung in aller Kürze in einen Begriff fasst, nicht ohne weiteres auf andere Religionen übertragen werden kann. Von anderen „Glaubensrichtungen" zu reden, wird damit ambivalent. Einerseits ist es Ausdruck der Erwartung, in anderen Religionen eine Grundorientierung zu finden, die für die Art und Weise, wie Menschen ihrem Leben Struktur zu geben suchen, von genau so fundamentaler Bedeutung ist, wie es für Christen ihr Glaube ist; andererseits müssen wir erwarten, dass diese

Grundorientierung einen sehr andersartigen Inhalt und eine sehr andersartige Gestalt hat als christlicher Glaube, der als menschlicher Vollzug von dem Gehalt, den er in sich schließt, geprägt wird. Die Erkenntnis und Anerkenntnis, dass für Christen die interreligiöse Begegnung gebunden ist an die Perspektive des christlichen Glaubens, macht die Begegnung mit anderen Religionen zu einer Begegnung in echter Andersheit.

Ebenso ernst wie die Gefahr, dass man absieht von dem besonderen Standpunkt unseres Glaubens, indem man versucht, einen Standpunkt oberhalb aller besonderen Standpunkte einzunehmen, ist die Gefahr, unsere eigene Glaubensperspektive zu verabsolutieren. Nach christlichem Verständnis ist Glaube ein Geschenk Gottes, wird er von Gott für uns konstituiert, nicht aber von uns selbst. Glaube als unbedingtes Vertrauen zu Gott hängt in jedem Augenblick von Gottes Selbsterschließung ab. Glaube ist die Beziehung zu Gott, die Gott schafft, indem er in unseren Herzen durch den Heiligen Geist Gewissheit schafft über die Wahrheit des Evangeliums von Christus. Das Leben des Glaubens, das durch Gottes Selbsterschließung ermöglicht wird, ist ein Leben in menschlicher Verantwortung gegenüber Gott, aber es wird niemals unabhängig von Gottes Handeln, das geschieht, indem er Glauben schafft. Glaube wird niemals zum Besitz des Menschen, wird niemals ein religiöses Eigentum, das zu unserer beliebigen Verfügung stünde. Wegen seines Charakters als einer dynamischen Beziehung zum dreieinigen Gott bleibt der christliche Glaube immer abhängig von Gott, der unseren Glauben erhält, nährt und vollendet. Christlicher Glaube ist daher niemals absolut. Er ist relativ, insofern er „relational" ist, d.h. bezogen, insofern er von sich selbst weg auf Gott als seinen Grund und seine Quelle, auf das einzig wirklich Absolute verweist. Die christliche Sicht des Glaubens kann daher niemals den Anspruch erheben, absolut zu sein, ohne damit die Absolutheit Gottes zu leugnen. Die Redewendung „die Absolutheit des Christentums" enthält daher ein fundamentales Missverständnis, als ob nämlich „das Christentum" die Stelle Gottes als des wahrhaft Absoluten einnehmen könnte. Der lutherische Theologe Carl Heinz Ratschow hat daher den Versuch, absolute Geltung für seine eigene Religion oder irgendeine andere Religion zu beanspruchen, als Dämonisierung der Religion bezeichnet. Wenn für unsere Religion oder irgendeine andere Religion der Anspruch erhoben wird, absolut zu sein, so lenkt das den Blick ab von der Wirklichkeit des absoluten Gottes.

2. Die Fragmentierung Gottes

Aus christlicher Sicht ist daher der Glaube an Gott als die Beziehung zur Wirklichkeit Gottes, die von Gott selbst durch Christus und den Heiligen Geist eröffnet worden ist, der Kontext für das Verständnis und die praktische Gestaltung der interreligiösen Begegnung. Der christliche Glaube bekennt, dass Gott der Schöpfer alles dessen ist, was nicht Gott ist, dass er der Urgrund alles Seienden, alles Sinns und aller Wahrheit ist. Von diesem Gott wird geglaubt, dass er allgegenwärtig ist, dass er seiner Schöpfung in jedem Augenblick ihres Daseins schöpferisch gegenwärtig ist; dass er allmächtig ist, die Quelle allen ge-

schöpflichen Handelns, das ohne Gott weder da wäre noch Wirkungen hätte; dass er ewig ist, der Geber aller Zeit, des schöpferischen Beginns und der endlichen Erfüllung alles dessen, was ist.

Es besteht immer die Gefahr, dass die universale Reichweite von Gottes Sein und Handeln durch unsere egoistischen kirchlichen Interessen und frommen Anmutungen domestiziert wird. Wir finden es bequem, Gott verbündet zu sehen mit der Kirche, die von ihm Zeugnis gibt, die ihn bekennt und anbetet. Aber außerhalb der Kirche? Es scheint natürlich zu sein, Gott im Zusammenhang mit gelingendem Leben, mit blühendem Leben in der Schöpfung, mit Erfahrungen des Glücks und der Freude zu sehen. Aber sehen wir ihn auch in Augenblicken der Todeserfahrung, in Erfahrungen des Scheiterns, der Verzweiflung und tiefster Traurigkeit? Viele finden es leicht, an einen Gott der Gnade zu glauben. Aber auch an einen Gott des Gerichtes? Könnte es sein, dass der Begriff Gnade entleert wird, wenn es nicht um die Gnade geht, welche das Gericht, dem wir ohne Begnadigung verfallen wären, umwandelt? Die Betonung der Aussage „Gott ist Liebe", die ganz zu Recht als die Mitte des christlichen Gottesverständnisses beschrieben worden ist, verleitet manchmal dazu, Gott nur mit Erfahrungen von Liebe in Verbindung zu bringen und alle anderen Erfahrungen als irgendwie von Gott abgekoppelt zu sehen. Dadurch aber wird der radikale Charakter von Gottes Liebe verleugnet, die ja nicht nur von dem angezogen wird, was liebenswert ist, sondern das Objekt seiner Liebe erst ins Sein ruft, wirklich schöpferisch ist; die wirklich erlösend ist, da sie befreit von der Abwesenheit von Liebe; und die wirklich umgestaltend ist, da sie das, was von seiner Liebe trennt, überwindet.

In solchen verengenden Sehweisen lauert die Gefahr, dass der allmächtige Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, umgewandelt wird in die Stammesgottheit der christlichen Kirche, dass der Gott, der die Liebe ist, zu einem Götzenbild unserer sentimentalen Vorstellungen verkehrt wird. Solch ein Gott, dieser Gott der christlichen Stammesgesellschaft und der christlichen Empfindungen, ist kaum zu versöhnen mit der Wirklichkeit der Religionen. Es besteht die Gefahr, dass die Wirklichkeit Gottes eingeengt wird auf den kirchlichen Bereich und auf die Sphäre unserer religiösen Stimmungen. Nach christlichen Maßstäben ist dies jedenfalls eine Verleugnung Gottes. Die Neigung, zwar an den Gott der Kirche zu glauben, aber gegenüber allem, was sich außerhalb der Kirche befindet, eine Haltung des praktischen Atheismus einzunehmen, steht in schroffem Widerspruch zum biblischen Verständnis der universalen Bedeutung Gottes. An einen Gott zu glauben, der einzig und allein in der Kirche gegenwärtig ist, ist eine platte Verleugnung des Glaubens an den Gott, welcher der Schöpfer und Erhalter der Welt ist und der die Welt mit sich selbst versöhnt hat. Der Gott des christlichen Stammesdenkens und der christlichen Sentimentalität ist nur ein Fragment Gottes, das den Gesamtgehalt des Begriffs vom Gott des Glaubens widersprüchlich werden lässt. Dieser Gott ist lediglich ein Gottes-Fragment in einer Welt, die viel größer ist als dieser Gott.

3. Begegnung mit dem verborgenen Gott: Gott in der Welt und Gott am Kreuz

Wenn wir eine Sicht vermeiden wollen, welche die Wirklichkeit Gottes dadurch fragmentiert, dass sie Gott von der Wirklichkeit der Religionen abtrennt, wie sollen wir dann Gottes Gegenwart in den Religionen angemessener aus dem Blickwinkel des christlichen Glaubens verstehen? Es könnte aufschlussreich sein, einigen Einsichten zu folgen, die Luthers Überlegungen über das Verhältnis zwischen dem Gott, der in seiner schrecklichen Erhabenheit verborgen ist, und dem Gott, der sich selbst offenbart hat im Leiden des Mannes am Kreuz, inspirierten. Luthers Theologie ist eine Erfahrungstheologie, die versucht, die quälenden Spannungen aufzuarbeiten, die offensichtlich den christlichen Glauben kennzeichnen, wenn er immer wieder mit dem Wort der Heiligen Schrift konfrontiert wird. Luther ging aus von einem Begriff der absoluten Transzendenz des Göttlichen, den wir in der Tradition der negativen Theologie finden, für die als Beispiel Dionysius Areopagita steht. Der Weg zu Gott ist der mühsame Aufstieg des Mystikers durch die verschiedenen Seinsschichten hindurch bis zur Quelle allen Seins, ein Pfad, der gekennzeichnet ist durch eine sorgsame Verneinung aller Kennzeichen geschöpflichen Seins, wenn sie von Gott ausgesagt werden.

Die mystische Logik der Verneinung, ein höchst rationaler Weg der Annäherung an die Wirklichkeit des Göttlichen, der z.B. charakteristisch ist für Luthers frühe Psalmenauslegung, die *„Dictata super Psalterium"*, wird Schritt für Schritt ersetzt durch ein existentielles Verständnis Gottes oberhalb und jenseits der Welt, nämlich das Paradigma der Verborgenheit Gottes, welche aber die erschreckend verborgene Gegenwart Gottes in allen Dingen ist. Wenn alles, was in der Welt geschieht, Gutes und Böses, Freude und Leiden, Verdammnis und Segen als etwas verstanden wird, das auf die eine oder andere Weise von Gott zustande gebracht wird, wie sollen wir uns dann gegenüber der erschreckenden Gegenwart dieses Gottes verhalten? Wenn Gott wirklich Gott sein soll, dann kann er nicht aus unserer fragmentarischen Erfahrung der Welt definiert werden. Unsere Erfahrung der Welt kann dann nicht mehr sein als ein Fragment der Furcht einflößenden, alles durchdringenden Macht von Gottes Handeln in allen Dingen.

In dieser Sicht, die am vollkommensten entwickelt ist in der scharfen Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam in seiner Schrift *„De servo arbitrio"* („Vom unfreien Willen"), ist der freie Wille etwas, das bloß Gott zukommt; in Menschen ist es eine *res de solo titulo,* ein bloßes Wort, das nichts Wirkliches bezeichnet. Diese Sicht lässt keinen Raum für Atheismus, weder für einen theoretischen noch einen praktischen Atheismus, weil alles von der Wirklichkeit Gottes umschlossen und in ihr enthalten ist. Gegenüber dieser übermächtigen Wirklichkeit Gottes ist es nicht die Existenz Gottes, sondern die Existenz der Welt und der Menschheit, die zur Frage wird. Das Problem ist nicht die Unbegreiflichkeit der Ferne Gottes, sondern die verborgene Nähe Gottes in allem, was geschieht.

Wenn in der Konfrontation mit diesem Gott kein Raum bleibt für Atheismus, so ist auch kein Raum für den Glauben. Die Wirklichkeit Gottes erfüllt alles, was ist, aber sie scheint keinen Raum zu lassen für einen menschlichen Bundespartner.

Die nackte Majestät Gottes macht alle Bestrebungen, eine Beziehung zu Gott herzustellen, zunichte. Der einzige Weg, den Luther zur Befreiung von der Schrecken einflößenden Gegenwart eines Gottes weisen kann, zu dem wir keine Beziehung aufnehmen können, ist die Umkehr der Logik theologischer Erkenntnis, die ihren klarsten Ausdruck findet in der *Heidelberger Disputation* von 1518. Der Versuch, Gottes unsichtbares Sein mittels der Wirkungen des Handelns Gottes zu erkennen, wird zu einer *theologia gloriae* führen, die Gott als die höchste Aufgipfelung alles dessen sieht, was in der Welt groß, gut und mächtig ist. Dieser Versuch folgt der Logik, die Auswirkungen von Gottes Handeln in der Welt als Fragmente zu nehmen, die zu einem Ganzen gemacht werden sollen, indem man sie von Gott aussagt. Gegen diese Sicht behauptet Luther: Gott wahrhaftig zu erkennen, bedeutet Gott von dem her zu erkennen, was von ihm in der Welt sichtbar wird: Gottes Menschlichkeit, Schwachheit und Torheit. Gott wird nicht dadurch erkannt, dass man Gottes Wesen aus Gottes Handeln ableitet, sondern durch die Selbsterschließung von Gottes Sein, so wie es verborgen ist in Gottes Passion im Kreuz Christi.

Luther ruft hier auf zu einer Umkehrung der Logik der Gotteserkenntnis mittels einer Neudefinition der Verborgenheit Gottes. Die Verborgenheit Gottes, durch die Gott sein Wesen offenbart und sichtbar wird, ist das Kreuz Christi: „Darum ist in Christus dem Gekreuzigten die wahre Theologie und die wahre Erkenntnis Gottes." Wir treffen hier auf eine radikale Umkehrung der Logik der Fragmentierung und der Ganzheit. Wer Gott wirklich ist, erschließt sich in der Verborgenheit von Gottes Macht und Majestät in Christi Leiden am Kreuz. Die äußerste Fragmentierung in Christi Tod am Kreuz offenbart, wer Gott wahrhaft ganz und gar ist. Eben hier nimmt Gott auf eine solche Weise Beziehung zu uns auf, dass wir Beziehung zu ihm aufnehmen können, nicht indem wir uns auf die Größe unserer sittlichen Leistungen verlassen, sondern indem wir uns ausschließlich auf die Größe von Gottes Gnade verlassen, die wir durch unbedingtes Vertrauen auf den Gott ergreifen, der Gemeinschaft stiftet mit denen, die aufgrund ihrer eigenen Leistungen für immer von Gottes Gegenwart ausgeschlossen wären.

Es ist diese Verborgenheit Gottes am Kreuz Christi, die Gottes wahres Wesen offenbart: als schöpferische Liebe, die aus dem Tod ewiges Leben schafft; als erlösende Liebe, die befreit von der Hörigkeit gegenüber den Mächten der Zerstörung; und als vollendende Liebe, welche die Fragmente eines zerrütteten Lebens in die heile Ganzheit eines neuen Seins verwandelt. Für Luther ist es das Kreuz Christi, durch das die Beziehung des Glaubens gestiftet wird, und zwar eines Glaubens, der bedingungslos auf Gottes schöpferische Gerechtigkeit vertraut.

Das Kreuz ist aber kein isoliertes Ereignis, dem gegenüber alles andere bedeutungslos würde. Es offenbart vielmehr den Sinn der gesamten Geschichte Gottes mit der Welt, angefangen von ihrer Erschaffung bis hin zu ihrem Abschluss im Reich Gottes. Eben die Geschichte Jesu ist der Ort, an dem die Logik von Gottes Geschichte mit der Menschheit offenbar wird, der Ort, an dem die Geschichte Israels und die Geschichte der Kirche miteinander verknüpft sind. Die Auferste-

hung des Gekreuzigten überholt nicht die Bedeutung Gottes, sondern erklärt sie. Die erstaunliche Tatsache, dass der Osterglaube der christlichen Gemeinde die Kreuzigung nicht als einen letzten Durchgang durch eine Dunkelheit betrachtete, die herrschte, bevor das Licht des Ostermorgens anbrach, sondern ihre Botschaft in die Kurzformel fasste: „Die Botschaft vom Kreuz" (1 Kor 1,18), kann nur dann richtig verstanden werden, wenn wir ihre Überzeugung teilen, dass Gottes Geschichte insgesamt zusammengefasst ist in die Fragmentierung des Kreuzes. Die Botschaft vom Kreuz offenbart den Gott, „der in unseren Herzen aufgeleuchtet ist, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi" (2 Kor 4,6). Nur wenn sie sich an diesem Licht orientieren, können Christen der Gegenwart von Gottes Majestät in der Welt standhalten. Der Anblick der ganzen Wirklichkeit Gottes, den sie aus der Gebrochenheit der Gotteserfahrung im Kreuz Christi gewinnen, bleibt jedoch fragmentarisch, bis die Einheit Gottes in Christus, also Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und des Gottes in der Welt letztgültig offenbart wird im Reich Gottes. Aber in diesem Fragment ist die ganze Wirklichkeit Gottes bereits offenbart auf eine letztgültige Weise, die nicht überholt werden wird durch die volle Offenbarung Gottes in seinem Reich.

Abschließende Überlegungen: Lektionen für die interreligiöse Begegnung

Was können wir aus dieser Exkursion in Luthers quälende Überlegungen zur doppelten Verborgenheit Gottes gewinnen für den Versuch eines Verständnisses und einer Praxis der interreligiösen Begegnung im Blick auf die fragmentarische Gotteserfahrung? Vor allem anderen scheint es klar, dass aus christlicher Sicht die Religionen theologisch verstanden werden müssen. Wenn Christen in interreligiöse Begegnungen gehen, dann tun sie dies nicht in der Erwartung, dass sie sich in ein gottloses Territorium oder in Länder begeben, die von anderen Göttern bewohnt sind. Wenn sie glauben, dass Gott der allgegenwärtige, allmächtige und ewige Schöpfer und Erhalter von allem ist, dann werden sie erwarten, der Gegenwart Gottes in anderen Religionen zu begegnen. Wenn man die Religionen aus dem Wirkbereich von Gottes Handeln ausschließt, verleugnet man wesentliche Eigenschaften des Gottes, den die Kirche als den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist bekennt. Andere Religionen sind daher nicht menschliche Hervorbringungen, so als ob Feuerbachs Theorie der Projektion auf alle Religionen, abgesehen vom Christentum, angewandt werden könnte. Sie sind ein Teil der Wege Gottes mit der Welt. Christen werden jedenfalls anzuerkennen haben, dass ihnen die Gegenwart Gottes in den Religionen verborgen ist. Sie ist ihnen nicht offenbart worden, weil die Offenbarung, in der der christliche Glaube gründet, das Erkennen der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christi ist. Aus diesem Blickwinkel muss der christliche Glaube versuchen, die verborgene Gegenwart Gottes in den Religionen zu verstehen.

Zweitens: Christen, die von Luthers Verlagerung der Offenbarung des Wesens

Gottes in das fragmentierende Ereignis des Todes Christi lernen wollen, werden nicht erwarten, dass ihre fragmentarische Gotteserfahrung und die fragmentarischen Gotteserfahrungen in anderen Religionen sich zu einem holistischen Gottesbild, einem allumfassenden Gottesbegriff summieren, dessen zerstreute Stücke von sachkundigen Theologen nur aufgeklaubt und zusammengesetzt werden müssten, bis schließlich das wahre Wesen Gottes aus diesem Puzzle zu erscheinen beginne. Dies wäre nur eine neue *theologia gloriae* aus globaler Sicht. Vor dem Anbruch des Eschaton gibt es für Christen keinen anderen Weg als diesen: sich an die fragmentarische Erfahrung der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz des Gekreuzigten als der Offenbarung Gottes *sub contrario,* unter dem Gegenteil, zu halten. Jedenfalls verpflichtet der christliche Glaube diejenigen, denen sich die Erkenntnis Gottes im Antlitz Christi offenbart hat, zu glauben, dass das Kreuz Christi der Inhalt der Botschaft von Gottes Versöhnung mit der Welt ist, einer Versöhnung, die in Gottes Gnade gründet und nicht in einem Vertragsschluss zwischen Konfliktparteien.

Drittens: Christen, die das fragmentarische Geschehen des Kreuzes als den Grund der Glaubenseinsicht in Gottes Sein betrachten, werden ihre Aufmerksamkeit neu darauf ausrichten müssen, die Selbsterschließung Gottes nicht in der Schrecken einflößenden Gegenwart von Gottes Majestät zu suchen, sondern in der Verletzbarkeit und Zerbrechlichkeit des Lebens von Menschen, die bedroht sind von Ungerechtigkeit und Zerstörung, also eher in gebrochenen Lebensgeschichten als in der Herrlichkeit der Macht. Ein christliches Zeugnis in interreligiösen Begegnungen, das inspiriert ist von der Offenbarung Gottes im Kreuzesleiden wird Anteil nehmen müssen an Gottes vorrangiger Option für die Witwen und Waisen, für die Menschen, die Ungerechtigkeit und Gewalt leiden, denn Gott hat sich dafür entschieden, gerade im Unrecht eines gewaltsamen Todes seine Liebe und seine Gerechtigkeit zu offenbaren, und zwar als eine schöpferische Liebe, die Gemeinschaft schafft, wo Hass herrschte, und die Versöhnung anbietet, wo Feindschaft herrschte.

Wenn Christen die ganze Wirklichkeit Gottes, die Einheit einerseits des Gottes Christi, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und andererseits der Verborgenheit Gottes in der Welt - eingeschlossen seine verborgene Gegenwart in den Religionen - einzig und allein in dem fragmentarischen Ereignis des Kreuzes Christi wahrnehmen können, dann muss ihr Zeugnis in der interreligiösen Begegnung derart nach dem Muster dieser Offenbarung Gottes gestaltet sein, dass der Protest gegen ungerechtes Leiden, das Bestreben, Gewalttätigkeit zu überwinden, welche die friedlichen Beziehungen zwischen Kulturen und Religionen zerstört, zum Kontext wird, innerhalb dessen der Text des christlichen Zeugnisses erst sinnvoll wird. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, widerspräche es dem Inhalt der christlichen Botschaft, wenn interreligiöse Begegnungen verkehrt würden in einen Machtkampf unterschiedlicher religiöser Wahrheitsansprüche miteinander konkurrierender Theologien der Glorie. Zeugnis ablegen für die Wahrheit des Evangeliums bleibt dem Kontext des Evangeliums als einer Botschaft der Befreiung für die Mühseligen und Beladenen (Mt 11,28) verpflich-

tet. Allzu oft hat das nachdrückliche Bestehen von Christen auf Wahrheit das Wesen des Evangeliums verzerrend dargestellt; es hat das Evangelium als ein neues Gesetz und nicht als eine Botschaft der Befreiung dargestellt.

Die an anderen Religionen geübte Kritik, die geäußert werden muss im interreligiösen Dialog über die Frage, wo Religionen sich auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Friede und menschlichem Gedeihen befinden, wird nur dann glaubwürdig sein, wenn sie begleitet wird von einer tiefgreifenden kritischen Selbstbefragung von Christen, wo sie die Wahrheit, für die Zeugnis abzulegen sie behaupten, verfälscht haben durch die Art und Weise, wie sie ihr in Wort und Tat Ausdruck verliehen haben. Das christologische Kriterium, nach dem sich das Engagement von Christen in der interreligiösen Begegnung gestalten muss, weist jedem Dialog über religiöse Wahrheitsanprüche seinen Platz an innerhalb des Kontextes gemeinsamen Strebens aller an einem solchen Dialog Beteiligten nach einer gedeihlichen Gestaltung des Lebens von Menschen in all seinen persönlichen und sozialen Dimensionen.

Schließlich haben in der Sicht des Glaubens alle interreligiösen Begegnungen ihren Platz innerhalb eines eschatologischen Horizontes des Kommens des Reiches Gottes, in dem die Wahrheit Gottes für alle deutlich sichtbar werden wird, weil Gott die vollkommene Gemeinschaft mit seiner versöhnten Schöpfung zustande gebracht hat. Die letztendliche Vollendung der beseligenden Gottesschau und das Urteil des Letzten Gerichtes über alle Wahrheitsansprüche durch die Offenbarung der Einheit aller Wahrheit in Gott darf nicht missbraucht werden - weder durch die Praxis des christlichen Glaubens noch durch Theorien der interreligiösen Begegnung. Den Platz Gottes einnehmen zu wollen, ist der eigentliche Wesenszug von Sünde. Wir bleiben im Bereich des Fragmentarischen, konfrontiert mit der Verborgenheit Gottes, aber dessen versichert, dass inmitten der Fragmentierung Gott im Kreuz Christi seine Wahrheit offenbart hat. Für Christen enthält dies und nichts anderes die Verheißung, dass wir auf dem Weg sind hin zur Offenbarung der ganzen Fülle Gottes, wo Gott selbst den Schleier seiner Verborgenheit wegziehen wird, so dass wir die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, an die wir schon jetzt glauben, mit dem Gott sehen werden, dessen verborgene Gegenwart in der Welt nun unseren Glauben in seinen tiefsten Anfechtungen herausfordert und in Frage stellt. Der Weg gläubiger Christen durch die Geschichte, auf dem sie anderen Gläubigen begegnen, die auch auf dem Weg sind, der sie zum Gespräch und zur Zusammenarbeit zum Wohl von Gottes Schöpfung verpflichtet, gleicht dem mystischen Pfad einer Reise durch Dunkelheit und Verborgenheit Gottes. Auf diesem Weg aber gibt es Trost und die Zusicherung, dass die Gnade und Wahrheit Gottes, die wir nur im fragmentierten Spiegel der Theologie des Kreuzes wahrnehmen können, als Gottes eigene Theologie der Glorie offenbar werden wird.

Weiterführende Literatur

Martin Luther, *De servo arbitrio* (1526), in: Luthers Werke, WA XVIII, 600-787; ebenfalls in: O. Clemen (Hg.), Luthers Werke in Auswahl, Bd. III, Berlin ^{6}1966, 94-293.

Martin Luther, *Die Heidelberger Disputation* (1518), in: WA I, 353-374; ebenfalls in: O. Clemen, Luthers Werke in Auswahl, Bd. I, Berlin ^{3}1963, 377-404.

Albrecht Peters, *Verborgener Gott - dreieiniger Gott nach Martin Luther*, in: K. Rahner (Hg.), Der eine und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen, Zürich 1983, 117-140.

Carl Heinz Ratschow, *Die Religionen*, Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 16, Gütersloh 1981.

Carl Heinz Ratschow, *Rechtfertigung. Diakritisches Prinzip des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen*, in: ders., Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie, Berlin/New York, 1986, 336-375.

Christoph Schwöbel, *Particularity, Universality and the Religions. Toward a Christian Theology of Religions*, in: Gavin D'Costa (Hg.), Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, New York 1990, 30-46.

Christoph Schwöbel, *Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus*, in: U. Kühn/M. Markert/M. Petzoldt (Hgg.), Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralität, Leipzig 1998, 88-118.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Offenbarung und trinitarischer Gottesbegriff: Leitbegriffe theologischen Denkens?

Werner G. Jeanrond

Zur Zeit übernimmt der Trinitätsbegriff eine Art von Führungsrolle im theologischen Denken und scheint damit die Vormachtstellung der Offenbarung als erstes Prinzip theologischen Denkens abzulösen. In diesem Artikel möchte ich die Bedeutung beider Begriffe für das theologische Denken in der Gegenwart erwägen.

1. Offenbarung als Leitbegriff der Theologie nach dem II. Vaticanum

Der christliche Glaube bekennt sich zur Offenbarung Gottes in der Geschichte und bezeugt damit, dass jede wirkliche Erfahrung Gottes nur durch Gott selbst vermittelt sein kann. Wir Menschen haben keinen direkten „Be-griff" von Gott, weil wir als Menschen Geschöpfe Gottes sind. Von der Offenbarung Gottes zu

sprechen bedeutet also immer schon eine Anerkennung der radikalen Differenz zwischen Gott dem Schöpfer und seinen Geschöpfen, gleichzeitig aber auch eine Anerkennung der Möglichkeit, über entsprechende Vermittlungsinstanzen in der Gemeinschaft der Gläubigen ein wie auch immer bruchstückhaftes Wissen von Gott erlangen zu können. Unsere Kenntnis von Gott beruht also nicht auf einer genialen Leistung einzelner Christen, sondern auf der in der Kirche Jesu Christi bezeugten Selbstoffenbarung Gottes: Gott hat sich in der Geschichte Israels offenbart sowie in der Verkündigung, im Kreuzestod und in der Auferstehung des Jesus von Nazareth, den wir in der Gemeinschaft der Christen als den Sohn Gottes bekennen. Von daher wird schließlich die gesamte Schöpfung Gottes als Zeugnis der göttlichen Selbstoffenbarung erfahren und gedeutet.

Es lassen sich demnach unschwer mindestens drei Formen der Offenbarungsvermittlung in der christlichen Kirche unterscheiden: Bibel, Tradition und Kirche. Diese drei Vermittlungsinstanzen hängen insofern intim zusammen, als die Bibel selbst ein Teil der Tradition ist und die Tradition in der Gemeinschaft der Gläubigen ihre dynamische Gestaltung findet.

Das Christentum als Offenbarungsreligion zu bezeichnen bedeutet also nicht so sehr, hier und da einzelne Erfahrungen von Menschen in der Geschichte auf ihren transzendenten Grund hin zu deuten, als vielmehr auszusagen, dass der christliche Glaube an Gott insgesamt von Gott gnadenhaft ausgeht. Die besondere Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die wir Glauben nennen, gründet also in Gottes Willen, sich seinen Geschöpfen mitzuteilen, und wird im Ja der Gläubigen zu Gott lebendige und dynamische Wirklichkeit und transformative Kraft. Der christliche Glaube entspringt also der göttlichen Offenbarungsdynamik als ganzer und nicht irgendwelcher Wahrnehmungen besonders „übernatürlich" begabter Einzelner. Im persönlichen Ja zu Gott innerhalb der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen gestaltet sich die menschliche Antwort auf Gottes Offenbarung.

Während das I. Vaticanum die theologischen Grundlagen dieses Offenbarungsverständnisses im Sinne einer Belehrung über ein Depositum der Wahrheiten entfaltete, versuchte das II. Vaticanum die göttliche Offenbarung als reale personale Selbstmitteilung Gottes an uns Menschen zu verstehen. Der Akzent verschob sich also von einem eher lehrhaften, instruktiven Offenbarungsverständnis zu einem mehr personal-soteriologischen Verständnis der göttlichen Offenbarung, das die Einladung an alle Menschen zur Teilhabe an der göttlichen Natur unterstreicht.[1] Offenbarung ist demnach weniger ein kognitives Ereignis als ein eschatologisches Geschehen, das allen Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist den Zugang zum Vater schenkt. Jesus Christus ist zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung (*Dei Verbum* 2).

Das vom II. Vaticanum propagierte Offenbarungsverständnis greift also wesentlich weiter als dasjenige des I. Vaticanums. Offenbarung wird nicht mehr so eng mit Lehrentscheiden identifiziert, sondern als dynamisches Heilsgeschehen aufgefasst, so dass Weltgeschichte, Bibel und christliche Tradition in ihrem tieferen

Zusammenhang gesehen werden können. Gottes Selbstmitteilung ist von Anfang an in der Geschichte der Menschheit wirksam und wird von den verschiedenen religiösen Strömungen der Menschheit wie auch immer bruchstückhaft wahrgenommen. Daraus lässt sich schließen, dass Gottes Gegenwart nicht zum alleinigen Besitz einer bestimmten Tradition erklärt werden darf. Der interreligiöse Dialog, den das II. Vaticanum so deutlich befürwortet hat (vgl. *Nostra Aetate* 2), wird auch durch dieses Offenbarungsverständnis inspiriert.

Dieser knappe Blick auf die Veränderungen des Offenbarungsverständnisses innerhalb der römisch-katholischen Tradition macht die Bewegungen deutlich, denen der Begriff der Offenbarung bis in unsere Zeit hin ausgesetzt ist und die nach einer jeweils deutlichen Begriffsbestimmung verlangen. Mindestens vier Verständnisse von Offenbarung existieren im christlichen Sprachgebrauch heute nebeneinander und oft auch miteinander:

(1) Das *epiphanische Offenbarungsverständnis,* das sich seit der Antike bis in unsere Tage weiter entwickelt, verweist auf die Möglichkeit, dass jedes Phänomen unserer Welt zum Träger einer Offenbarung, zum Moment der Enthüllung des Heiligen werden kann. Mircea Eliade entwickelte in diesem Zusammenhang seinen Begriff der Hierophanie: Etwas Heiliges zeigt sich uns. „Von der elementarsten Hierophanie, also z.B. der Manifestation des Heiligen in einem gewöhnlichen Objekt, einem Stein oder einem Baum, bis hin zur höchsten Hierophanie (die für einen Christen die Inkarnation Gottes in Jesus Christus ist), gibt es keinen Kontinuitätsbruch. In jedem Fall erleben wir denselben geheimnisvollen Vorgang: die Manifestation von etwas aus einer gänzlich anderen Ordnung, einer Wirklichkeit, die nicht zu unserer Welt gehört, in den Objekten, die vollständig Teil unserer natürlichen ‚profanen' Welt sind."[2] Paul Ricœur und David Tracy haben dieses Verständnis von Offenbarung als Manifestation weiter entfaltet.[3]

(2) Das *instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis* versucht, das Wissen über Gottes Selbstoffenbarung in deutlich formulierten Lehrsätzen zu vermitteln. Einerseits ist diese intellektuelle Bearbeitung von Offenbarung ein notwendiger Vorgang in der Kirche, andererseits birgt sie ständig die Gefahr in sich, dass die Offenbarung auf ihren doktrinalen Informationsgehalt reduziert wird, wobei Offenbarungsgeschehen und Heilsgeschehen auseinander treten.[4] „Die Mysterien des Glaubens werden vielfach abgeflacht zu übernatürlichen Verstandesgeheimnissen, die Tugend des Glaubens liegt im gehorsamen Fürwahrhalten von uneinsichtigen *veritates revelatae."*[5]

(3) Ein *reduktionistisches Offenbarungsverständnis* hat seit der Aufklärung religionswissenschaftliches Denken beeinflusst. Offenbarung ist ein Zeichen einer noch nicht aufgeklärten Epoche der Menschheit. In seiner Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* erklärt G. E. Lessing, wie ehedem geoffenbarte Wahrheiten in Vernunftwahrheiten zu überführen seien, denn „die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll. Als sie geoffenbaret wurden, waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbaret,

um es zu werden. Sie waren gleichsam das Fazit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermaßen darnach richten können." (§ 76)[6]

Offenbarung komme in der menschlichen Vernunft erst richtig zu sich selbst. Biblische Texte projizierten eine Wahrheit, die schließlich von der menschlichen Vernunft selbst eingeholt werden wird. In einem zukünftigen Zeitalter menschlicher Existenz würde man also keine Offenbarung mehr benötigen, sondern sich ganz auf die menschliche Vernunft verlassen können.

Der christliche Offenbarungsbegriff muss sich gegen mindestens zwei Reduktionen wehren: einmal gegen eine Reduktion auf den bloßen Lehrgehalt und zum anderen gegen eine Reduktion geschichtlicher Offenbarung auf die bloße Vernunft. Beide Reduktionen hängen überdies miteinander zusammen, insofern der instruktionstheoretische Offenbarungsbegriff ein Versuch war, dem Reduktionismus der Aufklärung apologetisch zu begegnen.

(4) Ein *relationales Offenbarungsverständnis* wird vom II. Vaticanum vorgetragen. Danach zielt die göttliche Offenbarung nicht auf die Enthüllung dieser oder jener Sache, sondern betrifft die Selbstmitteilung Gottes an uns Menschen. Es geht um das Heil aller Menschen. Die Offenbarung ergeht also nicht, um uns Menschen Gottes innertrinitarisches Wesen darzulegen, sondern um Gottes Heilsplan, Gottes liebende Beziehung mit uns Menschen zu verwirklichen: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun: daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur." (*Dei Verbum* 2) Der Heilswille Gottes lässt sich in der Begegnung mit der Heiligen Schrift erfahren. „Wie die christliche Religion selbst, so muß auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren." (*Dei Verbum* 21)

Ein kritischer Begriff christlicher Offenbarung muss also mindestens folgenden Verhältnissen gerecht werden: Dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Glaube, dem Verhältnis zwischen Glaubenserfahrung und Vernunft, dem Verhältnis zwischen religiöser Erfahrung und kirchlicher Lehre, dem Verhältnis zwischen Gott und seiner Selbstoffenbarung in der menschlichen Geschichte vermittelt durch die christliche Tradition und der möglichen Offenbarung Gottes in anderen Traditionen, dem Verhältnis zwischen Offenbarung als Gabe und Offenbarung als Deutungsaufgabe, dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Wahrheit und dem Verhältnis zwischen Offenbarung

Der Autor

Werner G. Jeanrond, 1955 in Saarbrücken geboren. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie in Saarbrücken, Regensburg und Chicago. 1981–1994 Dozent für Systematische Theologie an der Universität von Dublin, Trinity College. Seit 1994 Professor für Systematische Theologie an der Universität Lund. Veröffentlichungen u.a.: Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens (Tübingen 1986); Theological Hermeneutics (London 1991; 1994); Guds Närvaro (Lund 1998); Im Feuer des Dornbuschs: Unser Glaube an Gott und die Zukunft der Kirche (Mainz 1999). Anschrift: Theologische Fakultät, Universität Lund, Allhelgona Kyrkogata 8, SE-22362 Lund, Schweden.

und Heil der Menschen. Der Offenbarungsbegriff ist damit unbestritten ein zentraler Begriff im Netzwerk theologischen Denkens.
Es ist also durchaus konsequent, dass in der Zeit nach dem II. Vaticanum Offenbarung als „Prinzip neuzeitlicher Theologie" (Eicher) erörtert wurde.[7] Offenbarung sollte die Identität des christlichen Glaubens und damit auch der christlichen Theologie begründen helfen. Dem Offenbarungsbegiff eigne eine einigende Funktion.[8] So nimmt es auch nicht wunder, dass sich die Theologie der 1970er und 1980er Jahre verstärkt mit hermeneutischen Fragen auseinander setzte. Das Offenbarungsgeschehen sollte auf diese Weise in seiner kommunikativen Gestaltung genauer erforscht werden.
Seit Mitte der 1980er Jahre verschiebt sich allerdings das theologische Interesse mehr und mehr. Nicht mehr der Begriff der Offenbarung und die hermeneutische Bearbeitung des Offenbarungsgeschehens, sondern der trinitarische Gottesbegriff tritt in den Vordergrund theologischer Aufmerksamkeit.

2. Der trinitarische Gottesbegriff als Leitbegriff theologischen Denkens in der Postmoderne

Unter den vielen Gottesbüchern der letzten Jahre finden sich zwar auch Abhandlungen über Gottes geheimnisvolles Wesen, denen es um eine Rehabilitierung der apophatischen Theologie geht. Aber das Hauptaugenmerk der theologischen Literatur liegt auf dem trinitarischen Gottesbegriff. Mehr als fünfzig Bücher zum trinitarischen Gottesbegriff sind in den letzten fünfzehn Jahren auf dem westlichen Buchmarkt erschienen, ganz zu schweigen von den unzähligen Artikeln zum selben Thema in theologischen Fachzeitschriften. Das theologische Interesse hat sich also deutlich von der Erörterung des göttlichen Offenbarungsgeschehens hin zur Erörterung des göttlichen Wesens selbst verlagert.[9]
Unter den verschiedenen Motivationen hinter diesem neuen Interesse der christlichen Theologie an Gottes Wesen lassen sich deutlich die Suche nach christlicher Identität in einem pluralistischen Religionskontext sowie der Versuch, aus einem deutlicher profilierten Gottesbegriff direkte Orientierungshilfe für die christliche Praxis heute abzuleiten, erkennen. Daneben spielen natürlich auch andere Faktoren eine wichtige Rolle wie z.B. der Versuch, angesichts der feministischen Kritik am herkömmlichen christlichen Gottesbegriff zu einem kritischeren Gottesbegriff vorzudringen, und der Versuch, über eine Diskussion göttlicher „Personen" den in der Postmoderne unsicher gewordenen menschlichen Subjektbegriff neu zu entwickeln.[10]
Wie seinerzeit der Offenbarungsbegriff übernimmt heute der Gottesbegriff eine immer zentralere Rolle bei der Suche nach Modellen christlicher Praxis und Lehre. Dabei wird der enge Zusammenhang zwischen Gottesverständnis und menschlichem Handeln deutlicher beleuchtet. Gleichzeitig zeichnen sich aber auch neue ideologische Belastungen des Gottesbegriffs ab, die nach entsprechenden Strategien theologischer Selbstkritik rufen.
Am Beispiel der Doppeldiskussion von Religionsdialog und trinitarischem Gottes-

begriff möchte ich diese Zusammenhänge näher erörtern. In seinem jüngst erschienen Buch *The Meeting of Religions and the Trinity* (2000) verfolgt Gavin D'Costa drei Ziele: Zunächst möchte er die in der christlichen Religionstheologie üblichen Unterscheidungen zwischen Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus in Frage stellen. Zweitens betont er die Traditionsgebundenheit einer jeden Theologie. Und drittens entwickelt er ein interreligiöses Dialogprogramm im Zeichen eines exklusivistischen Trinitarismus, mit dessen Hilfe er alle religionstheologischen Probleme aus christlicher Sicht zu meistern hofft.[11]

In seinem ersten Anliegen will D'Costa die pluralistischen Religionstheologien John Hicks und Paul Knitters als unhaltbar entlarven. Gegen die These Hicks, wonach alle Religionen auf dem Weg zur gleichen Wirklichkeit seien, und gegen die These Knitters, wonach alle Religionen an ihrer ökologisch-menschlichen Gerechtigkeit und Wohlstand suchenden Ausrichtung zu messen seien, wiederholt D'Costa die weit verbreiteten Vorwürfe: Hick betreibe eine unhistorische Verallgemeinerung, die die wirklich schwierigen Unterschiede zwischen den Religionen ausklammere und auf einer mythologisierenden Hermeneutik beruhe. Knitter zwinge die Eigenheiten der Religionen in ein vorab konstruiertes ethisches Korsett. Für Knitter stünde also schon vor dem eigentlichen Dialog der Religionen fest, was rechte religiöse und ethische Praxis sei. Beide Pluralisten litten schließlich unter einem Aufklärungsexklusivismus, der unempfänglich sei für die wirklichen Anliegen und Erfahrungen der einzelnen Religionen. Das religionspluralistische Projekt beruhe also auf einem kantianischen exklusiven Modernismus und müsse wie dieser scheitern.

D'Costa verwirft aber auch den Inklusivismus. Bei genauerem Hinschauen entpuppe sich dieser nämlich als verdeckter Exklusivismus. Denn den Vertretern eines christlichen Inklusivismus gelinge es nicht, anderen Religionen zu bestätigen, dass sie Heilswege seien. Man könne nicht nur Teile einer religiösen Tradition bejahen und Teile, die mit der eigenen Tradition nicht übereinstimmen, verneinen. Inklusivisten respektierten also nicht die Integrität einer anderen Religion. Sie seien in Wirklichkeit eklektische oder schwächere Exklusivisten, aber eben Exklusivisten.

An dieser Stelle betont D'Costa, dass jegliche Position in der Religionstheologie auf die eine oder andere Weise exklusivistisch sei, weswegen die ganze Typologie aufgegeben werden müsse. Stattdessen möchte er aufzeigen, „dass eine trinitarische Meta-Erzählung hervorragend geeignet ist, eine unabgeschlossene Geschichte bezüglich der anderen Religionen zu erzählen und gleichzeitig anderen Religionen ihre eigene Stimme zu erlauben."[12] Er möchte also anhand des trinitarischen Gottesbegriffs eine christliche Religionstheologie entwickeln.

D'Costa verweist auf den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Bibel, Tradition und Lehramt und bespricht verschiedene kirchliche Dokumente seit *Nostra Aetate* (1965). Vor allem in *Redemptoris Missio* (1991) sieht er den Zusammenhang zwischen einer Theologie des Heiligen Geistes und der trinitarischen Präsenz Gottes in anderen Religionen und Kulturen verdeutlicht.[13] Diese Gegenwart des dreieinigen Gottes in den anderen Kulturen stelle eine innere Herausforde-

rung an die Christen dar, ihre eigene Tradition und deren jeweilige ekklesiologische Gestaltung kritisch und selbstkritisch zu bedenken.[14] Wiederholt unterstreicht D'Costa auch die unauflösliche Beziehung zwischen Trinität und Ekklesiologie.[15] Schließlich wird vollends deutlich, dass in D'Costas Denken die Trinität zur theologischen Voraussetzung und zum einzig gültigen Maßstab der Theologie und der interreligiösen Begegnung wird. Die Trinität erhält hier den Status einer transzendentalen Bedingung des interreligiösen Dialogs.[16]

Aufgrund seines von Alasdair MacIntyre inspirierten Traditionsbegriffs sucht und findet D'Costa in der römisch-katholischen Trinitätstheologie seine Orientierung für die Begegnung mit anderen Religionen. Dabei fällt auf, dass sich D'Costa selbst hier weder um die Diskussion über Wesen und Veränderung von Tradition noch um die Diskussion über die verschiedenen Modelle trinitarischen Denkens innerhalb der römisch-katholischen Theologie Sorgen macht, wie dies in verschiedenen theologischen Entwürfen seit dem II. Vaticanum geschieht, beispielsweise in der feministischen Theologie.

In der feministischen Theologie erweist sich nämlich Tradition nicht als unschuldiger Prozess der kontinuierlichen Weitergabe christlichen Glaubens, der unser Denken recht zu leiten vermag, sondern als ein Prozess, der nicht nur aus der Sicht christlicher Frauen sowohl Unterdrückungs- als auch Befreiungsmomente enthält und deswegen nach kritischer und selbstkritischer Hermeneutik und Ideologiekritik verlangt. Der Konflikt zwischen den sog. *revolutionary feminists* und den sog. *reforming feminists* dreht sich ja um genau diese Bewertung: Ist die christliche Tradition so hoffnungslos patriarchalisch, dass keine Impulse für die Befreiung der Gläubigen von der Macht aufgezwungener Gender-Konstruktionen mehr zu erwarten sind oder finden sich in der christlichen Tradition selbst Befreiungserfahrungen, die für die Gestaltung authentisch christlicher Theologie und Glaubenspraxis wesentlich sind?[17]

Mit D'Costas bloßem Hinweis auf die Situiertheit der Theologie innerhalb einer bestimmten Tradition lassen sich diese wichtigen Fragen nicht erledigen. Dem sog. Reformfeminismus geht es vielmehr darum, die christliche Tradition zu verstehen, zu erklären und selbstkritisch zu deuten mit dem Ziel, diese Tradition konstruktiv mitgestalten zu helfen. Das bedeutet: Die Theologie braucht eine kritische Hermeneutik, die diesem Traditionsgestaltungsprozess deutliche methodische Orientierung verleiht. Diese methodische Orientierung darf nicht durch einen bestimmten Gottesbegriff thematisch unterlaufen werden, auch nicht mit dem Hinweis auf die transzendentale Rolle des Gottesbegriffs selbst. Schon vor Jahren hat Karl Rahner davor gewarnt, die Autorität Gottes für alle möglichen menschlichen Projekte zu missbrauchen.[18]

Die enge Beziehung zwischen christlichem Gottesbegriff und christlicher Traditionsgestaltung wurde von Anfang an in der feministischen Theologie betont und kritisch diskutiert. Von daher ist es direkt nachvollziehbar, dass sich herausragende Theologinnen wie Elizabeth Johnson und Catherine LaCugna besonders mit dem trinitarischen Gottesbegriff auseinander gesetzt haben.[19]

„Die Suche der Frauen nach weniger unangemessenen Wegen des Redens von

Gott kreuzt sich heute mit anderen theologischen Versuchen, die ererbte Gotteslehre, die selbst seit einiger Zeit in einer Ausdruckskrise steckt, neu zu erwägen."[20] In ihrem Beitrag zu einer Neuformulierung des trinitarischen Geheimnisses erkennt Johnson sogleich, dass „der exklusive Gebrauch männlicher Bilder die erste Schwierigkeit ist, die auftaucht, wenn die Trinität aus feministischer Perspektive behandelt wird"[21] und dass „andere Metaphersysteme vonnöten sind, die die Gleichheit, Gegenseitigkeit und wechselseitige Dynamik der trinitarischen Beziehungen aufzeigen können".[22] Weiterhin ist für Johnson die Einsicht von Bedeutung, dass die Verschiedenheit trinitarischer Entwürfe ein Vorteil und kein Nachteil ist. So ist auch Johnsons eigener Versuch, Gott als Sophia-Gott zu verstehen, nicht mehr und nicht weniger als solch ein Beitrag zu einer notwendig weitergehenden Diskussion.[23] Unverzichtbar ist für Johnson jedoch, dass „im Herzen des heiligen Geheimnisses nicht Monarchie sondern Gemeinschaft ist, nicht absoluter Herrscher, sondern dreifaltige *koinonia*."[24] Johnson meint nicht, auf naive Weise das Geheimnis aller Beziehung erfassen zu können. Vielmehr sucht sie nach neuen Begriffen, die die göttliche Qualität von Beziehung, die im Geheimnis der Trinität angebetet und verkündigt wird, besser zum Ausdruck bringen können.

Leider geht Johnson nicht auf den Zusammenhang zwischen Religionsdialog und der Suche nach angemessenen Gottesbegriffen ein. Sie bekräftigt allerdings die kritische Funktion des trinitarischen Symbols hier gegenüber patriarchalischer Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, die darin wurzele, dass das Gottesbild letztgültiger Referenzpunkt der Werte einer Gemeinschaft sei.[25]

Unser kurzer Blick auf die feministische Theologie hat gezeigt, dass auch hier der Zusammenhang zwischen christlicher Tradition, Gottesbild und theologischer Dialogbereitschaft erkannt wird, wie dies auch bei D'Costa geschieht, allerdings unter anderen Vorzeichen. Wo für D'Costa die christliche Tradition ein unproblematischer Ausgangspunkt und der trinitarische Gottesbegriff zur unzweideutigen Grundlage des interreligiösen Gesprächs wird, sind beide Eckdaten theologischen Denkens in der feministischen Theologie nachdrücklich problematisiert, aber auch dynamisiert worden.

Für unseren Zusammenhang bedeutet dies einerseits, dass eine für den Religionsdialog offene Theologie sich weder einem unkritischen Traditionsbegriff noch einem unkritischen Systemtrinitarismus verschreiben darf, und andererseits, dass in einem echten Dialog mit Andersgläubigen und -denkenden auch mit neuen und vielleicht überraschenden Einsichten in den eigenen Traditionsprozess und in das eigene Denken und Reden über Gott gerechnet werden muss. Ein trinitaristischer und traditionalistischer Exklusivismus ist selbst von innen her, also aus der eigenen christlichen Logik heraus, nicht annehmbar.

Damit ist aber weder D'Costas Kritik an Hicks und Knitters Religionspluralismus in Frage gestellt noch der Zusammenhang zwischen Gottesbegriff und Religionsdialog, auf den D'Costa aufmerksam gemacht hat, bestritten. Vielmehr ist dieser Zusammenhang in seiner Problematik, aber auch in seiner Dynamik deutlicher geworden.

3. Offenbarung und Gottesbegriff

Unsere Diskussion hat gezeigt, dass weder Offenbarung noch Trinität als unproblematische Leitbegriffe theologischen Denkens fungieren können. Beide Begriffe sind ideologisch belastet und müssen deshalb einer kritischen Hermeneutik ausgesetzt werden. Sie eignen sich nicht als ausschließliche Träger theologischer Gesamtentwürfe. Weder der eine noch der andere Begriff vermitteln ungetrübte theologische Orientierung und unzweideutige christliche Identitätsmuster in unserer komplexen Welt der religiösen Vielfalt. Vielmehr sind beide Begriffe immer schon Ergebnisse der Interpretation christlicher Erfahrung in der Geschichte. Offenbarung betont dabei mehr den Prozess der Selbstmitteilung Gottes, und Trinität betont den Ursprung christlicher Offenbarung im dreieinigen Gott. Wichtig ist nicht nur, den Erfahrungscharakter beider Begriffe herauszustreichen, sondern auch den christologischen, soteriologischen und eschatologischen Charakter christlichen Glaubens über der Suche nach theologischer Orientierung anhand von Leitbegriffen nicht zu vernachlässigen. Die Dialektik zwischen Christologie und Trinitätsdenken darf nicht aufgelöst werden. Gottes Selbstmitteilung bzw. Gottes innere Relationalität interessieren uns Menschen gerade wegen ihres Anspruchs- und Zuspruchscharakters: Der eine Gott lädt uns Menschen in Jesus Christus zur liebenden Beziehung mit sich selbst in seiner Schöpfung ein.

Es ist derselbe Gott, der auch von Juden und Muslimen angebetet wird. Ein trinitarischer Exklusivismus läuft deswegen Gefahr, Gott zum christlichen Stammesgott zu verkürzen, wogegen ein relativistischer Pluralismus (wie bei John Hick) den konkreten Offenbarungscharakter jedes Gottesglaubens sträflich vernachlässigt und in einen unbegründeten Universalismus aufzuheben trachtet.[26]

Die Theologie ist auch in unserer Kultur und Zeit beauftragt, den Raum christlichen Glaubens und Denkens kritisch und selbstkritisch auszuleuchten. In diesem Raum befinden sich nicht nur andere Religionen, sondern auch vielfältige Versuche, die Wahrheit der christlichen Gottesoffenbarung kirchlich zu leben und intellektuell zu erschließen. Die christlichen Traditionen, Texte und Lehrentscheide vermitteln Orientierung in diesem Prozess. Die Theologie erarbeitet Strategien der Interpretation von Tradition und Strategien des Gesprächs mit allen Christen und Nicht-Christen, die an einer wechselseitig kritischen Auseinandersetzung über Gottes Selbstoffenbarung in der menschlichen Geschichte interessiert sind.[27] Mehr noch: Sie sucht nach Merkmalen christlicher Identität in der Vielfalt religiöser Manifestationen.

Da jedoch das Geheimnis Gottes von Menschen, auch von gläubigen Menschen niemals ausgeschöpft werden kann, kann auch christliche Identität letztlich immer nur inklusiv, d.h. nach vorne hin offen und selbstkritisch, gedacht werden. Dies bedeutet keine schwache Identität, sondern eine Identität, die sich immer schon als Aufgabe versteht, weil sie ihre Energie aus ihrem Offenbarungszentrum heraus empfängt und nicht durch die exklusive Bewachung ihrer äußeren Grenzen.

[1] Vgl. Josef Schmitz, *Das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis*, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/Max Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2: Traktat Offenbarung, Tübingen/Basel [2]2000, 1-12.

[2] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York/London 1959, 11 (meine Übers.).

[3] Siehe Paul Ricœur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, Kapitel 2; und David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, Kapitel 3; und ders., *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Louvain 1990, 43. - Siehe auch Werner G. Jeanrond, *The Significance of Revelation for Biblical Theology*, in: Biblical Interpretation 6 (1998), 243-257.

[4] Vgl. Max Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, aaO., 41-61.

[5] AaO., 46.

[6] Zitiert nach: *Lessings Werke in fünf Bänden*, Bd. 2, Berlin/Weimar, [7]1975), 311.

[7] Peter Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.

[8] AaO., 584-586.

[9] Selbstverständlich sind auch dem Offenbarungsbegriff weiterhin theologische Energien gewidmet, aber es ist dennoch unübersehbar, dass in Bezug auf das theologische Interesse die Trinität den Offenbarungsbegriff überholt hat. - Unter den neueren Büchern zum Offenbarungsbegriff finden sich Colin E. Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, Edinburgh 1995; Hans Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996; und Paul Avis (Hg.), *Divine Revelation*, London 1997.

[10] Diese und andere Interessen am trinitarischen Diskurs in der Theologie sind u.a. in folgenden Sammelbänden dokumentiert: James M. Byrne (Hg.) *The Christian Understanding of God Today*, Dublin 1993; Christoph Schwöbel (Hg.), *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh 1995; und Stephen Davies/Daniel Kendall/Gerald O'Collins (Hg.), *The Trinity*, *Oxford* 1999.

[11] Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Faith Meets Faith Series, Maryknoll 2000.

[12] AaO., 92 (meine Übers.).

[13] AaO., 114: „Hence, it is clear and unambiguous that through the Spirit, God's trinitarian presence within other religions and cultures is a possibility, and one that is discerned by signs of the kingdom inchoately present within that culture."

[14] AaO., 115: „[I]f the Spirit is at work in the religions, then the gifts of the Spirit need to be discovered, fostered, and received into the church. If the church fails to be receptive, it may be unwittingly practicing cultural and religious idolatry."

[15] Siehe aaO., 121ff.

[16] Vgl. in diesem Zusammenhang auch Kevin Vanhoozer (Hg.), *The Trinity in a Pluralistic Age*, Grand Rapids 1997, 41-71.

[17] Vgl. Valarie H. Ziegler, Art. *Tradition*, in: L.M. Russell und J.S. Clarkson (Hg.), Dictionary of Feminist Theologies, London 1996, 301-302.

[18] Siehe Karl Rahner, Art. *Autorität*, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 14, Freiburg i.B./Basel/Wien 1982, 8f.

[19] Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco 1991; Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993.

[20] Johnson, aaO., 19 (meine Übers.).

[21] AaO., 193.

[22] AaO., 197.

[23] AaO., 221: „Letztlich wird deutlich, dass ein einziger Sprachweg nie angemessen ist."

[24] AaO., 216.

[25] AaO., 223.

[26] Vgl. Gavin Flood, Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion, London/New York 1999, 57: „To disclaim in a totalizing way that all traditions are paths leading to the same goal is to disclaim their uniqueness."

[27] Siehe Werner G. Jeanrond, Theological Hermeneutics: Development and Significance, London 1994.

Bilder, Ikonen und Abbilder* Gottes

Die Frage nach der Wahrheit in der christlichen Theologie

Joseph Moingt

Die theologische Frage nach der Wahrheit, die hier mittels der Unterscheidung zwischen Bild, Ikone und Abbild (Götzenbild) gestellt wird, betrifft wesentlich die Versuche, Gott in Begriffe zu fassen. Die Etymologie der griechischen Wörter *eikôn, eidôlon* bzw. des lateinischen Wortes *imago* lässt es nicht zu, zwischen diesen Termini zu unterscheiden, die alle dieselben Bedeutungen beinhalten: Abbild, Widerschein, Nachbildung, Ähnlichkeit, Idee, Vorstellung, aber auch Trugbild, Fälschung, Phantasiegebilde, Phantom. Der landläufige theologische Sprachgebrauch hat den pejorativen Sinn, den an sich jedes der drei Worte haben könnte, dem Wort Abbild bzw. Götzenbild (im französischen Original *idole,* abgeleitet vom griechischen *eidôlon,* Anm. d. Übers.) zugeordnet. Muss man also zwischen den anderen beiden unterscheiden? Ein ziemlich neuer Sprachgebrauch (in Philosophie, Theologie und Kunst gleichermaßen) bevorzugt *Ikone* im Gegensatz zu *Abbild,* und zwar so, dass das *Bild* entweder eine neutrale Bedeutung (es ist entweder ikonisch oder idolatrisch, das heißt wahr oder falsch, falsch im Sinne von Illusion oder Täuschung) oder vermittelnde Funktion als den Sinnen zugänglicher Träger einer Vorstellung haben kann. Damit ist mitgemeint, dass das schlichte Bild Gefahr läuft, zum Abbild zu werden, wenn es nicht gelingt, den Blick über das Sinnliche hinaus zu erheben. Die grundlegende Frage nach der Wahrheit - und man kann sie bis zu den Ursprüngen der Theologie zurückverfolgen - ist nun, ob man der sinnlichen Natur des Bildes (und damit auch der Sprache) von vornherein misstrauen soll.

I. Die Ikone

1. Die Ikone weist das Abbild zurück

Die philosophisch-theologische (ohne Zweifel eher theologische als philosophische) Sichtweise der Ikone im Gegensatz zum Abbild wurde von Jean-Luc Marion analysiert[1]: Das Abbild drängt seine Sichtbarkeit auf, es gibt sich zu sehen, es fesselt den Blick, es fixiert ihn auf sich, auf das, was es in sinnlicher Hinsicht darstellt, es lässt nicht zu, dass der Blick sich loslöst und es überschreitet, sich zur unsichtbaren Realität hin erhebt, die es darzustellen vorgibt, sondern es absorbiert das Göttliche in sich selbst, es reduziert es auf das Maß dessen, was der Blick des Menschen ertragen, das heißt letztlich ins Auge fassen, hervorbringen kann. So verhält es sich auch mit den Begriffen von Gott, wie sie ausgehend von der Idee des Seins bei Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant entwickelt wurden, bis sie glücklicherweise von Nietzsche und Heidegger entlarvt wurden ... Die Ikone dagegen lässt lediglich das Göttliche in Erscheinung treten[2], nimmt sich selbst zurück, damit das Unsichtbare aufscheinen kann, ohne im Sichtbaren zu erstarren, sie öffnet sich auf ein Antlitz hin, das den Blick des Menschen auf „den unsichtbaren Blick ersehnt, der ihn sichtbar anblickt"; sie macht ihn auf eine Weise sichtbar, dass das Auge das Sichtbare so wahrnimmt, wie dieses vom Unsichtbaren wahrgenommen wird. In einem solchen Zurücktreten des Sichtbaren können sich die wahren Begriffe des Göttlichen offenbaren.

Diese Auffassung ist ganz offensichtlich von der orthodoxen Theologie geprägt[3], derzufolge die Ikone, von innen erleuchtet, „eine persönliche Anwesenheit aufscheinen lässt", zur Transzendenz führt und „einen mystischen und fast sakramentalen Wert"[4] hat. In einer theologisch-künstlerischen Sprache erläutert der Maler Léonide Ouspensky[5], dass die Ikone, die Christus, einen Heiligen oder eine biblische Szene darstellt, nicht einfach nur das Portrait eines gewöhnlichen Menschen oder das Bild einer historischen Szene bzw. eines Stückes Natur sein will. Sie will vielmehr „die Offenbarung der Ewigkeit in der Zeit" sein, an die Berufung des Menschen zur Gottwerdung erinnern, „die geistliche Erfahrung der Heiligkeit" zum Ausdruck bringen, die Gnade, die die Natur vollendet, durchscheinen lassen. Sie will nicht die Gottheit darstellen, sondern die Teilhabe des Menschen am Göttlichen, ein Bild der göttlichen Schönheit vermitteln, auf die unsichtbare Realität hindeuten, die die sichtbare durchdringt. Sie gibt auch nicht die individuelle Sichtweise des Künstlers wieder, sondern vielmehr die Lehre der Kirche, die seinen Blick inspiriert. Deshalb sind es vor allem Christus-Ikonen, die die Kunst aus dem Dogma der Inkarnation ableitet.

Der Autor

Joseph Moingt, geb. 1915; 1939 Eintritt in die Gesellschaft Jesu. Dissertation über die Trinitätstheologie Tertullians (Théologie trinitaire de Tertullian, 4 Bde., Reihe Théologie 68–75, Paris 1966–1969); Professor für Systematische Theologie an der Jesuitenfakultät Lyon-Fourvière, dann am Institut Catholique, Paris, und derzeit an der Jesuiten-Fakultät Centre Sèvres (Paris); seit 1968 Leiter der „Recherches de Science religieuse". Anschrift: 15, rue Monsieur, F-75007 Paris, Frankreich.

2. Die Ikone abstrahiert vom Bild

Hier wird ein Unterschied zwischen der *Ikone* im beschriebenen Sinne und dem *Bild* sichtbar, wie es in der westlichen Tradition der christlichen Kunst - theoretisch und in der Praxis - aufgefasst wird. Diesen Unterschied muss man, wie es der Autor selbst betont, als radikal bezeichnen. So geht es der russischen oder byzantinischen Ikonographie nicht darum, irgendeine Szene aus dem Leben Christi vor dem Hintergrund der historischen Realität oder sein Leiden als Mensch unter den Bedingungen der natürlichen Verfasstheit des Menschen darzustellen, sondern seine „Gottmenschlichkeit", seine fleischliche Gestalt als Trägerin der göttlichen Herrlichkeit. Angesichts einer russischen Ikone, die die Jungfrau mit dem Kind darstellt, und der *Madonna des Großherzogs* von Raffael wird man den Unterschied ermessen, der zwischen der Einzigartigkeit der Mutterschaft der Gottesmutter und jeder anderen menschlichen Mutterschaft besteht.[6] Das *Heiligenbild* wird im Westen, so sehr man es geringschätzen mag, dennoch nicht als Götzenbild abgetan, aber es reicht natürlich nicht an die theologische Wahrheit der *Ikone* heran, und zwar deshalb, weil es am Sichtbaren haftet.

Dies ist also die Frage nach der Wahrheit, die wir zu untersuchen haben. Denn vermittels der Kunst steht hier die verstandesmäßige Erfassung göttlicher Wirklichkeiten und des „Übernatürlichen" auf dem Spiel, das Wissen um Gott auf dem Weg der Analogie ausgehend von vollkommenen irdischen Wirklichkeiten, der Wert biblischer Metaphern, die im Sichtbaren verwurzelt sind, und der Sinn dogmatischer Begriffe selbst, die ebenfalls davon abgeleitet sind. In einem weiteren Sinn geht es um die Konstituierung des theologischen Diskurses selbst, um seine *Zielrichtung* und sein *Interesse.* Wenn feststeht, dass sich der theologische Diskurs vom Sichtbaren zum Unsichtbaren „bekehren" muss, um Gott auszusagen, dann ist die Frage, bis zu welchem Punkt er sich auf das rein Menschliche, Natürliche, Zeitliche beschränken kann und muss. Was aber wäre die Wahrheit eines Diskurses über Gott *für uns,* wenn dieser Diskurs von allem losgelöst wäre, was die Wirklichkeit des Menschen ausmacht?

II. Das Bild

1. Zwei Bilder in einem

Die Hl. Schrift hat für uns den Weg des Bildes gewählt. Es ist richtig, dass für die Schrift jedes Bild, das man von Gott anfertigt, vom Götzendienst (im Französischen: *idolâtrie)* verunreinigt ist. Dieses Bilderverbot, das im Mittelpunkt des Bilderstreites stand, interessiert uns hier nicht als solches. Die Bibel selbst stellt wenigstens zwei Bilder Gottes vor, die er selbst gemacht und in die sichtbare Schöpfung als zwei Orte oder Mittel der Offenbarung und der Erkenntnis seiner Göttlichkeit gestellt hat: den Menschen, der als Mann und Frau nach seinem Ebenbild geschaffen wurde, und den Menschen Jesus Christus, seinen Sohn. In welchem Sinne sind sie nun jeweils *Bild,* und wie können wir uns ihrer bedienen, um zu richtigen Vorstellungen von Gott zu gelangen? In diesem Sinne werde ich die Frage nach der Wahrheit stellen, und ich will sie beantworten, indem ich

zeige, dass es Wahrheit über Gott nur in Bezug auf diese beiden Bilder gibt, die ihrerseits wieder aufeinander bezogen sind.
Man könnte sich nun fragen, ob es zulässig ist, die beiden nebeneinander zu stellen, als ob ihnen dieselbe Bedeutung im Hinblick auf die Wahrheit zukäme. Jede Vorstellung Gottes, die sich aus dem Bild des Menschen herleitet, kann nur zum Götzendienst führen und führte auch tatsächlich dazu, was der Grund für das biblische Bilderverbot ist. Christus allein ist das Bild Gottes, denn er ist Gott in Person, und der Mensch gelangt zu seiner Würde als Bild Gottes nur im Maße seiner Einheit mit Christus. Dies ist das Fundament der Theologie der Ikone, doch wenn man diesen Gedankengang konsequent zu Ende denkt, dann gibt es wahre Kenntnis von Gott nur in Christus, eine Aussage, die absolut gesetzt nicht haltbar ist. Christus *kann* Gott offenbaren, weil er von Gott kommt, aber weil er voll und ganz dem Geschlecht und der Geschichte der Menschen angehört, offenbart er uns auch *tatsächlich,* dass „Gott für uns" ist (Röm 8,31) und was er für uns ist, und auf diese Weise ist er Bild Gottes in seiner geschichtlichen Natur. Und umgekehrt: Weil der Mensch dazu bestimmt ist, in Christus seine Vollendung zu finden, ist er auf die Transzendenz hin offen, und genau dadurch ist er ebenfalls Bild Gottes in seiner menschlichen Natur selbst. Die beiden Bilder bilden einen hermeneutischen Zirkel und erhellen sich gegenseitig in ihrem jeweiligen Sinn; sie kommen jeweils im anderen zur eigenen Entfaltung, bis sie nur noch eine Realität bilden, aber unter Wahrung eines Unterschieds, und die Wahrheit aller Vorstellung von Gott hängt von der Bipolarität dieses einen und ganzen Bildes ab.

2. Das Bild des Menschen

Im unmittelbarsten biblischen Sinne ist der Mensch allem Anschein nach Bild (oder Ebenbild, das tut hier wenig zur Sache) Gottes kraft der Herrschaft, die ihm gegeben ist, um die Erde zu regieren und allen Lebewesen Namen zu geben, auch kraft der Freiheit, die diese Herrschaft voraussetzt und die ihn über alle anderen Geschöpfe erhebt, aber in Abhängigkeit vom Schöpfer, der ihm diese Herrschergewalt übertragen hat. Er ist also aus demselben Grund Bild, aus dem er in die Schöpfung eingebunden ist, die ihm anvertraut und seiner Verantwortung anheimgestellt wurde. Diese Aufgabe erfüllt er durch seinen Leib, sein In-der-Welt-Sein. Und das betrifft in erster Linie den anderen, der ihm ähnlich ist. Die Bemerkung „als Mann und Frau erschuf er sie", die dem Bericht über die Schöpfung Evas aus Adams Seite angefügt ist, deutet darauf hin, dass die sexuelle Natur des Menschen im Sinne seiner Beziehung zum anderen dem Bild-Gottes-Sein nicht fremd ist. Bild Gottes ist der Mensch bis in seinen Leib hinein. Die Verantwortung, die ihm für die Welt und Seinesgleichen übertragen wurde und die mit dem Leben-Wollen eines jeden Einzelnen für sich nichts zu tun hat, ist die erste Offenbarung dieser unendlichen Andersheit, die der göttliche Vater für die gesamte Schöpfung ist.
Die Kirchenväter werden später in Anbetracht der Tatsache, dass Gott ein körperloses Geistwesen ist, sagen, dass der Mensch nicht seiner leiblichen Natur

nach Bild Gottes ist, sondern nur seiner geistigen Natur nach, sofern er mit Verstand und Willen begabt und damit fähig ist, Gott zu erkennen und ihn zu lieben, und sofern er dazu bestimmt ist, ihn zu schauen. Sie werden sich auch fragen, was die Ursünde diesem Bild Gottes anhaben konnte, und sie werden zugestehen, dass dieses Bild „befleckt" und „entstellt" wurde, aber niemals völlig verloren ging, und schließlich durch die Gnade Christi „wiederhergestellt" wurde, und dass seine Ähnlichkeit durch die Gnade immer größer werde. Diese - übrigens durchaus legitimen - Korrekturen und Präzisierungen gehen auf die Anthropologie der vorangegangenen Jahrhunderte zurück. Sie setzen aber immer voraus, dass das Bild Gottes als der Angelpunkt der übernatürlichen Berufung des Menschen in seine Natur als eine Grundgegebenheit seiner Verfasstheit als Mensch eingebettet ist, die die heutige Anthropologie mit Leiblichkeit und Zeitlichkeit beschreibt.

Wir können also nun sagen, dass der Mensch nur mittels der Verwandlung durch die Gnade, die in ihm am Werk ist, dazu gelangt, im vollen Sinne *Ikone* Gottes zu sein, aber wir halten daran fest, dass er im formalen Sinn *Bild* Gottes kraft der historischen Bestimmung ist, die ihm die Aufgabe der Humanisierung und die Zukunft einer menschlicheren Welt übereignet hat. Diese Bestimmung ist der *Sinn*, der die menschliche Geschichte auf Christus hin ausrichtet, in dem sie ihre Vollendung finden wird, und umgekehrt ist diese menschliche Geschichte die Vorprägung der Menschheit Christi innerhalb derselben Geschichte, die sich von daher als Heilsgeschichte entziffern lässt.

Auf diese Weise erhält das Bild des Menschen seinen Sinn als Vorwegnahme Christi, und das Bild Christi bezieht seine tatsächliche sichtbare Gestalt aus dem historischen Erbe, das er annimmt. Daraus ergibt sich, dass die Rede von Gott nur dann ihre Wahrheit *enthüllt*, wenn sie *gleichzeitig* vom Menschen spricht, ausgehend von dessen eigener Welt, in der sich wie in einem Spiegel die übernatürliche Berufung der Menschheit entfalten muss, als Bild und Widerschein der Gegenwart des Transzendenten, das sie aufrichtet, zu sich hinzieht und sie jetzt schon bewohnt, selbst durch die Widersprüche der Sünde hindurch. Ein wahrer Diskurs über Gott bedeutet nicht, die Wahrheit über Gott an sich zu sagen, die uns nicht zugänglich ist, sondern die Wahrheit über unsere Beziehung zu Gott zu sagen, nicht nur über die Berufung der unsterblichen Seele zur ewigen Gottesschau (wodurch man sich sofort in den Idealismus hinein flüchtet), sondern über die Beziehung unserer natürlichen und geschichtlichen Welt zu Gott, deren Wahrheit sich umgekehrt im Menschen Jesus von der Beziehung Gottes zu uns her enthüllt.

3. Das Bild Christi

Wenn wir uns nun der Frage zuwenden, auf welche Weise Christus das Bild Gottes ist, dann geht es uns nicht nur um eine Frage der Christologie, sondern darum, wie uns der Rückbezug auf Christus ein Wahrheitskriterium für all unsere Vorstellungen von Gott bereitstellen kann. Nehmen wir wieder die Theologie der Ikone zum Ausgangspunkt, die die biblische Szene der Verklärung Jesu als

Modell nimmt: Die Herrlichkeit der Göttlichkeit des fleischgewordenen Wortes, die die Dunkelheit des Fleisches durchdringt und erhellt, wird in seiner Menschlichkeit sichtbar und lässt die Anwesenheit des Unsichtbaren aufscheinen.[7] Es mag wie in der Szene mit dem brennenden Dornbusch sein (obwohl es sich hier um eine Theophanie handelt): eine Erscheinung Gottes selbst, der sich auf wundersame Weise sichtbar macht. Wo nun findet sich das Bild im eigentlichen Sinne, sofern es als von der Realität unterschieden aufgefasst wird, die es abbildet? Man könnte der Auffassung sein, es sei die fleischliche Gestalt Christi, die gänzlich von der göttlichen Herrlichkeit erleuchtet und umgeben ist. Es mag (aber das wäre nicht das Bild als solches) seine menschliche Natur sein, aber nur durch ein verwandelndes Handeln, das sie ihrer kreatürlichen Verfasstheit enthebt und zu einem stummen Werkzeug des Göttlichen macht, und das vorübergehend und nur für wenige Personen, die ihrerseits von einem göttlichen Feuer erleuchtet sind, das aber für niemanden sichtbar ist. Bestenfalls wäre die Menschheit Jesu der Spiegel, auf dem kein Bild, sondern das Strahlen der Gottheit selbst erscheinen würde, kein Widerschein einer fernen Wirklichkeit, sondern das plötzliche Erscheinen seiner Gegenwart. Und ist Christus wirklich auf diese Weise das Bild Gottes? Der Sinn dieser Frage ist leicht zu erraten: Mit Bezug auf diese Szene am Berg Tabor gäbe es keinen wahren Diskurs über Gott, sondern nur die reine mystische Kontemplation bis zur Ekstase[8], ohne jedes Verhältnis zur irdischen und geschichtlichen Verfasstheit des Menschen, es sei denn, um ihn nach dem Beispiel des verklärten Christus dieser Verfasstheit zu entreißen.

Wenden wir uns dem Neuen Testament zu, um eine Antwort auf unsere Frage zu bekommen. Wir müssen diese Antwort eher im Gesamtbild der Offenbarung Christi anstatt in der Auslegung irgendwelcher sehr seltener Texte suchen, in denen er „Bild Gottes" genannt wird - ein Ausdruck, der von sich aus auf die Gesamtheit seiner Person und seiner geschichtlichen Sendung zurückverweist. So vergleicht Paulus im zweiten Korintherbrief Christus - aber *a contrario* - mit Mose, dessen Antlitz durch die Herrlichkeit der Vision am Sinai vorübergehend erleuchtet wurde; er vergleicht das Evangelium mit dem alten Bund, dessen Sinn den Lesern verborgen blieb, die Angst hatten, sich von ihm zu entfernen; und er vergleicht die Christus-Gläubigen mit denen, die sich von ihm abwenden und deren Herz verdunkelt bleibt: Christus, so sagt er, „ist das Bild Gottes", denn die Herrlichkeit Gottes „auf seinem Antlitz" erleuchtet die Herzen der Gläubigen und enthüllt für sie das Evangelium der Herrlichkeit Christi. (2 Kor 4,3-6) Die Beziehung, die hier zwischen dem Bild, das Christus ist, und dem „Licht der Gnade" hergestellt wird, ist eine komplexe Metapher, die sagen will, dass das Licht der Offenbarung in Christus ist, um in uns zum Licht des Glaubens zu werden. Christus ist das Bild Gottes im selben Maß, wie er sein wahrer Offenbarer ist, der, der den Schleier, der über Gottes Wahrheit und Heil liegt, wegnimmt. Das ist es, was uns das Evangelium in seiner Gesamtheit lehrt.

Diese Antwort verlangt nach weiteren Erklärungen: Christus ist der vollkommene Offenbarer Gottes, denn Gott ist in ihm gegenwärtig. Aber wie macht er diese

Gegenwart *sichtbar*, sodass wir sagen können, dass er deren *Bild* ist? Die dogmatische Antwort ist bekannt: Christus ist das vollkommene Bild Gottes, weil er derselben Natur ist wie der Vater, dessen Sohn und Wort er ist.[9] Sicherlich. Doch dieses wahre Bild ist gerade wegen seiner absoluten Vollkommenheit nur im metaphorischen Sinne Bild. Wenn es Gott selbst ist, dann kann es keinen Raum für ein Bild bieten. Es ist per definitionem so unsichtbar wie Gott selbst. Man kann nun sagen, die Gottheit Christi wird sichtbar in seiner Menschheit - aber wie? Durch Transparenz: Dann fällt man in die Theologie der Ikone zurück. Doch die Herrlichkeit, die sichtbar wird, gehört der Gottheit an, sie ist nicht Bild von irgendetwas anderem. Durch Verwandlung seiner Menschheit, die Zeugnis von der göttlichen Gegenwart gibt, die in ihr wohnt: Dann wird aber diese Menschheit auf die Funktion eines Spiegels reduziert, der passiv alles reflektiert, was geschieht, er ist nicht Bild durch seine eigene Natur und sein eigenes Handeln. Wir haben es mit einer *theologia gloriae* oder Theologie des *instrumentum conjunctum* zu tun, die der Menschheit Christi nicht genügend Rechnung trägt, da sie ihr nicht die Freiheit gewährt, das zu sein, was sie ist, oder das zu werden, was sie aus sich macht. Man gelangt also dahin zu denken, dass Christus das Bild Gottes ist, sofern er Mensch ist, in seinem eigenen Leib, mit seiner geschichtlichen Existenz - damit sind wir wieder auf die schlichte Wahrheit des Evangeliums zurückverwiesen.

Wenn Jesus dieses Wort ausspricht, das für einen strengen Monotheisten nur „idolatrisch" sein kann: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Joh 14,9), dann ist er weit davon entfernt, sich mit dem Vater zu identifizieren oder zum Ausdruck bringen zu wollen, dass er ihn in seinem Fleisch sichtbar macht, im Gegenteil: Er nimmt den Menschen die Sicherheit, die sie, Gott vor ihren Augen, haben wollen. Und doch spricht er durch den natürlichen und alltäglichen Anblick zu seinen Gefährten: „So lange schon bin ich bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus?" Er gibt ihnen damit zu verstehen, dass sie ihn, indem sie ihn lebend vor sich sehen und sprechen hören, in seiner Eigenschaft als Gesandten Gottes anerkennen, der die Dinge Gottes tut und sagt, in der Kraft des Geistes. So werden sie nicht fehl gehen, Gott in Wahrheit zu erkennen, durch das sichtbare Band, das Jesus unauflöslich mit Gott wie den Sohn mit dem Vater verbindet. Jesus ansehen bedeutet, die Gegenwart Gottes in ihm erkennen. Das ist der einzige, aber der wahre Weg, um Gott zu sehen. Mit dem Zeugnis, das Jesus hier gibt, stimmt das Evangelium durchweg überein. Durch die Worte eines Menschen - Worte mitten aus dem alltäglichen Leben - und durch die Taten eines Menschen gegenüber den Armen, den Kranken, Freunden und Feinden offenbart Jesus den Einfachen das Geheimnis Gottes, der vergibt und liebt. Indem er seine Sendung bis ans Ende auf sich nimmt und sich mit dem menschlichen Leid bis zum Äußersten solidarisiert, offenbart er, wie weit Gott sich zu uns neigt, bis schließlich bei seinem Tod am Kreuz der heidnische Hauptmann ihn als den Sohn Gottes bekennt (Mk 15,39). Vor allem, wenn wir sehen, wie ihn Gott „auferweckt" von den Toten, wird uns die Väterlichkeit Gottes ihm und allen gegenüber geoffenbart, die er einlädt, bei ihm Platz zu nehmen. Auf diese Weise wird aber

auch Christus selbst erkannt als der Sohn Gottes, der neue Adam (1 Kor 15,45-49), der Anfang eines neuen Menschengeschlechtes, dessen Menschlichkeit „nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert" (Kol 3,10) wird. Und das erklärt abschließend, in welchem Sinne er „Bild Gottes" ist.

III. Eher Bild als Ikone

Wenn das Bild Gottes, das im Menschen ist, in seiner ursprünglichen Schönheit wiederhergestellt wird in jedem, der auf den Menschen Jesus schaut und „die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel aufleuchten lässt" (2 Kor 3,18), müssen wir daraus schließen, dass Jesus selbst Bild Gottes ist - einerseits auf eine einzigartige Art und Weise (er hat uns ja das Bild aufgeprägt, das uns dem Sohn Gottes ähnlich macht) und andererseits auf eine der unseren ähnliche Weise, denn er musste unser Bild als das seine annehmen, um es in seiner eigenen Menschheit in seiner Ähnlichkeit mit dem göttlichen Urbild wiederherzustellen. Im Lauf der Geschichte vom ersten zum letzten Adam schließt sich also der Kreis, der das im Menschen gegenwärtige Bild Gottes zu Christus hinführt und jedem Menschen das Bild, das in Christus ist, bringt. Es handelt sich sehr wohl um ein und dasselbe Bild, aber als bipolare Wirklichkeit, als solidarische Geschichte der Menschen und Christi oder als Solidarität der Menschen untereinander, mit der Welt und mit Christus innerhalb derselben Geschichte.

Im Horizont dieser Geschichtlichkeit entscheidet sich also die Frage nach der Wahrheit der Vorstellungen von Gott. Die wahre Kenntnis Gottes ist uns nur vermittels des Bildes seiner selbst zugänglich, das er uns eingegeben hat, um uns seine Wahrheit sichtbar zu machen. Dieses Bild ist kein dem Sein eingeborenes Merkmal, es ist vielmehr eine Aufgabe, die es in der Geschichte zu erfüllen gilt, es ist nicht bloß individuell, sondern kollektiv. Es ist die Berufung eines jeden und aller, die menschliche Freiheit in voller Verantwortung dem anderen gegenüber und in Sorge um die Welt insgesamt zu verwirklichen, und das „vor dem Angesicht Gottes", wie es die Bibel ausdrückt, eines Gottes, dessen unendliche Freiheit unsere Freiheit anzieht und dessen Antlitz der Menschheit sein Bild aufprägt, der Menschheit, deren Geschichte der Mensch schreibt.

Christus ist das vollkommene Bild Gottes, weil er die menschliche Freiheit in einem bedingungslosen Ja Gott und den anderen gegenüber verwirklicht hat und darin bis zur völligen Hingabe seiner selbst gegangen ist. Er hatte die Kraft dazu, weil er das Wort des Lebens in sich trug, das schöpferische Wort, das Ja Gottes zu seiner Schöpfung. Er konnte dies nur tun, weil er innerhalb der gemeinsamen Geschichte der Menschen seine Existenz auf sich genommen hat. Deshalb ist er eher *Bild* als *Ikone:* nicht reine Erscheinung des Ewigen in der Zeit, die die Welt ins Nichts stürzen würde, sondern „Werk" (Joh 14,10) der Wiederherstellung eines geschichtlichen Erbes, das aus der Menschheit Christi die wahre Offenbarung der Gottheit Gottes im Bild der „Menschlichkeit Gottes" macht, die in ihm sichtbar geworden ist. So drückt es Karl Barth aus, der über jeden Verdacht der „Idolatrie" erhaben ist.

Diese Gedanken wollten nichts anderes sein als Prolegomena zu einer christlichen Logik der Wahrheit des theologischen Diskurses. Jemand, der sich auf bescheidene, aber bestimmte Weise auf einen kulturellen *Kontext*, auf ein Projekt der *Befreiung* oder auf eine *politische* Dimension einlässt, wird diese Gedanken eher verifizieren können als jemand, der behauptet, der reine *Glanz* der Gottheit oder allein die *Innerlichkeit* der Seele auf dem Weg zu Gott oder die reine Strenge der göttlichen *Ordnung* müssten in der Schöpfung herrschen. Ich begnüge mich mit diesen keineswegs programmatischen Andeutungen, um zu schließen: Die körperliche Schwerkraft des *Bildes* ist ein sichereres „Maß" für die Wahrheit als die Leichtigkeit des Fluges der *Ikone.*

* Im französischen Original: Images, icone und idole. Besonders Letzteres lässt sich nur schwer ins Deutsche übersetzen; es steht nur die allzu krasse Wiedergabe mit Götzenbild zur Verfügung, da *Idol* im Deutschen eher die Bedeutung von Vorbild hat (Anm. d. Übers.)

[1] Für das Folgende verweise ich lediglich auf: J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, 15-37.

[2] AaO. 28, Anm. 14, wo er seine Analyse auf P. Chantrane, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, 354, stützt.

[3] J.-L.Marion, aaO., 29.30, bezieht sich auf Johannes Damascenus und das Konzil von Nicaea (Anm. 15 und 16).

[4] Diesen Ausdruck hat Olivier Clement geprägt: Art. *Icône*, in: Encyclopaedia Universalis, Bd. 11, 1990, 884.

[5] *Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris 1980. Ich beziehe mich im Folgenden insbesondere auf die Seiten 133-175.

[6] AaO., 134-135; 151-153, 164-165, 466-469, 471-472.

[7] L. Ouspensky, aaO., 211. Er bezieht sich hier auf die Lehre von Gregor Palamas und erklärt, dass das Licht vom Berge Tabor die Offenbarung der „göttlichen Energie" sei, die eine Existenzweise Gottes sei, unterschieden von seinem Wesen, „eine Anwesenheit des Ungeschaffenen im Geschaffenen ... wahrhaftig offenbart und von den Heiligen geschaut wie eine göttliche Herrlichkeit und eine unaussprechliche Schönheit".

[8] Ouspenski entlehnt seine Lehre über die Ikonen weitgehend dem Hesychasmus, dem er einige Kapitel seines Buches *Theologie der Mönche* widmet.

[9] Es wäre nicht klug, dort, wo Christus Bild Gottes genannt wird, z.B. in Kol 1,15, diese Begriffe unter Zuhilfenahme anderer Texte zu interpretieren, bei denen eine Anspielung auf seine „Präexistenz" unterstellt werden kann, wie Phil 2,6, Hebr 1,3 oder Joh 1,18. Ich werde auf diese Diskussion nicht eingehen.

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

Zur Aktualität der Negativen Theologie

Hermann Häring

I. Wird Gott wirklich Mensch?

Ernst Bloch, der große spätmarxistische Atheist, hat vor 33 Jahren mit großem Nachdruck den christlichen Glaubenssatz unterschrieben, dass Gott in Jesus Mensch geworden, dass Jesus also Gott wesensgleich sei. Ganz wie der altkirchlichen Orthodoxie ist es ihm wichtig, dass das berühmte Jota aus dieser Glaubensaussage verbannt bleibt: Jesus ist Gott nicht nur wesens-ähnlich *(homoi-ousios)*, sondern wesens-gleich *(homo-ousios)*. Denn so verlässt Gott endlich seine göttliche Hoheit, und der Himmel wird in eine Menschenstadt verwandelt, so dass der Christusimpuls leben kann, auch wenn Gott tot ist.[1] Mancher fromme Leser fühlte sich durch diese orthodoxen Worte bestätigt und fand nur den Nachsatz vom toten Gott etwas rätselhaft. Damit hat er Bloch jedoch nicht verstanden, denn dieser wollte ja keinen Gottesglauben bestätigen, sondern den Menschen endlich in seine umfassenden, von Gott befreiten Rechte einsetzen. So war Bloch stolz darauf, dass er diesen Atheismus im Christentum entdeckte. Wenn Gott Mensch wird, so seine logisch zwingende Argumentation, dann hat Gott sein Gott-Sein aufgegeben. Gott ist nicht mehr Gott, denn wie könnte Göttliches zugleich menschlich sein! Deshalb werden für ihn die Doppelaussagen des Konzils von Chalkedon - Jesus sei zugleich göttlicher und menschlicher Natur, er sei zugleich Gott und uns wesensgleich - zur widersprüchlichen Rabulistik.

Natürlich wird kein Glaubender Blochs Argumentation folgen, aber er verunsichert zutiefst all diejenigen, die das traditionelle Bild von der Menschwerdung Gottes als Sachbeschreibung akzeptieren. Wer sich die Menschwerdung wie einen Transformator vorstellt, in dem aus Gott eben Mensch wird, hat damit das Geheimnis und die Paradoxie übersehen, um die es geht. Wie kann Gott denn in menschlicher Weise erscheinen und wie können wir in einem bestimmen Menschen Gottes Gegenwart entdecken?[2] Wenn etwa der Johannesprolog behauptet, das WORT sei Fleisch geworden (Joh 1,14), und wenn Jesus in der Gerichtsrede etwa sagt: Was Ihr dem Geringsten meiner Brüder und Schwestern getan habt, das habt ihr mir getan (Mt 25,40), dann wird jeder Ansatz eines beschreibenden, logisch kohärenten Gottesbildes zerbrochen. Offensichtlich lässt Gott sich nicht auf eine abgegrenzte Identität festlegen. Im Gegenteil, das Alles und das Nichts liegen nahe beieinander, das Licht ist zugleich Finsternis; die Höhe wird zum Abgrund, Nähe und Ferne überkreuzen sich. Wo wir Heil erwarten, werden wir in die Vielfalt und Schrecken des Menschlichen gestürzt. Weil Gott zudem nur, um

mit P. Tillich zu reden, Symbol für Gott ist[3], kann uns weder die genaueste noch die frömmste Theologie sagen, wer oder was eigentlich Gott ist.

Ist das die Grundaussage der Negativen Theologie? Ging sie nicht schon immer davon aus, dass Gott das unaussprechliche Geheimnis ist? In der Tat beginnt der Kern einer jeden Negativen Theologie mit dieser Paradoxie, die Gott immer in dem findet, was Gott nicht ist, und die deshalb weiß, dass wir Gott nicht dort finden können, wo ihn menschliche Projektionen erwarten. Wenn wir aber wirklich darauf angewiesen sind, dass Gott uns in Mensch und Welt begegnet, dann hat Gott seine eigene, in sich geschlossene Identität verlassen. Dann ist die Suche nach dem unaussprechlichen Geheimnis - also: nach dem Göttlichen in Gott - immer mit Warten und Enttäuschung, mit Verunsicherung oder Ekstase verbunden. Die Suche nach Gott kann gefährlich werden und hat schon viele in den Wahnsinn getrieben; nicht ohne Grund wurde in der biblischen Tradition die Wüste zum klassischen Ort der Gottesbegegnung.[4] Viel zu lange wurde die Negative Theologie nur als eine (besonders fromme oder elitäre) Sonderform von christlicher Theologie, vielleicht als ein Grenzfall mystischer Gottesrede, vielleicht als Lückenbüßer für rationale Reflexion verstanden. In Wirklichkeit beginnt jede Theologie, die diesen Namen verdient, mit einer Grundentdeckung, die jede rationale Logik sprengt[5] und die im Symbol von der Menschwerdung Gottes sehr präzis zum Ausdruck kommt. Die Frage sollte also nicht rein technisch lauten: Wie und an welchen Punkten meldet sich die Negative Theologie heute zurück? Die Frage sollte von einem religiösen Ausgangspunkt her lauten: Wie und durch welche Erfahrungen wird die Theologie heute wieder an ihre unverzichtbare Basis erinnert? Wenn ich recht sehe, meldet sich in der Gegenwart diese Grunderfahrung des Unaussprechlichen und des Fremden gleich an vier Orten zurück. Es geht

- innerhalb von *Glaube* und Religion um die Erfahrung eines Gottes, der sich immer wieder entzieht,
- unter dem Einfluss von *Wissenschaft* und Technik um Symbole und Codes, in denen Gott überflüssig wird oder sich unmerklich verflüchtigt,
- beim Gewicht der westlichen *Kultur* um ein Wirklichkeitsverständnis, in dem die Frage nach Gott keinen Platz hat,
- beim Zustand unserer *Gesellschaften* um Verhältnisse, die mehr von Gottes Ohnmacht als von Gottes Güte berichten.

Auf all diesen Ebenen ist heute eine Theologie gefragt, die mehr mit dem Scheitern und mit der Ferne Gottes konfrontiert ist als mit Gottes Erfolg und endgültiger Macht. Diese Fragen werden nicht nur vor dem Forum der Kirche, sondern auch vor dem Forum einer technologisch orientierten, einer weltanschaulich pluralen und zugleich einer Gesellschaft gestellt, die sich mit dem herrschenden Unrecht nicht abfinden will.

II. Die Suche nach dem fernen Gott

1. Gottesferne in der Religion

Gott ist größer als unser Erkennen, gemäß der biblischen und der christlichen Tradition schon immer ein unaussprechlicher Gott.[6] Die rätselhafte Selbstbenennung Jahwes am brennenden Dornbusch war immer lebendig, durch Jahrhunderte hindurch übersetzt mit „Ich bin, der ich bin" (Ex. 3,14). Sie findet in den Selbstbenennungen Jesu im Johannesevangelium ihren Nachklang: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6). Wer dieser Jahwe und wer dieser Messias nun wirklich sind, erfahren die Fragenden nie; zugleich wissen sie alles. Sie wissen, dass in diese Figuren alle Sehnsucht und alles Hoffen eingegangen ist - und bleiben doch mit leeren Händen stehen. Gott selbst zeigt sich nur, indem er sich - in einer unbegründbaren Selbst-Setzung - eben als Gott, als Retter oder Messias benennt.[7]

Vergleichbare Erfahrungen gingen aus dem griechischen Platonismus sowie aus dem hellenistischen Gnostizismus in die Frömmigkeitstradition der christlichen Kirchen ein. Gemäß Plotin erscheint Gott selbst nur als das Schweigen und als das Unaussprechliche[8], das sich aus sich selbst heraus nicht einmal direkt mitteilen kann. Klassisch stellt es Augustinus in der mystischen Entrückung dar, die er in Ostia zusammen mit seiner Mutter Monnika erfuhr.[9] In einem Herzschlag der Erhebung erfahren sie das Schweigen, die Transzendenz aller Sinneindrücke und Geräusche; in einem unsagbaren Augenblick wird den beiden alles mitgeteilt. Es ist eine Erfahrung im Nicht-Erfahrbaren, eine Gottesbegegnung im reinen Entzug, eine Sphäre also, die sich jeder positiven Beschreibung und jedem Zugriff entzieht. Für Monnika bedeutet sie schließlich Tod. Die theologische Tradition hat dieses Spannungsverhältnis über Jahrhunderte hinweg in einen erkenntnistheoretischen Dreischritt übersetzt und ihm damit seine Dramatik genommen. Der Dreischritt lautet: Alle Gotteserkenntnis beginnt mit positiven Inhalten; sie lassen sich benennen und analysieren. Wer Gott erfährt, hat zunächst also zu erkennen und zu berichten. Es ist dies der Weg der Bejahung *(via affirmationis)*. Damit beginnt aber zugleich ein Problem; denn all diese Inhalte reichen für Gott nie aus. Sie greifen immer zu kurz. Die Aussagen sind also, gerade weil sie von Gott gelten sollen, zu widerrufen; es ist der Weg der Verneinung *(via negationis)*.

Der dritte Schritt ist keineswegs selbstverständlich, weder erzwingbar, noch so, dass er das Problem des zweiten Schritts einfach überwindet. Aber im unaufhörlichen Spiel von Bejahung und Verneinung werden Erfahrung und Er-

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. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Die Geschichte Jesu als Grund und Ursprung religiöser Identität" in Heft 2/2000. Anschrift: Katholieke Universiteit, Faculteit der Godgeleerdheid, Erasmusgebouw, Erasmusplein 1, NL-6525 HAT Nijmegen, Niederlande.

kenntnis in einer Art mentaler und erfahrbarer Transzendenz über sich hinausgetrieben. Man hat dies den Weg des steigernden Vergleichs *(via eminentiae)* genannt.[10] Oft wurde dieses Modell missverstanden oder falsch angewendet. Die Dramatik von Ja und Nein (was oft bedeutete: von Glück und von Verzweiflung) wurde zum logischen Regelwerk degradiert. Die Rede von Gott wurde nicht mehr vorangetrieben, sondern domestiziert. Man vergaß, dass wir Gott gerade nicht in der Weise der Logik oder der Metaphysik erkennen konnten. Es wäre ja notwendig gewesen, die Augen zu höchster Konzentration zu schließen, sich die Begegnung mit Gott zugleich zu erarbeiten und schenken zu lassen, die Wege des logischen Schlusses durch den der Erleuchtung zu überbieten.

Negative Theologie ist kein biblisches oder gar christliches Sondergut. Vergleiche mit den mystischen Schulen Indiens, mit dem Buddhismus und dem Islam machen vielmehr deutlich, dass wir die Gefährlichkeit der negativen Gotteserfahrung regelmäßig domestizierten und verdrängten. Ferner hat die Negative Theologie in der traditionellen Bedeutung des Worts an Aktualität gewonnen; die Rede vom Gott, der alles Begreifen übersteigt, ist überall gegenwärtig. Viele Menschen sind dabei, aus ihren erlernten religiösen Konventionen auszubrechen und Gottesbilder abzustreifen, die dem Denken und der Praxis ihres Alltags nicht mehr standhalten. Die Religionskritik und hermeneutisches Denken hatten dafür schon den Boden bereitet, indem sie Gottes- und Menschenbilder miteinander verschränkten. Gott ist offensichtlich nur dort wirklich anwesend, wo uns seine Unaussprechlichkeit die Stimme verschlägt. Es geht um Gotteskritik um des wahren Gottes willen. Vermutlich zerbrechen heute deshalb auch innerhalb der Kirchen viele Gottesbilder und fühlen sich viele, auch gläubige Menschen in den westlichen Kulturen zu amorphen Gottesbildern und zu einer neuen Religiosität hingezogen. Der Abstand zum eindeutigen und verfügbaren Gott ist ebenso gewachsen wie die Überzeugung, dass das Vertrauen auf den wahren und umfassenden Gott die Doktrinen und Regeln der Kirchen übersteigt. Gerade in säkularisierten Gesellschaften ist der Ruf nach einer neuen Spiritualität laut geworden; die Niederlande wurden inzwischen zum Musterbeispiel dieser neuen Religiosität.[11] Natürlich liegen in dieser Entwicklung unverbindliche Ideologien und ein risikobereiter Glaube, Banalisierung des Gefühls und die Erfahrung von Abgründen nahe beieinander. Die neue Tendenz zu einem vertieften Glauben ist jedoch nicht zu übersehen; Theologie und Kirche haben hier eine wichtige klärende Aufgabe. Im Zeichen der Negativen Theologie wird die Gotteskrise des Westens zur einmaligen Chance der Erneuerung.

2. Abschied von der Sprache

Jahrhunderte lang war Gott in der westlichen Kultur wie selbstverständlich zu Hause. Das hat sich geändert. Schon Nietzsche hat mit seinem Ausruf: „Gott ist tot! ... Wir haben ihn getötet!", in erster Linie die Kultur seiner Zeit gemeint.[12] Heute ist es deutlicher denn je: Von Gott reden in der westlichen Kultur auch unbefangene Menschen nur noch unter Missverständnissen und mit Unverständnis. Wie ist das zu erklären?

Ich wiederhole hier nicht die klassischen Säkularisierungstheorien unter den bekannten Stichworten: Differenzierung, Rationalisierung, Demokratisierung oder Verweltlichung unserer Gesellschaft. Aus ihnen folgt neueren Studien zufolge nicht, dass Religion verschwindet oder sich auf die private Sphäre zurückzieht.[13] Offensichtlich sind die Prozesse komplexer. Ich beschränke mich hier auf die unmerkliche Veränderung der Symbolwelt, auf die inneren Verschiebungen in den Worten und Begriffen, die früher wie selbstverständlich auf Gott und Transzendenz hingewiesen haben. Solche Verschiebungen vollziehen sich unbemerkt und unbewusst. Ebenso unbewusst und unkontrolliert verändern sich ja auch die Bezugsfelder, in denen eine religiöse Sprache entstehen und wirken kann. Wir leben - nicht nur im Westen - in Gesellschaften, die immer mehr von Wissenschaft und Technologie geprägt sind. Unsere Rede von Gott war stark geprägt von den Symbolen einer feudalen und agrarischen Gesellschaft, von einer Daseinserfahrung, die stark von Fragen der Natur und primären Bedürfnissen abhängig war. Gott erschien als Vater (oder Mutter) und Herr, als der Beschützer gegen Naturgewalten und als der Behüter des Heils, als Helfer bei Krankheit und einer Schulderfahrung, über die noch kein Pädagoge und noch kein Psychologe reflektiert hat. Gott war derjenige, der die Freiheit der Kinder Gottes unmittelbar schaffen und behüten konnte. Man rief zu Gott bei Krankheit und Hungersnot, bei Krieg und großen Katastrophen. Erfahrungen der Demokratie und des wissenschaftlichen Erfolgs, technischer Entwicklungen und eines selbstverantwortlichen Lebens sind in die religiöse Sprache noch nicht eingegangen. Natürlich erwarten wir noch immer Gottes Schutz und erhoffen von Gott noch immer Vergebung. Ich behaupte nicht, dass die alten Symbole einfach überholt oder ineffektiv geworden sind. Aber sie haben ihre Selbstverständlichkeit verloren. Sie wurden zumindest ambivalent, künden nicht nur von göttlicher, sondern auch von menschlicher Macht. Die technisierten Gesellschaften haben umfassende wissenschaftliche und technologische Systeme entwickelt, die (quasi-)göttliche Funktionen übernehmen. Man denke an die Systeme der Erziehung und Ernährung, der Gesundheit und Kommunikation, an Versicherungs- und Verkehrssysteme, an die globalen und selbst orbitalen Dimensionen, die unser technisches Handeln erreicht hat. Wir Menschen sorgen inzwischen selbst für das Erwachsenwerden und für die Freiheit, für grenzenlose Energie und innere Stabilität. Eine moderne Großklinik sorgt für ein jedes Organ, kann es sogar in lebende Körper einpflanzen; Maschinen übernehmen den Herzschlag und können Leben beliebig verlängern, mich in Stundenfrist zu anderen Kontinenten bringen. Bei Ärzten und Technikern ist heute ungleich mehr Wissen versammelt als frühere Generationen von Gott je erwarteten; die Weisheit der Bibel schrumpft neben den Bibliotheken der Welt zu einem unscheinbaren Baustein von einigen Texten zusammen. Die Erwartung etwa an die gegenwärtige Gentechnik sind grenzenlos. Die Faszination an dem, was wir selber können, der Nutzen an all den Errungenschaften kommt auch den Glaubenden zugute.

Was ist geschehen? Was früher Gott vorbehalten war, das hat sich heute weltliche Instrumente geschaffen. Natürlich sind die Grenzen und Risiken, Geburt und

Tod, zerbrochene Beziehungen und schwere Schuld nicht aus der Welt, angesichts der Atomkraft, der Gen- und der modernen Kriegstechnologie sind sie aber an die Grenzen unseres alltäglichen Handelns gerückt. Grund genug, um zur Verteidigung des Glaubens oft apologetisch oder mit Ironie zu reagieren: „Gott ist tot", höre ich Freunde sagen, „und die Technik ist seine Leiche". Aber diese Leiche *ist* unser Leben. Wir leben alle wie selbstverständlich in diesen neuen Räumen der Erwartungen und der Erfüllungen; die Eschatologie vollzieht sich im genetischen Labor. So hat die Technologie die Faszination der religiösen Symbole auf sich gezogen.[14] Selbst das apokalyptische Ende ist heute den Menschen überantwortet; vor der Macht des Atoms können wir nur noch meditieren.[15] So verabschiedet sich Gott heimlich aus den Welten unserer unmittelbaren Erwartungen und Imagination, zumindest erhält er nachdrückliche Konkurrenz; der Prozess schreitet mit jeder Generation ein Stück fort. Wir fallen nicht nur deshalb in ein allgemeines Nichtwissen über Religionen zurück, weil deren Inhalte uninteressant geworden sind, sondern auch die religiöse Sprache, das Symbol Gott, verliert seine unersetzliche Orientierungskraft; es trocknet aus. Aber haben Theologie und Sprachwissenschaften darauf nicht schon seit Jahrzehnten reagiert? Haben wir nicht schon lange L. Wittgenstein und P. Ricœur, E. Schillebeeckx und D. Tracy genauestens studiert? Unsere Theologie ist hermeneutisch und linguistisch hoch reflektiert; die Pastoraltheologie zieht daraus die Konsequenzen. Wir kennen die Möglichkeiten und die Beliebigkeit der Sprache; wir wissen vom religiösen Sprachspiel sowie von der Bedeutung des Mythos und des Erzählens für unsere religiöse Identität. Genau darin liegt die Gefahr, denn je reflektierter wir darüber reden, desto mehr wird die Unmittelbarkeit zu Gott zer-redet. Gott nimmt von unserer Sprachwelt Abschied, weil wir dies als sprachliches, nicht als religiöses Problem erfahren.

An diesem Punkt ist eine neue Negative Theologie im Rahmen einer Theologie der Kultur gefordert. Eine solche Theologie muss den Dreischritt von Aussage, Verneinung und Überschreitung als kulturelles Problem begreifen. Wer die alten Symbole nur neu deutet und erklärt, hat die untergründigen Verschiebungen und den Orientierungsverlust noch nicht begriffen, der sich in der religiösen Sprache vollzogen hat. Es gilt deshalb, außerhalb der ausdrücklich religiösen Sprache zu lernen, dort nämlich, wo es um Menschen geht: bei der Dichtung und Literatur[16], bei der bildenden Kunst und den großen profanen Visionären unserer Zeit. Es muss gelingen, hinter die explizit religiösen Formen zurückzugehen, hin zu Formen einer primären und elementaren, vielleicht unsichtbaren Religiosität[17]; ich nenne die Negative Theologie, die diesen Prozess der Elementarisierung durchsteht, vorläufig oder zwischenzeitlich. Aber wirkliche Negative Theologie beginnt mit der Entdeckung, dass dieser Verlust Gottes mit dem Verlust des Menschen, mit einer allgemeinen Ermüdung einhergeht. Nach J.-P. Wils ist die technisierte Kultur nicht nur in Eigenliebe verstrickt, sondern führt zunehmend auch ein Prothesen-Dasein an der Maschine; von uns selbst bleibt nur noch eine nackte Existenz übrig. Vielleicht ist Gott dort wieder zu finden, wo im Protest gegen das Unrecht und im Schrei des Schmerzes neu nach der Wahrheit gesucht

wird.[18] Der Gott dieses Abschieds meldet sich höchstens an vielen und unerwarteten Orten, unter den Signalen seines Gegenteils zurück.

3. Auszug aus der Wirklichkeit

Ein dritter Ort der Gottesverneinung ist eng damit verbunden, und hier häuft sich die Frage nach Gott unerwartet, gerade nicht von theologischer Seite. Auch dieser Problem-Ort wurde von den Kritikern der Religion früher bemerkt als von der Theologie. Schon M. Heidegger hat darauf hingewiesen, dass Gott in der Theologie zu einem Ding, zu einer objektiven Sache degradiert wurde. Er sprach von Onto-theologie. Später hat er das Grundwort Sein durchkreuzt, also mit einem Kreuz durchgestrichen, um deutlich zu machen, dass es dem Nichts verwechselbar nahe steht. Ich kann die Debatte des Konstruktivismus hier nicht präsentieren. Nicht zu Unrecht wird sie oft als eine Form der Religionskritik dargestellt. Der Gott, den wir im Übermaß bemühen, widerlegt sich selbst; denn er geht allem Sprechen voraus, ist ganz anders, also das einzige Wort, das (noch) nicht genannt werden darf[19], oder eben der ganz Andere, von dem wir hier höchstens eine Spur wahrnehmen.[20] Die Kritik an der Religion zielt also auf die Verwendung des Wortes Gott. Nun ist diese Kritik nicht neu. Schon R. Bultmann hat 1925 die Frage gestellt: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?", und geantwortet: „Wir können von Gott nur reden, wenn wir müssen"[21]. Warum aber hat sich diese Situation heute verschärft? Warum können wir Gottes Gegenwart nur noch im Schweigen erfahren?[22]

Der Literatur- und Kulturwissenschaftler G. Steiner hat der Antwort einen wichtigen Aspekt hinzufügt. Nach seinem Urteil hat die Kultur des Westens den Vertrag zwischen Wort und Wirklichkeit aufgekündigt; das ist der Grund, weshalb auch Gott abhanden gekommen ist[23]. Mit der Sprache wird auch unser Reden von Gott inhaltsleer, höchstens zum unverbindlichen Container für dasjenige, was jede Person eben an positiven oder negativen Erfahrungen ansammelt. Man könnte von einem erkenntnistheoretischen Atheismus[24] sprechen. Jetzt erst gerät die Theologie an ein Nein, das kaum mehr gesteigert werden kann. Ihr bleibt kein positiver Anhaltspunkt; sie beginnt zum ersten Mal mit einem Nein, das sich an Gott nicht einmal mehr erinnert, seine Abwesenheit also nicht einmal mehr bedauert. Der Grund liegt aber nicht einfach darin, dass Gott überhaupt ein unfassliches Wort ist, das wir besser mit Schweigen als mit Gerede umgeben. Der Grund liegt darin, dass wir uns - in Sprache und Praxis - das Bild von einer technisierten und verfügbaren Wirklichkeit modelliert haben. Die Wirklichkeit bietet kein Geheimnis und eigentlich keine Schönheit mehr; wir tauchen nicht mehr in sie ein, haben an ihr nicht mehr wie an einem vitalen Lebenselement teil. Was ist zu ändern? Wir müssen versuchen, die materielle Wirklichkeit nicht weiterhin zu verachten und zu beherrschen, sondern mit ihr in Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, in Höflichkeit umzugehen. Das ist - als Protest gegen die Verdinglichung in Strategien der Unterwerfung - eine Angelegenheit der Ästhetik. Zwar können wir Gott dadurch nicht in eine platte Gegenwart zurückrufen, und das ist gut so; er muss, wie Lévinas sagt, der ganz Andere, uns nur in Spuren Erreichbare

bleiben. Dies haben wir im Zeitalter der Religionskritik zu Recht gelernt. Deshalb braucht die Theologie in unserer Kultur eine Hermeneutik der Abwesenheit[25], die nichts niederzwingt, sondern das Andere (Gott eingeschlossen) in seiner Freiheit und Entzogenheit belässt. Es muss also möglich werden, in Respekt und Ehrlichkeit so über Gott zu reden, dass dieses unaussprechliche Geheimnis zwar genannt und angesprochen, aber weder der Welt aufgedrängt noch zerredet wird, denn was verstummt, bleibt unartikulierten Gefühlen überlassen. Wie können wir aber vom Ausgangspunkt radikaler Negativität aus dazu kommen? Offensichtlich bleibt bei dieser Gottesferne auch für Nichtglaubende ein kaum umschreibbarer, aber unabgegoltener Rest. Es bleiben - wie verborgen und wie indirekt auch - die Fragen nach Wirklichkeit und Sinn, nach Geburt und Tod, nach meinem und nach unserem Selbst. Es geht um Respekt und Autonomie, um ein vor-religiöses Vonwoher der Fraglichkeit.[26] So klein und so elementar muss der Glaube an Gott heute beginnen.

Allerdings verbirgt sich in diesem Unternehmen eine Gefahr. Diese vergeistigte Suche entspricht ja einer egozentrischen Gesellschaft, die sich an ihrem Vermögen misst, über anderes und andere zu verfügen. Für eine solche Suche, die letztlich nichts kostet, wäre der Begriff der Negativen Theologie zu schade. Wir meinen ja die Ungeduld derer, die - hinter der Maske aller Bedürfnisse - ein letztes Verlangen wieder entdecken und versuchen, aus ihren eigenen, verschütteten Brunnen zu trinken.[27] Damit stehen sie in schärfstem Widerspruch zu einer Gesellschaft, die sie als Wüste erfahren. Sie sind mit ihrer Suche nicht dazu da, ihr ein religiöses Alibi zu verschaffen. Deshalb ist, wie ich zeigen möchte, auch Widerstand notwendig. Auch eine negative, mystisch genährte Theologie hat ohne den Kontext des Handelns keinen Sinn.

III. Die Gesellschaft verändern

In der Rückschau stellt sich das 20. Jahrhundert als eine Epoche der Katastrophen und unbeschreiblicher Grausamkeit dar. Die herrschenden Kulturen haben sich Instrumente ungeheurer Macht geschaffen. Keiner der weltweiten Teufelskreise von Armut, Unterdrückung, Rassismus und Sexismus ist durchbrochen. Eine Katastrophenmeldung jagt die andere. Es ist endlich an der Zeit, die Negativen Theologien mit diesem Elend zu konfrontieren. Deshalb wiederhole ich nur, was schon bekannt ist: Wer gemäß der Bibel und der frühen Christenheit Gott erkennt, setzt keinen isolierten rationalen Akt, sondern tritt zu Gott und Welt in eine gelebte Beziehung. Es ist nur sinnvoll, von der Erkenntnis Gottes oder vom Schweigen zu reden, wenn diese Akte in konkrete Lebensvollzüge eingebettet sind. Die emanzipatorischen Theologien des 20. Jahrhunderts haben die alte Dimension dieser gesamtmenschlichen und zugleich gemeinschaftlichen Praxis wieder entdeckt. Dabei enthüllte sich die Problematik der Theodizee als Frage an unser menschliches Handeln. Während die Theodizee früher Religion stabilisieren sollte, wurde jetzt ihr gefährliches Potential entdeckt.[28] Auschwitz wurde zum Aufschrei, zur großen Anfrage an die Güte oder Ohnmacht Gottes. Bald

darauf demonstrierte die Befreiungstheologie der klassischen Theologie des Westens, dass sie die Abwesenheit Gottes nicht als abstraktes Schicksal zu akzeptieren hat: Es geht nicht um fromme Interpretation, sondern um konsequente Veränderung der Wirklichkeit.

So zeigt sich auch auf praktischem Gebiet, dass Bejahung, Verneinung und Steigerung miteinander verquickt sind. Sie lauten jetzt Vertrauen auf Gott, Wut und Protest gegen ihn, solidarisches Handeln für eine bessere Zukunft. Dabei lassen sich Theorie und Praxis nicht voneinander trennen. E. Borgman hat vor zehn Jahren den interessanten Versuch unternommen, die Emanzipationstheologien (Befreiungstheologie, Schwarze Theologien und Feministische Theologie) von ihrem praktischen Impuls her als negative Theologien zu interpretieren. Der christliche Glaube, so Borgmans Ausgangspunkt, bringt den befreienden Gott zur Sprache. Es ist ein Gott, der das Elend des eigenen Volkes gesehen hat und dieses in die Freiheit führt (Ex 3,7-8). Die erschreckende Entdeckung christlicher Theologien lautet deshalb: Die Wirklichkeit selbst, die Prozesse der Ausbeutung und Unterdrückung widerlegen diese Rede vom befreienden Gott. Am Werk ist in den emanzipatorischen Theologien also nicht eine allgemeine Erfahrung göttlicher Wahrheit. Es sind nicht - vorindustriell und ganz archaisch - Gottes Spuren in Gottes Schöpfung, sondern es sind - konkret und nach-atheistisch - Kontrasterfahrungen (E. Schillebeeckx), die in Bewegungen des Protestes und des Widerstands eingebettet sind und zugleich eine bessere Zukunft erstreben. Unsere Gesellschaften sind von Spuren des Antigöttlichen geprägt; ihnen sind mit unserem Handeln die Spuren Gottes entgegenzusetzen. Diese neuen Spuren beginnen als Taten von Menschen. Der Schrei der Armen und Gefolterten, die Empörung von Frauen und das Weinen von Kindern lassen sich in eine bessere Zukunft verwandeln. Wir können einander helfen; der Satz von der Menschwerdung Gottes erhält hier einen konkreten Sinn.

Man könnte einwenden: Diese Zusammenhänge sind nicht neu, denn auch frühere Generationen wollten sich mit dieser Welt nicht abfinden; deshalb haben sie alle Hoffnung auf eine jenseitige Zukunft gesetzt. Aber genau hier liegt der kritische Punkt. Ähnlich wie die frühere Standardtheologie meinte, man könne die Negationen in der Gotteserkenntnis ein für allemal überwinden, so hat sie auch das Unrecht dieser Welt nicht ausgehalten, sondern verdrängt. Dagegen nimmt eine emanzipatorische Glaubenspraxis - wie Hiob - notfalls auch den Streit mit Gott auf, weil sie für eine bessere Wirklichkeit kämpft. Die Welt ist nicht wegen irgendwelcher Säkularisationsprozesse, sondern wegen des schreienden Unrechts entgöttlicht. Weil Gott uns im Gesicht von Menschen erscheint, sind wir es, die Gottes Gesicht verunstalten und uns wundern, dass wir keinen machtvollen oder erhabenen Gott mehr erkennen. Hier wird und bleibt Gott in neuer Weise zum umstrittenen Geheimnis, denn wir können nur bei Menschen lernen, was es mit Gottes Treue und Solidarität auf sich hat. Handeln wird nicht zum Ersatz, sondern zum Testfall authentischer Religiosität.

Kommen wir zum Schluss:

Ich begann mit der Frage: Wird Gott wirklich Mensch? Ich machte dann im

Artikel deutlich, wie diese Menschwerdung den Glauben an Gott verändert. Gott konfrontiert uns mit Abgründen und ändert sich in der Kultur; Gott ist nie sich selbst, erscheint nie als Monopol, sondern - zumal in einer fragmentierten Kultur - in Fragmenten.[29] Gott lässt sich sogar aus unserer Welt verdrängen, konfrontiert uns mit einer entgöttlichten Wirklichkeit. Endet ein solches Gottesbild nicht in hoffnungsloser Beliebigkeit? Bliebe uns nicht mehr Sicherheit, Orientierung und mehr positive Theologie, wenn Gott einfach Gott geblieben wäre? Ich weiß es nicht. Ich weiß nur dies: Christinnen und Christen ist auf ihrem Weg die Geschichte Jesu als eine Matrix gelungener Menschwerdung angeboten. In der Geschichte Jesu wurde Negative Theologie konkret als Anfeindung und Ablehnung, als Konfrontation mit unbelehrbaren Institutionen, als Leiden und Tod, als Verlassenheit von Gott und von Menschen. Davon unterscheiden sich unsere Geschichten nicht, und doch sind sie ganz anders. Deshalb schreibt jede Generation ihre *eigene* Negative Theologie. Wenn Jesus Christus in der christlichen Tradition Gott und den Menschen wesens-gleich genannt wird, dann nicht deshalb, weil er als göttliche Gestalt über diese Erde schritt, sondern nur deshalb, weil wir in Erinnerung an ihn das Entscheidende versuchen können. Wir können Gottes Antlitz im Leben und im Schicksal der Erniedrigten entdecken, also dafür sorgen, dass die Menschwerdung Gottes wirksam und öffentlich wird. Damit bleibt uns keine Mühe erspart, aber sie nährt die Gewissheit, dass Gott alle Tränen abwischen wird, wenn wir ihm die Hände dafür leihen.

[1] E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Hamburg 1986, Kap. 5, Nr. 33, letzter Absatz.

[2] Dies zu verdeutlichen war das Anliegen der Christologien von unten, wie sie z.B. von L. Boff, H. Küng und E. Schillebeeckx in den siebziger Jahren entworfen wurden.

[3] P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt u.a. 1975, Kap. III: Die Symbole des Glaubens; auch in: GW VIII, 111-196, Stuttgart 1970.

[4] Eine unerwartet positive Würdigung der frühchristlichen Wüstenspiritualität bietet der zeitgenössische Philosoph P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Frankfurt 1993, 80-117: Wohin gehen die Mönche? Zur Dialektik von Weltflucht und Weltsucht.

[5] Auf die sehr starken Ausdrucksformen einer negativen (mystischen oder aphatischen) Theologie anderer Religionen, etwa im Judentum, Islam oder Buddhismus, wird hier nicht eingegangen.

[6] M.C. Srajek, *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*, Pittsburg 2000.

[7] P. Chatelion Counet, *De sarcofaag van het Woord. Postmoderniteit, deconstructie en het Johannesevangelie*, Kampen 1995, 225-251.

[8] D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology: The Platonic Tradition, Plato to Eriugena*, New York 1995.

[9] *Confessiones* Buch IX, 10,23-10,26.

[10] So neuerdings der Fachkenner J. Hochstaffl, Art. *Negative Theologie*, in: LThK^3 Bd. 7, 1998, 723-725; zit. 723.

[11] D. R. Law, *Hiddenness of God: Negative Theology in the Pseudonymous Works of Kierkegaard*, Oxford 1993.

[12] A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000.

[13] U. Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Wien 1988.

[14] J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; A. van Harskamp, a.a.O. 23-34.

[15] Sehr eindrücklich wird die Entwicklung besprochen in: D. Koelega und W. Drees (Hg), *God & Co? Geloven in een technologische cultuur*, Kampen 2000; zum Zitat von der Leiche Gottes: F. de Lange, *De dood van God en de techniek*, ebd. 71-92.

[16] P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* I, Frankfurt 1983, 252-261: Meditation über die Bombe.

[17] K.-J. Kuschel, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1997.

[18] J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, 40-42; Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991.

[19] J.-P. Wils, *Die große Erschöpfung. Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende*, Paderborn 1994; s. auch CONCILIUM 35 (1999/4): Die Erlebnisgesellschaft.

[20] J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, hg. v. P. Engelmann, Würzburg 1989. [franz: Comment ne pas parler, in: ders., Psyché. Inventions de l'autre, 535-595]

[21] E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München ^{3}1992.

[22] R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: Glauben und Verstehen I, Tübingen 1964, 26-37.

[23] P. Chatelion Counet, *Over God zwijgen. Postmodern bijbellezen*, Zoetermeer 1998.

[24] G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990 [engl: Real Presences, London 1989].

[25] H. Philipse, *Atheistisch manifest. Drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal*, Amsterdam 1995.

[26] J.-P. Wils, *Die Gegenwart des Mythos? Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Abwesenheit*, in: W. Lesch (Hg.), Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994, 166-182.

[27] W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* II, Darmstadt 1975, 206-218.

[28] G. Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, Mainz/München 1986. [Spanisch: Beber de su propio pozo en el itinerario espiritual de un pueblo, Lima 1983]; vgl. dazu J. Van Nieuwenhove, *Bronnen van de bevrijding. Varianten in de theologie van Gustavo Gutiérrez*, Kampen 1991.

[29] H. Häring, *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999, 128-171.

Ein Gott, der sich denken lässt

Anton W.J. Houtepen, Gott - eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999, 350 S. kt., DM 58,00.

Das Phänomen der Säkularisierung wird zwar in theologischen Bemühungen um die Gottesfrage bis zum Überdruss diskutiert, aber eben auch meistens allzu oberflächlich abgetan und mit inzwischen hinlänglich bekannten Argumentationsfiguren weginterpretiert. Davon hebt sich Houtepens Buch entschieden ab. Säkularisierung ist für ihn nicht ein im Vorfeld abzuklärendes Thema, um dann in den gewohnten Denkbahnen die Gottesfrage zu erörtern, sondern es ist der bestimmende Ausgangspunkt und prägt durchgängig seinen Versuch, Gott zu denken. Er stellt sich der Säkularisierung in ihrer ganzen Radikalität und nimmt sie theologisch so ernst wie nur wenige vor ihm (Dietrich Bonhoeffer etwa, auf den Houtepen aber erstaunlich selten explizit Bezug nimmt). Terminologisch unterscheidet er zunächst zwischen dem Agnostizismus als einer theoretisch fundierten Grundhaltung, die jeden Verweis auf Gott als Tautologie, als unnötige Verdoppelung autonomer menschlicher Denkinhalte, betrachtet - und damit wohl die denkbar radikalste Religionskritik darstellt - und dem „Agnosmus", d.h. einer Lebenswelt und Kultur, in der Gott, ja selbst jede Frage nach Gott völlig fehlt. Ob dieser Neologismus so glücklich gewählt ist, sei dahingestellt. Er hilft in jedem Fall, das Phänomen Säkularisierung schärfer in den Blick zu bekommen: als tiefgreifende Bewusstseinsveränderung, die alles Denken, Fühlen und Handeln in Bezug auf alle Lebensgebiete betrifft. Wenn man nun diesen Säkularisierungsprozess weder - wie etwa Kardinal Ratzinger - bekämpft noch theologisch vorschnell vereinnahmt, wie dies in so manchen Säkularisierungsthesen (Gogarten, der junge Metz ...) wohl geschehen ist, sondern die Autonomie des Denkens und des Lebens wirklich ernst nimmt: Wo ist dann noch Gott zu finden?

Die traditionellen philosophischen Vermittlungen über den Weg des Analogiedenkens (also eine Denktradition, die an die thomanischen „Gottesbeweise" anknüpft) sind uns - so Houtepen - nicht mehr möglich, da sie die Glaubensartikulationen bereits unterstellen. Genau diese Voraussetzung fällt aber in einer säkularisierten Kultur weg. Und in einem zweiten Sinn beweist Houtepen intellektuelle Redlichkeit: Nach der neuzeitlichen Religionskritik haben wir ständig in Rechnung zu stellen, dass *wir* es sind, die sich Gott denken.

Eine Grundspannung ist es, die Houtepens Buch durchzieht: Einerseits sind uns

die affirmativen theologischen Denkwege endgültig verbaut. Religionsphilosophisch anknüpfen lässt sich redlicherweise nur noch an einer zurückhaltenderen Tradition, für die etwa Pascal oder auch Levinas stehen. Andererseits kann von Gott ernsthaft nicht im Sinne eines schwachen Schimmerns am Denkhorizont geredet werden. Wenn es um Gott geht, dann kann es nur um eine „körperliche, Herz und Nieren, Mark und Bein durchdringende religiöse Erfahrung" gehen.

Houtepens Spurensuche setzt ein mit der „verzweifelten" Frage nach Gott, mit dem Theodizeeproblem. Zwei wichtige Hinweise sind aus diesem Kapitel festzuhalten, die sich daraus ergeben, dass Houtepen die rationale Theodizeefrage selbst nochmals hinterfragt: Blendet sie mit ihrer Konzentration auf Konsistenz und Logik nicht die Tradition des überraschenden, anderen Gottes aus? Und: Ist Gott nicht gerade in der Frage, in der Anklage selbst zu finden? „Woher rührt die Frage nach der Herkunft des Bösen, wenn sie nicht der Vermutung des möglichen Guten entspringt?"

Das folgende Kapitel „Spuren von Gott: die menschlichen Emotionen" kann wohl als das zentrale Kapitel des Buches betrachtet werden. Mit der Säkularisierung ist uns jedes kausale Denken in Bezug auf Gott verbaut: Es landet entweder beim Lückenbüßergott, der in den noch verbliebenen Nischen angesiedelt wird, oder ist als schlichte Verdoppelung autonomen Denkens, als unnötiger Umweg, zu entlarven. Houtepen ordnet dieses kausale Denken der instrumentellen Vernunft zu. Gibt es nun aber einen Weg, Gott zu denken jenseits einer Gottesidee, die menschlicher Machbarkeit entspringt? Die pathische und partizipatorische Seite der menschlichen Existenz ist der einzige begehbare Weg für die Gottesfrage, der Weg über die Emotionen also. Houtepen knüpft hier durchaus an eine beachtliche philosophische Tradition an. Emotion ist - hier schließt sich Houtepen einer Definition Nico Fridjas an - die „innere Determinante des nicht-instrumentellen Verhaltens" oder der „äußere Ausdruck eines Verhaltens, das seine Begründung nur in der Person selbst findet". Verlangen, Vertrauen, Widerstand und Vergebung sind die vier Dimensionen der emotionalen Verfasstheit menschlicher Existenz, die für Houtepen einen religiösen Horizont eröffnen. Das letztendliche Verlangen als grundlegende Emotion des Menschen geht über den Drang zur Selbsterhaltung und den Lebenswillen im Sinne Bergsons oder Nietzsches weit hinaus. Eine lange theologische Tradition angefangen von Gregor von Nyssa bis zu Tillich und Jüngel hat die Aussicht auf Gott an die Grundkraft menschlichen Verlangens gekoppelt. Die Lebensform des Vertrauens mit dem zugrundeliegenden „Urvertrauen", wie es der Psychologe Erikson herausgearbeitet hat, ist in der gegenwärtigen Theologie von Hans Küng her geläufig (den Houtepen in diesem Zusammenhang erstaunlicherweise nicht erwähnt). Die Lebensform des Protestes und des Widerstands eröffnet eine religiöse Dimension: „Wer ... anders als Gott hält diesen Protest in Gang?" Und schließlich macht die Lebensform der Vergebung Gott erfahrbar, da die Vergebungsgesinnung weder eine biologische Grundlage hat noch Bestandteil irgendeiner Nützlichkeit ist. Mit diesen vier Lebensformen als Orte der Erfahrbarkeit Gottes hat Houtepen m.E. einen überzeugenden Weg eingeschlagen: Sie machen eine rational verantwortete Gott-

rede möglich, die die positiven Errungenschaften der Säkularisierung nicht in Frage stellen muss; sie vermeiden jede Verkürzung, wie man sie etwa Küngs Reduktion auf das Urvertrauen vorwerfen muss, indem sie die emotionalen Grundkräfte in ihrer ganzen Breite einbeziehen; und sie können tatsächlich eine Tradition für sich reklamieren, die wohl zu Unrecht marginalisiert worden ist. Houtepen rekurriert z.B. ausdrücklich auf Thomas von Aquin

Die Erfahrung des Heiligen und die Erfahrung Gottes in der Geschichte thematisiert Houtepen in den folgenden Kapiteln. Er führt hier zunächst eine interessante Auseinandersetzung mit Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns: Einerseits hält Habermas fest, dass die Substanz des Humanen nur zu retten sei, wenn die Gehalte aus der religiösen Überlieferung bewahrt und in den Bezirk der Profanität eingebracht werden, die über das Humane hinausweisen. Andererseits wird bei ihm die religiöse Dimension von der kommunikativen Vernunft völlig eingeholt, fügt ihr nichts Eigenes hinzu, ist letztlich ein überflüssiger Umweg. Um den eigenständigen Sinn der religiösen Rede zu begründen, arbeitet Houtepen hier die Aporien der Habermas'schen Konsenstheorie heraus: die Frage nach der Solidarität mit den Unvernünftigen, die Grenzen einer bloß formalen Konsenstheorie ohne materiale Bestimmungen, die Wirklichkeit des Außersprachlichen ... An dieser Stelle ist man doch etwas verwundert darüber, dass Houtepen J.B. Metz mit keinem Wort erwähnt, der wohl als erster - und m.E. letztlich doch viel präziser - diese Auseinandersetzung mit Habermas geführt hat.

In drei weiteren Kapiteln entfaltet Houtepen nun die Gottesfrage von der christlichen Dogmatik her, und zwar in einem trinitarischen Schema: Gott der Erschaffende, Jesus von Nazaret, das heilige Pneuma Gottes. Dieser Teil hat mich enttäuscht. Der sich an der Säkularisierung abarbeitende Neuansatz im ersten Teil des Buches ist hier kaum wiederzuentdecken, es wird nicht viel Neues über das hinaus geboten, was man in nahezu jeder Dogmatik erfahren kann, und es gibt auffallende argumentative Schwächen, wie etwa in Bezug auf den Auferstehungsglauben. Auch das religionstheologische Kapitel („Der eine Gott und die vielen Religionen") kann ruhig übersprungen werden, referiert es doch lediglich die unterschiedlichen, hinlänglich bekannten Positionen. Es fällt auch schwer, den Zusammenhang mit dem Voraufgehenden herzustellen. Theologisch wirklich spannend wird dann allerdings das Kapitel 11 („Unendlicher Gott: zu einem Gott, der sich denken lässt"). Hier knüpft Houtepen wieder an das radikale Ernstnehmen der Säkularisierung an: Jeder Gott, der im Hinblick auf Welt und Geschichte eine „Funktion" erfüllt, lässt sich nicht mehr vereinbaren mit dem unhintergehbaren Autonomiedenken der Aufklärung. Jeder Gott, dem eine (kausale) Notwendigkeit zugesprochen würde, wäre doch wieder ein Faktor in einem von uns entworfenen System. Glaubwürdig ist einzig der „überflüssige" Gott, der Gott, der nicht sein muss, und der gerade als der nicht Notwendige das Geheimnis der Welt ist. Damit eignet sich Houtepen im Wesentlichen die Theologie Eberhard Jüngels an - eine Theologie des „mehr als notwendigen Gottes", die aus dem Dilemma herausführt, entweder auf den alten Lückenbüßer zurückzukommen oder die neuzeitliche Autonomie letztlich doch bestreiten zu müssen. Houtepen entfaltet

diese Grundposition auch unter Einbeziehung theologischer Denkwege, die zumindest im deutschen Sprachraum wenig bekannt sind (etwa Jean-Luc Marion). Aber zumindest der katholische Theologe wird in diesem Zusammenhang den Rekurs auf Edward Schillebeeckx vermissen, der doch im katholischen Raum diesen Gedanken vom überflüssigen und gerade dadurch „notwendigen" Gott theologisch am wirkungsvollsten entfaltet hat. Erstaunlich ist diese Lücke auch aufgrund der Tatsache, dass die Rezeption des Flamen Schillebeeckx für den Niederländer Houtepen wohl nahe läge.

Das Buch ist aus Vorlesungen des Autors hervorgegangen, und das merkt man ihm deutlich an: Es referiert an vielen Stellen eine Menge Stoff, wie es sich für eine Vorlesung gehört, der aber bei den meisten LeserInnen als bekannt vorausgesetzt werden darf (so etwa die Geschichte des Theodizeeproblems, so lange Passagen in den „trinitarischen" Kapiteln 7-9 ...). Vielleicht hätte man sich die Mühe machen müssen, ein wesentlich schlankeres Buch zu konzipieren, das auf das viele Vorlesungsmaterial verzichtet und sich auf die originellen theologischen Thesen Houtepens konzentriert. Diese sind m.E. tatsächlich eine entscheidende Bereicherung der gegenwärtigen Theologie.

Bruno Kern

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Theologische Beiträge zu brennenden Themen unserer Zeit



Dorothea Sattler
Aufgebrochen
Theologische Beiträge
2001. 312 S. Kt.
DM 48,50
ISBN 3-7867-2317-6

Aufzubrechen fällt oft nicht leicht. Die beiden Aspekte, die das deutsche Verb „aufbrechen" beinhaltet – sich zu einer neuen Wegstrecke aufmachen und Verhärtungen und Verkrustungen aufweichen – ziehen sich wie ein roter Faden durch das theologische Denken von Dorothea Sattler. In diesen Beiträgen zu Fragen der Ökumene, der Sakramententheologie und der Eschatologie greift die Autorin auf Erkenntnisse der Sprach- und Humanwissenschaften zurück und erschließt sie für das theologische Denken neu.

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

Die Rückkehr des gerechten Krieges

Ist die humanitäre Intervention ein Mittel gegen den Völkermord oder eine sophistische Verschleierung der Gewalttätigkeit globaler Herrschaftssysteme?

Dietmar Mieth

Über die Rückkehr des Paradigmas „gerechter Krieg" wird erneut gesprochen, seitdem die militärische Intervention zur Verhinderung von Völkermord - nicht nur gebunden an die anerkannte Autorität der UNO - umgesetzt wird. Dabei beruft man sich politisch auf den Anlass des Eingreifens und auf die Ziele, die man damit zu erreichen hofft. Wenn auch die Verhältnismäßigkeit der Mittel oft in Frage steht und wenn auch die beschworene Minimierung von Tötungen und Verletzungen oft als einseitig betrachtet wird, sind doch die einzelnen Kriterien des moralischen Traditionsstückes „gerechter Krieg" leicht an den Normen zu erkennen, auf welche man sich zumindest bezieht, auch wenn man sie nicht durchhalten kann. Mit der Lehre vom „gerechten Krieg" ist freilich nicht gemeint, dass Kriege *als solche* Gerechtigkeit für sich beanspruchen können, sondern nur, dass ein Krieg sich rechtfertigen lässt, wenn scharfe Bedingungen (der einsichtige Rechtfertigungsgrund, die Erschöpfung aller alternativen Mittel, die Verhältnismäßigkeit der angewandten Gewaltmittel, die Aussicht auf Erfolg, die legitime Autorität) erfüllt sind und wenn, bei gegebener Möglichkeit erfolgreichen Eingreifens, die Unterlassung des Handelns gleichsam eine Mitschuld am Fortdauern des Völkermordes in sich trägt. Trotz dieser auf den ersten Blick einsichtig erscheinenden Frage nach der „Rückkehr" des Lehrstückes vom gerechten Krieg, das angesichts der wissenschaftlichen Waffen als Legitimation für Völkerkrieg ausgedient zu haben schien, ist die Sachlage kompliziert und die ethische Beurteilung zweifelhafter geworden.

Dieses Heft von CONCILIUM wird eine große Spannung dokumentieren und vielleicht erzeugen helfen. Denn die christliche Ethik des Friedens, die man als primäre Ethik bezeichnen kann, und die christliche Ethik der legitimen Gegengewalt, die gleichsam eine sekundäre, oft aber dominierende Ethik-Tradition darstellt, lagen seit der spätrömischen Zeit miteinander im Konflikt. Ein großer Teil der theologischen Auseinandersetzung, die auch in den folgenden Beiträgen entfaltet wird, bewegte sich entlang dieser Demarkationslinie zwischen der primären „großen" Friedensethik und der sekundären „kleinen" Notwehrethik des gerechten Krieges. Auch die religiöse Rhetorik ist von diesem Zwiespalt geprägt (vgl. den Beitrag von *Kenneth Himes*). Im interreligiösen Dialog zeigt sich,

dass die Weltreligionen je auf ihre Weise das Erbe der religiösen Gewaltarmut in sich tragen, aber dennoch zwischen den Extremen der Gewaltlegitimierung und des Pazifismus schwanken. Aber auch hier könnte man von einer primären „großen" Ethik und von einer sekundären „kleinen" Ethik reden (vgl. den Beitrag von *John F. Burke*). Betrachtet man, wie es *Juan-José Tamayo-Acosta* tut, die biblisch-christlichen Wurzeln, dann ist die „große" Ethik diejenige, die an der Verheißung und am Messianismus anknüpft. Sie situiert das utopische Denken neu in den Erwartungen des Extrinsischen, des Zukommenden, welche die „kleine" Ethik der Behebung von punktuellen, aber exzessiven Notständen überbietet.
Auch die moraltheologische Tradition, die *Lisa Sowle Cahill,* anknüpfend an Augustinus und Thomas von Aquin, darstellt, ist zuallererst eine Tradition gegen den Krieg, die in manchen Enzykliken der letzten Päpste (vor allem Johannes' XXXIII. und Johannes Pauls II.) wiederbelebt worden ist. Neben der allgemeinen Verdammung des Übels steht aber seine Verringerung in der Minimierung der Kriegsmöglichkeiten und durch die Bändigung der Mittel der Kriegsführung. Neben der Spannung zwischen der dauerhaften „großen" Friedens- und Gerechtigkeitsethik einerseits und der vorübergehenden Notwendigkeit des gerechten Krieges andererseits ist jedoch eine neue Spannung entstanden, auf welche die zentrale Fragestellung dieses Heftes zusteuert: die Spannung zwischen dem alltäglichen und unaufhörlichen Krieg der Gewalt globaler Herrschaftssysteme einerseits, in welcher der Krieg auf kleiner Flamme gekocht wird und durch Entzug von lebenswichtigen Gütern oder durch Solidaritätsmangel tötet, - und dem Krieg als militärischer Intervention, explizit, nach Intensität und Dauer beschreibbar, dessen Wahrnehmung in der nördlichen Hemisphäre den permanenten Kriegszustand in der Zeidrittelwelt überdeckt. In seinem engagierten Beitrag hat *José María Vigil* die Gottesbilder neu verteilt: Der Gott des Krieges hat sich von Mars bzw. von der Kreuzzugsmaske des Christentums gelöst und ist zum Gott der ökonomisch durchsetzbaren Interessen, zum Gott des Rassismus, Sexismus und der Umweltzerstörung geworden. Der Gott des Friedens ist hingegen der Gott der Armen, ihrer Hoffnung, ihrer Solidarität, ihrer Brüderlichkeit.
Es kann einen nicht gleichgültig lassen, wie deutlich in diesem Heft die Spannung zwischen „großer" und „kleiner" Ethik im Christentum *neu* definiert wird. Denn die Auseinandersetzung der „großen" Ethik, der es um Frieden und Gerechtigkeit geht, hat es mit der Entlarvung der maskierten Gewalten hinter den täglichen Zerstörungen zu tun. *Petrus Bsteh* macht darauf aufmerksam, dass wir uns in einem neuen religiösen Lernprozess befinden, der von apokalyptischer Dramatik - darauf macht auch *Tamayo-Acosta* aufmerksam - gekennzeichnet ist. Hier ist auch die Macht der Medien nicht zu unterschätzen. Sie können vor allem im elektronischen Zeitalter dazu verhelfen, den Kriegstypus der militärischen Intervention in den Vordergrund zu stellen oder gar zu verherrlichen, sie können aber auch ihre Verantwortung darin wahrnehmen, den verborgen dominierenden Kriegstypus der Gewalt globaler Herrschaftssysteme zu demaskieren. Der Medienfilter, der so oft missbraucht wird und selbst in globaler Abhängigkeit steht, filtert das für die dominierenden Interessen Sehenswerte heraus (vgl. den Beitrag

von *Cristián Parker*). Während wir in dem von *Gerhard Beestermöller* beschriebenen „Eurozentrismus" unsere Wahrnehmung auf die Legitimierung humanitärer Intervention versteifen, haben wir die große Ethik bereits der Herrschaft der kleinen Ethik unterworfen. Diese diskutiert dann - in ihrem Kontext durchaus mit Recht - die Frage, ob hier Rechte beansprucht werden, ohne dass sie zu universalen Pflichten werden (der Vergleich zwischen Kosovo und Ruanda), und ob es in der Notwehrethik so etwas wie eine alle Fälle übergreifende Verallgemeinerbarkeit überhaupt geben kann.

J. Milburn Thompson hat die Binnenethik der humanitären Intervention in seinem Beitrag untersucht. Hier stehen sich vor allem die juridische Nicht-Interventionstheorie und die moralische Legitimierungstheorie gegenüber. Das moralisch begründete Paradigma steht in Spannung zur rechtlichen Implementierung, Solidarität steht gegen Autonomie. Auch *Thompson* stellt in seinem Artikel noch einmal die Vorherrschaft der „großen" christlichen Ethik gegenüber dieser Diskussion heraus.

In der Tat würde diese Ethik, wie *María Pilar Aquino,* die die Hauptlast der Edition trug, in ihrem abschließenden Beitrag zeigt, unmittelbar auf die Voraussetzungen der institutionellen und institutionalisierten Gewalt treffen. Die Transformation der Herrschaft, die notwendig ist, kann an vielen Beispielen gezeigt werden. Zentral aber wird ihre Notwendigkeit in der Gewalt gegen Frauen sichtbar, an der 14-15-Jährige in der Zweidrittelwelt häufiger sterben als an Krankheiten. Der „ökonomische Krieg" im Zeitalter der Globalisierung kann sich der „kleinen" Kriegsethik des expliziten, militärischen Kriegs bedienen, um einen Teil des Tötens stellvertretend für das tägliche Sterben als „gerecht" erscheinen zu lassen.

Wie man leicht einsehen kann, bedeutet die in diesem Heft deutliche Verschiebung der Frage nach einer „Rückkehr des gerechten Krieges" zugleich auch eine kritische Dekonstruktion dieser Frage. Ist die militärische Intervention ein Mittel gegen den Völkermord oder eine, wie meine Mitherausgeberin betont, sophistische Verschleierung der Gewalttätigkeit globaler Herrschaftssysteme? Ich sehe darin keine Alternative. Wohl aber habe ich gelernt, dass hier eine Priorität zu setzen ist: die Priorität zugunsten der „großen" Ethik jener institutionellen und zu institutionalisierenden Gerechtigkeit, die mit der Entlarvung bzw. mit der Kontrasterfahrung gegenüber der permanenten Gewalt beginnt und von welcher der eskalierende Völkermord ein schreckliches Detail darstellt. Die Frage nach der Rückkehr des gerechten Krieges wird zur Frage nach dem Aufbruch zum gerechten Frieden.

Aus der Sicht der „großen" Friedensethik erscheint nämlich die so genannte humanitäre Intervention als eine selektive Handlung, die nach eigenen Interessen auswählt, wo - bei ähnlichen Zuständen des Völkermordes - eingegriffen wird. Hier scheint ein Lehrstück entfaltet zu werden, dem man nach Gutdünken folgt. Und auch in einer anderen Hinsicht könnte dieses Lehrstück zum „Alibi" werden: zum Alibi für eine, zudem noch selektive, Bekämpfung von Wirkungen und Symptomen statt von Ursachen und Entstehungsbedingungen. Aus der Sicht der

„kleinen" Notwehrethik scheint hingegen die Berufung auf die „große" Friedensethik oft wie das Bessere, das gegen das in einer konkreten Situation unvermeidlich Richtige eingeklagt wird.

Eines lässt sich jedoch festhalten: Die Glaubwürdigkeit einer „kleinen" Notwehrethik ist an das erkennbar solidarische Handeln unter der Verpflichtung auf die „große" Friedensethik und damit auf den Kampf und Widerstand gegen Ungerechtigkeit gebunden. Wenn etwas zwar in einer gegebenen Sachlage richtig, in der Intention aber unglaubwürdig ist, wenn das Unterlassungsargument - man darf doch nicht zusehen! - selektiv auf augenblicklich explodierende Exzesse, nicht aber auch auf den permanenten Krieg und seine Opfer angewandt wird, dann wird man die Menschen nur schwer davon überzeugen können, dass man den Widerstand gegen die gewalttätige Ungerechtigkeit in unserer zusammmengerückten Welt ernsthaft betreibt.

Für ihre Unterstützung bei der Vorbereitung dieses Heftes danken die beiden Herausgeber Klaus Demmer, Rosino Gibellini, Gaspar Mora und Jean Porter sehr herzlich.

Chronische Gewalttaten und Kriegsverbrechen in globaler Latenz

Zur Argumentation einer Rückkehr des „gerechten Krieges"

Petrus Bsteh

1. Die alte Ordnung in heutiger Zeit

Einst galt das Heben des Visiers als Ehrenerklärung gegen Meuchel und Hinterhalt. Überdies: „Viel Feind, viel Ehr'!" Es gab einst auch die Kriegserklärung, und diese war Gewähr der Einhaltung völkerrechtlicher Regeln für Kriegsbeginn, -führung und -beendigung. Sie galt als Vorbeugung von Überfällen oder totalen Vernichtungszügen verbrannter Erde und ausgelöschter Menschen. Heute sind selbige Regeln menschlicher Auseinandersetzung nicht mehr ohne weiteres anwendbar oder werden gezielt hintergangen oder ausgeschaltet: Die Ausbeutung, Erniedrigung, gewalttätige Unterdrückung ganzer Völker und Regionen gelingt im Zuge des weichen Tourismus, schlüpfriger Medien, weit verzweigter Industrie und multipler Vernetzung von Konzernen und Märkten. Die Unübersichtlichkeit ist technisch so raffiniert und perfektioniert, dass der Drogen- und Waffenhandel, die Rohstoffgewinnung, der Produktionsabsatz mühelos durch Heere von Kindern, Frauen, Stämmen und Völkern abläuft und die Agenten nie greifbar werden. Aufgrund dieser unentwirrbaren Interaktionen treten chronische En- und Epidemien auf, die nicht zuletzt die Psychen mit lähmender Lethargie belegen - nichts mehr ist absehbar, abgrenzbar, und „alles geht" in jeder Hinsicht (Paul Feyerabend). Es gibt asymptotische Parallelitäten zwischen Ober- und Unterwelten internationaler „Gangs", und diese haben längst Parteien abgelöst, Lager unterwandert und Blöcke aufgebrochen. Der „common sense" und das „common wealth" bleiben längst ohne sozialkritische Kontrolle, ohne vertikale Tradition, ohne wahrnehmbare und verantwortliche Trägerschaft. Das „know how", die skrupellose Machbarkeit, die zum kommerziellen Prinzip, ja zum immer zwingender werdenden Postulat der Machenschaft selbst wird, ist jene Methode, die jedes ethische Axiom überflüssig macht bzw. ausschaltet.

2. Reaktionen

Nun regt sich Widerstand. Es gibt nicht nur grüne, blaue, braune und rote (natürlich auch schwarze) Aktivisten, also Nationalisten, Rassisten, Fundamen-

talisten, die aus dem Sand gescheiterter Positionen, verwehter Formationen und zerbrochener Kulturen ihre längst abgeschlagen geglaubten Häupter erheben. Es gibt auch, und das ist bemerkenswert, Resistenz gegen globale Monosubkulturen, Leitkulturmonopole - wie z.B. gegen den Stimmungsspiegel eines „amerikanisierten Optimismus", so gegen Unternehmen und Marken universaler Verbreitung. Die allgemeine Immunisierung und Sterilisierung sollen durch Identität, Originalität, Kreativität, Authentizität abgelöst werden. Es geht gegen die Pluralisierung von verflachten Quantitäten und um die Lokalisierung bzw. Positionierung qualitativer Individualitäten. Die Geschichte soll wieder verantwortlich abgerechnet werden können und ihre Hypotheken nicht einfachhin entschuldigt oder umgeschuldet werden müssen.

3. Kontrarevolutionäre Aktivitäten

Wenn die Aufrichtung oder Verteidigung der gerechten Ordnung ohne ihre Sanktionierbarkeit kaum möglich ist, dann muss sich die gegenwärtige Menschenrechtsordnung, die eine koloniale Welterziehung nun einmal grundgelegt hat, auch durch entsprechende Autorität, notfalls auch Intervention, sichern lassen. Diese Rechtsordnung selbst bietet also Rechtfertigung einer Ordnungsmacht, notfalls auch durch deren kriegerische Gewalt. Sollte je durch unterschiedliche Menschenrechtsinterpretationen oder gar Menschenrechtsdeklarationen, wie sie etwa die Weltreligionen samt und sonders bereits vorgeschlagen haben, die gegenwärtige Weltordnung gefährdet worden sein, so ist eine „Rückkehr" umso dringlicher.

Es geht ja nicht an, dass man sich die westlichen Errungenschaften in allen erwünschten übrigen Bereichen zunutze macht, gegebenenfalls auch lautstark einfordert, ohne den geistig-geistlichen Hintergrund einzuhalten bzw. mitzutragen. Und genau dieser erfordert sozio-politische Strukturen, juridische Instanzen und exekutive Institutionen und ist nur in der Rückkehr zu jener Ordnung erreichbar, die die moderne Welt aufgebaut hat: jene humanistische Aufklärung, die in erzieherischen Prozessen mühsam unter die Völker gebracht worden ist und sich nicht zuletzt durch den rettenden Fortschritt im Bereich der Bildung, der Gesundheit und Versorgung bewährt hat. Jede übrige Form einer Restauration vorheriger Verhältnisse leidet an nostalgischer Romantik und scheitert nicht zuletzt am technischen Funktionieren der Vernunft, die durch nichts mehr ersetzbar ist. Es ist verständlich, wenn eine Rückkehr zu verlorenen Welten eingeklagt wird, sie widerlegt sich jedoch schon durch die Mittel, derer sie sich vielfach bedienen muss. Alte Sprachen, Kulte und Traditionen in Ehren - doch zuerst gilt es zu überleben!

4. Die Hüter von Recht und Ordnung

Unter den systemerhaltenden Kräften des „ancien regime", das durch Degeneration nach unten gefährdet schien und durch Restauration von unten eine neue

Chance wittert, profiliert sich immer noch die europaweit und nachmals westweit verbreitete Trias von Finanz, Adel und Militär. Dass es unter so vornehmer Obsorge für die Rechte der Menschen in der Welt auch zu nonchalanten Gesten kommen kann, beweisen die lateinamerikanischen, langsam, aber unerbittlich, auch die afrikanischen Verhältnisse deutlich genug. Freilich fragt sich, ob es dort Stämme und Stände genug gibt, mit denen man längerfristig kalkulieren und operieren kann. Nicht zuletzt die mediale Beeinflussung hat zähe zu einer „Individualisierung" der Meinungen und Urteile geführt, die überraschende Wahlergebnisse und gegebenenfalls Aufstände zur Folge hat. Und im Anschluss an diese gibt es durchaus lebensfähige, das heißt tragende und beziehungsoffene Regierungen, die sich gewissen Ansinnen von Bestechungen und Erpressungen widersetzen und Annäherungsversuche nicht ohne weiteres gefallen lassen.

Tatsächlich scheint religiöserseits das „System katholische Kirche" das letzte weltumspannende Gebäude zu sein, durch das eine einheitliche Werteordnung für Menschen gewährleistet ist. Auch ihre beiden verzerrten Nachbildungen des Dritten Reiches und der kommunistischen Sowjetdiktatur konnten nicht verhindern, dass dieses gewaltige religiöse Gebilde nach wie vor besteht und anscheinend noch gut funktioniert. Vermutlich werden nur die unüberschaubaren Menschenballungen Asiens samt ihren Religionskomplexen gegen eine nachhaltige missionarisch-kirchliche Durchdringung inzwischen resistent sein und diesen weltumspannenden Apparat faktisch dann zu Fall bringen, wenn die innere Reform der Kirche nach ihrem urchristlichen Vorbild, wie im II. Vatikanischen Konzil angesetzt, längerfristig - vor allem durch globale totalitäre Institutionen, wie gewisse Ordensgemeinschaften und exempte Prälaturen, sowie die heute so manipulierbaren charismatischen „Bewegungen" - abgeblockt wird.

Solch monopolares Denken und zentralistisches Handeln lässt in einem klassischen Weltkatechismus sein „sic et non", sein „für und wider" in apodiktischen Dogmen und Anathemen noch einmal aufspielen. Eine Diasporalage, die den Dialog fordert und fördert, die eine Koinonie in einer Perichorese der Orte und Standpunkte erlaubt, wird durch einen Grundstock von Axiomen abgelöst, der durch die Ananke der Syllogismen zwingende Verfahren und Schlüsse zur Folge hat. Eine Polyphonie der Themen und Methoden in Modulationen und Variationen, die der Analogie der Freiheit, des Wagnisses und einer Sendung entspricht, wird durch Monotonien und Homologien abgelöst. Die freie Homilie von der Kathedra des Bischofs (Liturgen) aus mit ihren biblischen Bildern, die der wahren Not und Sehnsucht der Menschen entsprechen, wird durch inquisitorische Zensur der Katheder (und anderer Lehrinstitutionen) ersetzt. Wurden Öffnungen auf Gott und aufeinander hin vorgenommen, so hat man sie wieder auf sich selbst

Der Autor

Petrus Bsteh, geb. 1932 in Wien, kath. Priester, Studien in Rom, Löwen, London, Freiburg/Brsg. Pastorale Tätigkeiten, 1965–1976 Professor für Systematische Theologie in Uganda, Ghana. Rektor des Afro-Asiatischen Instituts Wien 1984–2000, Leiter der Kontaktstelle für Weltreligionen der Österreichischen Bischofskonferenz, Herausgeber der Zeitschrift „Religionen unterwegs". Adresse: Hörlgasse 8, A-1090 Wien.

hinzu geschlossen. Die elitäre Oberschicht zieht ihre Linien, festigt ihre Strukturen und erhärtet ihre Positionen.

5. Träger pluraler Formen

Durch die globale Mobilität und Pluralität hat sich ein Menschentyp geformt, der sein „eigener Entscheidungs- und Rechtsträger" geworden ist. Diesen wird man noch beeinflussen, durch Industrie und Konsum gefährden können, doch abschaffen wird man ihn nicht wieder. Vielleicht kehrt er selbst zu religiösen Ordnungen und Inhalten zurück, um sich in seiner Menschenwürde behaupten zu können. Dann werden säkulare Ordnungen ihre Grundgestalt gewinnen, die bei aller Unvollkommenheit doch einigermaßen stabil sind. Zugleich wird durch die Institutionen der Weltreligionen auch eine raum- und zeitüberspannende Transzendenz möglich, die eine gewisse übergreifende Friedenssicherung garantiert. Das freilich unter der Voraussetzung jener reifen persönlichen Glaubensüberzeugung, die kraft ihrer „metaphysischen Transzendenz" auch analogiefähig ist, d.h. sich durch Respekt vor dem Gewissen anderer konstruktiv, kooperativ tolerant verwirklicht. Die Rückkehr zu einem „gerechten Krieg" erweist sich also selbst zunehmend illusorisch, da die Hinkehr zu einem gerechten Frieden auch argumentativ realistischer ist. Dabei wird es Eifer und Anstrengung geben müssen, auch leidenschaftliche Auseinandersetzung zwischen Überzeugungen und Überlieferungen sollen bleiben - doch werden sie nicht in jene kurzschlüssigen Kriegslösungen ausarten müssen, die den Glanz des Sieges über eine Partei bzw. Hierarchie aufgehen lassen, während sie alle übrigen dem Untergang preisgeben (so kurz oder lange sich dieser Wechsel halt durchhalten mag). Zu hässlich zeigt sich dabei die inzwischen zum Überdruss bekannte Motivation eines Geschäftes mit Gewalt.[1]

Der Großteil der Menschenmassen lebt in Armut und diese duldet keine Rückkehr zu irgendwelchen Verhältnissen, denn sie wüsste nicht, was diese gewesen sein sollen, wüsste also auch „nicht aus und nicht ein". Solange es sie gibt, steht sie an der Grenze der Zumutbarkeit: „Was nützt es da zu sagen ..." (Jak 2,16), sie haben nichts zu verlieren. Zu gewinnen? Es gab wohl stets Streit unter Bettlern, Kampf unter den Armen und den Aufstand der Erniedrigten. Eine Aussicht ist aber nicht notwendig ohne Gott, sondern hat als Hoffnung in ihm ihren letzten Ursprung, Träger und Vollender. Die Offenheit der Verheißung, dass kein Auge schaut und Ohr vernimmt und dass kein Herz aufbringt, was Gott denen bereitet, die ihn lieben (1 Kor 2,9), bleibt der einzig gangbare Weg durch Schicksal und Geschichte der Menschen. Dieser schließt kurzfristige Auswege aus, bleibt vielmehr ein Pfad durch lange Wüsten. Die Wandlung von Herzen, die sich keine Sorgen um Kleidung, Nahrung und alltäglichen Bedarf des Leibes aufgrund der Verheißung des kommenden Reiches machen sollten, lässt kaum redundante und profuse Traktate zu, vielmehr sammelt sie sich um jene mystische Ekstase, die allein den Abgrund und die Einsamkeit eines Pilgerweges durchhalten kann. Die Gewalt des Gottesreiches, die erlitten werden muss, duldet

keine Gewalt von Menschenreichen, die ausgeübt wird. Die Analogien, die den Dialog eines solchen Lebens nähren, verdanken sich vor allem der Apophasie.

6. Alternative Modelle

Es gibt ein vor allem aus den fernöstlichen Religionen in die moderne Zeit übertragenes Muster einer „Aufarbeitung" bzw. „Einordnung" geschichtlicher Schuld ohne eigene Intervention in eine anheilende vernarbende, gewaltbedingte Wunde. Demnach könnte die eigenmächtige Herstellung gerechter „Vorkriegsverhältnisse" bzw. einer Ausgangslage vor einem verbrecherischen Zwischenfall vom Bedürfnis her, dem Recht zu seinem Recht zu verhelfen, nicht durch eigene Wiedergutmachungsforderungen und gezielte Entschädigungsversuche erreicht werden. Eher würde dies jener geheimnisvolle Gang der Geschichte selbst, der natürlich auch durch eine gewalttätige Unrechtshandlung, ein Verbrechen oder einen Kriegszug gestört wurde, in erträgliche Verhältnisse bringen. Ein Versuch, die Täter durch eine Geschichte der Opfer selbst einholen zu lassen, scheint in diesem Sinne ausgeglichener zu sein, gleichsam homöopathischer, als jede dann doch allopathische Aufrechnung: Wer könnte schon ohne Anachronismus die Ursache eines Gewaltausbruchs angemessen diagnostizieren und mit späteren, eigenen Mitteln therapieren?

So würde der Gang der Geschichte am besten wiederhergestellt, wenn man die geheimnisvollen Kräfte menschheitlichen, moralischen Kapitals als solche zum Wirken kommen ließe und den Heilungsprozess, so weit nur möglich, sich selbst zu steuern und endlich herbeizuführen erlaubte. Damit würden eben Kriegsverbrechen und deren Opfer sowie die Täterschaft vom Gang der Dinge und Geschehnisse selbst eingeholt und empfingen Lohn oder Strafe, je nachdem ihr Gewissen sich den Wirklichkeiten selbst zu stellen hätte. Das Einzige, was einforderbar wäre, bliebe eine ausdrückliche Gegenüberstellung von Anklage und Einsicht bzw. Geständnis und Vergebungsbitte - doch auch ein solches Tribunal mag zu äußerlich sein, um die inneren Verhältnisse wiederherzustellen. Jedenfalls wäre in allen Fällen die Fortentwicklung und -wirkung von „Gut und Böse" als erlittenes und zugefügtes Leid immer noch dem Prozess der Ausformung verschiedener Entwicklungen eines Gesamthaushaltes schicksalhafter Kräfte unterworfen (Karma).

Für jene Monotheismen, die keine systemimmanente Ausgleichung bzw. Austragung der Prozesse dieser Geschichte anerkennen, sondern als Hauptträger jene transzendental angeforderten und verantworteten Mächte Gottes und seines „jenseits der Welt stehenden Reiches" gläubig ansehen, wird natürlich auch der Geschichtsgang nicht durch einen sich selbst ausgleichenden Kräftehaushalt getragen, sondern vornehmlich durch die transzendentalen Setzungen göttlich inspirierter und geführter personaler Eigenfreiheit. Aus dem Spiel freier Verantwortungen nun ergibt sich ein sehr anderes System von Lohn und Strafe, von Gesetz und Verantwortung, von Tatsachen und deren Einschätzung und Beurteilung bzw. Sanktionierung. In diesem Falle können ein persönliches Verbrechen,

ein angestifteter Krieg oder Ähnliches nicht vornehmlich auf sich belassen werden. Vielmehr brauchen sie eine persönliche Behandlung durch ein Völkerrecht und -gericht, um geschichtliche Schuld abzutragen, aufzuarbeiten und nötigenfalls zu verhindern bzw. in Schranken zu weisen.

Somit wäre ein gerechter Krieg nicht eine anachronistische Regung von Rache und Gier nach Wiedergutmachung und Einholung verlorenen Gutes und Glückes, sondern ein freier Versuch, sich und anderen Rechenschaft über geschichtliches Handeln abzuverlangen und gegebenenfalls abverlangen zu lassen. Bisher hat sich diese Form eines Friedensschlusses mit Wiedergutmachungsansprüchen in der Geschichte, vor allem des Westens, eingebürgert - jedoch mit jenem zunehmend fragwürdigen Effekt, dass die Auswertung eines Sieges bereits den Keim zu weiteren kriegerischen Auseinandersetzungen und gegebenerweise auch eigenen Niederlagen gewesen ist. Es gibt „Friedensschlüsse", deren Auflagen das Gleichgewicht der Völker derartig in Unordnung gebracht und erschüttert haben, dass daraus notwendigerweise neue Konflikte entstehen mussten. Es wäre also in diesem Sinn der Krieg ein verschuldetes Erbe der Menschheit, das sich nur durch eine transzendente Intervention „von oben" befrieden ließe - wozu es wohl in religiösen Lehren das eine oder andere Gleichnisbild, in der tatsächlichen Geschichte aber kaum ein triftiges Beispiel gibt.

7. Die religiöse Utopie als einziger Ausweg aus säkularer Aporie?

Dass es in der heutigen Welt keinen echten Krieg mehr geben darf, der mit dem entsprechenden Einsatz ein entsprechend hohes Gut zu erreichen oder zu verteidigen vorgibt, sagt die bloße Vernunft: Im schlechtesten Falle muss der Friede durch ein Gleichgewicht des Schreckens, das kaum mehr erschwinglich und auch berechenbar ist, erzwungen werden. Alle kleineren Konflikte sind mutatis mutandis in einer vorbeugenden oder absichernden Intervention innerhalb einer höher geordneten Gemeinsamkeit zu lösen. Die Eindämmung des Verbrechens oder Bedrohung des Rechtes scheint in solchem größeren oder kleineren Rahmen leistbar zu sein. Ist auch ein Gleichgewicht der Vernunft anzubieten, das sich in freiem Dialog herausbildet und das im Rahmen echter Toleranz auch hält? Gibt es also den gerechten Frieden als echte Prospektive und nicht als falsche Vorspiegelung bzw. Einbildung? Darüber müssten sich, da, aus dem geschichtlichen Erbe zu schließen, jenseits säkularer Dilemmata keine echten Kapazitäten erhältlich sind, die Religionen Gedanken machen.

Bisher haben einzelne für sich Friedensvisionen vorgegeben und damit ihre Gläubigen getröstet, gegebenenfalls aber auch zu waghalsigen Gewaltaktionen zur Heraufführung eines „ewigen Friedens" verleitet. Haben sie aus den eigenen Fehlern genügend gelernt, um sich viel bescheidener um realistische Beiträge zum Frieden zu bemühen, und zwar auch im Bewusstsein weiterer Fehlerquellen? Neu wäre vor allem das Phänomen, dass Religionen gemeinsam ihr Friedens-

potential zunächst aneinander relativierten und dann ihren inhärenten Absolutheitsanspruch so in den Dienst des allgemeinen Wohles stellten, dass damit den säkularen Ordnungen ein haltbarer Unterbau und wirksame Handlungsmotivationen angeboten wären. Mehr können sie und dürfen sie nicht. Dies aber könnte einem Frieden genügen. Dieser Lernprozess ist einerseits wirklich neu, andererseits aber so dringlich, dass man sich damit nicht allzu viel Zeit lassen darf. Da in Westeuropa die pluralen, säkularen Strukturen nach den schauerlichen Konfessionskriegen, aus fast zwingendem menschlichen Bedarf entstanden, nun aus jahrhundertelanger religiöser Abstinenz, ausgedünnt worden sind, ist in diesem Kulturraum vor allem die Jugend für totalitäre Implosionen fast prädestiniert. Es würde also vor allem bei ihrer Erziehung in einem echt religiösen Geist der Gemeinsamkeit auf friedliche Lösungen für eigene, nächste und fernere Konflikte Bedacht zu nehmen sein.

8. Die menschliche Aporie – Analyse mit gängigen Methoden

Die elementare Basis unüberwindlicher Antagonismen und Paradoxien wird immer schon klassisch im Mythos des Sisyphus und des Labyrinths dargestellt: Je genauer berechnet der jeweilige Fortschritt als Ausweg, desto niederschmetternder und hoffnungsloser dessen Erfolg, nicht zuletzt deshalb, weil er zwangsläufig zur Fortsetzung nötigt! Aus der Biosphäre ist der „struggle for life" mit seinem „survival of the fittest" bekannt. Er lässt sich, einmal so festgestellt, nicht sublimieren, bleibt also brutale Realität. Innerhalb des einzelnen bewussten Lebens jedoch gibt es Gegensätzlichkeiten der Lebensalter, die jeweils mit einer Krise behaftet sind, deren Traumata sich fortführend aufgipfeln. Desgleichen wird aber die Fremderfahrung unmittelbarer und unverzichtbarer Beziehungen jeweils als feindlich erlebt, wobei hier auch der Autismus nicht vorüberleitet: „L'enfer c'est l'autre - die Hölle, das ist der andere" (Jean-Paul Sartre) gerade auch, wenn es der „liebe Vater" und die „liebe Mutter" sein sollten. Hier spielt jener Generationenkonflikt hinein, der durch autoritäre Verhältnisse noch potenziert wird. Auch die geschlechtliche Partnerschaft scheint unter jenem Zeichen zu stehen, das ein römischer Grabstein so formuliert: „Nec sine te, nec tecum vivere potui - Weder ohne dich noch mir dir konnte ich leben." Was Henrik Ibsen und August Strindberg für unsere Zeit zu formulieren übrig ließen, hat Jean-Paul Sartre vermutlich zu Ende gedacht und gebracht.

Weil das geschlechtliche Gegenüber aber ebenso wie die eigene geschlechtliche Verfasstheit in einer „geschlossenen" Geschlechtergesellschaft mit ihren eigenen Gesetzlichkeiten eingebunden ist, gelingt der Übergang zur geschlechtlichen Begegnung eher mit Rekurs auf die Vorfahren und Prospektive auf die Nachkommen als zu jener personalen Gegenseitigkeit, deren Bedingung der rückhaltslose Sprung des Vertrauens in die Wahrheit des Partners ist und diese schon allein durch „den garstigen Graben" beruflicher und bildungsmäßiger Eigenheiten mo-

derner Emanzipation entweder nicht gewagt wird, ins Leere geht oder in feindliches Terrain gerät. Wiederum bietet sich die Anziehung pervertierten Verkehrs innerhalb der eigenen Geschlechtergesellschaft unwiderstehlich fatal an. Die Analyse der „condition humaine" ist in der ganzen Komplexität ihrer Unlösbarkeit nicht dazu angetan, für friedliche Verhältnisse zu sorgen. Vermutlich wäre eine Art Kette gewaltsamer Übergänge erfordert, damit diese Elemente zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfänden. Dazu braucht es jedoch ein Stück jener triebhaften Dynamismen, die am Anfang gesellschaftlicher Entwicklungen für eine optimistische Vision der Zukunft sorgen, die sich jedoch im Laufe der Zeit und am Ende eines jeden Zeitalters ins Gegenteil umschlagen. Noch immer hat ein „mundus senescens - eine alternde Welt" für Reflexionen gesorgt, wie sie die oben angeführte pessimistische schildert.

9. Die Bedeutung einer Religiosität als Humanismus

Es gibt Religionen, die sich der Gewalt grundsätzlich entziehen. Sie nehmen Antagonismen als Scheingegebenheiten, die in methodischer Kleinarbeit auf den eigentlichen Urgrund des (Nicht)-Seins überführt werden können. Wird das Subjekt einmal gelöscht und jeder aufkommende Widerstand dagegen - jenseits von Gier und Ekel - als Kern des eigenen Seins entlarvt, so ergibt sich daraus jene seltsame Einheit, die die Fülle des Seins in der Verfließung des Seienden findet. Die Frage dieser sanften Wandlung unter Ausschaltung der Gewalt trägt sich allerdings rettungslos durch alle Metamorphosen der Seelenwanderung hindurch zur unsanften Ausgangslage eines „Scheins überhaupt und nicht Nichtscheins". Und von deren Beantwortung hängt die Gültigkeit des gesamten zugegebenermaßen großartigen Überbaus ab, der sogar genügend Konsistenz findet, sich missionarisch überland, d.h. durch angebotene Lehrsysteme, Lebensgemeinschaften oder unterirdisch eben durch Tiefenströmungen mystischer Praktiken zu verbreiten. Bis zur Stellung obig genannter Grundfrage und mancher, die sich aus ihr ergeben, geht meistens alles überaus harmonisch ab. Diese letzte Frage des Allernächsten jedoch entlässt gelegentlich explosive Eruptionen - wenigstens gegen diejenigen, die sie von ihrer Grundposition her stellen müssen (die Monotheismen nämlich, die das zumal nicht immer sehr geschickt und gewaltfrei tun).

10. Versuch einer Ökumene der Hoffnung

Wenn nun tatsächlich die Monotheismen kraft ihres Ansatzes ein Fundament dialogaler Gemeinsamkeit globalen Ausmaßes - das heißt auch für jene „Sinngebungssysteme", die Differenzen für irreal betrachten und hypothetisch für aufgehoben erklären, indem sie sie entweder als Kastensysteme u.ä. in je nächsten und letzten Begründungen unergründbar festlegen oder eben deshalb als selbst nicht existent hinstellen - sein wollen, so wäre die Palette von Gegensätzlichkeiten in eine Symphonie harmonischer Gegenseitigkeiten aufzulösen. In diesem Falle

bliebe Gott der Ursprung alles Seienden und erhielte es bis zur Vollendung des Alls. Ursprung bliebe aber auch die menschliche Verantwortung, zur Überbrückung anvertraut. Dieser Überschlag trüge wohl Züge der Gewalt, jedoch bewältigter oder erduldeter Gewalt, die von Gott her unterfangen wird. Es wäre also der Mensch in seiner persönlichen Entwicklung durch alle Phasen der Lebensalter, in der Gestaltung seiner Beziehungen zu Vor-, Mit- und Nachwelt, in seiner personalen Verwirklichung in geschlechtlicher Gemeinschaft, in all dem bei der je aufgegebenen „irdischen" Beruflichkeit zur Nutzung dieser Welt ein ganzheitliches „Ebenbild" jenes Ganzen des Alls, dem er sich in einem Glaubenssprung rückhaltslos anvertrauen kann.

Eine letzte Frage muss sich aber auch diesem Glauben stellen: Wozu bzw. wie und wohin das Ganze? Wenn Gott das Um und Auf von allem und jedem ist, das durch Ihn, den Ursprung und Vollender des Alls, - hier seiner Geschöpfe - ist, kommt nur er dafür in Frage. Wir können dazu eigentlich nur von der radikalsten Lösung ausgehen, die denkbar bzw. nur von Gott selbst zu entwerfen und einzulösen ist. Die Urgewalt liegt diesem Glauben zufolge in jener Differenz, die Gott selbst ist, der sich den anderen seiner selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit gegenübersetzt und wiederum nur durch sich selbst überbrückt, als Vater, Sohn und Geist. Diese Abgründigkeit wird zu einem letzten Höhepunkt geführt, indem dieser „andere seiner selbst" auch „anderes seiner selbst" wird, und zwar in letzter Entäußerung bis zur Identifikation mit dem Gegensatz Gottes, nämlich dem Fluch der Sünde (Gal 3,13f). Erst durch das Suchen des Sünders und seine Heimholung in die Gemeinschaft Gottes und aller anderen wird dieses Geheimnis den Menschen - und zwar den durch Gottes je überraschende Zuwendung und unerschütterliche Treue reuigen und umkehrwilligen - offenbar. So erkennen wir die Würde Gottes geradezu in Windeln (vgl. das Ärgernis des Markion!), und dies bis zu seiner Erniedrigung am Kreuz. Die von ihm ertragene Gewalt hebt erst die Feindschaft, die in alle Sphären der Schöpfung eingedrungen ist, auf und lässt die Verhängnisse zerreißen und Wände fallen (Eph 2,11). Das „Musste nicht?!" bleibt der Schlüssel für jede Offenbarung über Gott und die Welt. In der Spannung der Erwartung des Auferstandenen als Wiederkommenden bleibt für den Gläubigen dieselbe Kenosis, die er uns um unseres Heiles willen vorgelebt hat, gültig.

Eine doxologische Prolepse der Verklärung in Form einer grundlegenden und sich durchhaltenden Herrlichkeit der Schöpfung darf sich nie aus Angst vor der Größe des Wiederkommenden breit machen. Vielmehr müssten alle drei Monotheismen an der Unergründlichkeit des kommenden Gerichtes festhalten und als Pilger ihr entgegenziehen. Die apokalyptische Verwandlung jener in Wehen stöhnenden Schöpfung (Röm 8,18ff) in die letzte Auszeugung in die Kindschaft Gottes bleibt im eschatischen Vorbehalt Gottes. Gerade auch die jüdische Endzeiterwartung lässt vielfach nicht einfachhin in eine bloß etwas aufgestockte paradiesische Seligkeit übergehen, sondern kennt eine geschichtliche Katastrophe, deren es bedarf, um Gottes Herrlichkeit zum Durchbruch zu verhelfen.[2] Ein rein innerweltliches Lebensziel, ein ausnehmbarer Weltsinn ist nie in Aussicht, wo Gott erwartet wird. Es obliegt dem Menschen, jenen qualitativen Sprung, den

Gott auf ihn hin unternahm, als Bettler des Absoluten auf ihn neu zurückzuwagen. Der Abgrund, der sich dabei vor ihm auftut, ist eine Nacht, deren Dunkelheit nur Gottes Licht erahnen lässt, das andere Ufer jedoch sind jene Hände, in die man getrost fallen darf, wenn die eigenen restlos abhanden sind. In diesem Sinne bleiben Krieg und Gewalt der Schöpfung inne, bis ihre Umwandlung ihr eigentliches Wesen ausgezeitigt haben wird - siebenfach geläutert. Und jener geheimnisvolle und rastlose Drang, Gott zu lernen (in der jüdischen Tradition), Gott zu bezeugen (in der christlichen Tradition) und für Gott zu kämpfen (islamische Tradition) lässt erahnen (wenn auch oft sehr defizitär, ja defekt!), was Gott denen zumutet, die ihn lieben.

[1] Vgl. das Schreiben der deutschen Bischöfe *Gerechter Friede*, Bonn 2000.

[2] J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, München 1991.

Krieg und bewaffnete Konflikte: Die zwiespältige Rolle der Medien

Cristián Parker

In den bewaffneten Konflikten der Gegenwart stellen die Medien einen entscheidenden Faktor dar. Geht es doch darum, dass die widerstreitenden Parteien ihre jeweilige Strategie unterstützt sehen wollen. Umgekehrt können die Medien aber auch ein Element sein, das die öffentliche Meinung in Richtung Frieden bewegt.
Die Beziehungen zwischen Militärs und Medien haben sich seit den achtziger Jahren grundlegend gewandelt. Denn die technologische Revolution des ausgehenden 20. Jahrhunderts veränderte in radikaler Weise nicht nur die Medien, sondern auch die Qualität des Krieges wie der bewaffneten Konflikte insgesamt. Von der weltweiten Verbreitung des Radios in den vierziger Jahren bis zur elektronischen Revolution in den achtziger Jahren haben ständige Erneuerungen die Formen der Berichterstattung über Kriege und bewaffnete Konflikte rund um die Welt verändert. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass die Menschen nur in sehr ungleichem Maße Zugang haben zu den Informationen und Medien, wie es sie heute in der Welt gibt. Unter drei Bewohnern der Erde verfügt lediglich einer über Elektrizität. Die Konzentration der Medien im Besitz einiger weniger Weltkonzerne kann durch kein einziges alternatives Kommunikationsmittel wettgemacht werden.

Auch der Begriff der Sicherheit hat sich seit dem Zweiten Weltkrieg substantiell verändert. Seit dem 17. Jahrhundert hieß internationale Sicherheit vor allem Sicherheit der Staaten. Das Prinzip der Nichteinmischung und der Unverletzlichkeit der Grenzen hat unterdessen dazu beigetragen, Kriege einzudämmen und friedliche Methoden zur Lösung von zwischenstaatlichen Konflikten zu fördern. Doch das genannte Prinzip verschleiert die Tatsache, dass sich die Staaten in der Versuchung sehen, gewaltige Militärsysteme auf die Beine zu stellen, die nicht selten die Menschen innerhalb ihrer eigenen Grenzen bedrohen. Auch wenn die Staaten sicherer geworden sind, hat die Entwicklung dahin geführt, dass die Menschen selbst in Unsicherheit und Schutzlosigkeit leben. Die Bedrohung kommt nicht mehr so sehr von konventionellen Kriegen als vielmehr von neuen Formen des Konfliktes, von Hunger und Armut, von der schwerwiegenden Schädigung der Ökosysteme, von der Verbreitung von Kleinwaffen und bewaffneten Banden, von inländischen Gruppen, welche die Zivilbevölkerung terrorisieren, sowie von massiven Menschenrechtsverletzungen. Zwischen 1989 und 1999 waren 94 Prozent der 110 bewaffneten Konflikte in der Welt inner- und nicht zwischenstaatliche Auseinandersetzungen (Wallensteen/Sollenberg 2000).

Aber auch das Szenario der taktischen Operationen ist auf Grund der sich weiterentwickelnden Technologie ein anderes geworden. Verbesserte Kommandoübermittlung, (satellitengestützte) intelligente Sensoren, ferngelenkte Präzisionsmunition, blitzschnelle Datenprozessoren, hochentwickelte, gepanzerte Antiluftgeräte sowie die Fortschritte in Sachen Beweglichkeit in der Luft und zu Lande und eine inzwischen höchst sensible logistische Unterstützung haben die Formen der Kriegsführung verändert (Holder 1994). Da zunehmend in dem Sinne Druck gemacht wird, die Berichterstattung über heute stattfindende Kriege müsse verbessert werden, ist auch die Zahl der Korrespondenten in den Operationsgebieten gestiegen. Doch auf Grund der steigenden Zahl der Konflikte wie auch anderer Erschwernisse des technotronischen Krieges können die Korrespondenten unmöglich fortwährend in Militärfahrzeugen zu Lande oder in der Luft von einer Einheit zur anderen unterwegs sein, wie noch im Zweiten Weltkrieg, im Korea- oder im Vietnamkrieg.

Darüber hinaus ist auch die elektronische und informationstechnologische Revolution weder an der Natur des Krieges noch an der der Informationsmedien vorbeigegangen. Der Informationskrieg ist ein zusätzliches Schlachtfeld. So wurde während des Kosovo-Konflikts zum Beispiel auch mit Internetseiten und mit E-Mails operiert, um der offiziellen serbischen Presse entgegenzutreten. Umgekehrt setzte die NATO bekanntlich auch eine ganze Batterie von Informationsmitteln ein, um das Radarsystem der Serben auszuschalten.

I. Medien als neue Schlachtfront

Als im Golfkrieg die alliierten Mächte den Irak bombardierten, zeigten die meisten Fernsehketten Szenen, auf denen so genannte intelligente Bomben feindli-

che Gebäude zerstörten. Was allerdings nicht zu sehen war, waren die Opfer; zumal die militärischen Informationen stets den Erfolg solcher „chirurgischen" Bombardements betonten. Offensichtlich sollte der Gedanke nahe gelegt werden, der technotronische Krieg habe trotz allem den Tod vermieden. Umgekehrt zeigte die irakische Presse die andere Seite der Medaille: bombardierte Krankenhäuser, verletzte Patienten, Tote. Im einen wie im anderen Fall geht es darum, wie Kriegsnachrichten konstruiert und unters Volk gebracht werden, jedes Mal mit dem Zweck der Propaganda, wobei diese freilich als „objektive" Darstellung der Fakten verstanden werden soll.

Der Krieg braucht die Medien heute als neue Schlachtfront. Allerdings war dies in gewisser Weise schon immer so, das heißt seit es die Presse gibt und seit die Militärs die Pflicht verspüren, sich ihrer Truppe wie der Bevölkerung insgesamt mitzuteilen. Der Selbstmordangriff auf Saddam Hussain während der Eroberung des Dorfes Khafji zwei Wochen vor Ausbruch des Golfkrieges war in Wirklichkeit ein Propagandaakt, mittels dessen die Zustimmung der Araber erreicht und die Moral des eigenen Volkes gehoben werden sollte. Oder nehmen wir die USA: Hier schaffen Kriegszeiten stillschweigende symbiotische Beziehungen zwischen den Medien, die das Geschehen begleiten, und den Militärs, die meinen, ihre Aktionen rechtfertigen zu müssen. Was die Kosovo-Krise mit den Bombardierungen angeht, griffen die großen nordamerikanischen Fernsehketten bei ihren Nachrichtensendungen auf parteiische Quellen zurück. Einer Untersuchung der Gruppe *Fairness and Accuracy in Reporting* (FAIR) zufolge äußerten sich in den Sendungen von *ABC Nightline* und *PBS News Hour* von 291 Stimmen lediglich 8 Prozent kritisch zu den Bombardierungen, und 48 Prozent der Nachrichten stammten aus offiziellen Quellen der nordamerikanischen Regierung bzw. der NATO (The Other Side, 1999).

Im Falle Russlands und seines Angriffs auf Tschetschenien liegen die Dinge noch eindeutiger auf der Hand, weil hier die Medien unter totaler Kontrolle stehen. Nicht genug damit. Es ließe sich des Weiteren eine ganze Reihe ähnlicher Fälle aus verschiedenen Ecken des Globus zitieren (Israel, China, Irak, Iran, Libyen, El Salvador, Guatemala, USA/Grenada, Osttimor, Argentinien/Malvinen, Ruanda, Sudan, Eritrea), in denen die Militärs die Presse im Namen der Prinzipien der „nationalen Sicherheit" manipulieren.

Der Autor

Cristián Parker Gumucio, Chilene. Doktor der Soziolog Katholische Universität Löwen. Im Augenblick Forsche Institut für Fortgeschrittene Studien der Universität Santiago de Chile. Verfasser zahlreicher Veröffentlichungen, von denen hervorzuheben sind: Otra Lógica América Latina, Religión Popular y Modernización Capitalista, Mexiko/Santiago 2. Aufl. 1996, englische York 1996) und portugiesische Übersetzung (Petrópoli 1996); Etica, Democracia y Desarrollo Humano (Hg.), Santiago 1998; Etica, cultura y desarrollo, Honduras Catolicismos Populares, Globalización, Inculturación, Santiago 2000. E-Mail-Adresse: cparker@lauca.usach

II. Vereinnahmung durch die Medien

Krieg und bewaffnete Konflikte: Die zwiespältige Rolle der Medien

Die Übermittlung einer Nachricht durch die „vierte Gewalt" in modernen Staaten ist alles andere als eine „unparteiische" Angelegenheit. Vor allem zwei Faktoren beeinflussen die Berichterstattung über bewaffnete Konflikte: das Monopol der großen Medienkonzerne und die Art und Weise, wie Nachrichten heute durch die modernen Medien „produziert" werden.

Das internationale Kommunikationssystem hängt am Draht des Weltkonstrukts, in dem die Länder des Zentrums über die Staaten am Rande des Ganzen herrschen. Theoretische und empirische Untersuchungen während der letzten zehn Jahre haben zu Tage gefördert, dass lange nicht alle Länder „gleich geschaffen" wurden, um einer Nachricht wert zu sein (Chang, 1998). Die Pressearbeit der großen Nachrichtenagenturen ist nichts anderes als ein großer Filter, durch den einige Ereignisse in peripheren oder halbperipheren Ländern am Ende doch noch zu international zirkulierenden Nachrichten werden. Zentrale Länder bzw. Ereignisse, die mit ihnen zu tun haben, haben eine viel größere Chance, von der Presse begleitet und zum Inhalt der Berichterstattung zu werden als Länder am Rande des Weltsystems. Auf dem Gebiet der bewaffneten Konflikte liegt diese Tendenz heute glasklar auf der Hand. Gewalt und Kriege, von denen Länder des Zentrums direkt oder indirekt betroffen sind, sind der Nachricht wert. Alles andere ist irrelevant und unbedeutend für das internationale Kommunikationssystem.

Berichte internationaler Organisationen und Menschenrechtsgruppen werden inzwischen ausgiebig durch die elektronischen Netze verbreitet. Dagegen kommt, was in jüngster Zeit etwa in Kambodscha, im Ferghana-Tal in Tadschikistan, in Kirgisistan und Usbekistan oder auf der zu Indonesien gehörenden Inselgruppe der Molukken - um nur einige Weltgegenden zu nennen - an Fällen latenter Gewalt passiert ist, nur selten in die Presse, „stellt" es doch keine „Nachricht dar". Derartig weitab lebende Bevölkerungen haben wenig Gewicht im internationalen Handel und sind kein Grund, dass sie das Interesse der großen Pressekonzerne auf sich ziehen könnten. Verbreitung von Nachrichten ist in Wirklichkeit „Produktion" von Nachrichten, das heißt eine Form, in der die Wirklichkeit produziert wird (Castells 1998, 354). Nur schlechte Nachrichten von einem Konflikt haben das Gewicht von attraktiven Nachrichten. Das Monopol der audiovisuellen Medien auch über die gedruckte Presse stimuliert zum unreflektierten Konsum und steht der kritischen Analyse im Wege.

Da die Medien Teil der Weltwirtschaft sind, führen sie zum Entstehen eines Gemenges von Formaten, Vereinnahmungen und Inhalten, das seinerseits zu konsumorientierter Kommunikation und zum Sensationalismus reizt. So gibt der Sensationalismus, als Konkurrenz formatiert, den Ton an: Sobald Blut fließt, sind die Leute betroffen. Diese Logik aber verzerrt jede Berichterstattung über welchen bewaffneten Konflikt auch immer. Die Medien bestimmen die Tagesordnung und definieren damit, was an dem betreffenden Tag das „relevante Event" ist. Auch „verpacken" sie die Nachrichten, das heißt: Sie legen sowohl die Form fest, in der sie angegangen werden sollen, als auch das Format, in dem sie in die Welt

geschickt werden sollen. Untersuchungen zum Umgang der Medien mit militärischen Konflikten haben gezeigt, dass die Medien einen gewaltigen Einfluss darauf haben, welche kriegerischen Ereignisse als relevant zu bezeichnen sind, und dass - umgekehrt - die Verpackung der Nachricht vom Kriegsgeschehen nahezu immer durch die Blendeneinstellung auf einzelne Ereignisse oder Episoden bestimmt ist - und fast nie durch Analysen. Diese Tatsache trägt offensichtlich dazu bei, dass sich eine öffentliche Meinung herausbildet, die eher einer militärischen als einer diplomatischen Lösung der Konflikte zuneigt (Iyengar/ Simon 1993)

III. Vereinnahmung durch die militärische Macht

Die Konkurrenz, in der die Medien untereinander stehen, veranlasst diese zu versuchen, an die jeweils frischeste und augenblicknahste Nachricht heranzukommen. Dagegen argumentieren die Militärs, Konkurrenz mache es den Medien unmöglich, den Geheimnischarakter eines Unternehmens zu wahren. Deshalb unterhält das Pentagon seit Mitte der achtziger Jahre ein offizielles System zur Akkreditierung von Journalisten, einschließlich einer unumgänglichen Begleitung. Auf diese Weise sind die Nordamerikaner in allen Fällen verfahren, in die ihre Streitkräfte verwickelt waren. Die Regelung ist heftig kritisiert worden - eben deshalb, weil sie es ermöglicht, das Geschäft der Presse, einschließlich dessen, was sie zu sehen oder nicht zu sehen, zu berichten oder nicht zu berichten hat, einer strikten Kontrolle zu unterziehen.

Das transnationale Mediensystem und die internationalen Presseagenturen (Associated Press, Reuter, United Press, France Press) haben das Pressewesen weltweit unter Kontrolle. Hinzukommen bestimmte Fernsehketten wie CNN. Vor allen anderen haben sie Zutritt zu den militärischen Operationen, an denen der Westen als Großmacht beteiligt ist. Das hegemoniale Militärsystem gewährt Akkreditierungen, einschließlich der entsprechenden Begleitungen, in solch gezielter Weise, dass westliche Pressemedien garantiert in den Genuss dieses Privilegs kommen, Teams lokaler und alternativer Agenturen jedoch zwangsläufig entmutigt (wenn nicht abgewiesen) werden. Militärkommandanten betrachten absolute Pressefreiheit in Anbetracht von Kämpfen wenn nicht als unmöglich, so doch als impraktikabel. Und in der Tat übermitteln Kriegsreporter, in der Mehrzahl der Fälle auf Grund militärischer Vorschriften, ihre Berichte aus Hotels der großen Städte, nicht selten Hunderte von Kilometern vom Ort des Kampfes entfernt.

Das militärische Argument, das heißt insbesondere praktische und sicherheitsbezogene Gegenanzeigen, gerät oft genug zu einer peniblen Rechtfertigung für Kontrolle, ja Zensur der Nachrichten, die das Schlachtfeld verlassen. Vorgebracht wird auch die Notwendigkeit, Schutz und Sicherheit der Truppe zu garantieren, indem verhindert wird, dass militärische Geheimnisse ausposaunt werden. Nur so sei gewährleistet, dass der Erfolg der Operationen möglichst wenige Menschleben

koste. Doch ebenso sicher ist, dass die Wahrung des militärischen Geheimnisses nicht selten verdeckte und/oder reguläre Operationen vertuschen kann, bei denen Gräuel begangen und/oder Kriegskonventionen und elementare Menschenrechte verletzt werden. Dies ist der Fall bei Aktionen gegen schutzlose Zivilisten, die jedoch durch gründliche Untersuchungen seitens unabhängiger Stellen von den Medien schließlich doch noch als Kriegsgräuel angeprangert werden.
„Der einzige unabänderliche, unverletzliche Auftrag lautet: Wir müssen unsere Kriege gewinnen! Zur Erreichung dieses Ziels brauchen die Streitkräfte größtmögliche Sicherheit für die Truppe. ... Unmissverständlich gesagt heißt das: Der Wunsch, einen Beruf auszuüben, oder das kommerzielle Interesse, Zeitungen zu verkaufen, ist schlicht und einfach keine ausreichende Basis dafür, vitale Interessen der militärischen Kräfte zu ignorieren oder zu missachten. Denn für diese kommt es ja darauf an, die Ausführung ihrer Operationen stets unter Kontrolle zu haben. Einschränkungen für die Presse sind unerlässlich, soll denn die Balance auf dem Schlachtfeld gewahrt bleiben" (Well-Petry 1994, 34) - so die Erklärung eines hohen Offiziers in der Zeitschrift der US-Streitkräfte.

IV. Unsicherheit für Menschen und Völker: eine zweitrangige Nachricht

In Zusammenhang damit, dass der Krieg eine neue Qualität erlangt hat, schwanken die Medien zwischen zwei Extremen. Das heißt: Zum einen sind sie im Stande, den Tod und die schrecklichsten Leiden direkt vom Schlachtfeld live zu übermitteln, oder sie beschränken sich zum anderen - und das geschieht in der „offiziellen" Berichterstattung am häufigsten - darauf, Waffen und Einheiten in Aktion aus einer Entfernung von mehreren Kilometern zu zeigen.[1] In vielen Fällen - so auch im Golfkrieg geschehen - spielen sie offizielle Videobänder von intelligenten Waffen ab, die dabei sind, feindliche Einrichtungen chirurgisch zu zerstören, ohne Tote zu verursachen. Der elektronische Krieg machte es möglich: Gewalt und Tod werden entweder kaschiert (Umberson/Henderson 1992) oder in ihrer ganzen Grausamkeit gezeigt. So oder so, Menschen und Völker werden bei dieser neuen Form von Krieg in dramatischer Weise zu Opfern, und die Medien verhalten sich ihnen gegenüber höchst ungleich.
Seit Ende des Kalten Krieges hat es an die hundert bewaffnete Konflikte gegeben. Nach statistischen Angaben von OXFAM sind 90 Prozent der Kriegsopfer Zivilisten, von denen noch einmal 50 Prozent Kinder sind, und 75 Prozent der Flüchtlinge und der Verschleppten sind Frauen und Kinder. Kindersoldaten, gefolterte Zivilpersonen, Kriegsgefangene, ethnische Reinigungen und Opfer von Anti-Personen-Minen sind einige dieser neuen Dimensionen von Gewalt, die weder auf den ersten Seiten der Zeitungen noch in den Hauptnachrichtensendungen des Fernsehens erscheinen. Mitunter stimmen auch die Dimensionen nicht. Die ausgebliebene Berichterstattung über den Völkermord an den Tutsi in Ruanda 1994 wurde kompensiert durch Nachrichten aus anderen Kriegsgebieten, die

aber nicht selten über nicht begangene Verbrechen falsch informierten (Kuperman 2000).

Unter den Völkermorden in der jüngeren Vergangenheit müssen wir u.a. erinnern an diejenigen in Afghanistan, Aserbaidschan, Burundi, Guatemala, Indien, Indonesien, Iran, Irak, Jugoslawien, Kambodscha, Namibia, Osttimor, Sudan, Tibet, Türkei, Uganda, Zaire bzw. Kongo und Zentralafrika. Abgesehen von den Ländern, die entweder den westlichen Mächten benachbart sind oder die aus verschiedenen anderen Gründen deren Interessen berühren, wurde in den genannten Fällen unzulänglich oder nur teilweise von den Problemen berichtet - oder sie wurden schlicht übergangen.

Selten sind in den Zeitungen objektive Berichte zu lesen. Oft sind Presseartikel über die Leiden von Kindern, Frauen und alten Menschen - auch wenn eine gute Absicht dahinter stecken mag - davon bestimmt, die militärischen Eingriffe der betreffenden Mächte zu rechtfertigen und die Staaten, die angeblich deren Interessen feindlich gegenüberstehen, zu verteufeln. Selten dagegen bringen Fernsehketten ausgewogene und objektive Sendungen, die zu einem moralischen Bewusstsein bezüglich der betreffenden Situationen führen könnten.

Aus demselben Grund hängen sowohl der neue Sicherheitsbegriff, wie er in den letzten Jahrzehnten im Lichte der Veränderungen nach dem Kalten Krieg entstanden ist, als auch das größere internationale Bewusstsein dafür, dass die Menschenrechte geachtet werden müssen, ab vom Sicherheitsbedürfnis dieser Leute (Commission on Global Governance 1995).

V. Die Schlacht um den Wahrheitsgehalt der Information

Häufig versuchen Journalisten, in der Weise an die tatsächliche Wahrheit der Ereignisse heranzukommen, dass sie sich auf einen Konflikt einlassen mit den Interessen sowohl des Militärapparats als auch der Leitungsgremien ihrer Medienunternehmen. Die offiziellen Mitteilungen und Pressekommunikees der Heeresleitung sind mitunter die einzige Informationsquelle, welche den Korrespondenten zur Verfügung steht. Die Tatsache, dass Kriege heute mit flexiblem, elektronischem Gerät in der Regel als Luftkriege geführt werden, macht es Reportern schwer, das Geschehen aus der Nähe zu beobachten (Mould, 1996). Der unabhängige Zugang zu den Informationen ist für viele Journalisten zu einem vitalen Problem geworden.

An diesbezüglichen Auseinandersetzungen, auch vor Gerichten, mangelt es nicht. Die Einschränkungen, die der Presse während des Golfkriegs auferlegt wurden, veranlasste eine Gruppe von Journalisten, einen Prozess vor einem New Yorker Gericht anzustrengen, mit dem Ziel, von den Streitkräften der USA Zugang zur Front zu erhalten, damit verfassungsmäßige Rechte nicht verletzt würden. Zugleich beklagen sich Militärs nicht selten darüber, Journalisten berichteten falsch über Kriegsereignisse, über Waffen oder militärische Operationen, weil es ihnen

an technischer Kompetenz mangle: Sie brächten militärische Begriffe durcheinander, verstünden nichts von operativen Zusammenhängen oder hätten keine Ahnung vom Gerät. Ergebnis: Die Informationen, wie sie in den Medien transportiert werden, stimmen nicht, und das Militärkommando sieht sich sich berechtigt, offizielle Kommunikees zu veröffentlichen, die der Wirklichkeit näherkämen.
Für einfache Journalisten ist die Front weit weg, und sollten Reporter trotzdem einmal bis an sie herankommen, ist sie eine äußerst gefährliche Sache. Dennoch gelingt es Presseleuten unter Lebensgefahr immer wieder, den eisernen Kreis zu durchbrechen, der kriegerische Aktionen umgibt, damit die militärische Geheimhaltung gewahrt bleibt und/oder damit die Gräuel gegen die Bevölkerung, die heutzutage mit bewaffneten Aktionen in nichterklärten, irregulären Konflikten einhergehen, verschleiert werden.
Zur Schlacht um den Wahrheitsgehalt der Information kommt der Kampf zwischen der militärischen Macht und der Macht der Medien hinzu. Zugegebenermaßen unterscheiden sich Ziele und Prioritäten dieser Mächte, so dass Kollisionen nicht ausbleiben. So heißt es in einem Leitartikel in der hispano-amerikansichen Ausgabe der Zeitschrift der US-amerikanischen Streitkräfte aus der Feder des chilenischen Oberst José Gaete: „In vielen Streitkräften in der Welt und insbesondere in Amerika, die Zielscheibe von hinterlistigen Attacken, von Desinformation und Lüge seitens einiger Medien geworden sind, ist sehr wohl bekannt, dass diese durch ihren Gehorsam gegen parteipolitische und/oder machtgruppenbezogene Interessen sowohl ernsthaftes Unrecht gegen militärische Einrichtungen begangen als auch der nationalen Sicherheit ihrer Staaten beachtlichen Schaden zugefügt haben“ (Gaete, 1994, 1).
Viele Militärregime in der Dritten Welt bzw. Zivilregierungen unter starkem militärischen Druck haben sich ausgiebig der Möglichkeiten des Ausnahmezustandes oder des Notstandes bedient, um die Presse unter ihre Kontrolle zu bringen. Im Allgemeinen behaupten Regierungen, die Pressefreiheit zu achten. Sehen sie indes ihre grundlegenden Interessen bedroht, setzten sie die Medien im Handumdrehen unter Druck. So arbeiten in vielen aktuellen oder potentiellen Konfliktgebieten nationale wie internationale Journalisten tatsächlich in einer Atmosphäre von Bedrohung und Angst.

Schluss: Die Rolle der Medien bei der Entwicklung eines ethischen Bewusstseins

Es führt kein Weg an der Feststellung vorbei, dass, wenn die Presse für Militärs und verfeindete Kräfte eine Schlüsselfunktion hat, sie diese auch für Einrichtungen und Verbände hat, die für Menschenrechte kämpfen, sich gegen Missbrauch und Ungerechtigkeit an militärischen Fronten einsetzen und Diplomatie und Frieden auf ihre Fahnen geschrieben haben. Viele internationale Institutionen, die sich für die Verteidigung der Menschenrechte oder für die Förderung humanitärer Aktionen engagieren (vom Roten Kreuz bis Amnesty International)

sind sich dessen bewusst, dass ihre Initiativen ohne die entschiedene Unterstützung der Medien deutlich weniger wirksam wären.
Die Rolle der Medien ist umso größer, je unklarer die Politik der betreffenden Regierungen ist und je deutlicher sie - die Medien - ihre kritische Einschätzung herausstellen und damit eine öffentliche Meinung entstehen lassen, die positiv zu humanitären Eingriffen tendiert (Robinson 2000). Das wissen sehr gut auch jene Institutionen und Bewegungen, die sich um Frieden und Abrüstung kümmern, sowie Kirchen und Einrichtungen dieser oder jener Glaubensrichtung, denen es um eine friedliche Lösung von Konflikten geht, um die Achtung der Menschenrechte und um die Ermöglichung von Grundlagen für ein gesundes, friedliches Zusammenleben zwischen den Bürgern und Bürgerinnen der Welt. Ohne Unterstützung durch die Medien wie auch ohne ihre informative und formative Macht im Blick auf die öffentliche Meinung werden keine Rede und kein Diskurs mit besagter Zielstellung in der Welt, in der wir leben, voll zur Wirkung kommen. Zu berücksichtigen ist aber bei allen Strategien in Richtung Frieden die enorme Macht, die heute weithin den Ton angibt: die der Medienkonzerne ebenso wie die der Presseapparate der Streitkräfte.

[1] Eine Untersuchung der Bilder, die in nordamerikanischen Wochenzeitungen vom Golfkrieg erschienen, fördert zu Tage, dass die am häufigsten gezeigten Aufnahmen Waffen und militärische Technologie darstellen. Was nicht gezeigt wird, sind Bilder von irakischen Verlusten, von Zivilisten oder von massiven Demonstrationen gegen den Krieg (Griffin/Lee, 1995).

Literatur

Castells, M. (1998): *La era de la Información*, 2. Bd.: El poder de la identidad, Alianza, Madrid

Commission on Global Governance (1995), *Our Global Neighborhood*, The Report of the Commission on Global Governance, Oxford University Press, New York

Chadha, K./ Kavoori, A. (2000): *Media Imperialism Revisited: Some Findings from the Asian Case*, in: Media, Culture and Society 22, 415_432

Chang, T. (1998): *All Countries Not Created Equal to be News*, in: Communication Research 25, Nr. 5, Oktober, 528-563

Gaete, J. (1994): *El Ejército y la Prensa, Editorial*, in: Military Review, Bd. LXXIV, Januar/ Februar, 1

Griffin, M./Lee, J. (1995): *Picturing the Gulf War: Constructing an Image of War in Time, Newsweek and U.S. News & World Report*, in: Journalism & Mass Communicarion Quarterly 72, Nr. 4, 813-825

Holder L.D., Generalmajor der US-Army (1994): *Acciones tácticas ofensivas*, in: Military Review, Bd. LXXIV, Januar/Februar, 85-89

Iyengar, S./Simon, A. (1993): *News Coverage of the Gulf Crisis and Public Opinion. A study of Agenda-Setting, Priming and Framing*, Communication Research 20, Nr. 3, 365-383

Kuperman, A. (2000): *How the Media Missed Rwandan Genocide*, in: IPI Report, Spring 2000, Bd. 6 i1, 11

Mould, D.H. (1996): *Press Pools and Military-Media Relations in the Gulf War: a Case Study of the Battle of Khafji*, in: Historical Journal of Film, Radio and Television 16, Nr. 12, 133-161

Robinson, P. (2000): *The Policy-Media Interaction Model: Measuring Media Power During Humanitarian Crisis*, in: Journal of Peace Research 37, Nr. 5, 613-633

The Other Side (1999): *News You Can't Count On (Media Coverage of Military Action in Sudan and Yugoslavia)*, in: The Other Side 35, September, Nr. 15, 8

Umberson, D./Henderson K. (1992): *The Social Construction of Death in the Gulf War*, in: Omega Journal of Death and Dying 25, i1, 1-15

Wallenteen, P./Sollenberg, M. (2000): *Armed Conflict, 1989_1999*, in: Journal on Peace Research 37, Nr. 5, 635-649

Wells-Petry, M., Generalmajor der US-Army (1994): *Periodistas como centinelas de la libertad*, in: Military Review, Bd. XXIV, Nr. 1, Januar/Februar, 24-34

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Eurozentrismus in der Wahrnehmung und Reflexion von Kriegen

Gerhard Beestermöller

„Eurozentrisch" - so lautet eine populäre Infragestellung der Menschenrechtsidee. Der Vorwurf trifft den Kern, wird hier doch der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte bezweifelt. Sie seien nicht nur in ihrer Genese regional, sondern auch in ihren Geltungsansprüchen partikular. Es handle sich also in Wirklichkeit um Europäer-Rechte, nur für und nur gegenüber Europäern einklagbar. Jenseits der Grenzen europäischer Kultur und deren Interpretation des Menschseins könnten die Menschenrechte keine Geltung beanspruchen. Sie würden diese Bindung an Europa auch niemals ablegen, weil es keine kulturübergreifenden normativen Grundorientierungen geben könne. „Allen Traditionen, Weltbildern oder Kulturen sollen je eigene, und zwar inkommensurable Maßstäbe für Wahres und Falsches eingeschrieben sein."[1] Der Eurozentrismus-Vorwurf hat seine Spitze also nicht darin, dass europäisches Denken kulturgebunden sei, sondern darin, dass hier an einem unhaltbaren Anspruch festgehalten werde und andere Kulturen mit europäischem Denken überfremdet würden.

Auf diesen Vorwurf ist geantwortet worden. Jürgen Habermas beispielsweise verweist auf die „eigentümliche Selbstbezüglichkeit, die die Diskurse der Aufklärung auszeichnet. Auch der Menschenrechtsdiskurs ist darauf angelegt, *allen* Stimmen Gehör zu verschaffen. Deshalb schießt er selbst die Standards vor, in deren Licht noch die latenten Verstöße gegen den eigenen Anspruch entdeckt und korrigiert werden können."[2] Eine andere Strategie wählt Otfried Höffe. Er

glaubt, Menschenrechte durch „einen für den Menschen geschichts- und kulturunabhängigen gültigen Begriff“[3] begründen zu können. Die Liste der Ansätze ließe sich fortsetzen. Die Reinigung der Menschenrechtstradition von Eurozentrismen stellt keine Forderung dar, die von außen herangetragen wird, sondern liegt in der Dynamik ihres Universalisierungsanspruchs.

Ich will der transkulturellen Menschenrechtsbegründung hier nicht nachgehen, sondern setze voraus, dass sie durchführbar ist. Einen Kern an Menschenrechten kann man, davon gehe ich einmal aus, transkulturell ausweisen. Meine Überlegungen setzen einen Schritt später an, bei der Feststellung, dass Menschenrechte verletzt werden. Wenn es eine Pflicht gibt, Menschenrechte zu achten, gibt es dann eine Pflicht, gegen Menschenrechtsverletzungen notfalls mit Gewalt vorzugehen?[4]

Wer diese Frage nicht grundsätzlich negiert, muss Kriterien eines legitimen Gewalteinsatzes benennen. Auch hier droht eurozentrische Befangenheit, allerdings in dramatisch verschärfter Form; führt doch die Anwendung von Gewalt, insbesondere von Krieg fast immer zu Tod und Zerstörung. Dieses Problem möchte ich hier auf die in der letzten Zeit heftig umstrittene Form kriegerischer Gewalt zuspitzen: die humanitäre Intervention. Schon der Begriff zielt auf einen Typ von Krieg, der um der Menschenrechte willen geführt wird. Lässt sich transkulturell beantworten, ob jemals und wann eine Intervention erlaubt ist?

1. Eurozentrismus in der Wahrnehmung und Reflexion von humanitären Interventionen?

Prima facie werden die meisten Menschen kaum Probleme mit einer rechtsstaatlich legitimierten Polizei haben, auch wenn diese als *ultima ratio* auf Gewalt zurückgreift. Eine andere Problemqualität wird erreicht, wenn man nach den Kriterien legitimer Gewaltanwendung auf zwischenstaatlicher Ebene fragt, also für Krieg.[5] Dabei ist es eine Sache, einen Staat nach außen zu verteidigen. Eine andere ist es, in einen anderen Staat in rein humanitärer Absicht zu intervenieren, also von außen mit Gewalt in einen anderen Staat einzudringen, um sozusagen subsidiär dessen primäre Aufgabe auszuüben, nämlich Menschenrechte seiner Bürger auf seinem Staatsgebiet zu sichern, wenn dessen Staatsgewalt diese Aufgabe nicht wahrnimmt oder gar selbst Menschenrechte verletzt.

Die humanitäre Intervention repräsentiert das neuerlich für viele so machtvoll-mitreißende Anliegen, Menschenrechte weltweit notfalls mit militärischen Mitteln zu schützen. Wenn europäisches Denken notwendigerweise eurozentrisch ist, dann gibt die humanitäre Intervention nur einen weiteren Titel in der Geschichte der anscheinend unheilbaren europäischen Verstiegenheit - nach den Kreuzzügen und dem Kolonialismus -, die „Welt neu zu ordnen und sie ihrem eigenen Denksystem einzuverleiben“[6]. Oder tritt Europa mit der humanitären Intervention endlich aus dem Schatten seiner Unrechtsvergangenheit und wird zum Anwalt aller Menschen?

Wer diese Frage auf der Linie der Menschenrechtsidee beantworten will, wird die Möglichkeit einer transkulturellen Friedensethik bejahen.[7] Diese kognitivistische Position schließt aber nicht aus, dass eine Interventionsethik eurozentrische Elemente enthält. Die ganze Schärfe des Problems besteht in der Symbiose von europäisch-aufgeklärter Tradition mit der militärischen Übermacht der NATO, einer Allianz westlicher Staaten, die die Welt seit dem Zusammenbruch des Warschauer Paktes prägt. Praktisch sind heute nur diese Staaten in der Lage, eine humanitäre Intervention durchzuführen. Sind sie, obwohl sie nur eine besondere Kultur repräsentieren, geeignet, als Anwälte des Menschheitsinteresses zu fungieren? Jede Projektion militärischer Macht unter dem Namen einer humanitären Intervention, die sich nicht transkulturell ausweisen ließe, müsste als eurozentrische Anmaßung, ja als Unrecht, zurückgewiesen werden.

Eurozentrismus in der Wahrnehmung und Reflexion von Kriegen

Allerdings wohnt auch einer europäischen Ethik humanitärer Intervention eine Dynamik zur Selbstkritik inne, insofern auch sie unter einem Universalisierungsanspruch steht. Dazu möchten diese Überlegungen beitragen. Ich werde mich hierbei auf die deutschsprachige Debatte über den NATO-Einsatz gegen Jugoslawien beziehen. Zunächst werde ich mich kritisch mit der Position auseinander setzen, dass es ein Recht zur humanitären Intervention geben könne, ohne dass diesem Recht eine Pflicht korrespondierte. Eine derartige Position bedeutet eine eurozentrische Instrumentalisierung der Menschenrechtsidee. Hierauf möchte ich auf die Gefahr eurozentrischer Verkürzungen aufmerksam machen, wo man sie am wenigsten erwartet: in der selbstkritischen europäischen Rechtsphilosophie. Ich wähle dazu den Entwurf von Otfried Höffe.

Der Autor

Dr. theol. habil. Gerhard Beestermöller, geb. 1958 in Gelsenkirchen. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie Mitarbeiter am Institut für Theologie und Frieden, Barsbüttel (1984). 1990 Promotion in kath. Theologie (Thomas von Aquin und der gerechte Krieg) sowie 1995 Habilitation (Die Völkerbundsidee). WS 95/96–WS 96/97 Gastprofessur am Lehrstuhl für Ökumenik und Friedensforschung der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster. 1998 Fellow am German-American Center for Visiting Scholars in Washington, D.C. Seit 1.4.1998 Stellvertretender Direktor des Instituts für Theologie und Frieden, Barsbüttel. Diverse Veröffentlichungen zu historischen und gegenwartsbezogenen Fragen der Friedensethik sowie zu einer ökumenischen Friedensethik. Zur Zeit Forschungsvorhaben zu einer Ethik humanitärer Intervention und zu einer Ethik der Versöhnung in politischen Kontexten. Adresse: Institut für Theologie und Frieden, Soltausredder 20, D-22885 Barsbüttel.

2. Eurozentrismus in der Wahrnehmung von und Reflexion auf Kriterien der Interventionsselektion

Besteht eine Pflicht zur humanitären Intervention, wenn sie ihrem Grunde nach geboten ist? Wer nach einer Pflicht fragt, muss angeben, für wen diese bestehen soll. Für eine Weltautorität, deren Aufgabe darin bestünde, Menschenrechte in den Staaten subsidiär zu sichern, wäre jede der Sache nach gebotene Intervention auch verpflichtend. Es ist unmöglich, ein Selektionskriterium auszuweisen, auf vergleichbare Fälle ungleich zu reagieren, wenn man in

gleicher Weise hätte vorgehen können. Das ergibt sich aus der Unparteilichkeitsforderung, die in der Rechtsgleichheit gründet.

Die Diskussion über den NATO-Einsatz lief aber im Wesentlichen unter der Prämisse, dass im Kosovo aufgrund schwerster und massenhafter Menschenrechtsverletzungen eine Intervention geboten war, ohne dass eine Weltautorität eingeschritten wäre. Eines, wenn nicht das zentrale Argument für das Vorgehen der NATO bestand in der analogen Übertragung der innerstaatlich gewonnenen Kategorie der Nothilfe auf die zwischenstaatliche Ebene.[8] So wie innerstaatlich der Bürger das Recht hat, einem anderen gewaltsame Nothilfe zu leisten, wenn die staatliche Autorität keinen Rechtsschutz gewährt, so darf auch eine partikulare Staatengruppe Menschen in anderen Staaten notfalls mit militärischen Mitteln zur Hilfe eilen, wenn der primär zuständige Staat hierin versagt.

Das Nothilfe-Argument wird hier nicht als solches auf den Prüfstand gestellt.[9] Vielmehr geht es mir um die Gefahr eurozentrischer Verkürzungen innerhalb dieses Paradigmas. Diese besteht dort, wo man eine humanitäre Intervention mittels der Kategorie der Nothilfe, also als einer Art humanitärer Nothilfe legitimiert, ohne zugleich die Verpflichtung anzuerkennen, in allen vergleichbaren Fällen ebenfalls zu intervenieren.

Der deutsche Bundesaußenminister J. Fischer schien jedenfalls der Ansicht zu sein, dass einem Recht zur humanitären Intervention keine entsprechende Pflicht korrespondiert. So verteidigte er den NATO-Einsatz vor dem Sonderparteitag der Partei der „Grünen" im Mai 1999 als humanitäre Nothilfe: „Frieden setzt voraus, dass Menschen nicht ermordet, dass Menschen nicht vertrieben, dass Frauen nicht vergewaltigt werden. ... ich stehe auf zwei Grundsätzen, nie wieder Krieg, nie wieder Auschwitz, (...) beides gehört bei mir zusammen."[10] Der Außenminister rechtfertigte also den Krieg gegen Jugoslawien als einen Akt des gewaltbewährten Menschenrechtsschutzes. Es gehe um den Schutz von Rechten, die jedem Menschen aufgrund seines Menschseins unter Absehung von irgendwelchen partikularen Merkmalen zukomme. Impliziert diese Legitimation die Selbstverpflichtung, in allen vergleichbaren Fällen von Menschenrechtsverletzungen in gleicher Weise zu handeln?

Außenminister Fischer scheint nicht dieser Überzeugung zu sein. Nur ein halbes Jahr später stellte er klar, dass es der NATO im Kosovo primär um ihre eigene Sicherheit ging: „Man erwartet von uns eine grundsätzliche Bereitschaft zum Engagement für den Frieden und zur Verhinderung von humanitären Katastrophen, Völkermord und Vertreibung. ... *Es geht aber nicht nur um Werte, sondern auch um Interessen* - und genau dies ist in den Debatten über Kosovo ... bisweilen missverstanden worden. Moralische Prinzipien spielten ... eine große Rolle, aber im Kosovo ging es primär um die regionale Sicherheit in Südosteuropa, die direkte Auswirkungen auf ganz Europa hat. ... Staatliche Souveränität darf kein Freibrief mehr sein für Massenmord und massive Menschenrechtsverletzungen. Deutschland wird bei Interventionen dennoch weiter öfters nein als ja sagen müssen."[11] Die Verteidigung von Werten allein stelle also keinen hinreichenden Interventionsgrund dar. Vielmehr war es, so muss man Fischer wohl interpretieren, in das

interessenbestimmte Ermessen der NATO-Staaten gestellt, ob sie von der Berechtigung, Menschen vor schwerstem Unrecht zu bewahren, Gebrauch machen. Der Minister vertritt also den Standpunkt, wenn man ihn denn kohärent interpretieren will, dass es legitim sei, um der Menschenrechte willen nur dort zu intervenieren, wo ein derartiges Vorgehen zugleich eigenen Interessen dient. Einem Recht zur humanitären Nothilfe korrespondiert für ihn also keine Interventionspflicht.

Zunächst sei dem Außenminister zugestanden, dass sich aus der analogen Verwendung der Nothilfe zwar eine Erlaubnis, aber keine Pflicht zur Intervention herleiten lässt. Der Bürger hat zwar die Rechtspflicht, das Leben anderer zu retten, wenn dies ohne Lebensgefahr möglich ist. Wenn dies nur unter Einsatz des eigenen Lebens geht, ist dies rechtlich erlaubt, aber eine Pflicht besteht nicht. Auch moralisch besteht keine Pflicht, sein Leben in die Waagschale zu werfen. Es ist weder rechtlich noch moralisch bedenklich, wenn ein Mensch sein Leben opfert, um das seines Kindes zu retten, aber nicht bereit ist, das gleiche für jedes andere Kind zu tun.

Analog gilt daher: Zwar gibt es moralisch und juridisch ein Recht, aber keine Pflicht zur Intervention, insofern diese in aller Regel mit hohen Risiken für Soldaten verbunden ist. Eine Selektion nach partikularen Erwägungen ist also grundsätzlich nicht verwerflich. Eine Interventionserlaubnis, der keine entsprechende Pflicht korrespondiert, würde also nicht zu einer „Gerechtigkeit à la carte" „degenerieren"[12]. Nothilfe zum Preis des eigenen Lebens gehört nämlich nicht in den Bereich dessen, was sich Menschen einander ohne weiteren Verpflichtungsgrund schulden, also nicht zu den Gerechtigkeitspflichten, sondern ist ein übergebührliches Werk.

Entscheidend ist aber: Wer vorgibt, aus humanitären Motiven, also um der Abwendung von Menschenrechtsverletzungen als solchen zu intervenieren, erhebt damit an sich selbst den moralischen Anspruch, in allen vergleichbaren Fällen zu intervenieren. Eine Selektion nach Erwägungen, die nicht universalisierbar sind, würde den Humanitätsanspruch als vorgeblich entlarven. Man stelle sich eine humanitäre Organisation vor, die nur dort hilft, wo es eigenen Interessen dient!

Nun sind Staaten keine humanitären Organisationen. Wenn sie sich aber öffentlich als solche darstellen, und zugleich ein Recht zur partikularen Selektion reklamieren, missbrauchen sie die Menschenrechtsidee. Denn sie nehmen deren Legitimationsüberschuss gegenüber der eigenen Bevölkerung sowie anderen Staaten in Anspruch, ohne die damit übernommene Verpflichtung einzulösen. Ein derartiges Vorgehen kann nur als Eurozentrismus zurückgewiesen werden, denn hier wird eine historische Synthese aus Macht und selbstloser Moralität vorgegeben, während es in Wirklichkeit um die Durchsetzung partikularer Interessen geht. So wird die Menschenrechtsidee in Verruf gebracht.

3. Eurozentrismus in der Wahrnehmung und Reflexion auf Rechtsordnungen

Die Gefahr eurozentrischer Verkürzung besteht aber auch dort, wo alle Anstrengungen unternommen werden, sie abzuwenden. Dies möchte ich am rechtsethischen Entwurf des Rechtsphilosophen Otfried Höffe erläutern.

Eine prominente Stimme in der Diskussion über den NATO-Einsatz ist O. Höffe. Gleichzeitig mit seiner Stellungnahme im Mai 1999[13] erschien sein Buch „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung"[14], eine rechtsethische Antwort auf die Entwicklung zur Weltgesellschaft. An beiden Orten äußert er sich zur humanitären Intervention. Wir haben also den idealen Fall einer Ethik humanitärer Intervention im systematischen Gesamt einer Rechtsethik.

Im Grundlagenteil seiner Rechtsethik entwickelt Höffe die Menschenrechtsidee samt einem transkulturellen Begründungsanspruch. Aufgabe des Staates ist es, das Zusammenleben der Menschen so zu koordinieren, dass die Grundrechte aller gewahrt sind. Das Scharnier zwischen diesen Grundlagen und dem Anwendungsfall einer humanitären Intervention bildet bei Höffe das Selbstbestimmungsrecht. Es ist von zentraler Bedeutung für die Frage, ob Minderheiten in polyethnischen Staaten Rechte vorenthalten werden und worauf eine Intervention zielt. Meine These ist, dass das Selbstbestimmungsrecht nicht mit den anderen Rechtsprinzipien, die Höffe für das Zusammenleben von Kulturen entwickelt, in Einklang gebracht werden kann.

Das Selbstbestimmungsrecht begründet Höffe wie jedes fundamentale Recht aus der Argumentationsfigur eines „legitimatorischen Individualismus"[15]. Ein Rechtsanspruch kann dann als begründet gelten, wenn ihm vernünftigerweise kein Individuum Anerkennung versagen kann. Jeder Mensch ist, insofern er Interessen verfolgt, notwendigerweise daran interessiert, handlungsfähig zu sein. Insofern hat er ein Interesse, seine Handlungsfähigkeit zu sichern. Dazu gehört, dass Menschen die Bedrohung, die sie für einander darstellen, gegen wechselseitige Sicherheit eintauschen. Insofern jedes Individuum vernünftigerweise diesen Vertrag schließt, hat jeder Mensch ein von allen notwendigerweise zu respektierendes Recht, ein Grundrecht auf alles, was „eine Bedingung von Handlungsfähigkeit"[16] darstellt.

Nun gibt es Güter, ohne die der Mensch seine „Identität" und „Selbstachtung"[17] nicht finden kann und die nur „im Vollzug gemeinsamen Handelns allererst entstehen"[18]. Daher werden sie als genuin kollektiv und genuin praktisch bezeichnet. Ein besonders hervorgehobenes Handlungskollektiv stellt ein Volk dar, insofern es Menschen Zugang zu Gütern eröffnet, die für deren Identität wesentlich sind, „namentlich die Sprache, die Rechtstradition und die Religion, eine Siedlungskontinuität und gelebte Solidarität"[19]. Diese, nur kollektiv zu realisierende Identität der Einzelnen wird durch das Selbstbestimmungsrecht der Völker geschützt. Hieraus lässt sich kein Sezessions-, wohl aber ein Recht auf Autonomie als „innere Selbstbestimmung" herleiten, nämlich dass „das betreffende

Volk ... seine Grundentscheidung, etwa über die Amts- und die Verkehrssprache, über die Kultur, Bildung und Ausbildung, ohnehin über die Religion oder Konfession, selber treffen"[20] kann.

Wie aber steht es mit dem Recht auf Selbstbestimmung, wenn Völker vermischt zusammenleben? Darf unter diesen Umständen ein Mehrheitsvolk seine kollektive Identität in der alle verpflichtenden Rechtsordnung zum Ausdruck bringen? Wie kann das Selbstbestimmungsrecht von Mehrheits- und Minderheitsvolk zugleich gewahrt werden?

Diese Fragen verweisen in den Grundlagenteil des rechtsethischen Entwurfs. Unter der Überschrift „Das Recht auf Differenz" legt Höffe dar, dass Menschenrechte gerade nicht zu einer Uniformität gesetzlicher Ordnungen führen, sondern die Möglichkeit eröffnen, dass sich Kulturen eine ihrer Eigenart entsprechende Ordnung geben, wenn sie dabei den Mitbürgern, die nicht an dieser Eigenart partizipieren, jenes Minimum an Freiheit lassen, das für deren Handlungsfähigkeit unverzichtbar ist. Es müsste also auch dem Minderheitsvolk das Recht auf kollektiv-öffentliche Realisierung der eigenen Sprache, Kultur oder Religion in der Weise eingeräumt werden, wie es das Selbstbestimmungsrecht fordert.

Es ist aber undenkbar, jede Sprache, die auf einem bestimmten Territorium gesprochen wird, zur Amtssprache zu erheben. Es ist nicht möglich, die zentralen Festtage einer jeden Religion, die in einem Staat ausgeübt wird, für öffentlich, arbeitsfrei zu erklären. Ferner: Wie steht es mit kulturellen Eigenarten, die einander ausschließen, wenn beispielsweise eine bestimmte Form der Schlachtung von einer Kultur als unabdingbare Voraussetzung des sittlich legitimen Fleischgenusses empfunden, von anderen aber als sittlich verwerfliche Tierquälerei verstanden wird? Wie können Nomadenkulturen mit Ackerbauern oder einer Industriekultur auf dem gleichen Territorium koexistieren? Die Koordinationsfähigkeit des Rechts stößt hier offensichtlich an Grenzen. Wenn das Recht auf Selbstbestimmung derart grundlegend ist, wie Höffe behauptet - und ich sehe nicht, was dagegen spricht - dann sind die Möglichkeiten des Staates begrenzt, die unverzichtbaren Voraussetzungen der Handlungsfähigkeit aller Bürger, welcher Kultur sie auch angehören, zu sichern.

Die Frage, die sich mir aufdrängt, lautet so: Begegnet in Höffes Denken nicht die für Westeuropa partikulare Situation homogener Staaten den polyethnischen, multikulturellen und religionspluralen Staatsgebilden Osteuropas? Werden die Konsequenzen dieser Begegnung für einen transkulturellen Entwurf einer Weltrechtsordnung wirklich gezogen?

Somit führt die Diskussion des höffeschen Entwurfs zu einem ähnlichen Ergebnis wie die Auseinandersetzung mit der Debatte über die Befugnis zur Interventionsselektion. Die Gefahr eurozentrischer Verkürzungen hängt nicht nur über dem Menschenrechtsdenken, sondern lauert auch in der Reflexion auf Kriterien legitimer Gewaltanwendung. Der gewaltbewährte Menschenrechtsschutz fordert wie die Idee der Menschenrechte einen nicht abschließbaren Prozess der Selbstreinigung, zu dem diese Überlegungen einen Beitrag leisten wollen.

4. Selbstkritik und Dialog

Es stimmt allerdings recht nachdenklich, dass man sich in der Vergangenheit mit äußerster Gewissenhaftigkeit gerade dort um die Überwindung von Eurozentrismen bemüht hat, wo sich nach unserem heutigen Verständnis eurozentrische Vergewaltigung sozusagen in Reinform findet. Thomas von Aquin rechtfertigte die Kreuzzüge - Augustinus zitierend - mit Verweis auf den „ordo naturalis", also jener Naturordnung, die alle Menschen jenseits ihrer religiösen Bindungen verpflichtet. Thomas legitimierte - mit einem gewissen Anachronismus formuliert - Kreuzzüge als humanitäre Interventionen: „Rettet den Armen und befreit den Dürftigen aus der Hand der Sünder."[21] Und Francisco de Vitoria legte die Fundamente des modernen Völkerrechts, indem er nach einer Ordnung fragte, die Europäer und indianische Ureinwohner gleichermaßen verpflichtet, deren Verletzung durch die Indianer aber die Eroberung Lateinamerikas legitimieren konnte.[22]

Für mich stellt sich die Frage, ob nicht die Selbstkritik unseres politisch-philosophischen Denkens in jenem Dialog enden muss, wie ihn Jürgen Werbick für das interreligiöse Gespräch einfordert: „Wir müssen aufgrund unserer Verstehensvoraussetzungen zu verstehen suchen, was unsere Verstehensvoraussetzungen in Frage stellt und dabei auch noch ernsthaft damit rechnen, dass sich durch solches Infragestellenlassen die Wahrheit des verbindend Verbindlichen, nach der wir uns ausstrecken, neu erschließt."[23]

[1] J. Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays,* Frankfurt/M. 1998, 170-192, 180.

[2] J. Habermas, aaO. (Anm. 1), 180.

[3] O. Höffe, *Menschenrechte: europäischer Kulturexport oder universales Ethos?,* in: M. Delgado (Hrsg.), Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität, München 1995, 114-130, 118.

[4] Ich danke Hans-Richard Reuter, Hajo Schmidt sowie Jörg Splett für hilfreiche Anregungen und Korrekturen. Kritikwürdiges ist selbstverständlich nur mir zuzuschreiben.

[5] Dieser Kriegsbegriff hat eine gewisse Unschärfe, die ich unter meiner Fragestellung nicht weiter anspitzen muss.

[6] K. Nishio, *Die Exklusivität Europas. Aus der kritischen Sicht eines Japaners,* in: im gespräch (1980), 36-38, 37.

[7] Eine ganz andere Frage ist es, welche Kriterien für eine humanitäre Intervention gelten. Nach meiner Ansicht verfügen wir über keine anerkannten Standards einer Ethik humanitärer Intervention. Vgl. hierzu G. Beestermöller, *Kehrt die Lehre vom gerechten Krieg zurück? Zur Paradigmenkrise der Friedensethik angesichts des Kosovo-Konflikts,* in: H.-F. Seller (Hg.), FS Jürgen Schwarz, 2001 (vorgesehen). Der Fokus der hier vorgelegten Überlegungen liegt auf der unparteilichen Anwendung von menschenrechtsbegründeten Kriterien, wie auch immer sie zu qualifizieren sein mögen.

[8] Als *pars pro toto* sei auf zwei Stimmen verwiesen: „Wenn es gar nicht anders geht, müssen demokratische Nachbarn zur völkerrechtlich legitimierten Nothilfe eilen dürfen." (J. Habermas, *Bestialität und Humanität,* in: R. Merkel (Hg.), Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht, Frank-

furt/M. 2000, 63f) Und: "Normatives Fundament für den NATO-Einsatz ist das Prinzip der Nothilfe." (R. Merkel, *Das Elend der Beschützten. Rechtsethische Grundlagen und Grenzen der sog. humanitären Intervention und die Verwerflichkeit der NATO-Aktion im Kosovo-Krieg*, in: ebd., 66-99, 68.)

[9] Ich habe an anderer Stelle auf die Probleme dieses Ansatzes hingewiesen. Vgl. G. Beestermöller, *Der Kosovo-Konflikt und die Zukunft des Völkerrechts*, in: Die Neue Ordnung 54 (2000) 19-33.

[10] Im Wortlaut: „Ich werde das nicht umsetzen." Außenminister Fischer wirbt für seine Haltung zu Kosovo, in: Frankfurter Rundschau, 14.5.1999, 4.

[11] J. Fischer, *Rede bei der Mitgliederversammlung der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik* am 24. November 1999 in Berlin, zitiert nach: http://www.auswaertiges-amt.government.de/6_archiv, 5; Hervorhebung im Text.

[12] O. Höffe, *Humanitäre Intervention? Rechtsethische Überlegungen*, in: Neue Zürcher Zeitung, 8./9. Mai 1999, Nr. 105.

[13] O. Höffe, aaO. (Anm. 12).

[14] O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999.

[15] O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 45-48.

[16] O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 389.

[17] O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 388.

[18] O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 387.

[19] O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 387.

[20] O. Höffe, aaO. (Anm. 14), 390.

[21] Sth II-II, q.40. a.1, resp. Für Thomas ist der Kreuzzug ein gerechter Krieg. Vgl. G. Beestermöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae*, Köln 1990 (Theologie und Frieden; 4), 167ff.

[22] H.-G. Justenhoven, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden*, Köln 1991 (Theologie und Frieden; 5), 57ff.

[23] J. Werbick, *Toleranz und Pluralismus. Reflexionen zu einem problematischen Wechselverhältnis*, 107-121, 121.

Die Rede vom gerechten Krieg in christlicher Tradition

Kenneth R. Himes

Traditionen enthalten alle möglichen Theorien. So wie es in der christlichen Tradition viele Erlösungs- und Inspirationstheorien oder Theorien der apostolischen Sukzession gegeben hat, so gab es auch viele Theorien vom gerechten Krieg. Einige von ihnen waren ausgesprochen theologischer, andere philosophischer Natur und wieder andere vermischten in ihrer Betrachtungsweise religiöse und weltliche Perspektiven miteinander.

Jahrhunderte hindurch diente die Tradition vom gerechten Krieg vielfachen Zwecken: Sie legitimierte den von politischen Führern autorisierten Aufbau bewaffneter Streitkräfte; sie sollte die von Kampftruppen und Staaten ausgeübte Gewalt eindämmen; man benutzte sie als eine Form der Kritik an militärischen Strategien und Waffen; sie gab Normen vor, an denen sich der Kampf in einer gespaltenen Welt auszurichten hatte; sie bot sich als Grundlage an, aus der man Argumente für eine selektive Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen ableitete und schließlich entnahm man ihr auch die Maßstäbe für die Bewertung von Regierungspolitiken und Militärdoktrinen.[1]

Um sich bei der Erörterung der Tradition vom gerechten Krieg ein möglichst klares Bild zu verschaffen, muss man das Verbindende all dieser Theorien und Zwecke sehen und verstehen. Die Tradition vom gerechten Krieg stellt im Wesentlichen zwei Forderungen auf:

1. Ein Krieg müsse mit Blick auf die Werte, die er zu schützen sucht und die die verursachten Übel aufwiegen, sittlich gerechtfertigt sein; und
2. Im Krieg ausgeübte Macht unterliege Regeln; sie sei Gewalt, die einer sittlichen Beurteilung und Kontrolle zu unterwerfen sei. Um es mit Michael Walzer auszudrücken: Krieg müsse auf zweifache Weise bewertet werden: Es muss um eine gerechte Sache gehen, und die Methoden der Kriegführung müssen gerecht sein.[2]

I. Hintergrund der katholischen Lehre vom gerechten Krieg

Hinter diesen Forderungen, die den gewaltsamen Einsatz von Macht betreffen, stehen aus christlicher Sicht theologische Überzeugungen, die in die folgenden Punkte zusammengefasst werden können.

1. Eschatologischer Vorbehalt

Zwischen unseren Gegenwartserfahrungen und unserer Hoffnung auf die künftige Vollendung des Gottesreiches besteht eine Spannung. Da das Reich Gottes noch nicht da, sondern erst im Kommen ist, können Harmonie und Friede, wonach sich alle sehnen, nur begrenzt erfahren werden. Es gibt, historisch gesehen, einen Zeitpunkt - wo Streit, Konflikte und Eroberungen an der Tagesordnung sind -, der der Erreichbarkeit des Zieles, das alle herbeisehnen, nämlich die Manifestation des Reiches Gottes auf Erden, enge Grenzen setzt. So gibt uns der gegenwärtige Zeitpunkt zu verstehen, dass im Leben der Menschen, wie es nun einmal abläuft, der Ausübung von Macht eine Aufgabe zufallen kann.

Und dennoch, Gewalt kann man nicht einfach damit rechtfertigen, dass es sich dabei um die Sache Gottes handle, schließlich vermehrt sie menschliches Leid und bringt den Tod von Menschen mit sich. Da wir fest auf die kommende Vollendung des Reiches Gottes hoffen, müssen wir auch alles tun, um die Rolle, die wir der Gewalt im menschlichen Leben gezwungenermaßen einräumen, zu beschränken. Bisweilen mag der gewaltsame Einsatz von Macht als sittlich berechtigte Option erscheinen, doch kann man von ihr nicht so Gebrauch machen, als sei die heutige Situation für Christen normativ. Glaubende sollten Gewalt stets als schmerzlich empfinden, auch wenn sie notwendig erscheint. Notwendig wegen der erschreckenden Möglichkeiten, die den Menschen unter den Bedingungen einer nicht voll erlösten Welt immer noch zur Verfügung stehen. Und schmerzlich, weil die Einlösung der Hoffnung, dass wir endlich Schwerter zu Pflugscharen umschmieden, sich wieder einmal verspätet.

Der Autor

Kenneth R. Himes OFM, geb. 1950 in Brooklyn, NY, ist Franziskaner, Professor für Moraltheologie an der Washington Theological Union und zur Zeit Vorsitzender der Catholic Theological Society of America. Er ist Herausgeber der Zeitschrift New Theological Review; er promovierte an der Duke University 1981 über Religion und Rechtsordnung. Er ist Mitherausgeber von Introduction to Christian Ethics: a Reader (1989); Mitautor von Fullness of Faith: the Public Significance of Theology (1993), Autor von Responses to 101 Questions on Catholic Social Teaching (2001). Gegenwärtig betreut er als Herausgeber eine geplante zweibändige Sammlung von Kommentaren zu den wichtigsten Dokumenten der Katholischen Soziallehre. Anschrift: Washington Theological Union, 6896 Laurel Street NW, Washington, DC 0012-2016, E-Mail: himes@wtu.edu.

2. Sünde

Dass die von Gott verheißene Zukunft in ihrer Vollendung erst noch offenbar werden muss, zeigt deutlich, wie sehr noch mitten unter uns die Realität der Sünde vorherrscht. Keine der Sache angemessene Theorie kann diese Dimension unserer Erfahrung ignorieren. Ungeachtet all unserer Anstrengungen, Entfremdung zu überwinden, stehen sich Menschen immer noch feindselig gegenüber, und ein Missverständnis kann unsere Anstrengungen zur Kooperation schnell und unerwartet zunichte machen. Echte Gemeinschaft zwischen den Völkern ist nicht leicht oder schlagartig zu erreichen. Trotz all unserer von tiefer Hoffnung erfüllten Friedenssehnsucht wissen wir, dass Unschuldige immer noch angegriffen werden und in den Händen von Unrechtstätern leiden. Die Schreie der unschuldig Leidenden stellen ihre Forde-

rungen an uns: Es ist an uns zu überlegen, was zu tun ist, um diesen Übeltätern, die Schwache und Unschuldige quälen, das Handwerk zu legen. Selbst jene, die als persönlich Angegriffene für sich der Gewaltlosigkeit den Vorzug geben und auch das Opfer des Lebens nicht scheuen, zögern, wenn sie genötigt sind zu entscheiden, was man denn tun solle, wenn Dritte betroffen sind. Viele fühlen sich durch das Gebot der Nächstenliebe verpflichtet anzuerkennen, dass zum Schutz der Schutzlosen Gegengewalt sittlich erlaubt sein könne. Die Notwendigkeit zum Widerstand gegen die Sünde derer, die Gewalt am falschen Platz einsetzen, kann aber auch zu der kritischen Überlegung führen, ob denn Gewalt jemals in rechter Weise angewandt werden könne.

3. Ekklesiologie

Ein drittes Element, das sich aus dem theologischen Hintergrund der Tradition vom gerechten Krieg herleitet, ist eine Ekklesiologie, die das Postulat aufstellt, die Kirche trage für die Förderung und Wahrung des Gemeinwohls in seinen vielfachen Verflechtungen eine gewisse Mitverantwortung. Ihre Sendung bestehe ja darin, Zeichen und Werkzeug des Heils zu sein. Sie könne jedoch nicht in vollem Sinne Zeichen des anbrechenden Reiches Gottes sein, wenn wir meinen, dieses umfasse nur einen bestimmten "religiösen" Sektor, der vom Rest menschlichen Lebens abgetrennt sei.

Das Reich Gottes so zu beschreiben, als werde nur eine vom Leib befreite Seele in die Vollendung eingehen und wir in unserer leibseelischen Ganzheit und geschichtlichen Ausprägung würden nicht in die Liebe Gottes aufgenommen, ist nicht überzeugend. Der Auftrag der Kirche, Gottes Reich in der Geschichte konkret greifbar zu verwirklichen, fordert, dass sich ihr Wirken auch in den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich hinein erstreckt und auch dort zum Tragen kommt. Und das nicht deshalb, weil sie etwa für diese Bereiche direkt zuständig wäre, sondern weil sie verpflichtet ist, die Universalität von Gottes Gnade und Macht zu bezeugen.[3] Gottes umwandelndes Wirken erfasst die ganze Schöpfung und den gesamten Bereich jener Güter, die das Gemeinwohl ausmachen. Die Kirche kann sich nicht gleichgültig verhalten gegenüber jenen Grundwerten, die in die Erklärung der Menschenrechte eingegangen sind.

4. Theologische Ethik

Die katholische theologische Ethik hat nie die Auffassung vertreten, das menschliche Leben sei das höchste aller Güter. Die Ehre, die die Kirche von Anfang an ihren Blutzeugen zuteil werden ließ, zeigt, dass für sie andere Werte höher stehen als das Leben. Ihr ausdifferenziertes Wertesystem widersetzt sich jeder Verabsolutierung von Einzelgütern mit Ausnahme des *summum bonum*, das heißt der Einung mit Gott.

Besonders dem Wert des Friedens ist nie Absolutheit zugesprochen worden. Das galt vor allem dann, wenn Frieden minimal als bloße Abwesenheit von Gewalt verstanden wurde. Die Kirche hat in ihrer Tradition stets daran festgehalten, dass Frieden im minimalistischen Sinne alles andere als wahrer Friede sei, denn

„Friede besteht nicht darin, dass kein Krieg ist."[4] Einen solch wahren Frieden zu erreichen, gehe aber über menschliches Vermögen hinaus, denn „einen solchen Frieden hat sie stets als Geschenk Gottes und als Frucht seines Heilshandelns"[5] angesehen. Doch werden menschliche Friedensanstrengungen deshalb nicht nutzlos. Im Gegenteil, Menschen sollen und müssen alles tun, was in ihrer Macht steht, um Schritte zum Frieden hin zu ermöglichen; seine Vollendung indes bleibt Gottes Werk.

Menschen müssen jedoch in all ihren Anstrengungen anerkennen, dass Frieden mehr umfasst als jene Minimaldefinition, die Politiker so oft im Munde führen. Denn Friede ist „mit Recht und eigentlich ein ‚Werk der Gerechtigkeit' (Jes 32,17)"[6]. Deshalb könne man den Krieg nicht als das Gegenteil des Friedens bezeichnen. Vielmehr kann auch der Ausbruch bewaffneter Gewalt als Bemühen gesehen werden, in einer Situation der Ungerechtigkeit diesen wahren Frieden herzustellen. In der katholischen theologischen Ethik ist es kein Widerspruch festzustellen, dass Krieg auch im Namen des Friedens geführt werden könne.

5. Die katholische Soziallehre

Im Gesamt der katholischen Soziallehre ist es klar, dass es Aufgabe der staatlichen Institution sei, das Gemeinwohl zu schützen. Menschen brauchen als gemeinschaftsbezogene Wesen eine Regierung mit der Vollmacht, das Zusammenleben der Menschen zu ordnen. Der Staat räumt anderen Institutionen ebenfalls das Recht ein, das gesellschaftliche Leben mitzugestalten und respektiert es auch, doch die letzte Verantwortung, das Gemeinwohl der Nation zu sichern, fällt ihm zu. Eine solche Sicht ist sinnvoll, wenn innenpolitische und wirtschaftliche Probleme zur Lösung anstehen. Sieht man jedoch den Staat im Kontext der internationalen Ordnung, in die er hineingestellt ist, dann ergibt sich sofort eine Schwierigkeit.

Johannes XXIII. machte auf das so genannte universale Wohl aller Menschen aufmerksam, d.h. auf jene Güter, die einen höheren Rang einnehmen als die Einzelgüter einzelner Nationen. Dieses universale Gemeinwohl in einer Situation wechselseitiger globaler Abhängigkeit, wie sie heute besteht, zu bewahren, ist ungleich komplexer und schwieriger geworden. „Deshalb sind bei dem heutigen Zustand der menschlichen Gesellschaft sowohl die staatliche Organisation als auch der Einfluss, über welchen die einzelne Staatsgewalt bei allen übrigen Nationen des Erdkreises verfügt, als ungenügend anzusehen, um das gemeinsame Wohl aller Völker zu fördern."[7]

Die Päpste nach ihm haben diesen Gedanken, dass die heute gegebene Weltordnung ein strukturelles Defizit aufweise, weiter verfolgt: Es fehlt eine Weltautorität, die sich für das universale Gemeinwohl in ähnlicher Weise einsetzt, wie das die staatliche Autorität für das Gemeinwohl im eigenen Lande tut. Brechen Spannungen und Streitereien unter den Völkern aus, so steht keine Weltautorität bereit, um als anerkannte Schiedsrichterin Konflikte zu schlichten, Entschließungen durchzusetzen und Rechte zu schützen. Folglich gilt: „Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität

gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man ... einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen."[8]

6. Zusammenfassende Beurteilung der Tradition

Mit den oben kurz umrissenen Hintergrundthemen, die von unseren theologischen Überzeugungen herrühren, können wir nun gegenüber dem Gedanken eines gerechten Krieges einen Standpunkt formulieren.[9]

Krieg ist nicht unausweichlich, also können wir immer noch hoffen, dass dieses Übel einmal aus der Welt geschafft wird. Gedämpft wird freilich diese Hoffnung durch die Einsicht, dass es in einer sündhaften Welt immer Konflikte geben wird. Ohne bewusstes und ernsthaftes Engagement, sie zu verhindern, können sie sich in bewaffnete kriegerische Auseinandersetzungen ausweiten.

Doch „inmitten aller Kriegswirren" darf die moralische Dimension menschlicher Existenz nicht außer Acht gelassen werden. Es sollte für das Urteil, wann die Bedingungen für einen Kriegseintritt gegeben sind und für die Frage, wie ein sittlich vertretbarer Krieg geführt werden muss, einschränkende Kriterien geben. Dass ein Krieg zwar immer noch möglich, aber nicht unvermeidbar sei, und dass die dabei angewandte Gewalt begrenzt werden müsse, sind jene zwei Überzeugungen, die den gedämpften Optimismus der katholischen Tradition zum Thema Krieg begründen.

II. Die Schlüssigkeit der Tradition

Ist die Tradition vom gerechten Krieg, wie sie von der katholischen Kirche vertreten wird, in sich stimmig? Offensichtlich stellen einige den Anspruch in Frage, dass Christen auf Gewalt zurückgreifen dürfen, wenn es darum geht, Werte wie Gerechtigkeit und Frieden zu schützen bzw. wiederherzustellen. Oder auch, dass der Einsatz von Gewalt ein Mittel sein könne, das lediglich unsere Verpflichtung zur Nächstenliebe zum Ausdruck bringe. Ohne den vorausgehend umrissenen Hintergrund der Tradition in Frage stellen zu wollen, glauben die grundsätzlichen Kriegsgegner nicht, die theologische Tradition führe zu jenen Folgerungen, die die Vertreter eines gerechten Krieges gezogen haben.

Meiner Überzeugung nach wird die Frage, ob die christlich-theologische Tradition vom gerechten Krieg in sich schlüssig sei, am besten nicht auf abstrakter Ebene entschieden. Die Tradition selbst ist ein einleuchtendes Beispiel dafür, dass es sich hier um praktische moralische Überlegungen handelt, und ob sie schlüssig sind, lässt sich am besten erkennen, wenn man konkrete Fälle untersucht. Hier ist die *praktische* Vernunft gefragt, zumal in der Welt, wie sie heute ist, wo Menschen in unzählige unverantwortliche Handlungen verstrickt sind: in Ungerechtigkeiten gegenüber anderen, Untergraben des Gemeinwohls, widerrechtliche Aneignung fremden Eigentums usw. Das moralische Problem, das sich dabei stellt, ist zu bestimmen, „welches Handeln angemessen ist, um die schädlichen Wirkungen solcher Verhaltensweisen auf das Leben der Menschen zu

begrenzen"[10]. Es liegt im Wesen der Kasuistik und des Vollzugs praktischer Vernunft, dass jeder Fall in seinen ganz konkreten Umständen gesehen und bewertet werden muss.

Einige Theoretiker des gerechten Krieges geben zu bedenken, dass die Tradition im Falle eines neuen Kontextes ein weiteres Mal gezwungen sein wird, ihre bisherigen Positionen zu überprüfen und neue Lösungen anzustreben.[11] Zu den Elementen eines solch neuen Kontextes gehören die Beendigung des Konflikts der Supermächte mit ihren konkurrierenden Ideologien, die zurückgehende Bedrohung durch einen Nuklearkrieg, der das Überleben der ganzen Menschheit in Gefahr brächte, der häufigere Ausbruch von Konflikten aufgrund ethnischer und religiöser Differenzen, eine größere Sensibilität gegenüber Menschenrechtsverletzungen, die immer engeren Bindungen aufgrund gegenseitiger Abhängigkeit und Notsituationen innerhalb wie außerhalb territorialer Grenzen, wodurch die traditionellen Begriffe staatlicher Souveränität inhaltlich neu bestimmt werden. Einige Elemente des neuen Kontextes berühren direkt die Tradition vom gerechten Krieg, während andere eher als Präambeln für eine zeitnahe Formulierung dieser Theorie in Frage kommen. Die Überlegungen über den Krieg unter solch neuen Vorzeichen haben auch die Diskussion wieder in Gang gebracht, ob es überhaupt einen sittlich erlaubten Grund für einen Krieg, gleich welcher Art, geben könne.

1. Was ist eigentlich ein gerechter Grund?

Die heutige Lehre über eine gerechte Sache stammt aus der Ära Pius XII. Aufgrund der Schrecken zweier Weltkriege und angesichts der Entwicklung von Massenvernichtungswaffen hat Pius XII. jeden Krieg mit Ausnahme der Selbstverteidigung geächtet. Frühere Formeln einer gerechten Sache hatten eine Vielfalt von sittlich erlaubten Gründen angeführt, wann die Schwelle zu Kampfhandlungen überschritten werden dürfe. Doch vor dem Hintergrund seiner bisherigen Erfahrungen hielt Pius XII. daran fest, dass Selbstverteidigung der einzige, sittliche erlaubte Kriegsgrund sei.

Konfrontiert mit den unvorstellbaren Verwüstungen eines Nuklearkrieges hatte in den folgenden Jahrzehnten die Ablehnungsfront gegen jede Art von Krieg mit Ausnahme des Verteidigungskrieges die Plausibilität des gesunden Menschenverstandes für sich. Der Ausblick auf einen möglichen Nuklearkrieg beherrschte so sehr unser moralisches Vorstellungsvermögen, dass jeder Gedanke, die Kategorie einer gerechten Sache auszuweiten, geradezu töricht erschien.

In neuerer Zeit haben wir Befreiungskriege und Aufstände erlebt, die oft von religiös und ethnisch bedingten Feindseligkeiten begleitet waren. Diese Kriege wurden mit konventionellen Waffen geführt und waren häufig innerstaatliche, nicht zwischenstaatliche Auseinandersetzungen. Die gerechte Sache, auf die man sich dabei berief, lag nicht im Anspruch auf Selbstverteidigung, sondern auf Beseitigung von Missständen oder im Recht auf Selbstbestimmung von Seiten derer, die den Konflikt angefacht hatten.

Bisweilen arteten solche Kriege in einen regelrechten Völkermord aus. Dritte, die

solche Konflikte beobachteten, reagierten unter dem Eindruck von Berichten über systematische und massenhafte Menschenrechtsverletzungen äußerst sensibel auf solch ein moralisches Verbrechen. Dies führte zu einer weiteren Anpassung der Theorie, die sich nun für die Möglichkeit humanitärer Interventionen aussprach. Das heißt, der vorgebrachte gerechte Grund ist nun nicht mehr die Selbstverteidigung, sondern der Schutz der Menschenrechte und die Hilfe für unschuldige Opfer.

2. Angriffskriege

Als Pius XII. alle Angriffskriege grundsätzlich verwarf, tat er das in einer Sprache, die sich stark an die des Kriegsächtungspaktes von 1928, des so genannten Kellogg-Briand-Paktes, anlehnte, der *den* als Angreifer bezeichnete, der den ersten Schuss abgab oder als erster die territorialen Grenzen überschritt und ins Nachbarland einfiel. Doch warum sollte Aggression, verstanden als Eröffnung von Kriegshandlungen, immer und in jedem Fall verwerflich sein? Nach Pius XII. sind es die Schrecken der modernen Kriegführung und die horrenden Kosten, die ihn sittlich unvertretbar machen. Nur Selbstverteidigung könnte, angesichts der voraussehbaren Übel, den Schritt zu militärischer Gewaltanwendung rechtfertigen. Wenn aber das Recht auf Selbstbestimmung, die Behebung von Missständen oder der Schutz von Menschenrechten als sittlich legitimer Grund betrachtet werden kann, wäre dann nicht wenigstens in solchen Fällen der Beginn von Kriegshandlungen als gerechtfertigt und der Krieg als gerecht einzustufen? Scheidet diese Option selbst im Falle von Völkermord aus, da ja der, der die Kriegshandlungen gegen den anderen Staat eröffnet, sich nicht gegen einen äußeren Aggressor verteidigt, sondern Krieg führt, um Verfolgte in einem anderen Land zu schützen? Kurz und gut, heute steht zur Debatte, ob eine Rückkehr zu der älteren Ansicht, es gebe eine Reihe von nachvollziehbaren Gründen für eine gerechte Sache, zugleich die Möglichkeit bietet, den Standpunkt Pius' XII. zum Angriffskrieg einer notwendigen Prüfung zu unterziehen. Diese zwei Beispiele, die nur veranschaulichen sollen, wie die Tradition vom gerechten Krieg sich immer noch in Entwicklung befindet, schließen weitere Anpassungen nicht aus. Sie deuten lediglich an, wie ein veränderter geschichtlicher Kontext auch im vorgegebenen traditionellen Rahmen vom gerechten Krieg zu neuen Bewertungsmaßstäben führen kann.

III. Und was ist mit den Opfern?

In einem solchen ständig sich ändernden Kontext, in dem auch die Tradition sich immer wieder der veränderten Situation anpasst, ist es unerlässlich, im sittlichen Diskurs auch die Stimmen der Kriegsopfer zu Gehör zu bringen. Nur wenig könne diesen Diskurs einer Gemeinschaft mehr entwerten, als wenn sie die Erfahrungen jener ignoriert, die von ihren Entscheidungen direkt an Leib und Seele geschädigt werden. Wenn wir, als Gemeinschaft gläubiger Christen, die Tradition vom gerechten Krieg als herkömmliches Raster für die Bewertung der sittlichen Erlaubt-

heit des Krieges weiter benutzen wollen, dann dürfen wir die Erfahrungen der Kriegsopfer nicht totschweigen.

Heutige Kriege sind anders. *Ein* dramatischer Unterschied gegenüber früher besteht in ihrer Auswirkung auf unbeteiligte und unschuldige Zivilpersonen. Im Ersten Weltkrieg betrugen die Verluste unter der Zivilbevölkerung 5 Prozent, im Zweiten schnellten sie auf 50 Prozent hoch. In den jüngeren Konflikten der letzten zehn Jahre stieg die Ziffer nochmals auf 85 Prozent bis 95 Prozent.[12] Keine Diskussion über die Prinzipien des gerechten Krieges kann sich in ihrer moralischen Kasuistik solchen bedrückenden Realitäten entziehen.

Hinter jeder dieser statistischen Zahlen verbirgt sich ein menschliches Antlitz. Und das ist die eigentliche Tragödie. Tausende von Kindern haben die Brutalität gegen ihre Eltern, Geschwister und Nachbarn als Augenzeugen miterlebt. Millionen von Kindern sind selbst Opfer des Krieges geworden. Auf manchen Kriegsschauplätzen wurde eine ganze Generation von Jugendlichen durch ihre Kriegserfahrungen auf eine Art und Weise traumatisiert, deren erschreckendes Ausmaß wir erst in Zukunft noch zu Gesicht bekommen werden. Beunruhigend ist auch, dass zahllose Kinder in für sie undurchschaubaren Zusammenhängen bis heute zum Kriegsdienst gezwungen werden und sowohl die Rolle von Opfern wie von Tätern spielen müssen. Wir wissen auch um die zahllosen Frauen, die vergewaltigt und geschlagen wurden oder die ihre Männer und Söhne im Krieg verloren haben. Eine weitere erschütternde Facette der modernen Kriegführung sind, als Folgeerscheinung, die Ströme von Flüchtlingen. Oft erfassen die hier genannten Zahlen gar nicht die im eigenen Land von Ort zu Ort Umherirrenden, die, vertrieben von ihren Wohnsitzen, aus den ständig wechselnden Kampfzonen fliehen müssen.

Die weitergehende Debatte, die ja die Tradition vom gerechten Krieg gerade ausmacht, darf auch diese Kriegsopfer nicht vergessen. Auch ihr Schmerz, ihre Leiden und ihr Tod sind eine Erfahrung, von der eine Botschaft ausgeht. Da hier die *praktische* Vernunft das Wort hat, muss sich diese Debatte auch der harten Realität der Kriegsfolgen stellen. *Ein* Diskussionspunkt, der sehr scharf und überaus kritisch ins Auge gefasst werden muss, ist ohne Zweifel jede Art von Strategie, die die Verluste unter den Kämpfenden auf ein Minimum zu beschränken sucht und dabei Taktiken verwendet, wodurch die Nichtkämpfenden einem größeren Risiko ausgesetzt werden. Niemand wünscht sich höhere Verlustziffern für die Kombattanten, doch dürfen wir gemäß der Tradition vom gerechten Krieg das Risiko für Zivilpersonen nicht absichtlich vergrößern, um das der kämpfenden Truppe zu verringern.[13]

Abschließende Bemerkungen

Die Tradition vom gerechten Krieg suchte in der Frage der sittlichen Bewertung des Krieges eine mittlere Position einzunehmen. Die polar entgegengesetzte Meinung in der Debatte setzt üblicherweise voraus, der Krieg dürfe keinen

moralischen Normen unterworfen werden. Genau diese Voraussetzung lehnt die Tradition vom gerechten Krieg entschieden ab.

Zwischen denen, die im Namen einer „Realpolitik" oder der „nationalen Sicherheit" jedes Gespräch über sittliche Schranken im Krieg als sentimentales Gerede abtun, und jenen, die im Namen der Gewaltfreiheit oder des Friedens jede Möglichkeit einer sittlichen Legitimierung des Krieges bestreiten, gibt es noch viel vermittelnden Spielraum. Eine Position der Mitte nehmen jene Befürworter eines gerechten Krieges ein, die in Anpassung an sich ständig ändernde geschichtliche Situationen auch die Theorie ständig weiterentwickeln.

Sieht man die Sache so, dann bietet die Tradition vom gerechten Krieg lediglich einen Rahmen für eine argumentative moralische Auseinandersetzung, nicht aber eine definitive Auflistung von exakten Regeln, die man nur mechanisch anzuwenden bräuchte. Wir sollten daher auch nicht überrascht sein, wenn die Debatte über die unterschiedlichen Theorien in der Frage weitergeht, denn das liegt im Wesen einer lebendigen Tradition.

[1] J. Langan, *Developing the Just-War Tradition in a Multicultural World,* in: G. Powers/D. Christiansen/R. Hennemeyer (Hg.), Peacemaking: Moral and Policy Challenges for a New World, Washington 1994, 189.

[2] M. Walzer, *Gibt es den gerechten Krieg?,* Stuttgart 1982, 48; vgl. auch Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (Hg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus,* Frankfurt 1980.

[3] *Gaudium et spes,* Nr. 40-42, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg [28]2000.

[4] AaO. Nr. 78; vgl. auch A. Th. Khoury/P. Hünermann (Hg.), *Friede - was ist das? Die Antwort der Weltreligionen,* Freiburg 1984.

[5] *Die Herausforderung des Friedens - Gottes Verheißung und unsere Antwort.* Pastoralbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden, in: Hirtenworte zu Krieg und Frieden. Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika, Köln 1983, 125-285; vgl. auch Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede,* Bonn 2000; vgl. die Besprechung dazu: M. Rosenberger, *Klare Worte gegen den Konsens des Schweigens. Das neue Hirtenwort der deutschen Bischöfe,* in: Orientierung 65 (2001) 29-33.

[6] *Gaudium et spes,* Nr. 78 zitiert Jes 32,7, in: Rahner/Vorgrimler, aaO.

[7] Johannes XXIII., *Pacem in terris,* Nr. 135. Deutsch in: Bundesverband der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB) Deutschlands (Hg.), Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Kevelaer [4]1977.

[8] *Gaudium et spes,* Nr. 79, in: Rahner/Vorgrimler, aaO.

[9] Die thematische Aufteilung, wenn auch nicht die inhaltliche Ausführung, übernahm ich von Ch. Curran, *The New World Order and Military Force,* in: New Theology Review 5 (1992) 5-18.

[10] S. Ilesanmi, *Just War Theory in Comparative Perspective,* in: Journal of Religious Ethics 28 (2000) 139-155, hier 143.

[11] J. Johnson, *Morality and Comtemporary Warfare,* New Haven 1999. R. Miller, *Casuistry, Pacifism, and Just-War Tradition in the Post-World War Era,* in: Powers/Christiansen/Hennemeyer (Hg.), aaO.; vgl. auch Th. Hoppe, *Auf dem Weg zum gerechten Frieden? Friedensethische*

Überlegungen nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes, Bremen 1995; vgl. auch W. Huber, *Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde*, Freiburg 1993, Kapitel 6: Militärische Gewalt nach dem Ende des Kalten Krieges, 121-149.

[12] Caritas Internationalis, *Working for Reconciliation: A Caritas Handbook*, Vatikanstadt 1999, 1.

[13] D. Christiansen, *What we Must Learn from Kosovo: Military Intervention and Humanitarian Aid*, in: America 181 (28. August 1999-10; Th. Hoppe/J. Lüer, *Erfahrungen aus dem Konflikt im ehemaligen Jugoslawien*, Bonn 1997; C. Ronnefeldt, *Kosovo-/Jugoslawienkrieg. Die Wahrheit muss ans Licht*, als pdf-Datei unter: http://www.muenster.de/cviento/kosovo/auswertung_clemens.pdf

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die interreligiöse Dimension: eine globale Friedensethik

John Francis Burke

Vor einem Jahrzehnt ließ der Fall der Berliner Mauer und der Zusammenbruch des Sowjetsystems neue Hoffnungen für Demokratie in der internationalen Gemeinschaft aufkeimen. Doch leider wurden diese Hoffnungen durch den Golfkrieg und die blutigen Konflikte in Ruanda und auf dem Balkan sowie auf anderen Schauplätzen sehr bald empfindlich gedämpft. Noch überraschender ist freilich, dass die Rede vom gerechten Krieg - die nach dem Aufbruch der Friedensbewegungen der sechziger Jahre aus dem Sprachgebrauch verschwunden schien - wiederauflebte und dem Partisanenkrieg in vielen Konfliktherden als Rechtfertigung diente. Selbst die Anwendung chemischer und biologischer Waffen, Taktiken, von denen man meinte, sie seien nach dem Ersten Weltkrieg ein für allemal ausgestorben, wurden von Politikern und Militärs erneut als ernsthafte Option in die Diskussion eingebracht. Die so genannte „Friedensdividende" wich schnell einer so genannten „neuen" Weltordnung, und die Realpolitik im Namen dieser „Ordnung" unterschied sich im Grunde nur wenig von der des Kalten Krieges.
Vor diesem ernüchternden Hintergrund möchte ich auf die Möglichkeiten, über eine Kooperation der großen Weltreligionen eine globale Friedensethik aufzubauen, näher eingehen. In einem ersten Schritt werde ich erläutern, dass auch dort, wie im Christentum, in einigen ethischen Orientierungen eine wachsende Spannung zwischen der Tradition vom gerechten Krieg und der des Pazifismus bzw. der Gewaltlosigkeit sichtbar wird. In Anlehnung an R. Scott Appelby vertrete ich

sodann mit Nachdruck den Standpunkt, es sei unabdingbar, über den Gegensatz von Gewalt/Gewaltlosigkeit hinwegzukommen, um zwei Fragen zu untersuchen: 1. Wie *betrachten* gläubige Menschen den Gebrauch von Gewalt? und 2. Welche Gründe sprechen für eine intensivere Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen religiösen Friedensbewegungen? Abschließend möchte ich die erkenntnistheoretischen, ethischen und politischen Grundlagen legen, auf denen sich eine gewaltfreie „Einheit in Verschiedenheit" auf globaler Ebene herbeiführen ließe.

I. Gerechter Krieg und Pazifismus in der christlichen Tradition

Die Theorie vom gerechten Krieg geht zurück auf die so genannte „Konstantinische Wende", in der die noch junge christliche Kirche zur Staatsreligion aufstieg. Traditionsgemäß hat diese Theorie zwei Grundprinzipien bzw. Kriterien, das *ius ad bellum*, d.h. das Recht, einen Krieg zu beginnen, und das *ius in bello*, d.h. die Regeln des Rechts in der Kriegführung einzuhalten. Damit ein Krieg sittlich vertretbar sei, muss er den folgenden Kriterien gerecht werden:

1. Es muss ein gerechter Grund vorliegen und es darf kein Vergeltungskrieg sein.
2. Er muss von der zuständigen politischen Autorität erklärt worden sein.
3. Beide Konfliktparteien müssen, jede für sich, entscheiden, ob die strittigen Rechte und Werte die Opfer von Menschenleben rechtfertigen.
4. Er ist so zu führen, dass unnötige Zerstörungen vermieden bzw. dem Gegner, insbesondere den Unschuldigen, keine unzumutbaren Bedingungen auferlegt werden.
5. Die Kriegskosten müssen zu den Gütern, die man zu erreichen glaubt, in einem vertretbaren Verhältnis stehen.
6. Es muss eine vernünftige Aussicht auf Erfolg bestehen.
7. Es muss das letzte verfügbare Mittel sein.[1]

Was die Kriegführung angeht, so haben die streitenden Parteien die Kriterien der Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Unterscheidung zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten einzuhalten: 1. Die angewandte Taktik hat den militärischen „Nutzen" gegen die wahrscheinlich verursachten Übel abzuwägen, sonst ist sie sittlich unerlaubt. 2. Absichtliche Angriffe auf unbeteiligte Zivilpersonen und nichtmilitärische Ziele sind unzulässig.[2]

Obwohl angesichts heutiger Massenvernichtungswaffen ein solch taktisches Auseinanderhalten nicht gerade plausibel erscheint, unterscheiden zum Beispiel Nuklearstrategen, im Gegensatz dazu, tatsächlich zwischen Zielen der gegnerischen Bevölkerung und gegnerischer Streitkräfte.[3]

Der Pazifismus im christlichen Kontext hat seine Wurzeln in der vorkonstantinischen Kirche und vertritt nachdrücklich die Auffassung, dass „die wahre Ethik des Jüngers Christi gewaltfrei"[4] sei. Die ökumenische *Fellowship of Reconciliation* hat die fünf Grundprinzipien des Pazifismus wie folgt ausformuliert:

1. Die von Jesus vorgelebte Liebe ist die einzige Kraft, die das Böse durch das Gute zu überwinden vermag.
2. Um eine in dieser Liebe gründende Weltordnung aufzubauen, müssen gläubige Christen eine solche Ethik mit all ihren Risiken in einer von „Realpolitik" bestimmten internationalen Ordnung zutiefst bejahen und verinnerlichen.
3. Christen dürfen daher keinen Kriegsdienst leisten, dafür müssen sie durch ihre Lebenspraxis diese Liebe als Grundlage ihrer nationalen Loyalität allen sichtbar vor Augen führen.
4. Gottes Liebe sucht stets im Leben der Menschen direkt und konkret Gestalt anzunehmen, was diese nie voll begreifen können.
5. Gott wirkt in dieser Welt durch Menschen; daher ist es ganz entscheidend, dass wir uns zu Werkzeugen seiner Liebe und seines Friedens umformen lassen.[5]

Historisch gesehen, wird der Pazifismus im Rahmen der christlichen Tradition hauptsächlich bei den Quäkern *(Society of Friends)*, den Mennoniten und in der Kirche der Brüder (den *Brethren)* zur alles tragenden Lebensgrundlage.[6]

In den vergangenen fünfzig Jahren ist jedoch vor allem die Römisch-Katholische Kirche ein Beispiel für die wachsenden Spannungen im Diskurs über den gerechten Krieg und den Pazifismus. Von den Gründen für einen gerechten Krieg, sofern sie auf die politischen Theorien von Augustinus und Thomas von Aquin zurückgehen, lässt Pius XII. Mitte des 20. Jahrhunderts nur noch einen gelten: die Verteidigung gegen einen Aggressor.[7] Das Zweite Vatikanische Konzil hat dann seinerseits die Rationalität des Krieges vor dem Hintergrund atomarer Waffensysteme sehr genau und kritisch untersucht. Vor allem in *Gaudium et spes* (1965) erkennt die römisch-katholische Kirche das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen an[8], und das Hirtenwort der US-Bischöfe *The challenge of Peace* (1983) offenbart die zunehmende Verwirrung und Verlegenheit der katholischen Position: Auf der einen Seite akzeptieren die Bischöfe die Abschreckungstheorie, bedingt, als das kleinere Übel, gleichzeitig unterstützen sie die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen, sofern sie dazu dient, dem Unrecht zu widerstehen und die Menschenrechte und das Gemeinwohl zu fördern.[9]

II. Gerechter Krieg und Gewaltlosigkeit in nichtchristlichen Religionen

Der Katholizismus ist längst nicht die einzige spirituelle Tradition, in der die Spannungen zwischen den Verfechtern eines „gerechten" Krieges und pazifistischen bzw. gewaltfreien Traditionen zunehmen.[10] Auch im Buddhismus, dessen zentrales Anliegen in Lehre und Lebenspraxis die Verwirklichung von Frieden ist, kann Kriegführung erlaubt sein, sofern ein gerechter Grund vorliegt und alle anderen Mittel, den Konflikt zu lösen, erfolglos geblieben sind. So gibt es zum Beispiel nach Tessa Bartholomeusz, „im Buddhismus Sri Lankas viele Erzäh-

lungen im Kanon der Heiligen Schriften, die Buddha als Anwalt von Zwang und Gewalt schildern, sofern ein gerechter Grund vorhanden ist"[11]. Gleichzeitig fordert der Buddhismus eine Umwertung der Werte. Darin wird ein Bewusstsein erkennbar, das ganz von Nicht-Gier, Nicht-Hass und Nicht-Gewalt durchdrungen ist. In dieser mehr pazifistischen Richtung siegt der ideale buddhistische Herrscher durch gütliches Zureden, nicht durch Zwang. Das zeigt sich sehr deutlich im *Suvarnaprabhasottama Sutra,* wo Buddha die Könige Indiens belehrt, sie sollten von dem Wunsch beseelt sein, Kampf, Angriff und Streitereien bzw. Dispute mit ihren Mitmenschen zu vermeiden"[12]. Auf diese Weise werde tiefe Zufriedenheit nicht nur in das Herz des Königs und in sein Herrschaftsgebiet, sondern in ganz Indien einkehren.

In der konfuzianischen Philosophie ist, ähnlich wie in der Tradition vom gerechten Krieg, Machtausübung das letztmögliche Mittel, um Konflikte zu lösen; sie muss sich dabei jedoch von den Grundsätzen der Gerechtigkeit leiten lassen. Dennoch bleiben Wohlwollen und Güte nach wie vor jene menschlichen Werte, auf die alles ankommt. Folglich wird sich, wenn alle um sie bemüht sind, aufgrund der Sozialstruktur des bürgerlichen Lebens auch in der Gesellschaft ein Zustand des Friedens durchsetzen.

Auch taoistische Prinzipien bekennen sich zur Ausübung von Macht als äußerstem Mittel, wenn es keine Alternativen und anderen Möglichkeiten der Konfliktlösung mehr gibt, doch müsse diese Macht „auf Sparflamme" gehalten werden. Der beste Weg freilich ist und bleibt der Weg des *Tao,* denn Waffengewalt schlägt zu leicht auf den zurück, der sie anwendet.[13] In der Tat nimmt der weise Herrscher selbst im Sieg ein wenig die Position des Unterwürfigen ein: „Wer nachgibt, der gewinnt."[14] Obwohl dieser Standpunkt dem einer defensiven Kriegführung näher steht als dem des Pazifismus, sind soziale Unruhen im Taoismus Machthabern zuzuschreiben, die an der Nicht-Durchsetzung (ihrer Interessen) und der Nicht-Einmischung in den natürlichen Ablauf der Dinge nicht festhalten.[15]

So ähnlich wie der Buddhist die Gewaltlosigkeit und der Taoist die Nicht-Durchsetzung (seiner Ansprüche) betont, so steckt im jüdischen Begriff *Schalom* vorwiegend die Vorstellung vom Zusammenhang aller Dinge und von einer ausgewogenen Harmonie aller lebenden Wesen. Dieser umfassende Friedensbegriff wirkt sich auf alle jüdischen Lebensbereiche aus, insbesondere auf die Liturgie. Sogar das Recht auf Kriegdienstverweigerung wird in der jüdischen Tradition dem zugestanden, der sich auf Gewissensgründe beruft.[16] Zugleich erlaubt sie aber sehr wohl den Krieg, um die eigene Person, vor allem aber, um das eigene Land zu verteidigen: „Manchmal bleibt keine andere Wahl als der Kampf."[17] Doch dann unterscheidet das rabbinische Denken doch wieder zwischen obligatorischen und defensiven Kriegen: Verpflichtend sind Kriege, die man im Auftrag Gottes führt, wie bei der Landnahme Kanaans. Zur zweiten Kategorie gehören Kriege, die zu Verteidigungszwecken geführt werden, wie das für die Feldzüge König Davids zutrifft. Und selbst ein gerechter Krieg wird, von der umfassenden Warte von *Schalom* aus gesehen, in der Hoffnung geführt, dadurch dem messianischen

Zeitalter näher zu kommen, wo Harmonie und Gerechtigkeit herrschen werden: „Ein gerechter Krieg ist ein Akt der Vorbereitung auf den ewigen Frieden ..."[18]

In den letzten zwei Jahrzehnten wurde das islamische Wort *dschihad* vor allem im Westen sehr frei mit „Heiliger Krieg" übersetzt. Wenn auch, oberflächlich betrachtet, *dschihad* dem Begriff der gerechten Kriegführung gegen die Ungläubigen in gewisser Weise entspricht, wie das die Kreuzzüge im Mittelalter sehr deutlich machen, so ist er doch, in sich gesehen, weit vielschichtiger. Zuallererst bezieht sich *dschihad* sowohl auf die inneren wie die äußeren Anstrengungen der islamischen Gemeinschaft wie des einzelnen gläubigen Muslims für die Sache Gottes. Die inneren richten sich auf die Überwindung triebhafter Neigungen, um dem eigenen spirituellen Potential zum Durchbruch zu verhelfen; die äußeren schließen auch den kämpferischen Einsatz für Fairness und Tugend in der Gesellschaft und die Verteidigung der Gottesgemeinschaft nicht aus, wenn sie von Feinden bedroht wird.[19] Zusammen mit einigen der genannten religiösen Traditionen betont auch der Islam, dass Gewalt zur Verteidigung der Gemeinschaft rechtmäßig sei. In der Praxis wurde dann diese rechtmäßige Gewalt von heutigen militanten islamischen Bewegungen so ausgelegt, dass sie eine von verschiedenen Möglichkeiten sei, die eigene Gemeinschaft zu schützen, vor allem gegen den Ansturm der Verwestlichung.[20] Unabhängig davon bleibt der umfassendere spirituelle Sinn von *dschihad* voll gewahrt, der einen tief innerlichen Frieden meint und ihn dadurch zu erreichen hofft, dass man die Versuchung, andere Menschen zu beherrschen und die Umwelt zu manipulieren, tatkräftig bekämpft. Dieser umgreifende Sinn von *dschihad* steht, was seine innere Einstellung betrifft, den pazifistischen und gewaltlosen Richtungen der übrigen religiösen Traditionen sehr nahe.

Im Vergleich mit den anderen großen Weltreligionen ähnelt die Auseinandersetzung des Islams mit dem Krieg, im Kontext von *dschihad* gesehen, insofern der des Christentums, als er die Rechtfertigungsgründe für einen Krieg wie auch die Grundlage für eine gerechte Kriegführung diskutiert. Kriege sind für den Islam dann gerechtfertigt, wenn es darum geht: 1. sich selbst oder die Nation zu verteidigen, 2. Verfolgten zu Hilfe zu kommen oder 3. andere Völker zur Annahme der Gottesbotschaft aufzufordern. Was die Kriegführung angeht, so muss sie 1. gegen die Kombattanten und darf nicht gegen Zivilperso-

Der Autor

John Francis Burke ist Associate Professor of Political Theory an der University of St. Thomas, Houston, Texas; geb. 1957 in Bethlehem, Pennsylvania; Promotion an der University of Notre Dame in Politikwissenschaft und Internationale Studien. Wissenschaftliche Beiträge des Autors zur politischen Theorie, zu multikulturellen Beziehungen, Religion und Politik sind in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht, u.a. in: The Review of Politics, Presidential Studies Quarterly, The Journal of Pastoral Theology und in Commonweal. Gegenwärtig arbeitet er an einem Buch über Demokratie und multikulturelle Probleme im Südwesten der USA mit dem Arbeitstitel: Mestizo Democracy: The Politics of Crossing Borders. Er berät religiöse und gemeinnützige Gruppen, die mit den Herausforderungen politischer Mobilisierung, sozialer Gerechtigkeit und multikulturellen Problemen der Basis in Houston zu kämpfen haben. Anschrift: Department of Political Science, University of St. Thomas, 3800 Montrose Blvd., Houston, TX 77006-4696, USA.
E-Mail: jfburke@ stthom.edu.

nen gerichtet sein; 2. muss sie ein Übermaß an Zerstörung und Grausamkeiten vermeiden, 3. Menschenleben soweit als möglich schonen und darf 4. nur ein Mittel sein, den Angreifer zurückzuschlagen, nicht aber Selbstzweck.[21] Zugleich steckt nach John Kelsey im Begriff *dschihad* ein tief religiöser Sinn, der aus den westlichen Begründungen für einen gerechten Krieg mehr oder weniger verschwunden ist.[22] Verliert man die gerechte Lebens- und Gesellschaftsordnung, die der Islam mit universalem Anspruch geltend macht und anstrebt, aus den Augen, so wird kaum mehr verständlich, was mit *dschihad* gemeint ist. Eine solche Sozialordnung müsse in Gottes Leitbild von Gerechtigkeit verwurzelt sein, was ja für die abrahamitischen Traditionen des Judentums, Christentums und des Islams zutrifft. Mehr noch als seine zwei abrahamitischen Vorläufer sucht der Islam, wie schon der Prophet Mohammed von Anfang an deutlich machte, anderen beispielhaft zu zeigen, wie politische Macht und Gerechtigkeit miteinander zu verknüpfen sind.[23]

In allen Religionen, von denen bisher die Rede war, bestehen in den Fragen von Krieg und Frieden stark konkurrierende Traditionen. Auf der einen Seite gibt es die Tradition vom gerechten Krieg nicht nur im Christentum, Judentum und im Islam, was den äußeren Sinn des *dschihad* angeht, sondern auch im Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus. Im Buddhismus ist es die mit Waffengewalt ausgetragene Verteidigung einer gerechten Sache, im Konfuzianismus das äußerste Mittel, um mit Konflikten fertig zu werden, und im Taoismus ist Machtausübung nur auf niedrigem Niveau zulässig und nur dann, wenn alle anderen Optionen ausgeschöpft wurden. Gleichzeitig gibt es in jeder von ihnen eine gegenläufige Tradition, die der Friedfertigkeit den Vorzug gibt, die den Konflikt umzuwandeln sucht, der nur allzu oft das soziale Miteinander stört: Es sind dies der christliche Pazifismus, die buddhistische Umwertung der Werte, die konfuzianische Güte, die taoistische Nicht-Durchsetzung von Interessen, das jüdische Verständnis von *Schalom* und der islamische *dschihad* im Sinne spiritueller Anstrengung.

Somit steht eine globale Friedensethik vor der Aufgabe, die bedingt gewaltsame Stoßrichtung in eine unbedingt gewaltfreie umzuwandeln und den einschlägigen Begriffen einen neuen Inhalt zu geben. Die gerechtfertigte Gewalt, die in jeder Tradition noch immer ihre Vertreter hat, muss wesentlich von innen her, d.h. vom inneren Normgefüge der jeweiligen Tradition her, in Frage gestellt werden. Dabei bietet sich das bereits vorhandene Erbe der Gewaltfreiheit als inspirierende Kraft und als Grundlage an, von der aus man in einen interreligiösen Dialog eintreten kann mit dem Ziel, eine Welt des Friedens und der Gerechtigkeit aufzubauen. Als J. Maritain sich mit den Verhandlungen auseinander setzte, die 1948 in die UN-Erklärung der Menschenrechte einmündeten, bemerkte er, dass die Verhandlungspartner, die unterschiedliche Theologien und Philosophien rund um den Erdball repräsentierten, immer dann einen Fortschritt erzielten, wenn sie sich auf das allen gemeinsame Ziel konzentrierten und nicht an ihren kleinlichen Rechtfertigungsversuchen festhielten.[24]

III. Religiöse Extremisten gegen religiöse Friedensanhänger

Leider ist der Aufbau einer globalen Friedensethik nicht immer so einfach. Die Unterscheidung zwischen Traditionen vom gerechten Krieg und gewaltfreien/pazifistischen Traditionen schiebt Gewalt zu leicht den ersteren in die Schuhe. Von der Praxis her gesehen ist der Unterschied zwischen einem Gläubigen, der Gewalt in Selbstverteidigung oder als äußerstes Mittel anwendet, und einem, der auf Gewalt unter allen Umständen verzichtet, eher gradueller als grundsätzlicher Art. Selbst Gandhi, der wohl namhafteste Anwalt des Pazifismus und gewaltlosen Widerstandes, hat Gewalt nicht völlig ausgeschlossen: „Hat man nur die Wahl zwischen Feigheit und Gewalt, so würde ich zur Gewalt raten ... Doch bin ich der festen Überzeugung, dass Gewaltfreiheit unendlich höher steht als Gewaltausübung."[25] Die Befreiungstheologie hat dann aus ihrer Perspektive auf das revolutionären Situationen inhärente Gewaltpotential aufmerksam gemacht, das sich von der strukturellen Gewalt sozialer Ungerechtigkeiten her aufbaut und einen echten Frieden verhindert, der die legitimen Ansprüche der Armen erfüllen würde.[26] Und kein Geringerer als Paul VI. hielt die Ausübung von Gewalt „im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schwer schadet"[27], für sittlich erlaubt.

Wir sollten uns daher, wofür sich R. Scott Appelby entschieden einsetzt, nicht so sehr auf den *Gebrauch* von Gewalt durch Gläubige konzentrieren, sondern auf ihre *Einstellung* ihr gegenüber sowie auf die Rolle, die sie ihr in einem Konflikt zuweisen.[28] Das Ziel der religiös motivierten Friedensbewegung bestehe ja gerade darin, Gewalt zu beenden und den zugrunde liegenden Konflikt so zu lösen, dass die Gegner sich versöhnen. Das Ziel religiöser Extremisten dagegen sei es, über den Feind zu triumphieren, selbst wenn das „den direkten und häufigen Einsatz von Gewalt zur Folge hat"[29]. Aufs Ganze gesehen, meint Appelby, dass religiöse Bewegungen der zweiten Richtung von den Situationen, in denen sie leben müssen, beeinflusst sind. Und diese seien meist geprägt von „ineffizienten politischen Institutionen ohne jede Dialogbereitschaft, von einer Wirtschaft, mit der es bergab geht bzw. in der sich schon strukturelle Formen der Ungerechtigkeit herausgebildet haben, sowie von religiös bedingter Diskriminierung ..."[30]. Um solche Extremisten zu einer friedfertigeren Gesinnung zu bewegen, müsse man ihnen jene Werte und Praktiken der eigenen religiösen Tradition näher bringen, die sich an Frieden und Versöhnung orientieren.[31] Wenn soziale Ungerechtigkeiten Extremismus entfachen, dann wird es nach Appleby höchste Zeit, repressive politische und wirtschaftliche Entscheidungsstrukturen grundlegend, aber auf friedlichem Wege umzuformen.

Mit Blick auf die Praxis weist Appleby darauf hin, dass die politischen Prozesse heute, nach dem Ende des Kalten Krieges, die leise Hoffnung wecken, es werde möglich sein, friedensbildende und konfliktlösende Trainings in eine tiefere

Spiritualität einzubetten, und zwar nicht nur im Rahmen jeder einzelnen religiösen Tradition, sondern religionsübergreifend. Transnationale soziale Bewegungen, Nichtregierungsorganisationen, Netzwerke für Menschenrechte und kulturelle Austauschprogramme als Folge der wirtschaftlichen Globalisierung sowie die weltweite Berichterstattung in den Medien ermöglichen religiösen Friedensanhängern den Aufbau und die Vernetzung von internationalen Hilfswerken, die ein Gandhi oder Martin Luther King sich nie hätten träumen lassen.[32] Heute ist es für führende Persönlichkeiten in den Religionen ein leichtes, sich nicht nur mit ihren Kollegen aus anderen Religionen, sondern auch mit humanistisch orientierten Politikern im Aufbau friedensfähiger Strukturen und in der Verbreitung von Menschenrechten zusammenzuschließen. Religiöse Nichtregierungsorganisationen, die in keine formal religiöse oder politische Struktur eingebunden sind, haben sich beim Aufbau von Partnerschaften mit anderen religiösen Gruppen, mit Regierungen, Denkfabriken und unabhängigen Radio- und Fernsehstationen als sehr wirkungsvoll erwiesen.[33] Appelby zieht daraus den Schluss: Der Boden für die Entwicklung „regionaler Zentren für religiöse und kulturelle Friedensarbeit" sei bereitet. Derartige Zentren könnten eine solche systematische Vernetzung koordinieren und würden so auf die einheimischen Herausforderungen einfühlsam und mit Augenmaß reagieren.[34]

IV. Das Ziel: ein weltweit tragfähiges Ethos und eine Politik der „Einheit in Verschiedenheit"

Letztlich freilich wird eine wirksame interreligiöse globale Friedensethik, was ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen betrifft, davon ausgehen müssen, dass sich Wahrheit aus dem Zusammenspiel unterschiedlicher Positionen ergibt. Nur allzu oft hatte die westliche Tradition ihre sogenannte „objektive" Sicht von Wirklichkeit dem Rest der Welt, der ethnischen und kulturellen Vielfalt Afrikas, Asiens, Lateinamerikas und eingeborener oder aboriginaler Stämme rund um den Erdball aufgenötigt. Ja, für Enrique Dussel hat die Moderne selbst ihre Wurzeln im eurozentrischen *cogito,* das „dem Anderen" übergestülpt wurde.[35] Und das Christentum hat unter der Ägide des Kolonialismus nur allzu oft andere Traditionen einfach ausgegrenzt.

Wenn wir stattdessen eine „Einheit in Verschiedenheit" realisieren sollen und wollen, dann müssen wir, um mit Virgil Elizondo zu sprechen, eine „Anthropologie der allumfassenden und progressiven Synthese", eine „Universalität der Ausgewogenheit, der Achtung vor den anderen mit all ihren Besonderheiten, aber auch der Hochschätzung ihrer Andersartigkeit sowie eine Universalität der Liebe, des Mitgefühls und der gegenseitigen Hilfe"[36] praktizieren. Und in der Tat: Die komplexen Herausforderungen, die eine globalisierte Welt heute an uns stellt, gebieten nach Raimon Pannikar ein Zusammenwirken der religiösen Traditionen dieser Welt. „Keine einzige menschliche oder religiöse Tradition kann heute ohne die andere auskommen noch wäre sie in der Lage, die Menschheit aus ihrer

gegenwärtigen Krise herauszuführen."[37] Die religiösen Traditionen der Welt, die untereinander und mit den großen humanistischen Traditionen zusammenarbeiten, bilden den Dreh- und Angelpunkt für die Entstehung eines Ethos, von dem her verschiedene Kulturen und spirituelle Ausprägungen sich gewaltfrei aufeinander einlassen können und sich dabei wechselseitig und konstruktiv wandeln, ohne dass die eine Seite auf Kosten der anderen triumphiert.

Der praktische Imperativ für eine solche Zusammenarbeit ist und bleibt die rasche Globalisierung der Wirtschaft. Unterschiedliche Völker, Kulturen, Philosophien und spirituelle Strömungen vernetzen sich über die Telekommunikation, den Transport und das Ineinandergreifen internationaler Märkte in einem Ausmaß, das unseren Vorgängern vor einem halben Jahrhundert noch undenkbar erschienen wäre. Darüber hinaus stellt die Macht multinationaler Unternehmen das Regulierungspotential einzelner Nationalstaaten, einschließlich der USA, weit in den Schatten. Was wir brauchen, ist ein globales Ethos der Gewaltfreiheit und eine Globalisierung demokratischer Politik, die sich an den Menschenrechten orientiert und das internationale Gemeinwohl als Kategorie internationaler sozialer Gerechtigkeit begreift, um der geballten Macht einer globalisierten Wirtschaft und den von ihr festgeschriebenen Ungerechtigkeiten entgegenzutreten.

Jede einzelne Religion, von der die Rede war, verfügt über ein Erbe der Friedfertigkeit und Gewaltfreiheit. Dieses traditionelle Erbe sowie die von Appleby genannten Versöhnungsinitiativen, in denen sich Menschen unterschiedlicher Spiritualität zusammenfinden, geben Anlass zur Hoffnung. Wenn aber nicht gleichzeitig religiös motivierte Aktivisten der Gewaltfreiheit ein Ethos der "Einheit in Verschiedenheit" aufbauen, dann werden andere zerstörerische Kräfte bereit stehen, dieses globale ethische Vakuum zu füllen. Die bloße Tatsache, dass wir in einem Zeitalter von Massenvernichtungswaffen schon wieder über die „Rückkehr des gerechten Krieges" diskutieren, belegt, dass willige so genannte „Realisten" immer dann die Oberhand gewinnen, wenn keine gewaltfreien Alternativen entstehen und sich gegen sie zur Wehr setzen. Und dennoch, Martin Luther King erinnert uns überzeugend daran: „Wir haben keine Wahl mehr zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit. Es geht um Gewaltfreiheit oder Untergang."[38] Wenn im Laufe des 20. Jahrhunderts „die Philosophie und Praxis der Gewaltlosigkeit ... sich tatsächlich der menschlichen Phantasie bemächtigt hat"[39], dann kann im 21. Jahrhundert eine interreligiöse globale Friedensethik den Weg bahnen für eine globale Politik der Gewaltfreiheit, die nicht Grenzen dicht macht, sondern überschreitet.

[1] M. und J. M. Corbett, *Politics and Religion in the United States*, New York 1999, 105; M.L.K. Mich, *Catholic Social Teaching and Movements*, Mystic 1998, 286.

[2] M. L. K. Mich, aaO. 287.

[3] Ebd.

[4] Ebd.

[5] M. und J. M. Corbett, aaO. 105-106.

[6] Ebd. 105; vgl. auch M. Weinland, *Das Friedensethos der Kirche der Brüder im Spannungsfeld von Gewaltlosigkeit und Weltverantwortung.* Beiträge zur Friedensethik IX, Stuttgart 1996.

[7] M. L. K. Mich, aaO. 279.

[8] AaO. 281; *Gaudium et spes,* Nr. 79, in: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg [28]2000.

[9] AaO. 288; vgl. den deutschen Text des Pastoralbriefes der amerikanischen Bischöfe: *Die Herausforderung des Friedens - Gottes Verheißung und unsere Antwort,* in: Hirtenworte zu Krieg und Frieden. Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika, Köln 1983, 125-285; vgl. auch das neue Hirtenwort der deutschen Bischöfe: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Gerechter Friede,* Bonn 2000.

[10] Ich danke meinen StudentInnen Barbara Sandoval und Jason Vasquez für ihre Untersuchungen auf diesem Gebiet.

[11] T. Bartholomeusz, *In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka,* http://ibe.la.psu.edu/6/bartho99l.htm.2; vgl. G. Schmid, *Der Weg des Buddha in den Konflikten seiner Zeit,* in: F. Stolz (Hg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986, 113-128.

[12] A.L. Basham, *The Greater Vehicle of Mahayana Buddhism,* in: W. M. Theodore De Bary (Hg.), The Buddhist Tradition in India, China, and Japan, New York 1969, 104.

[13] St. R. Bokenkamp, *Early Taoist Scriptures,* Berkeley 1997, 129; vgl. M. Palmer, *Taoismus,* Braunschweig 1993; L. Xiaogan, *Der Daoismus,* in: A. Sharma, Innenansichten der großen Religionen Frankfurt 1997, 203-290.

[14] S. A. Wawrytko, *The Undercurrent of Feminine Philosophy in Eastern and Western Thought,* Washington 1981, 128.

[15] AaO. 131.

[16] M. N. Kertzer, *What is a Jew?,* hg. von Lawrence A. Hoffman, New York 1993, 146.

[17] AaO. 145.

[18] H. Cohen, *Reason and Hope: Selections From the Jewish Writings of Hermann Cohen,* New York 1971, 184; ders., *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums,* Köln [2]1959.

[19] D.E. Ingersoll/R.K. Matthews/A. Davison, *The Philosophic Roots of Modern Ideology: Liberalism, Communism, Fascism, Islamism,* Upper Saddle River 2001, 260; Ch. Waddy, *The Muslim Mind,* London 1976, 95.

[20] Ingersoll/Matthews/Davidson, aaO. 260; Waddy, aaO. 96.

[21] S. H. Hashmi, *Saving and Taking Life in War: Three Modern Muslim Views,* in: The Muslim World 89 (1999) 180.

[22] J. Kelsay, *Islam and War: A Study in Comparative Ethics,* Louisville 1993, 36; vgl. auch A. Th. Khoury, *Heiliger Krieg,* in: A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine, *Islam-Lexikon. Geschichte - Ideen - Gestalten* I-III, Freiburg 1991, 349-359; ders., *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg,* Gütersloh 1991; vgl. auch die Kapitel *Heiliger Krieg* und *Heiliger Friede* in: K. Armstrong, *Muhammad. Religionsstifter und Staatsmann,* München 1993, 233-289 bzw. 290-345; Ch. Rajewsky, *Der gerechte Krieg im Islam,* in: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (Hg.), Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt 1980, 13-71; B. Reinert, *Der islamische Begriff des „heiligen Krieges". Ursprung und Entwicklung,* in: F. Stolz (Hg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986, 89-112.

[23] Ingersoll/Matthews/Davidson, aaO. 255-256.; J. Kelsay, aaO. 29. 42.

[24] J. Maritain, *Man and the State,* Chicago 1966, 76-80.

[25] Zitat Gandhis bei R.S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and*

Reconciliation, Lanham 2000, 12; vgl. auch D. Rothermund, *Mahatma Gandhi. Eine politische Biographie*, München 1997; M. Chatterjee, *Gewaltfrei widerstehen. Gandhis religiöses Denken, seine Bedeutung für unsere Zeit*, Gütersloh 1994.

[26] M. L. K. Mich, aaO. 310-311.

[27] *Populorum Progressio*, Nr. 31; Deutsch: Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. Einführung und Kommentar von H. Krauss S.J., Freiburg 1967, 163.

[28] R. S. Appleby, aaO. 13.

[29] Ebd.

[30] Ebd. 119.

[31] Ebd.

[32] Ebd. 281.

[33] Ebd. 281-282. 288-303.

[34] Ebd. 303-305; vgl. J. Lüer, *Ziviler Umgang mit Konflikten. Zur Debatte um den Aufbau von Friedensfachdiensten in Deutschland*, in: Herder-Korrespondenz 53 (1999) 577-581; T. Evers, *Friedenshandeln in der Weltgesellschaft. Der geschichtliche Kontext des Zivilen Friedensdienstes*, in: gewaltfreie aktion 32 (2000) 4-19. Dort weitere Literaturangaben.

[35] E. Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993.

[36] V. Elizondo, *Guadalupe: Mother of the New Creation*, Maryknoll 1997, 132. 134.

[37] R. Pannikar, *Invisible Harmony: Essays on Contemplation & Responsibility*, Minneapolis 1995, 175; vgl. A. Th. Khoury (Hg.), *Das Ethos der Weltreligionen*, Freiburg 1993; H. Küng/ K.-J. Kuschel (Hg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Religionen*, München 1993;

[38] W. Wink (Hg.), *Preface in: Peace is the Way: Writings on Nonviolence from the Fellowship of Reconciliation*, Maryknoll 2000, XI. Vgl. auch die Zeitschrift: gewaltfreie aktion, Vierteljahreshefte für Frieden und Gerechtigkeit, hg. im Auftrag des Internationalen Versöhnungsbundes, Deutscher Zweig der Fellowship of Reconcialiation.

[39] R. Deats, *The global Spread of Active Nonviolence*, in: W. Wink (Hg.), aaO. 284.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Biblische Perspektive: Zwischen Eschatologie und Apokalyptik

Juan-José Tamayo-Acosta

I. Existenz als Geschichte und eschatologisches Bewusstsein

Drei grundlegende Erkenntnisse verdankt die Menschheit der Religion des Volkes Israel: die Einschätzung der Existenz als Geschichte, das Erwachen des endzeitlichen Bewusstseins und die Vorstellung des Messianismus.

Im Rückgriff auf V. Maag unterscheidet Jürgen Moltmann zwei Typen von Religionen: Epiphanie- und Verheißungsreligionen. Epiphaniereligion hat ihren Ort im natürlichen Kreislauf des Ackerbaus mit seinen zwei Hauptmomenten: Saat und Ernte. Ihre Götter haften an den Orten, an denen die betreffenden Völker leben. Der Verheißungsglaube dagegen hat zu tun mit der Welt der Migration. Gekennzeichnet ist er dadurch, dass hier alles in Bewegung ist, sich in ständigem Exodus befindet. Sein Gott ist an kein bestimmtes Territorium gebunden, sondern ist mit seinem Volk unterwegs, geht ihm voraus, öffnet ihm den Weg und führt es in eine „Zukunft, die nicht bloße Wiederholung und Bestätigung der Gegenwart ist, sondern Ziel der jetzt in Gang befindlichen Ereignisse“[1]. Das Ziel gibt dem Weg seinen Sinn und macht, dank der Hoffnung, die Mühen ertragbar.

Die Originalität der biblischen Religion, die ja Verheißungsglaube ist, wurzelt darin, dass ihre Anhänger die *Existenz als Geschichte* erfahren. Die kosmisch wiederkehrende Zeit weicht der geschichtlich unwiederbringlichen Zeit. Die Geschichte bildet eine der Schlüsselkategorien biblischen Denkens, sie ist „das Sakrament der Religion Israels“ (Wheeler), das „begriffliche Pentagramm des Jahweglaubens“ (Seeligmann). Israel hat weder die Vorstellung einer absoluten Zeit, die jedem Geschehen vorausgeht, noch die einer abstrakten Zeit, die von allem Geschehen losgelöst wäre. Jeder Zeit entspricht ein Ereignis, und jedes Ereignis einer Zeit. Gerhard von Rad spricht von „gefüllter Zeit“[2].

Das geschichtliche Verständnis von Zeit verändert den Offenbarungsbegriff ebenso wie das Gottesbild. Offenbarung findet nicht mehr in Naturphänomenen statt, wie Donner, Blitz und Gewitter, oder an heiligen Orten, die der Gottheit vorbehalten wären, sondern in der Geschichte und in den Ereignissen, die in der Geschichte passieren. So wird die Geschichte zum Lehrstuhl, auf dem Gott sich offenbart, zum Ort, an dem sich Heil ereignet. Auch JHWH erweist sich als historischer Gott: Der unsichtbare Gott wird sichtbar in seinen Werken; der

schweigende Gott tritt in Dialog mit dem Volk und stellt sich an seine Seite; der abwesende Gott wird gegenwärtig in befreienden Gebärden; der ferne Gott mischt sich ein in das Szenario des Alltags und teilt das - oft genug widrige - Schicksal seines Volkes. Allein schon sein Name - JHWH - hat geschichtsbezogene Bedeutung und weist in die Zukunft: Ich-bin-der-ich-sein-werde, Ich-werde-euch-aus-der-Sklaverei-befreien, Ich-werde-euch-begleiten-bis-ins-Land-der-Freiheit.

Die Hoffnung des hebräischen Volkes beruht nicht auf seiner Wirtschaftsmacht, auf politischem Einfluss oder auf seiner kriegerisch-strategischen Potenz, sondern auf dem Gott seiner Väter Abraham, Isaak und Jakob, auf dem *Gott der Hoffnung*, der Mitgefühl hat für die Vergehen des Volkes und solidarisch sein Anliegen der Befreiung teilt und der, dank dem Prinzip Mitleiden, in Aktion tritt, wie es im Buch Exodus heißt: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich bin herabgestiegen, um sie aus der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinauszuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen" (Ex 3,7-8). Die Dinge, die die Menschen umgeben, werden nicht mehr erfahren als Kosmos, der kraft göttlicher Setzung unveränderlich wäre, sondern als Geschichte, die immer neue Horizonte bietet.

Ernst Bloch hat Recht, wenn er meint, die Religion Israels sei die Quelle der Hoffnung und besitze eine starke utopische Komponente. Die Tatsache lässt sich ablesen an einer langen, umfangreichen Liste von Gestalten, Themen, Bildern und Symbolen, welche die biblische Geschichte durchziehen. Aus den Hoffnungsbildern und -symbolen seien folgende hervorgehoben: Exodus - Migration, Geschichte, Verheißung - Zukunft, Messianismus, verheißenes Land, Erlösung - Befreiung, Leben - Auferweckung, neuer Himmel - neue Erde, neuer Mensch - neues Volk, Umkehr - Umgestaltung, Reich Gottes in seiner Dialektik zwischen Gegenwart und Zukunft usw. Unter den Gestalten, die Träger der Zukunft sind, befinden sich die Glaubenszeugen, die in Kapitel 11 des Hebräerbriefes erwähnt werden, namentlich Abraham, Mose und die Propheten.

In der Bibel werden herrliche, mitreißende Utopien dargestellt, die sich in die kollektive Vorstellungswelt der Völker eingeprägt und den Gang nicht weniger

Der Autor

Juan-José Tamayo-Acosta wurde 1946 im spanischen Amusco (Palencia) geboren. Doktor der Philosophie und der Theologie und diplomiert in Sozialwissenschaften. Professor am Institut „Fe y Secularidad" der Universität Carlos III in Madrid und auf dem „Lehrstuhl der drei Religionen" der Universität Valencia. Gründer und gegenwärtig Generalsekretär des Verbandes von Theologen und Theologinnen „Johannes XXIII", Vizepräsident des Spanischen Menschenrechtsverbandes und Mitglied der Spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaften. Mitarbeiter in zahlreichen lateinamerikanischen und europäischen Zeitschriften für Philosophie und Theologie. Veröffentlichungen u.a.: Conceptos fundamentales del cristianismo (zusammen mit C. Floristán), Madrid 1993; Presente y futuro de la teología de la liberación, Madrid 1994; La Marginación, lugar social de los cristianos, Madrid ^{3}1998; Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret, Madrid 1998; Para comprender la teología de la liberación, Navarra ^{5}2000; Para comprender la crisis de Dios hoy, Navarra ^{2}2000. Anschrift: Calle Ginzo de Limia, 55, 1° B., E-28034 Madrid, Spanien; E-Mail: jjtamayo@bbvnet.com.

Befreiungsprozesse inspiriert haben. Nur einige der bedeutsamsten seien hier genannt: die messianische Utopie einer friedvollen Welt, in der die Menschen „Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen" schmieden und in der „man nicht mehr das Schwert zieht, Volk gegen Volk, und auch nicht mehr den Krieg übt" (Jes 2,4-5); die Utopie des harmonischen Zusammenlebens zwischen Wolf und Lamm, Panther und Böcklein, Kalb und Löwe sowie der spielerischen Beziehung zwischen Säugling und Schlange (Jes 11,6-8); das *neue Lied* als festliche Feier der Utopie der Befreiung (Jes 42,10-12); die unfruchtbaren Frauen (Sara, Rebekka, Rahel, Anna, Elisabet usf.), die dennoch schwanger werden und eine neue Zukunft eröffnen (Jes 54,1ff); das Ideal einer Gesellschaft, die nicht mehr auf interessengesteuerten Handelsbeziehungen fußt, in der vielmehr Hungernde und Durstende ihre Bedürfnisse umsonst befriedigen können (Jes 55,1-2); die Utopie einer Alltagsexistenz, in der sich der Mensch freut über das, was er vom Leben und von der Frucht seiner Arbeit zu verkosten vermag: freudig sein Brot essen, vergnügt seinen Wein trinken und mit der Frau, die er liebt, das Leben genießen (Koh 2,24.26; 9,7-8). Aus all diesen Hoffnungsbildern sprechen Werte wie Gewaltfreiheit und Unentgeltlichkeit, Geschwisterlichkeit und Spielcharakter, heiteres Zusammenleben mit der Natur und geschwisterlicher Umgang zwischen Mensch und Tier.

Die Religion der Bibel zeichnet sich dadurch aus, dass in ihr *eschatologisches Bewusstsein wach wird.* Das historische Denken, das Israel schon immer vertraut ist, wird von den Propheten eschatologisiert. Gerhard von Rad ist der Meinung, von endzeitlicher Botschaft im eigentlichen Sinn könne erst dort die Rede sein, wo die Propheten das bis dahin geltende geschichtliche Fundament für das Heil bestritten, „wo Israel von seinen Propheten aus dem Heilsbereich der bisherigen Fakten herausgestoßen wurde und wo sich sein Heilsgrund mit einemmal in ein kommendes Gottesgeschehen hinaus verlagerte"[3]. In der prophetischen Botschaft verblassen die alten Heilszeichen allmählich und tauchen neue auf, die - wenn auch typologisch mit den alten in Verbindung stehend - auf eine neue Heilserfahrung hinweisen.

Erlösung versteht sich fortan weder in Kontinuität zu den bekannten Vorgaben noch als Konsequenz aus dem Vorhergehenden, sondern steht in Widerspruch dazu und verweist auf bisher Nichtgekanntes. Deshalb ist das Neue auch nicht zu verwechseln mit der Wiederherstellung des goldenen Zeitalters der Ursprünge, sondern lässt die Schaffung eines „neuen Himmels und einer neuen Erde" (Jes 65,17) erahnen.

Moltmann meint, „solche Verheißungen und Erwartungen" als endzeitlich qualifizieren zu können, „die sich auf ein Geschichtlich-Zukünftiges richten im Sinne des letzten Horizontes"[4]. Auch wenn sich die Propheten noch im Sinne der Überlieferung von Erwählung und vorhergehender Geschichte der Verheißungen Gottes an Israel bewegen, markieren sie dennoch einen klaren Bruch zwischen Gottes Eingreifen in der Vergangenheit und Gottes Handeln in der Zukunft, wobei Letzteres Ersteres nicht nur übertrifft, sondern nachgerade durchstreicht: „Denkt nicht mehr an das, was früher war; auf das, was vergangen ist, sollt ihr

nicht mehr achten!" (Jes 43,18-19). Der Horizont der Propheten ist die Zukunft, selbst wenn sie nicht so weit gehen, zwischen historischer Zukunft und metahistorischer Zukunft zu unterscheiden. Der Zukunft gegenüber sind als Grundhaltung weder lähmende Angst noch missmutiger Verdruss gefordert, sondern aktive Hoffnung und Freiheit, die sich nicht beugen vor den blinden Kräften des Schicksals.

II. Messianismus: Kraft der Eschatologie

Eine weitere maßgebliche Vorstellung der biblischen Religion ist der Messianismus. Aus ihm bezieht die Eschatologie ihre Dynamik. Max Weber betont, das Volk Israel habe ganz spezifische Erwartungen. In den großen geopolitisch-kulturellen Räumen im Umfeld Israels, in denen sich die Monarchie seit alters her beachtlicher Konsistenz erfreute, ruhten die soteriologischen Hoffnungen auf dem regierenden König, während die Hoffnung auf einen zukünftigen Messias allenfalls andeutungsweise geschätzt wurde. Dagegen entbehrte im Nordreich Israel, in dem eine Erhebung nach der anderen aufflammte, die Monarchie jeder Stabilität und verlor nach und nach an Glaubwürdigkeit als Trägerin des Heils für das Volk. Als sich dann die Monarchie als unfähig erwies, sich um die Rechte der Armen zu kümmern, trat an die Stelle der offiziellen monarchischen Prophetie die Hoffnung auf das Kommen JHWHs bzw. eines Wundertäters, der Erlösung bringen würde.

Allein in Israel, meint Max Weber, verdichtete sich, dank dem besonderen Einfluss der im *berit* (= Bund) begründeten JHWH-Beziehung, die Hoffnung in einer spezifischen ethischen Form. Nirgends sonst finden sich Spuren einer ähnlichen Formulierung, noch konnte es sie anderswo geben, weil sonst überall Magie als universales Heilsmittel galt.[5] Das Besondere der endzeitlichen Erwartung in Israel besteht in der wachsenden Intensität, mit der bald das Paradies, bald der Erlöser-König - ersteres aus der Vergangenheit, letzteres aus der Gegenwart - in die Zukunft projiziert wird.[6] Zwar geschah so etwas auch bei anderen Völkern, aber nicht mit solch großem und solch intensivem Nachdruck. Die konzentrierte Kraft der Prophetie machte Israel zum einen in einzigartiger Weise zu einem Volk der Hoffnung und der Standhaftigkeit und verhinderte zum anderen, dass es in eine Art von Geschichtsfatalismus verfiel.

Für den jüdischen Philosophen Hermann Cohen ist das jüdische Volk das einzige Gemeinwesen seiner Umgebung und seiner Zeit, welches die Entwicklung der Geschichte der Menschheit auf die Zukunft zielen lässt. Alle anderen blicken in eine goldene Vergangenheit zurück. Im jüdischen Messianismus verschwinden Vergangenheit und Gegenwart angesichts der Zukunft, welche allein das Bewusstsein der Zeit zu realisieren vermag.[7]

III. Apokalyptik: Durst nach Gerechtigkeit und Rehabilitierung der Opfer

Die jüdische Apokalyptik ist eine besondere Form der Eschatologie, die sich vom 2. vor- bis zum 1. nachchristlichen Jahrhundert entwickelt. Über ihre Ursprünge gibt es verschiedene Theorien. Einige sehen sie aus der Prophetie erwachsen und diese getreu weiterführen. So bezeichnet zum Beispiel Peter von der Osten-Sacken sie als rechtmäßige Tochter der Prophetie. Andere sind der Meinung, sie habe eine weisheitliche Herkunft und sei eine Weiterentwicklung der Weisheitsüberlieferung, weil gerade der Wille nach Erkenntnis sowohl der Universalgeschichte als auch des Kosmos ihr prägendes Merkmal sei. Wiederum andere verknüpfen die eine Vermutung mit der anderen und schreiben der Apokalyptik eine doppelte Wurzel zu, einerseits die Prophetie und andererseits die Weisheit. Ein Beispiel dieser Verbindung böte das Buch Daniel mit seiner prophetisch-weisheitlichen Betrachtensweise.

Sowohl in ihrer literarischen Struktur als auch in ihrem Inhalt ist die jüdische Apokalyptik merklich beeinflusst von der religiös-kulturellen Umgebung Israels. Ein klarer Widerhall der iranischen Religion lässt sich ausmachen in der Lehre von den zwei Weltzeiten, in der Idee von der Auferstehung, im Gegensatz Gott-Satan und im Bild der vier Reiche. Die mythisch-kosmologischen Spekulationen stammen wohl aus Babylon. Die Beschreibung der Hölle verrät den Einfluss altgriechischer Mysterienreligionen. Gleichwohl kopiert die Apokalyptik nicht mimetisch irgendwelche Ideen von außerhalb, sondern integriert mit Freiheit und Originalität einen Teil des Schatzes aus anderen Weltanschauungen in ihre eigene Konzeption von Kosmos und Geschichte. Mit Philipp Vielhauer lässt sich sagen, die Apokalyptik sei das Produkt der hellenistischen Phase, während der verschiedene kulturelle Einflüsse auf Palästina einströmen.[8] Zum einen bedeutet sie eine Reaktion auf die politisch-kulturelle Überflutung durch den Hellenismus und zum anderen eine Radikalisierung der Eschatologie angesichts interner Tendenzen innerhalb des Judentums in Richtung auf eine nichteschatologische Theokratie. Sinn und Zweck der Apokalyptik ist es, Hilfe zu bieten für die harten Lebensbedingungen, mit denen das jüdische Gemeinwesen zur Zeit zu kämpfen hatte, es in seinen Anfechtungen zu trösten und in seiner Hoffnung zu stärken.

Die jüdische Apokalyptik ist weder ein kompliziertes Bilderrätsel, das nur Eingeweihte mit Hilfe eigens ihnen vorbehaltener Operationen zu lösen im Stande wären, noch ein verworrenes Zahlen- und Kalkulationsspiel noch eine besondere Art und Weise, die Zukunft zu erraten. Sie darauf zu reduzieren war in der Tat die Absicht frivoler Vereinfacher. Dessen unbeschadet stellt die Apokalyptik in ihrem tiefsten Grund eine Theologie und eine Philosophie der Universalgeschichte dar, eine Reflexion über das Gesamt aller geschichtlichen Ereignisse, und zwar nicht nur, soweit sie Israel betreffen. Die Blendeneinstellung, aus der die gesamte Geschichte betrachtet wird, ist vom *Ende* her bestimmt - Ende verstanden sowohl

als „Schlusspunkt" wie auch als „letzter Sinn", das heißt aus dem Blickwinkel des Planes Gottes bezüglich Menschheit und Kosmos.

Eines ihrer Hauptmerkmale ist der *Dualismus*, wie er etwa in der Theorie von den zwei Weltzeiten zum Ausdruck kommt: Gegenwart und Zukunft. Die Gegenwart wird beherrscht vom Reich des Bösen, des Todes und der Ungerechtigkeit. In der Schlussphase dieser Epoche werden alles Übel und jegliche Art von Schrecken losgelassen werden. „Schreckliche Dinge hast du gesehen, mein Sohn, und einen bösen Traum hast du gehabt: die Geheimnisse der ganzen Sündenmacht auf der Erde, und wie diese verschlungen werden wird vom Abgrund und in einer großen Ruine untergehen wird", heißt es im apokryphen apokalyptischen Ersten Henochbuch. In diesem Augenblick jedoch greift Gott selbst ein, um den Lauf der menschlichen Geschichte ebenso wie den des Kosmos zu unterbrechen, weil sie sonst ins Unheil trieben. Er wird das Ruder herumreißen und eine neue Zeit eröffnen, in der die bisherigen Missstände ein Ende haben und das Gute, die Gerechtigkeit und das Leben den Sieg davontragen werden. Worum es der Apokalyptik geht, ist der Entwurf einer gerechten Welt.[9]

Wohlgemerkt, die Apokalyptik nimmt das Negative in der Geschichte als dramatische allgegenwärtige Realität sehr ernst, lässt es also nicht bloß als reine Möglichkeit gelten. Aus dieser Perspektive betrachtet auch Theodor W. Adorno in seiner Negativen Dialektik (1966) die Welt nach der Shoah-Erfahrung: „Das Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei's noch so ausgelaugter Sinn gepreßt wird, hat sein objektives Moment nach Ereignissen, welche die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz, der von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlt, zum Hohn verurteilen."[10]

Allerdings, das Negative gilt nicht als fataler Schicksalsschlag, den man resigniert, die Hände in den Schoß gelegt, hinnehmen müsste und gegen den man nichts tun könnte. Vielmehr gilt es, Widerstand dagegen zu leisten, vermittels eines Engagements, das den Lauf der Geschichte zu ändern vermag, in Richtung auf Geschwisterlichkeit und nicht Geschwistermord, auf den Schutz aller Ethnien und nicht auf Ethnozid, auf Wette auf Leben und Erde und nicht auf Biozid und Geozid.

Apokalyptische Naherwartung ist weder gekennzeichnet durch pessimistische Töne noch durch destruktive Tendenzen, auch wenn ihr diese für gewöhnlich zugeschrieben werden, noch liegt ihr daran, Angst und Verzweiflung einzuflößen. Ganz im Gegenteil: Apokalyptische Naherwartung ist optimistisch, hoffnungsvoll und konstruktiv. Apokalyptische Naherwartung überlässt die Zukunft der Geschichte nicht dunklen Schicksalskräften, sondern appelliert an die Freiheit des Menschen und an das Handeln Gottes.

Der Glaube an die Auferweckung der Toten ist das beste Beispiel für die hoffnungsträchtige Stimmung, in die die Apokalyptik eingehüllt ist. Er entsteht in Zeiten harter Verfolgung, ja des Martyriums.[11] Beinahe zwangsläufig stellt sich unter diesen Bedingungen mit aller Radikalität die Frage nach der Vergeltung für die, die auf Grund ihrer bedingungslosen Treue zum jüdischen Glauben ihr

Leben haben lassen müssen. Die Antwort, die das Danielbuch, das Erste Makkabäerbuch sowie andere Bücher der apokryphen jüdischen Literatur darauf geben, lässt keinen Zweifel zu: *Die Toten werden auferstehen.*

Die Hoffnung auf die Auferstehung verbindet sich hier nicht so sehr mit dem Wunsch nach einem langen glücklichen Leben auf der Erde, sondern mit dem Durst nach Gerechtigkeit. „Auferweckung", betont R. Martin-Achard, „wird erforderlich auf Grund von Gerechtigkeit. Sie ist die einzige Lösung, die konkret auf die Frage antwortet, wozu gerade die treusten Diener Gottes haben sterben müssen"[12]. Der Wunsch nach Gerechtigkeit wird zum Postulat, die postmortale Szene zum Gericht. So bekommt die Auferstehung den Charakter einer Forderung: Wonach verlangt wird, ist ein Gericht, das es auf der Erde so nicht gibt, das daher sein Urteil fällt zu Gunsten der Verfolgten, das den Besiegten Recht gibt und die Opfer rehabilitiert und das diesen ihre Würde als Menschen in ihrer ganzen Unversehrtheit zurückgibt. Die Hoffnung auf die Auferstehung ist eine Folge aus dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes, den man mit Acht und Bann belegt hatte.[13]

Die Ehrenrettung der Opfer, die in der alttestamentlichen Apokalyptik eine Verheißung für die Zukunft war, wird in der Gegenwart Wirklichkeit mit der Auferstehung Jesu. So jedenfalls interpretiert Petrus in seinen ersten apostolischen Predigten das Ereignis: Gott hat Jesus von Nazaret vor den Juden mit Zeichen und Großtaten bestätigt. Die Juden haben ihn ans Kreuz geschlagen und umgebracht. Gott rollt den Prozess wieder auf, mit den Aposteln als Zeugen, befreit Jesus aus der Macht des Todes und setzt ihn als „Herrn und Christus" ein (vgl. Apg 2,22-36; 3,6-16).

IV. Apokalyptisches Denken an der Schwelle zum dritten Jahrtausend

Jedes Mal, wenn ein Jahrtausend zu Ende geht, greift apokalyptisch-millenaristische Mentalität um sich. So schon bei der Wende vom ersten zum zweiten Jahrtausend. Der Millenarismus wird zur utopischen Kategorie, und die millenaristischen Bewegungen erweisen sich als Träger befreiender Energien in Kreisen des unterdrückten Volkes. In diesem Rahmen entwickelt Abt Joachim von Fiore in Kalabrien in den Fußspuren der jüdischen Apokalyptik eine Theologie der Universalgeschichte. Jüdische Apokalyptik beeinflusst darüber hinaus auch eine Reihe späterer prophetischer Bewegungen ganz deutlich, angefangen mit den Franziskanern und Waldensern bis hin zu den Wiedertäufern und den Bauern in den Bauernkriegen. Ihr Erbe spiegelt sich auch noch in den modernen revolutionären Bewegungen wider und inspiriert auch einige moderne Geschichtsphilosophien. Diese Tatsache wird auch anerkannt von Autoren so unterschiedlichen Zuschnitts wie Noam Cohn und Ernst Bloch. Während Ersterer Spuren der jüdischen Apokalyptik in Texten des jungen Hegel über das Selbstbewusstsein der Menschheit entdeckt, glaubt Letzterer, dass sie die ideologische

Richtung war, welche in Europa den größten Einfluss bis zum Auftauchen des Marxismus hatte.[14] Meinerseits würde ich hinzufügen, auch im Marxismus sei sie noch zu spüren, wenn auch in säkularisiertem Gewand.

Bei der jüngsten Jahrtausendwende bzw. beim Eintritt ins dritte Jahrtausend wuchs in der kollektiven Phantasie auch diesmal wieder das millenaristische Bewusstsein. Es nahm Gestalt an in zahlreichen religiösen und parareligiösen Bewegungen, die den Bruch zwischen der alten und der neuen Welt sowie den Übergang auf eine höhere Ebene der Existenz mit besonderer Intensität erleben. Doch Bruch und Übergang bleiben nicht bei reinen mentalen Verirrungen, sondern münden häufig in einem *apokalyptischen Terrorismus,* wie Jürgen Moltmann sagt, bzw. in einem *verzweifelten Millenarismus,* wie Umberto Eco sich ausdrückt. Man denke nur an die kollektiven Selbstmorde in millenaristischen Kamikazesekten wie „Tempel des Volkes", „Davidische Sekte", „Pforte des Himmels", „Orden des Sonnentempels", „Wiederherstellung der Zehn Gebote Gottes" und andere mehr. Das Anschwellen dieser Art von Millenarismus ist deshalb besonders gefährlich, weil er dazu führen kann, dass sich der Irrationalismus der Zukunft bemächtigt und Unvernunft zum Führer für das neue Jahrhundert wird.

V. Wiederentdeckung von Eschatologie und apokalyptischer Weisheit

Trotzdem: Weder ist diese Deutung die einzige noch die einzig richtige Interpretation von Apokalyptik. Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben nichtglaubende, aber für die utopische Dimension der jüdisch-christlichen Tradition sensible Philosophen wie Walter Benjamin und Ernst Bloch, aber auch Theologen wie Albert Schweitzer, Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz übereinstimmend zu der Erkenntnis gefunden, dass der utopisch-endzeitliche Horizont wie auch die apokalyptische Weisheit in der jüdisch-christlichen Überlieferung unbedingt wiederentdeckt werden müssen - als Kraft zur Befreiung von den Schatten der Gegenwart, als kritische Instanz gegenüber der selektiven Ideologie des Fortschritts und als Quelle der Hoffnung auf eine neue Menschheit.

Modernes utopisches Denken kann nicht verstanden werden ohne die Inspiration von Seiten sowohl der Eschatologie als auch der jüdisch-christlichen Apokalyptik. Umgekehrt sind Geschichtsutopien unumgängliche Vermittlungen dafür, dass Menschen endzeitliche Hoffnung überhaupt leben können. Autistische Endzeithoffnung, das heißt eine Hoffnung, die ganz in sich selbst geschlossen ist, endet im Narzissmus und wird unproduktiv.

[1] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* München [6]1966, 86f.

[2] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* B. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München [4]1965, 109.

[3] G. von Rad, aaO. 128.

[4] J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* a.a.O., 113.

[5] Vgl. M. Weber, *Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. III, Tübingen [8]1988.

[6] Vgl. M. Weber, aaO.

[7] Vgl. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt am Main [2]1929, 337.

[8] Vgl. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin/New York 1975.

[9] Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.

[10] Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. [5]1988, 354.

[11] Eingehender habe ich dieses Thema entwickelt in: J.-J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, Navarra [2]2000.

12 R. Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento*, Madrid 1967, 154; frz. Original: De la mort à la résurrection. L'origine et la développement d'une croyance dans le cadre de l'Ancien Testament, Genf 1956.

13 Den Gedanken, die Auferweckung Jesu sei die Ehrenrettung der Opfer von Seiten Gottes, habe ich entfaltet in: J.-J. Tamayo-Acosta, *Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret*, Madrid 2000, 147-178.

14 Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1959, 1323-1327; N. Cohn, *En pos de milenio*, Madrid 1981, 107; J.-J. Tamayo-Acosta, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Navarra 1992, 185-189.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Die christliche Tradition des gerechten Krieges: Spannungen und Entwicklung

Lisa Sowle Cahill

Die frühchristliche Lehre verbot Christen, sich an Gewalt und Krieg zu beteiligen und sprach sich gegen den Dienst in der Armee aus. Dennoch lässt sich die christliche Rechtfertigung des Krieges bis ins vierte Jahrhundert auf Augustinus und seinen Lehrer Ambrosius zurückverfolgen. Augustinus und der mittelalterliche Theologe Thomas von Aquin liefern das Fundament für die christliche Lehre des gerechten Krieges, die auch Martin Luther und Johannes Calvin, die protestantischen Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts, befürworteten.

I. Anfangsfragen

Den Zweck der Theorie des gerechten Krieges, ihre tiefliegende Begründung und ihre inhärenten Spannungen hat der amerikanische Theologe John Courtney Murray aufgedeckt. Er schrieb, dass „die einzige Geisteshaltung, die durch die traditionelle Lehre genährt wird, der Wille zum Frieden ist, der im äußersten Fall einen Willen in sich trägt, das Friedensgebot mit Waffengewalt zu erzwingen. Dieser Wille ist jedoch ein moralischer Wille, denn er ist zugleich ein Wille zur Gerechtigkeit." Murray gibt zu, dass die Kirche nicht erwartet, dass der Krieg schon bald abgeschafft sein wird, und ergänzt, dass die christliche Version der Lehre des gerechten Krieges „immer noch versucht, ihre dreifache Funktion zu erfüllen: den Krieg als Böses zu verurteilen, die Übel, die er mit sich bringt, zu begrenzen und seine Führung so weit wie möglich zu humanisieren." Dennoch war es Murray selbst im Jahre 1959 bewusst, dass „heute die Gegebenheiten des internationalen Lebens und der technologischen Entwicklung" die Anwendbarkeit und die Glaubwürdigkeit einer Theorie des gerechten Krieges verändern könnten.[1]

Murrays Aussagen weisen auf Spannungsmomente in der Vorstellung vom gerechtfertigten Krieg hin, insbesondere wenn sie mit christlichen Werten vereinbar sein sollte. Murray behauptet, dass Krieg auf Frieden abzielt und dass es gelegentlich vonnöten ist, Frieden und Gerechtigkeit durch Gewaltanwendung zu schaffen. Er räumt jedoch auch ein, dass der Krieg begrenzt und sogar als „Böses" verurteilt werden muss. Daraus ergeben sich mehrere Fragen: Kann der soziale Friede durch systematische Gewalt erreicht werden? Ist es für Christen in jedem Falle rechtens, das Töten als Mittel zum Frieden anzuwenden? Ist es möglich, den Krieg erfolgreich zu begrenzen, insbesondere angesichts der zerstörerischen Kapazität moderner Waffen? Dient der Versuch, den Krieg zu rechtfertigen und zu regulieren, etwa der Billigung, Genehmigung und Förderung des Krieges? Ist ein „gerechter" Krieg ein Widerspruch in sich, da die Mächtigen den Krieg gerade als Instrument des Tötens nutzen, um ihre eigenen selbstsüchtigen Interessen, nicht aber das allgemeine Wohl zu fördern?

Die Autorin

Lisa Sowle Cahill, Professorin der Theologie, hat den J. Donald Monan-Lehrstuhl am Boston College (Newton, Massachusetts, USA 02458) inne. Sie verfasste u.a. folgende Bücher: Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism and Just War Theory, Minneapolis 1994, und Family: A Christian Social Perspective, Minneapolis 2000. Sie ist ehemalige Präsidentin der Catholic Theological Society of America und der Society of Christian Ethics (Nordamerika). Anschrift: Theology Department, Boston College, Carney Hall 408, 140 Commonwealth Avenue, Chestnut Hill, MA 02467-3806, USA. E-Mail: cahill@bc.edu

Während es traditionellen Autoren vorrangig um das Recht ging, überhaupt Krieg zu führen (*ius ad bellum*), sorgen sich moderne Autorinnen und Autoren gleichermaßen um die im Krieg eingesetzten Mittel (*ius in bello*). Lassen die Formen technologisch unterstützter Tötung, die Murray erwähnt, wirklich eine sinnvolle Unterscheidung zwischen Soldaten und Zivilbevölkerung zu? Gerät der Krieg notwendigerweise außer Kon-

trolle und wird somit ein unmoralischer und gewissenloser Angriff auf unschuldiges Leben und auf die Möglichkeit harmonischer sozialer Koexistenz überhaupt?

II. Bedeutende Vertreter der Tradition des gerechten Krieges

Christliche Reflexion über einen gerechten Krieg gründet sich hauptsächlich auf das Gedankengut von Augustinus und Thomas von Aquin. Sie sind sich einig, dass es schwierig ist, den Krieg mit der Lehre Jesu in Einklang zu bringen, und dass er nur in seltenen Fällen erlaubt werden darf, um den Frieden zu wahren oder wiederherzustellen. Sie haben jedoch unterschiedliche Auffassungen von der Rechtfertigung des Krieges. Augustinus möchte den Krieg als Werk christlicher Liebe verstehen, während Thomas von Aquin ihn als Werk der Gerechtigkeit sieht, das um des Gemeinwohls willen erforderlich ist. Jeder Ansatz hat seine Stärken und Grenzen.

1. Augustinus (354–430)

Während die Christen in den ersten drei Jahrhunderten eine Minderheit waren, der häufig unterstellt wurde, den römischen Staat mit einem gefährlichen neuen Kult zu unterminieren, waren die Christen zur Zeit des Augustinus die Nutznießer der jüngsten Entscheidung des Kaisers Konstantin, ihre Religion gesetzlich anzuerkennen. Das veränderte die christliche Haltung zum Krieg ganz entscheidend, da er nun ein Mittel war, den Staat zu erhalten, der ihnen Schutz gab. Die Christen standen nicht mehr außerhalb der herrschenden politischen Ordnung oder gar gegen sie, sie waren politisch aktiv mit einem ureigenen Interesse an einer gesunden und stabilen Regierung. Augustinus war Bischof in Nordafrika, das damals eine römische Provinz war. Von der römischen Politik übernahm er den Gedanken, dass der Krieg als Verteidigung oder Bestrafung gerechtfertigt werden könne. Als junger Mann hatte er in Mailand die Predigten des Bischofs Ambrosius gehört, und wie Ambrosius macht er sich die römische Norm eines gerechten Krieges zu Eigen. Beide jedoch betonen, dass das Evangelium, auf das sich die Christen berufen, die Anwendung von Gewalt im Falle der persönlichen Selbstverteidigung verbietet.

Eines der Hauptwerke Augustins ist das Buch *Vom Gottesstaat,* das er am Ende seines Lebens verfasste, als das römische Reich von barbarischen Eindringlingen bedroht war. In diesem Werk liefert er den Kontext für sein Verständnis vom Kompromiss der christlichen Werte, der notwendig ist, um den Krieg zu rechtfertigen. Christen leben gleichzeitig in zwei Staaten, einem irdischen und einem himmlischen. Der himmlische Staat wird durch die Liebe Gottes gegründet und schenkt das einzig wahre Glück und den einzig wahren Frieden. Der „Friede des himmlischen Staates (besteht) in der bestgeordneten, einträchtigsten Gemeinschaft des Gottesgenusses und gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung."[2] In der Geschichte ist dieser Staat nur

bruchstückhaft und flüchtig wahrzunehmen. Irdische Existenz vollzieht sich hauptsächlich unter der Herrschaft des irdischen Staates, der nicht auf Frömmigkeit und Gottesliebe, sondern auf Selbstliebe, Stärke, Macht und Gewinn basiert.[3] Der irdische Friede ist das höchste Ziel des irdischen Staates, er wird jedoch nur vorläufig verwirklicht. Er ist kaum etwas anderes als „Trost im Elend"[4]. Dennoch ist er für die Ermöglichung eines geordneten sozialen Lebens so bedeutsam, dass er selbst auf Kosten des Lebens gesucht und geschützt werden muss. Augustinus empfiehlt Bonifatius, dem Gouverneur von Afrika, dass er niemals das Ziel des Friedens aus den Augen verlieren dürfe, wohl aber Krieg notwendig sein könne, um den Frieden zu sichern.[5]

Da der ganze Sinn christlicher Existenz darin liegt, alles in Bezug auf Gott als das höchste Gut zu ordnen, rechtfertigt Augustinus den Krieg als Pflicht der christlichen Liebe, nicht als eine bloße irdische soziale Notwendigkeit. Augustinus ist sich bewusst, dass diese Rechtfertigung von Gewalt der Lehre Jesu zu widersprechen scheint. Wenn er die Bergpredigt (Mt 5,38-48) betrachtet, in der Jesus seinen Jüngerinnen und Jüngern sagt, dass sie „die andere Wange hinhalten sollen" statt Gewalt mit Gewalt zu erwidern, antwortet Augustinus, dass solche Worte nicht wörtlich zu nehmen seien. Das Gebot, Gewalt abzulehnen, ist „von der Bereitwilligkeit des Herzens, nicht von der in die Augen fallenden Handlung zu verstehen."[6] Nach Augustinus symbolisiert es eine hinnehmende und aufopfernde Geisteshaltung, heißt jedoch nicht unbedingt, dass Gewalt niemals erlaubt sei. Ein liebevolles Naturell kann seiner Meinung nach auch dann noch vorhanden sein, wenn das Töten notwendig ist.

Tatsächlich vergleicht Augustinus das Töten im Krieg mit dem Handeln eines Vaters, der seinen Sohn bestraft.[7] Der Beweggrund kann in beiden Fällen Liebe sein, da zuweilen nur eine Zwangshandlung einen Sünder von seinen Verfehlungen abbringen und Umkehr und Reue bewirken kann. Auf diese Weise kann Augustinus das scheinbar extremste moralische Handeln unter der Rubrik der Gottes- und Nächstenliebe einordnen. Der Vorteil dieser Tötungsrechtfertigung im Krieg liegt darin, dass sie von Christen verlangt, ihr Handeln jederzeit am Maßstab der Liebe und des Evangeliums zu messen. Ihr Nachteil ist hingegen, dass sie die christliche Liebe in die Zerstörung von Leben verstrickt.

Bei der Beurteilung eines Krieges, bei der Feststellung, ob er wirklich christliche Nächstenliebe bekundet, spielen für Augustinus Grund und Autorität eine große Rolle. „Der Friede und die Sicherheit der Gemeinschaft" rechtfertigen einen Krieg und stellen sicher, dass er nach dem Willen Gottes geführt wird. Ein einzelner Soldat macht sich keiner Verbrechen schuldig, selbst wenn er einen „ungerechten Befehl" des Königs ausführt, da es an der höheren Gewalt ist festzustellen, ob der Krieg einen gerechten Grund hat.[8] Die Übel im Krieg sind nicht die materiellen Fakten von Tod und Zerstörung, sondern die Charakterübel, die diese in der Regel begleiten: „Liebe zur Gewalt, rachsüchtige Grausamkeit, ungestüme und unerbittliche Feindseligkeit, ungezügelter Widerstand, Machtgier und Ähnliches."[9] Wie die meisten Autoren der Antike legt Augustinus nicht viel Gewicht auf die Kriterien einer gerechten Kriegsführung, wenn ein Krieg erst einmal erklärt

worden ist. Ihm geht es vor allem um die Gründe, weswegen jemand in den Krieg zieht, und um die Bewahrung einer christlichen Haltung, selbst wenn sich jemand an Tötungen beteiligt, die der Krieg verlangt.
Zusammengefasst finden wir bei Augustinus ansatzweise drei grundlegende Kriterien zur Führung eines gerechten Krieges, um den Frieden in einer sündigen Welt zu suchen; diese sind: ein gerechter Grund, eine rechtmäßige Autorität und die rechte Absicht. Sie werden von Thomas von Aquin weiterentwickelt.

2. Thomas von Aquin (1225–1274)

Thomas von Aquin wurde zur Zeit Kaiser Friedrichs II. in Italien geboren. Er wurde Dominikaner und Prediger und lehrte an der Universität von Paris, dem lebendigsten geistigen Zentrum seiner Zeit. Während das Novum zur Zeit des Augustinus der Dialog zwischen Christentum und Politik war, war es in der Zeit des Thomas von Aquin das Bündnis von Christentum und Wissenschaft. Thomas' Theologie und Ethik führen die Heilige Schrift, die Werke des Augustinus und die Philosophie des Aristoteles zusammen, der kurz zuvor ins Lateinische übersetzt worden war. Aristoteles verstand menschliche Natur, sittliches Handeln, Gesellschaft und Politik dergestalt, dass sie von ihren eigenen inneren Prinzipien bestimmt werden, so dass sie durch philosophische Forschung und nicht allein auf Grund von kirchlicher Lehre und Offenbarung verstanden werden konnten. Thomas hat stets die umfassendere religiöse Orientierung des menschlichen Lebens im Blick, die ihre endgültige Erfüllung in Gott findet. Dennoch kann er sich auf Grund eines positiven Verständnisses der rechten Ordnung innerhalb einer politischen Gemeinschaft einer Frage wie der Rechtfertigung des Krieges nähern. Die katholische Ethik verdankt Thomas von Aquin viele der zentralen Begriffe der katholischen Soziallehre wie Vernunft, Gemeinwohl, Würde eines jeden Menschen und gegenseitige Abhängigkeit aller Menschen in Gemeinschaft.
Neben der Heiligen Schrift und den Werken der Kirchenväter wie Augustinus waren Gratians *Dekrete* als Bestandteile des Kirchenrechts eine weitere wichtige Quelle für die Theologie im dreizehnten Jahrhundert. Nach Gratian musste ein gerechter Krieg von einer zuständigen Autorität erklärt und geführt werden, um gestohlenes Eigentum zurückzuerobern oder sich gegen einen Angriff zu verteidigen. Thomas stimmt Augustinus zu, dass das Hauptziel des Krieges der Friede (nicht Rache) sein muss, und nennt drei Kriterien, nach denen es rechtens ist, Krieg zu führen: ein gerechter Grund (das allgemeine Wohl zu schützen), eine Kriegserklärung durch eine rechtmäßige Autorität (den Herrscher) und eine rechte Absicht (Frieden zu suchen, nicht einfach Schaden zuzufügen oder Reichtum zu gewinnen).[10] Obwohl Thomas von Aquin die rechten Mittel im Krieg nicht so ausführlich behandelt wie Autoren und Autorinnen, die nach der Erfindung moderner Waffen schreiben, greift er ein Mittel der Kriegsführung auf, das moralisch höchst bedenklich ist, den Überfall aus dem Hinterhalt.[11] Einem Feind eine Falle zu stellen ist moralisch fragwürdig, weil es Betrug bedeutet. Thomas rechtfertigt dieses Kriegsmittel jedoch, da beide Seiten es in einem Krieg erwarten; es gehört zu den Lehren der Kriegskunst und ist deshalb nicht wirklich eine

Lüge.[12] Weder Thomas von Aquin noch Augustinus sprechen das Problem der Tötung von Nichtkämpfenden, das während des Zweiten Weltkriegs und danach zum Hauptthema werden sollte, direkt an. Wir dürfen nicht vergessen, dass Angriffe auf ganze Städte kein modernes Phänomen sind, da der uralte Brauch der Belagerung ebenfalls gegen Ballungszentren gerichtet war. In den traditionellen Quellen finden wir kaum Anleitung für die Unterscheidung zwischen Soldaten und Zivilbevölkerung, obwohl in ihnen grundsätzlich vorausgesetzt wird, dass Kriege auf beiden Seiten zwischen bewaffneten Soldaten geführt werden.

Thomas von Aquin stellt in seiner Erörterung den Krieg eher als eine Sache der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls als eine der christlichen Liebe dar. Das hat den Vorteil, dass die christliche Identität, die durch das Evangelium geprägt ist, von jeder Verbindung mit Krieg und Tötung ferngehalten wird. Es erlaubt den Christen jedoch auch, sich ihre moralischen Verpflichtungen in zwei verschiedenen Kategorien vorzustellen, die ein gespanntes Verhältnis zueinander haben. Für Thomas von Aquin ergeben sich drei Möglichkeiten, Tötung und Krieg, die die Gerechtigkeit erfordert, von den höheren Forderungen der christlichen Liebe abzusetzen. Betrachten wir zunächst den Titel seiner Abhandlung: „Ist Kriegführen immer Sünde?" Schon die Aussicht auf einen Krieg wird als Vergehen gegen die christliche Liebe dargestellt, weswegen er sie in seinem Traktat über die Liebe aufgreift. Seine Darstellung des Problems erzeugt starke Vorbehalte gegen die Kriegsführung als ein Mittel, soziale Probleme zu lösen, denn er impliziert, dass Krieg *in der Regel* Sünde ist. Zweitens verlangt Thomas in den seltenen Fällen, in denen ein Krieg gerechtfertigt ist, dass Priester und Bischöfe nicht teilnehmen, da sie eine besondere Berufung haben, die Gewaltlosigkeit Christi nachzuahmen und ihre Aufmerksamkeit auf die göttlichen Dinge zu richten.[13]

Schließlich berücksichtigt Thomas den Einwand, dass die Bergpredigt das Töten für jedweden Christen ausschließt. Er folgt Augustinus, wenn er sagt, dass solche Gebote immer „in der Bereitschaft des Herzens" zum Tragen kommen sollten. Während Augustinus jedoch als Beweggrund hinter dem Tötungsakt selbst eine innere Disposition zur Liebe sieht, trennt Thomas von Aquin die beiden, da er die Tötung eher auf der Basis von Gerechtigkeit und Gemeinwohl rechtfertigt als auf Grund der Liebe zu dem, der getötet wird. Thomas räumt ein, dass das Gebot Jesu, auf Gewalt zu verzichten, wichtig ist, fügt jedoch hinzu: „Zuweilen aber muß man anders handeln um des Gemeinwohles willen und auch um des Wohles derer willen, mit denen man kämpft."[14]

Im Überblick

Thomas von Aquin führt die von Augustinus begründete Tradition weiter, in der die Verpflichtungen der christlichen Liebe und die Priorität der Gottesliebe zwar anerkannt werden, das Töten im Krieg jedoch hin und wieder gerechtfertigt ist, um in Staat und Gesellschaft Frieden und Gerechtigkeit zu schaffen. Während Augustinus selbst das Töten als Werk der christlichen Liebe versteht, setzt Thomas die Moralität des Krieges in den Rahmen von Gemeinwohl und Gerech-

tigkeit und schenkt der Begrenzung von Mitteln im Krieg zumindest ein wenig Beachtung. In den Schriften dieser beiden großen Autoren, wie auch in der christlichen Tradition insgesamt, wird weder die Spannung noch der Widerspruch zwischen der Befolgung der Lehre und des Beispiels Jesu und der Gewaltanwendung zur Erlangung gesellschaftlicher Güter aufgehoben. Das Problem der Rechtfertigung von Zwang, Gewalt und Tötung aus der Sicht der Nachfolge-Identität und christlicher Moralität bleibt bestehen.

Das Thema des gerechten Krieges wurde von den Theologen und Kirchenrechtlern des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, die die Grundprinzipien aus der früheren Tradition bestätigten, weiter diskutiert. Francisco de Vitoria, ein spanischer Dominikaner des sechzehnten Jahrhunderts (ca. 1492-1546), kommt zu der Erkenntnis, dass beide Parteien in gewisser Weise das Recht auf ihrer Seite haben könnten, und gibt uns die erste, klare Formulierung der Prinzipien des gerechten Krieges, wie sie noch heute weiterwirken.[15] Sie werden nicht immer in gleicher Weise formuliert, sie enthalten jedoch im Allgemeinen die beiden Kategorien der berechtigten Kriegsführung (*ius ad bellum*), und der gerechtfertigten Kriegsmittel (*ius in bello*). In der ersten Kategorie finden sich die folgenden Kriterien: legitime Autorität (in einer Kriegserklärung ausgedrückt), ein gerechter Grund, die rechte Absicht und das Ziel, den Frieden oder das Gemeinwohl zu fördern (neben der „berechtigten Hoffnung auf Erfolg", dass das Ziel durch einen Krieg erreicht werden kann). Die zweite Kategorie enthält die Kriterien der Diskriminierung oder der Immunität der Nichtkämpfenden und der Proportionalität der entstehenden Schäden zum erreichten Gut als Begrenzung der Kriegstaktiken.

Neben dem grundsätzlichen Widerspruch zwischen christlicher Liebe und Tötung gibt es weitere wichtige Spannungen in dieser Theorie: die Schwierigkeit, Schäden zu begrenzen und die Verhältnismäßigkeit zu wahren; nicht nur die Zivilbevölkerung, sondern auch die materiellen Bedingungen und sozialen Institutionen zu schützen, die für den Wiederaufbau der Gesellschaft nach dem Krieg erforderlich sind; sicherzustellen, dass die Absichten sittlich und nicht letztendlich eine Version des Mottos „Macht geht vor Recht" sind; festzustellen, wer die „legitime Autorität" besitzt und berechtigt ist, einen Krieg zu führen. Heute ist uns bewusster denn je, dass vielen Fällen eine lange Vorgeschichte an Feindseligkeiten vorausgeht, an der alle Konfliktparteien Schuld tragen. Innerstaatlich und grenzüberschreitend kommt es zu religiösen und ethnischen Konflikten. Fragen der internationalen Sicherheit und der Menschenrechte haben heute zu dem geführt, was gelegentlich als „die Erosion der Landeshoheit" beschrieben wird. Die Durchlässigkeit von nationalen Grenzen und Zuständigkeiten, die (wenn auch häufig wirkungslose) Anwesenheit der Vereinten Nationen und das Vorhandensein regionaler und politischer Bündnisse, die gelegentlich militärische Macht ausüben, machen es zunehmend schwieriger, legitime Autorität zu definieren, als noch im Zeitalter der europäischen Kaiser oder der Frühmoderne der absoluten und klar abgegrenzten Nationalstaaten. Die Kriterien zur Rechtfertigung eines Krieges lassen sich immer schwieriger anwenden.

III. Neuere Entwicklungen

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den sechziger Jahren hat die katholische Lehre internationale Angelegenheiten verstärkt in den Kontext des universalen oder globalen Allgemeinwohls verlagert, dem gegenüber sich staatliches Handeln verantworten muss. Unter den Päpsten Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. hat die pazifistische Option an Ansehen gewonnen, während die Möglichkeit eines gerechten Krieges in die Ferne gerückt ist. Die Bedrohung durch nukleare Waffen, das Bewusstsein, dass schon die Vorbereitung eines Krieges ökonomische und soziale Ungerechtigkeiten schafft, und die Zerstörung der sozialen Voraussetzungen für den Frieden durch einen Krieg waren dabei wichtige Faktoren. Fast ausnahmslos verstärkt ein Krieg den schon eingefleischten Hass und führt zu einer ungerechten und destabilisierenden Herrschaft der Sieger über die Verlierer. In der Enzyklika *Pacem in terris* aus dem Jahre 1963 macht Papst Johannes XXIII. den Rüstungswettlauf verantwortlich für das Klima der Furcht, das er erzeugt, für die Wirtschaftsgüter, die er verschlingt, und für die unmoralische zerstörerische Wirkung, mit der er droht. Er verlangt eine fortschreitende nukleare Abrüstung und die Anerkennung der Vereinten Nationen als globale Autorität und er besteht darauf, dass der „wahre Friede unter den Völkern ... nur durch gegenseitiges Vertrauen", nicht aber durch das Gleichgewicht der Waffen oder Furcht getragen werden kann.[16]

Johannes Paul II. hat auch zur Solidarität unter den Völkern aufgerufen und große Vorbehalte gegenüber der Rechtfertigung des Krieges geäußert. Ohne die Theorie des gerechten Krieges völlig zu verwerfen hat er gewaltsame Lösungen bei sozialen Konflikten scharf abgelehnt: „Ich ... rufe euch mit der Überzeugung meines Glaubens an Christus und im Bewußtsein meiner Sendung zu, daß Gewalttätigkeit als Lösung von Problemen unannehmbar und des Menschen unwürdig ist ... Gewalt zerstört, was sie zu verteidigen vorgibt: die Würde, das Leben, die Freiheit der Menschen."[17] In Enzykliken wie *Sollicitudo rei socialis* (1987) und *Centesimus annus* (1991) unterstreicht er Themen wie internationale Kooperation, soziale Gerechtigkeit, Achtung der Menschenrechte und der Würde der Person und weist darauf hin, wie das Konsumdenken, der Materialismus und die politischen Manipulationen der wohlhabenderen Staaten zum menschlichen Leid beitragen und das globale Gemeinwohl untergraben.

Eine Herausforderung für die zunehmend gewaltfreie Haltung offizieller katholischer Soziallehre ist jedoch die Unerbittlichkeit von Gewalt und Ungerechtigkeit in internationalen Angelegenheiten. Wenn die Theorie des gerechten Krieges völlig preisgegeben wird, wie soll dann die Gewaltanwendung von Regierungen oder revolutionären Gruppen beurteilt und in Schach gehalten werden? Sind Zwangsmaßnahmen bisweilen nicht doch moralisch gerechtfertigt, um die Unschuldigen zu schützen, trotz ihrer inhärenten Widersprüche und Probleme, ganz zu schweigen von der Auslese, die die mächtigeren Staaten und Bündnisse treffen, wenn sie sich in die Angelegenheiten anderer Völker einmischen?

Das moralische Problem der so genannten „humanitären Intervention" verdeutli-

chen der Golfkrieg, in dem die Vereinigten Staaten (zum Teil, um ihre Ölinteressen zu schützen) gegen die Invasion in Kuwait durch den Irak intervenierten und verheerende, todbringende und nachhaltige Auswirkungen auf die soziale Infrastruktur verursachten; der Völkermord in Ruanda, bei dem die Vereinigten Staaten und andere eine Intervention ablehnten, bis Millionen ermordet worden waren; und die ethnischen und religiösen Konflikte in Osteuropa, bei denen die multinationale Intervention nur dürftige Erfolge zeitigte. Die Frage nach der humanitären Intervention - ihrer Gerechtigkeit, ihrer Verhältnismäßigkeit, ihrem möglichen Erfolg und der „Autorität", durch die sie initiiert, durchgeführt und beendet werden kann - ist die jüngste Plattform, auf der die Theorie vom gerechten Krieg durchgespielt wird. Dennoch sind zwischenstaatliche Kriege und nukleare Waffen nicht verschwunden und der internationale Terrorismus und regionale Konflikte über kulturelle und religiöse Unterschiede sind im Aufwind. Der christlichen Ethik bietet sich keine einfache Lösung an. So unvereinbar Gewalttätigkeit mit Jesu Beispiel und dem Liebesgebot zu sein scheint, so moralisch unverantwortlich scheint es auch zuzulassen, dass Unschuldige sterben und Gesellschaften sich zerstören, wenn die Macht zu intervenieren zur Verfügung steht. Die Problematik, die sich insbesondere den Christen darbietet, wenn Gewalt angewandt wird, um Gewalt zu beenden, dient gerade dazu, vorrangig Möglichkeiten zu suchen, Stress abzubauen, einen Krieg zu vermeiden und sich an Maßnahmen der Friedensstiftung und Versöhnung zu beteiligen, wenn ein Krieg einmal ausgebrochen ist. Frieden zu stiften und sich zu versöhnen sind Ziele, die die Theoretiker und Theoretikerinnen des gerechten Krieges und Pazifistinnen und Pazifisten in einem neuen Zeitalter vereinen sollten, in dem die Gefahren, die Exzesse und die unvermeidbaren Ungerechtigkeiten eines Krieges von allen deutlich gesehen werden.

[1] J.C. Murray, *Remarks on the Moral Problem of War,* in: Theological Studies 20 (1959) 40-61, zitiert in: R. B. Miller (Hg.), War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics, Louisville KY 1992, 260-261.

[2] Aurelius Augustinus, *De civitate Dei,* 19.13, in: Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, aus dem Lateinischen übertragen von W. Thimme, München/Zürich 1955 und 1978, 552.

[3] Ebd. 14.28 = 210f.

[4] Ebd. 19.27 = 581.

[5] Aurelius Augustinus, Brief Nr. 189 an Bonifatius, in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 30, Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe, aus dem Lateinischen übersetzt von A. Hoffmann, Bd. II, Buch III-IV, Kempten/München 1917, 182.

[6] Aurelius Augustinus, *Über die Bergrede des Herrn nach Matthäus,* I.19, aus dem Lateinischen übersetzt von J.H. Waldeck, Münster 1808, 137.

[7] Ebd., I.20.a, 143f. Siehe auch Brief Nr. 138 an Marcellinus.

[8] Aurelius Augustinus, *Contra Faustum,* 22.74-75, in: CSEL, vol. XXV, sect. VI, pars 1, 671-674.

[9] Ebd., 22.74, in: CSEL, vol. XXV, sect. VI, pars 1, 672.

[10] S.th. II-II, q. 40, a. 1, *Ist Kriegführen immer Sünde?* in: Die deutsche Thomas-Ausgabe,

kommentiert von J. Endres, Bd. 17B, Die Liebe (2. Teil) Klugheit, Graz/Wien/Köln 1966, 83-87.

[11] S.th. II-II, q. 40, a. 3, aaO. 92-94.

[12] Ebd.

[13] S.th. II-II, q. 40, a. 2, aaO., 87-92.

[14] S.th. II-II, q. 40, a. 1, ad 2, aaO. 86.

[15] Siehe *De Indis und De jure belli,* in: U. Horst/H-G. Justenhoven/J. Stüben (Hg.), Francisco de Vitoria, Vorlesungen II (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche (Theologie und Frieden, Bd. 8), Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 370-605.

[16] *Pacem in terris,* Nr. 109-119, Recklinghausen 1963; hier Nr. 113.

[17] *Ansprache in Drogheda, Irland am 29.9.1979,* in: Meine Botschaft ist Frieden und Liebe. Johannes Paul II. in Irland und USA, Kevelaer 1980, 26.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Humanitäre Intervention, gerechte Friedensarbeit und die Vereinten Nationen

J. Milburn Thompson

Es liegt an der neuen globalen Situation, dass der gerechte bzw. gerechtfertigte Krieg wieder im Kommen ist. Während der Zeit des Kalten Krieges (1945-1989) gab es viele Kriege, doch meistens ging es dabei eher um Machtpolitik und nicht um moralisch motivierte Unternehmungen in Übereinstimmung mit den Kriterien der Tradition des gerechten Krieges. Die Existenz von Nuklearwaffen ließ nicht nur einen Krieg zwischen den Supermächten irrational werden, sie veranlasste sogar manche dazu, die Nützlichkeit der Theorie des gerechten Krieges überhaupt in Frage zu stellen. Das Ende des Kalten Krieges brachte keineswegs das „Ende der Geschichte" mit sich. Es scheint uns vielmehr in die Barbarei des Mittelalters zurückzuversetzen. Nun ist es zu einer zentralen Frage geworden, ob und in welchen Fällen man aus humanitären Gründen in internationale Konflikte eingreifen soll, die von ethnischer Verfolgung und brutalen Machtkämpfen geprägt sind. Dies ist eine schwierige Frage - und sollte auch eine solche sein.[1]
Ich möchte hier dafür plädieren, dass die neue globale Situation und eine christliche Sicht der Dinge zu einer offenen Haltung im Hinblick auf die Möglichkeit

humanitärer Intervention führen sollten. Diese These möchte ich in drei Schritten entfalten: in einer knappen Reflexion über die neue globale Situation, in einer Diskussion des Paradigmas der gerechten Friedensarbeit als des umfassenden Rahmens für eine gerechte Intervention und in der Anwendung dieses Paradigmas auf die Frage der Intervention. Im Zusammenhang dieses letzten Abschnitts werde ich auf die Rolle der Vereinten Nationen zu sprechen kommen.

I. Friede in einem globalen Kontext

1. Der neue globale Kontext

Die Konflikte, welche die Frage nach humanitären Interventionen provozierten, sind völlig anderer Art als die zwischenstaatlichen Feindseligkeiten, wie sie die Theorie vom gerechten Krieg voraussetzt. Etliche Weltregionen erwecken den Anschein, als seien sie ins Mittelalter zurückgefallen - sie erfahren eine Wiederkehr der „privaten Gewaltausübung und der religiösen Konflikte, welche die Erfindung des modernen säkularen Staates überwinden sollte“[2]. Die Konflikte in Zentral- und Westafrika, im ehemaligen Jugoslawien und in Osttimor werden eher mit Maschinengewehren, Macheten und Mörsern als mit Panzerfahrzeugen und Kampfflugzeugen ausgetragen. Zivilisten werden massenweise getötet und bilden den Großteil der Opfer. Oftmals sind es Kinder, die töten. Mädchen und Frauen werden vergewaltigt. Flüchtlinge kehren in verminte Ruinen zurück. Eine Spirale von Racheakten gerät außer Kontrolle. Sowohl die Opfer als auch ihre jungen Peiniger sind so traumatisiert, dass man sich fragt, wie sie jemals wieder in die Gesellschaft integriert werden können. Das ist nicht die Realität „großer Kriege“, das ist vielmehr Krieg als Anarchie.[3]

Dieses Abschlachten von Unschuldigen aus Gier und Hass schockiert das Gewissen der Menschheit und schreit förmlich nach Intervention. Doch das Entsenden von Truppen verletzt Rechtsprinzipien und politische Strukturen, welche die Basis der modernen Welt bilden: Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten souveräner Staaten. Vielleicht aber erfordert diese neue Art von Krieg in einer Welt nach dem Kalten Krieg eine andere Gewichtung der relevanten moralischen Grundsätze und einen neuen Umgang mit politischen Strukturen.

In einer scharfsinnigen Analyse hat J. Bryan Hehir zwei normative Traditionen im Hinblick auf Interventionen beschrieben: die moralische und die rechtliche Tradition. Hehir bestimmt den Unterschied zwischen beiden durch „ihren jeweiligen Begriff von politischer Gemeinschaft, ihr jeweiliges Verständnis von Gewaltausübung und ihre jeweilige Schlussfolgerung im Hinblick auf militärische Intervention. Die moralische Tradition betont die Solidaritätsbeziehungen innerhalb der politischen Gemeinschaft, den Gewaltgebrauch als ein Instrument der Gerechtigkeit und die *Verpflichtung* zur Intervention als *Gebot* der Solidarität gegenüber den Gefährdeten oder Angegriffenen. Die rechtliche Tradition betont die Autonomie der Staaten, das Recht der Gewaltausübung als Merkmal der Souveränität und die Notwendigkeit der Nicht-Intervention als ein Ordnungsprinzip innerhalb in-

ternationaler Beziehungen."[4] Diese Traditionen entsprechen jeweils dem mittelalterlichen bzw. dem modernen System internationaler Beziehungen und machen deutlich, wie sich ändernde Politikvorstellungen die Entwicklung anderer normativer Prinzipien erfordern.

Hehir erkennt, dass das Ende des Kalten Krieges eine jener Verwerfungen in der Geschichte darstellen könnte, welche normative Traditionen auf den Prüfstand stellen, und dennoch frage ich mich, ob seine Neubewertung der Beziehung zwischen militärischer Intervention und nationaler Souveränität tief genug geht. Anscheinend will er am Rahmenkonzept der rechtlichen Tradition festhalten und gleichzeitig das Kriterium des gerechten Krieges aus der moralischen Tradition benutzen, um militärische Intervention als eine ausnahmsweise zugelassene Abweichung von der Norm der Nicht-Intervention zu rechtfertigen. Möglicherweise aber erfordert eine neue Art von Krieg in einem neuen globalen Kontext eine erneute Rückbesinnung auf die moralische Tradition selbst.[5]

2. Das Paradigma der gerechten Friedensarbeit

Seit Augustinus im 5. Jahrhundert ist die christliche Tradition von einer Ethik des gerechten Krieges geprägt. Der Pazifismus stellte vor diesem allgemeinen Hintergrund keine nennenswerte Herausforderung dar. Der Schrecken der modernen Kriegsführung und der Erfolg einiger gewaltfreier Bewegungen für gesellschaftliche Veränderungen verschärften die theologische Diskussion zwischen Pazifisten und Anhängern der Theorie des gerechten Krieges im 20. Jahrhundert. Der baptistische Theologe Glen Strassen meint, dass diese Debatte so hartnäckig geführt wurde, dass sie die Christen von den Herausforderungen von Gerechtigkeit und Frieden in der Welt von heute abgelenkt hätte. Er schlägt das Paradigma der „gerechten Friedensarbeit" als einen Weg aus der Sackgasse vor.[6]

Diese Sichtweise basiert auf drei theologischen Überzeugungen.[7] Erstens verlangt Nachfolge von Christen und den Kirchen, Frieden zu stiften, d.h. risikobehaftete Initiativen zu ergreifen, um Feindschaft und Konflikt in Freundschaft und Frieden zu verwandeln. Das bedeutet die aktive Teilnahme an gewaltfreier direkter Aktion, um sich Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu widersetzen, und den bewussten Einsatz von Konfliktlösungsstrategien und Diplomatie, um Feindschaft zu beenden und Frieden zu schaffen.

Zweitens ist Gerechtigkeit ein Imperativ christlicher Ethik. Christen und christliche Gemeinden müssen sich für Gerechtigkeit einsetzen, die Zerbrochenheit der Welt heilen und die Menschenrechte befördern. Das katholische Lehramt hat dies als „vorrangige Option für die Armen" bezeichnet. Damit ist die klare Entscheidung gemeint, sich auf die Seite der Armen und Marginalisierten zu stellen und für sie einzutreten, ihr Leid

Der Autor

J. Milburn Thompson, Dr. theol., zur Zeit Professor für Religious Studies am College Saint Joseph in West Hartford, Connecticut. Von seinen Veröffentlichungen ist vor allem zu erwähnen: Justice and Peace. A Christian Primer, Maryknoll 1997. Anschrift: Saint Joseph College, 1678 Asylum Avenue, West Hartford, CT, USA 06177. E-Mail: jthompson@sjc.edu.

zu lindern und ihre Bedingungen zu verbessern. Die Option für die Armen erfordert direkte Hilfe und öffentliche politische Stellungnahme zugleich. Der Hungrige soll gespeist, der Obdachlose beherbergt, und die Strukturen und Systeme, die Menschen zur Armut verdammen, sollen verändert werden. Die Kirche sollte die Menschenrechte voranbringen, eine gerechte und nachhaltige wirtschaftliche Entwicklung unterstützen und politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Teilhabe fördern.

Drittens sollte die christliche Gemeinde in Liebe und Zusammenarbeit Gemeinschaft bilden. Diese Gemeinschaftsbildung vollzieht sich auf lokaler und globaler Ebene. Christen sollten sich mit anderen in kirchlichen Friedensinitiativen und in etablierten Nichtregierungsorganisationen und anderen Vereinigungen der Zivilgesellschaft zusammenschließen, um sich für Gerechtigkeit und Frieden einzusetzen. Die Kirche sollte versuchen, die Vereinten Nationen und andere multilaterale Institutionen zu stärken, welche die Möglichkeit haben, die Zusammenarbeit zu fördern, Gerechtigkeit voranzubringen und Frieden zu schaffen.

Das Paradigma der gerechten Friedensarbeit scheint mir einen weiteren, umfassenderen Rahmen für die ethische Analyse humanitärer Intervention zu bieten als die Theorie vom gerechten Krieg. Während sich die Ethik des gerechten Krieges in erster Linie auf die Frage konzentriert, ob man in einer bestimmten Situation intervenieren sollte, lenkt die Sichtweise der gerechten Friedensarbeit die Aufmerksamkeit auch auf die Konfliktprävention und die Aufgabe des Aufbaus des Gemeinwesens nach Beendigung eines Konflikts.

II. Gerechte Friedensarbeit, Intervention und die Vereinten Nationen

Richard Miller definiert humanitäre Intervention als „die Entsendung von militärischen Einheiten durch eine Nation oder eine Gruppe von Nationen in ein anderes souveränes Land aus Gründen der Menschlichkeit: um die Unterdrückung einer wehrlosen Gruppe von Menschen zu beenden, um humanitäre Hilfe abzusichern, um Flüchtlingen zu helfen, ihr Land zu verlassen oder dahin zurückzukehren, oder eine noch schwache demokratische Regierung zu stützen“[8]. Mit anderen Worten: Eine humanitäre Intervention ist eine militärische Reaktion auf menschliches Leid, das von Krieg als Anarchie verursacht wird. Trotz der lobenswerten Absichten ist humanitäre Intervention in moralischer Hinsicht zweifelhaft. Sie ruft einerseits aufgrund ihrer humanitären Ziele Bewunderung hervor, doch andererseits geben die Geschichte des Imperialismus und die Tatsache, dass humanitäre Intervention die nationale Souveränität (die einen starken Einwand gegen jede Intervention darstellt) verletzt, Anlass zu Zweifeln.[9]

1. Zwischen Intervention und Nicht-Intervention

Innerhalb einer rechtlichen Tradition (wie Hehir das nennt) und ausgehend von einer realistischen Betrachtungsweise internationaler Beziehungen kann man

humanitäre Intervention nur sehr schwer rechtfertigen. Der Anspruch staatlicher Souveränität erfordert Respektierung der Grenzen und Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten des Staates. „Wegen der Unterschiedlichkeit der Staaten und wegen der Gefahr, dass ein Vorwand benutzt wird, sollte die Weisheit des Westfälischen Friedens bewahrt werden. Intervention mag notwendig sein, aber sie sollte nicht zu leicht gemacht werden."[10]

Aus christlicher Sicht jedoch könnte eine humanitäre Intervention leichter gerechtfertigt werden. Innerhalb der Tradition der katholischen Soziallehre zum Beispiel wird die staatliche Souveränität in den kosmopolitischen Kontext des Solidaritätsprinzips eingebettet und ist an die Bedingung geknüpft, dass der Staat die grundlegenden Menschenrechte garantiert und fördert.[11] Papst Johannes Paul II. beschreibt Solidarität als „die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl' einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind"[12]. Die Menschheit ist eine einzige, von Gott geschaffene Familie; wir alle sind untereinander Brüder und Schwestern. Deshalb können uns die Grenzen eines Nationalstaates nicht daran hindern, uns aktiv um menschliches Leid zu kümmern. Mehr noch: Die Existenzberechtigung des Staates gründet zu einem großen Teil auf der Garantie der Menschenrechte für seine Bürger. Das Mindeste, was man von einer jeden Regierung erwarten kann, ist, dass sie eine Gesellschaft gestaltet, in der die Grundbedürfnisse des Menschen (Nahrung, Wasser, Gesundheitswesen, Obdach, Sicherheit) erfüllt werden und in der man die Chance zur Selbstentfaltung und zur Teilnahme am gesellschaftlichen Leben durch Arbeit und politisches Engagement erhält.[13] Krasse Verstöße gegen Menschenrechte machen innerhalb dieser Sichtweise auf jeden Fall eine Reaktion der menschlichen Gemeinschaft insgesamt erforderlich. In christlicher Perspektive ist die staatliche Souveränität ein echter, aber eben auch relativer Wert.

Aus diesem Grund erscheint es als irritierend, hartnäckig auf dem Prinzip der Nicht-Intervention zu beharren, wie dies Bryan Hehir und viele andere, eher säkulare Theoretiker tun. Hehirs Auffassung wird vermutlich schon durch die innere Logik seiner eigenen Argumentation in Frage gestellt. Er macht sich für die Norm der Nicht-Intervention aus der rechtlichen Tradition stark, dann ändert er diese Norm dadurch ab, dass er auf die Hauptquelle der moralischen Tradition, auf die Ethik des gerechten Krieges, zurückgreift. Hehir benennt ausdrücklich die Prämisse seiner Argumentation im Hinblick auf die moralische Rechtfertigung von Intervention: „Bereits der Krieg sollte niemals leichtfertig gerechtfertigt werden; umso schwieriger sollte es deshalb sein, eine Intervention zu rechtfertigen."[14] Er beruft sich auf das dreifache Argument aus der rechtlichen Tradition und ihrer Norm der Nicht-Intervention: dass sie Konflikte zwischen größeren Staaten beschränken bzw. verhindern würde, dass sie die Selbstbestimmung und/oder die Autonomie eines Gemeinwesens schützen würde und dass sie die imperialistische Unterwerfung von schwächeren durch stärkere Staaten verhindern würde. Doch zuvor hat Hehir in seinem Beitrag festgestellt, dass die Welt nach dem Kalten Krieg durch die Existenz dreier Bereiche charakterisiert ist:

eine Sphäre von Beziehungen zwischen Großmächten, einen Bereich sehr starker wirtschaftlicher Interdependenz und einen dritten Bereich von mehr als hundert Ländern, die in interne Konflikte verstrickt und mehr oder weniger mit den ersten beiden Sphären verbunden sind. Dann erläutert er m.E. zu Recht, dass heute nicht so sehr der Imperialismus die große Gefahr darstellt, sondern vielmehr das mangelnde internationale Engagement: eine selektive, absichtsvolle Nichteinmischung, welche für die Länder der dritten Sphäre so verheerend sein kann wie einst der Imperialismus. Nicht einmal der Genozid - die eine unbestrittene Ausnahme, die innerhalb der rechtlichen Tradition ein Abweichen vom Prinzip der Nichteinmischung rechtfertigt - hat die Staatengemeinschaft zum Eingreifen bewogen.[15] Die gegenseitige wirtschaftliche Abhängigkeit der stärkeren Länder macht einen Krieg zwischen ihnen unwahrscheinlich, und heute stellt viel eher die Untätigkeit als der Imperialismus eine Gefahr dar. Sehr oft geht es in einem internen Konflikt, der den Ruf nach einer Intervention laut werden lässt, um Selbstbestimmung.[16] Welches Argument gibt es angesichts dessen dann aber noch, so hartnäckig an der Norm der Nichteinmischung aus der rechtlichen Tradition festzuhalten? Erfordert die neue globale Situation nicht eine stärkere Betonung der moralischen Tradition und ihrer Prinzipien von Solidarität und Gerechtigkeit? Ich meine ja.

2. Rechtfertigung der Intervention

Redlicherweise muss man zugeben, dass Hehir auf die Theorie vom gerechten Krieg zurückgreift, um eine Reihe von Ausnahmen für die Norm der Nichteinmischung zu begründen. Hehir vertritt die Meinung, dass neben dem Völkermord ethnische „Säuberungen" und das Phänomen des Zusammenbruchs von Staaten (aber nicht jeder Fall von Menschenrechtsverletzung) legitime Gründe für eine Intervention darstellen. Er fordert eine Art internationaler Autorisierung, um die Absichten und Ziele der Intervention klarzustellen und die Erfolgsaussichten klug abzuwägen, als Voraussetzung, um eine begrenzte Intervention, die sich gegen diejenigen richtet, die Verbrechen verüben, zu rechtfertigen. Gewaltanwendung sollte stets das letzte Mittel sein.[17] Dann stellt Hehir Überlegungen an, wie sein Argument, „dass das moralische Kriterium für eine humanitäre Intervention zu einer erweiterten Doktrin legitimer Intervention führen sollte", in nationale und internationale Politik umgesetzt werden könnte. Das ist in der Tat schwierig, und man sollte es sich auch nicht leicht machen, aber ich habe den Eindruck, dass Hehirs Überbetonung des Prinzips der Nichteinmischung diese Aufgabe noch schwerer macht. Wenn es zu einer Norm so viele legitime und unmittelbar einleuchtende Ausnahmen gibt, dann sollte man vielleicht die Norm selbst in Frage stellen. Eine Politik der Nichteinmischung ist heute eine größere Bedrohung für die Armen und für die Menschenrechte als ein interventionistischer Imperialismus.

Wie kann nun das Prinzip legitimer Intervention in der internationalen Politik verankert werden? Das Paradigma der gerechten Friedensarbeit lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die drei Phasen einer Intervention: vor (Prävention),

während (ob, wann und durch wen interveniert werden soll) und nach (Aufbau des Gemeinwesens) einem Konflikt.

Interventionen müssen durch eine Einzelfallprüfung gerechtfertigt werden, und jeder Fall ist so komplex, dass man daran verzweifeln könnte. Doch es liegt auf der Hand, dass man einige Konflikte vorbeugend hätte *verhindern* können, wenn die internationale Gemeinschaft aufmerksamer gewesen wäre und mit mehr Kreativität reagiert hätte. So leistete etwa die albanische Bevölkerung im Kosovo gewaltfreien Widerstand gegen die Unterdrückung von Seiten der Serben, doch erst als die UÇK (die sog. Albanische „Befreiungsarmee") auf den Plan trat und das Morden begann, wurde die Welt auf die Lage aufmerksam. Während der Zeit des Kalten Krieges wurde die Frage der Menschenrechte insbesondere durch Nichtregierungsorganisationen wie *Amnesty International* und *Human Rights Watch* eindeutig etabliert und sogar auf breiter Ebene eingeklagt. Dennoch sind Menschenrechtsverletzungen weiter auf der Tagesordnung und allgegenwärtig.[18]

Der nächste Schritt besteht nun eindeutig darin, dass die Vereinten Nationen bessere Mechanismen zur Durchsetzung der Menschenrechte schaffen. Die Weltgemeinschaft muss stets wachsam und zunehmend effektiv sein, wenn es darum geht, Widerstand gegen rassistische, ethnische, religiöse und geschlechtliche Diskriminierung zu leisten. Da die Armut von beinahe zwei Dritteln der Menschheit eine vorrangige Quelle von Konflikten ist, stellt wirtschaftliche Entwicklung ein Mittel der Konfliktprävention dar. Der Streit um Ressourcen wie Land und Wasser wird heute zunehmend zur Ursache von Konflikten. Deshalb können kluge politische Maßnahmen im Bereich der Ökologie einen Beitrag zur Verhinderung von Konflikten leisten. Die Instrumente von Resolutionen und einer kreativen Diplomatie einschließlich gewaltfreier direkter Aktion sollten auf Konfliktfälle angewandt werden, bevor überhaupt noch Gewalt in Betracht gezogen wird.

Sobald Feindseligkeiten beginnen und eskalieren, steht die internationale Gemeinschaft vor der Frage des militärischen Eingreifens, um dem Leid ein Ende zu setzen. In der zahlreichen Literatur zu humanitären Interventionen herrscht die Frage vor, *ob, wann und durch wen interveniert werden soll.* In diesem Zusammenhang können die Kriterien aus der Tradition des gerechten Krieges, wie sie Hehir hervorgehoben hat, ein hilfreiches Analyseinstrument bereitstellen.[19] Weiter oben habe ich die Meinung vertreten, dass die neue globale Situation und die Perspektive der christlichen Tradition die Norm der Nichteinmischung relativieren und die Möglichkeit humanitärer Intervention eröffnen. Nun will ich auf drei weitere Überlegungen aufmerksam machen: Sie betreffen die Motive, die Frage der Autorisierung und die Durchführung der Intervention.

Das zugrunde liegende Motiv, „ein Grund für die Aktion, ein vernünftiger Impuls dafür, für sich selbst Risiken auf sich zu nehmen, um eines Ziels oder Prinzips willen"[20] stellt eine Art von theoretischer Basis und einen Beweggrund für eine humanitäre Intervention dar. Eine realistische Sichtweise internationaler Beziehungen macht für gewöhnlich nationale Interessen als Motiv für jede Form globalen Engagements geltend. Im besten Fall erfolgt eine humanitäre Interven-

tion bloß indirekt in nationalem Interesse. Wenn nationale Interessen zu stark im Spiel sind, dann kommt die Intervention in der Tat in den Geruch des Imperialismus. Warum aber sonst sollten ein oder mehrere Staaten ihre Soldaten Gefahren aussetzen? Miller betrachtet in der Perspektive der moralischen Kasuistik verschiedene Motive (abgesehen vom Verbrechen und dem schockierenden Unrecht, das den Anlass einer Intervention bietet) und unterzieht sie der Kritik: Wohltätigkeit, indirekte Selbstverteidigung, Solidarität im globalen Dorf, moralischer Führungsanspruch durch ein tugendhaftes Beispiel. Das für ihn überzeugendste Motiv ist dasjenige, was er „allgemeine asymmetrische Reziprozität" oder eine allgemeine Geltung der Goldenen Regel nennt: andere so zu behandeln, wie man selbst von anderen behandelt werden will.[21] Ich stimme Miller hier zu und halte eine Kombination aller Motive, die er in Betracht zieht, für noch überzeugender.

Eines der Kriterien der Ethik des gerechten Krieges lautet, dass er von einer legitimen Autorität geführt werden muss. Wegen der Versuchung des Imperialismus und der Tatsache, dass sich in der Realität die unterschiedlichen Motive miteinander vermischen, ist die Frage nach der legitimen Autorität im Hinblick auf eine humanitäre Intervention äußerst wichtig, wenn auch umstritten. Im Idealfall sollte allein der Sicherheitsrat der UNO nach sorgfältiger und kritischer Untersuchung eine eventuelle humanitäre Intervention autorisieren. Doch der UN-Sicherheitsrat ist kein ideales und von Interessen freies Forum. Politische Rücksichten können den Sicherheitsrat blockieren und eine Intervention selbst in einem Fall von Völkermord verhindern. Multilaterale Organisationen auf regionaler Ebene wie etwa die OAS (Organisation amerikanischer Staaten), die OAU (Organisation der afrikanischen Einheit), die OSZE (Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa) oder die ASEAN (Vereinigung Südostasiatischer Länder) können in einigen Fällen eine humanitäre Intervention autorisieren. Doch Multilateralität garantiert - das betont Walzer - noch lange nichts.

3. Die Durchführung der Intervention

Wer aber soll, nachdem eine Intervention für gerechtfertigt befunden wurde, diese durchführen? Eine Autorisierung durch eine multilaterale Instanz bedeutet nicht notwendigerweise die Ausführung durch dieselbe. Regionale Kräfte oder Nachbarländer können manchmal auf äußerst effektive Weise intervenieren, weil sie beispielsweise ein besseres kulturelles Verständnis für ihre Aufgabe mitbringen und weil sie praktischerweise in der Nähe sind. Aber andererseits können sie auch von der Hypothek einer Geschichte der Feindschaft und/oder von Herrschaftsansprüchen belastet sein. Einige treten dafür ein, dass die UNO über ein stehendes Heer, vielleicht nach dem Modell der französischen Fremdenlegion, oder wenigstens über eine globale Eingreiftruppe[22] verfügen müsse, doch andere führen dagegen Argumente bezüglich der Kosten und die Frage der Kontrolle ins Treffen. Wiederum andere haben eine UN-Polizei und UN-Truppen zur Friedenssicherung nach einer Intervention vorgeschlagen, doch dagegen wurden die gleichen Einwände erhoben. Selbst wenn einer dieser Vorschläge oder beide an sich überlegenswert sind, so haben sie allem Anschein nach geringe Chancen, umge-

setzt zu werden, und zwar vor allem aus finanziellen Gründen. Als einzig verbliebene Großmacht werden die USA oftmals als letzte Zuflucht angesehen, doch möchte in Wirklichkeit niemand, dass die USA die Rolle des Weltpolizisten übernehmen. Aus moralischen und politischen Gründen ist eine Arbeitsteilung vorzuziehen.[23] Die Tatsache, dass diese Fragen nicht geklärt sind, führt angesichts von Feindseligkeiten oftmals zu einer Paralysierung.

Wenn ein Land zu einer humanitären Intervention bereit ist, dann will es verständlicherweise nach dem Modell eines chirurgischen Eingriffs handeln: das Problem ausmachen, es auf die kostengünstigste und sauberste Art korrigieren und sich zurückziehen. Doch leider ist das, was in Wirklichkeit Not tut, eher mit einer psychiatrischen Behandlung vergleichbar: einer aufwendigen und frustrierenden therapeutischen Arbeit, die zu immer neuen Veränderungen führt, wobei kein Ende in Sicht ist.[24] Sowohl ethnisch-nationalistische Konflikte als auch der Fall des Zusammenbruchs von Staaten erfordern ein Engagement, das über die unmittelbare Hilfe für die Opfer hinausgeht, einen Beitrag zur *Schaffung eines Gemeinwesens* oder zur *Etablierung eines friedlichen Zusammenlebens,* sodass die eingreifenden Kräfte vor einer Sisyphusarbeit stehen.[25]

Die Aufgabe, Staaten aufzubauen, ist in der heutigen Welt eine harte Sache. Es ist eine Art von uneigennützigem Imperialismus: genauso aufwendig, aber dafür ohne die Entschädigung durch Gold, Ehre oder strategische Positionen.[26] Doch es liegt in der Logik einer humanitären Intervention, dass sie sich für die Veränderung der Ursachen des menschlichen Leids einsetzen muss, und ganz sicher entspricht es dem Paradigma der gerechten Friedensarbeit, sich für Gerechtigkeit einzusetzen und ein Gemeinwesen aufzubauen. Sowohl Walzer als auch Mandelbaum schlagen vor, die Einrichtung von UN-Protektoraten und Treuhandsverwaltungen wieder aufleben zu lassen. Die für den Aufbau eines Staates notwendigen Aufgaben sind hinreichend klar: Entwaffnung der Konfliktparteien, Ausbildung und Ausrüstung von anerkannten und effektiven Polizeikräften, Schaffung eines Systems der Rechtsprechung sowie Hilfsmittel aus dem Ausland, Finanzinvestitionen und technische Unterstützung, die sich auf die Aufgaben der wirtschaftlichen Entwicklung und der Stärkung von Basisorganisationen konzentrieren.[27] Diese Aufgaben erfordern Kräfte, die sowohl für den Kampf als auch für die Sozialarbeit geeignet sind.

Fazit

Ich habe in diesem Beitrag die Auffassung vertreten, dass die Norm der Nichteinmischung relativiert werden und dass im Hinblick auf humanitäre Interventionen eine größere Offenheit herrschen soll. In erster Linie ist dies aufgrund der neuen globalen Situation erforderlich, die einerseits von einer Art mittelalterlicher Barbarei und unsäglichem menschlichen Leid und andererseits von einer geringeren Bedrohung durch Imperialismus oder Krieg zwischen einzelnen Staaten geprägt ist. Heute lautet die Gefahr Nichteinmischung. Zweitens ist dies aus christlicher

Perspektive gefordert: Die Souveränität der einzelnen Staaten wird hier innerhalb des Kontextes weltweiter Solidarität verortet, und den Nationalstaaten wird die Aufgabe zugewiesen, die Menschenrechte zu garantieren. Schließlich habe ich in meinem Beitrag die humanitäre Intervention im umfassenderen Rahmen des Paradigmas einer gerechten Friedensarbeit zu betrachten versucht, wobei der Rolle der Vereinten Nationen meine besondere Aufmerksamkeit galt.

[1] M. Walzer, *The Politics of Rescue,* in: Social Research 62/1, Frühjahr 1995, 53.

[2] P. Hassner, *From War and Peace to Violence and Intervention,* in: J. Moore (Hg.), Hard Choices. Moral Dilemmas in Humanitarian Intervention, Rowman and Littlefield 1998, 11.

[3] Vgl. *Waging a New Kind of War,* in: Scientific American 282/6, Juni 2000, 46-65.

[4] J.B. Hehir, *Military Intervention and National Sovereignty. Recasting the Relationship,* in: J. Moore (Hg.), aaO. 32.

[5] Dieselbe subtile Kritik könnte man auf die Position Michael Walzers anwenden. Am Ende von *The Politics of Rescue* schreibt er: „Trotz all dem, was ich vorher gesagt habe, meine ich, das Prinzip der Nichteinmischung nicht aufgegeben zu haben; ich habe lediglich die Ausnahmen davon entsprechend gewürdigt. Es stimmt, dass es gerade jetzt eine Menge Ausnahmen gibt." Vielleicht sollte in dieser Situation die Ausnahme zur Regel werden.

[6] G.H. Stassen, *Just Peacemaking. Transforming Initiatives for Justice and Peace,* Westminster 1992.

[7] D. Friesen/J. Langan/G. Stassen, *Just Peacemaking as a New Ethic.* Introduction to G. Stassen (Hg.), Just Peacemaking. Ten Practices for Abolishing War, Cleveland 1998, 6. Diese drei Gebote bilden die Struktur der zehn Kapitel dieses Buches, die von verschiedenen Autoren verfasst wurden.

[8] R. Miller, *Humanitarian Intervention, Altruism, and the Limits of Casuistry,* in: The Journal of Religious Ethics, 28/1, Frühjahr 2000, 3.

[9] AaO. 4f.

[10] J.B. Hehir, *Intervention. From Theories to Cases,* in: Ethics and International Affairs 9 (1995), 8.

[11] Miller, aaO. 20; K. Himes, *The Morality of Humanitarian Intervention,* in: Theological Studies 55, 1994, 94-96; D. Christiansen/G. Powers, *Send in the Peacekeepers,* in: Commonweal 124/4, 28. Februar 1997, 16-19.

[12] *Sollicitudo rei socialis* 38, dt. in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 82 (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn, Dezember 1987, 47.

[13] J.M. Thompson, *Justice and Peace. A Christian Primer,* Maryknoll 1997, 191; D. Hollenbach, *Global Human Rights. An Interpretation of Contemporary Catholic Understanding,* in: C. Curran/R. McCormick (Hg.), Readings in Moral Theology 5, Paulist Press 1996, 366-383.

[14] Hehir, *Military Intervention,* aaO. 42.

[15] AaO. 43-46.

[16] M. Mandelbaum, *The Reluctance to Intervene,* in: Foreign Policy, 95, Sommer 1994, 3-19.

[17] Hehir, *Military Intervention,* aaO. 43-46.

[18] J. Donnelly, *International Human Rights after the Cold War,* in: M. Klare/D. Thomas (Hg.), World Security. Challenges for a New Century, St. Martin's Press 1994, 237.

[19] Vgl. Auch J.M. Thompson, *Why Send in the Troops. Christian Ethics and Humanitarian Intervention,* in: M.P. Aquino/R.S. Goizueta (Hg.), Theology: Expanding the Borders, Twenty-third Publications 1998, 320-333.

[20] Miller, aaO. 7.

[21] AaO. 13-29.

[22] G. Lewy, *The Case for Humanitarian Intervention*, in: Orbis 37/4, Herbst 1993, 621-633; M.J. Smith, Humanitarian intervention revisited, in: Harvard International Review 22/3, Herbst 2000, 72-77.

[23] Walzer, aaO. 65.

[24] Mandelbaum, aaO. 13.

[25] St. Hoffman, *Out of the Cold*, in: Harvard International Review 16/1, Herbst 1993, 8-11.

[26] Mandelbaum, aaO. 17.

[27] J.M. Thompson, *Purposeful Intervention, Christian Ethics, and the Case of Haiti*, in: Journal for the Study of Peace and Conflict, 1997-1998, 74; R.L. Phillips, *Humanitarian Intervention. Just War vs. Pacifism*, Rowman and Littlefield 1996.

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

Der Gott des Krieges und der Gott des gerechten Friedens

José María Vigil

„Der Krieg gegen die Armut ist beendet. Die Armen haben ihn verloren."
Stevenson, Volkswirtschaftler aus den USA
„Entwicklungsprozesse sind letzten Endes Machtkämpfe."
Max Weber

Einleitung: Der Krieg gegen die Armen

Man bräuchte die Ausdruckskraft und die Belesenheit eines Eduardo Galeano, um die Geschichte der „Offenen Adern" nicht nur Lateinamerikas, sondern der ganzen so genannten Dritten Welt bzw. der gesamten Weltgeschichte zu erzählen: von den primitiven und „wilden" Gesellschaften, die - stets mit dem Segen ihrer Götter - gegen einander Krieg führten, bis zur Eroberung der Reichtümer oder der Sklaven; von den wechselnden unterdrückerischen Imperien bis zu den getarnten Imperien unserer Zeit. Man bräuchte die lebendige Vorstellungskraft des besten „magischen Realismus", um sich das menschliche Leid zu vergegenwärtigen, das sich mit diesen grausamen, unvordenklichen Zeiten verbindet. Die Opfer? Immer dieselben: die Kleinen, die Schwachen, die Armen.

In Lateinamerika zeigt die Geschichte der letzten 500 Jahre einen historischen Krieg gegen die Armen („arm" aufgrund von Ökonomie, Kultur, Ethnie, Geschlecht, Hautfarbe ...). Die Invasion von Lateinamerika („Abya Yala"), die „Eroberung" der Böden, das Ausrauben der indigenen Bevölkerung, die Zerstörung ihrer Kultur, die Satanisierung ihrer Religionen, die gewaltsame Verschleppung von zehn Millionen Sklaven (konservativen Schätzungen zufolge), die permanente Zurückdrängung der Frauen aus der Zivilgesellschaft und aus dem religiösen Leben ... all das sind Facetten dieses nicht erklärten, aber permanenten Krieges.

Dieser Krieg dauert an und nimmt gleichzeitig immer spitzfindigere und „anscheinend friedlichere" Formen an. Früher dienten Kriege dem Ziel, Territorien zu erobern; dann waren sie ein Mittel, um Bodenschätze und - noch später - Energiequellen zu erobern; heute werden Kriege geführt, um Wissen und Märkte zu erobern. Früher waren die Kriege kriegerisch, heute handelt es sich einfach um kommerzielle, kulturelle, finanzielle oder juristische Kriege ...

Um ein Beispiel zu nennen: Im 15. Jahrhundert vor Christus organisierte der Pharao mit seinem Heer Streifzüge gegen schwächere Stadtstaaten in der Umgebung, um ihnen drückende Tributzahlungen aufzuzwingen und um sich Arbeitssklaven und junge Sexsklavinnen zu beschaffen. Heute müssen keine derart gewaltsamen „Razzien" mehr durchgeführt werden, um Jugendliche in die Prostitution zu verschleppen: Hunderttausende junger Frauen aus der Dritten Welt werden dazu getrieben - allein durch wirtschaftliche Mechanismen und durch Mafia-Netze, die sie betrügen und in die Netze sexueller Ausbeutung einwickeln. Junge Menschen beiderlei Geschlechts kommen in die Erste Welt als Bürgerinnen und Bürger zweiter Klasse, als „Illegale", um die Arbeit zu machen, die niemand sonst erledigen will. Sie werden benutzt als billige, überausgebeutete Arbeitskräfte mit Verträgen, die das Papier nicht wert sind, auf dem sie geschrieben sind.

Jenseits der formalen Kriege - die gewöhnlich für „gerecht" erklärt werden - handelt es sich hier also um einen nicht erklärten „Krieg". Es geht auch nicht um die Kriege „niedriger Intensität", die in Gesellschaften geführt werden, die formal im Frieden leben, sondern um einen tatsächlich realen, strukturell und dauerhaft geführten historischen Krieg. Einen Krieg gegen „die Verdammten dieser Erde" (Frantz Fanon), der vielleicht einfach das sichtbare Antlitz des Mysteriums des Bösen in der Geschichte, der Ausdruck des latenten „Sozialdarwinismus" in der biologischen Evolution in der menschlichen Gesellschaft ist, in der Hoffnung, dass diese wahrhaft „human" wird.

I. Welcher Gott?

1. Es gibt einen Gott, der diesen Krieg rechtfertigt

Es handelt sich um Menschen, die diesen Krieg gegen die Armen vorantreiben, unter anderen auch um „gläubige" Menschen, die auf einen transzendenten Sinn

angewiesen sind - auf einen Bezug des Bewusstseins zu einem Punkt absoluter Unterstützung (auf „Gott", im anthropologischen Sinn), der ihren „Krieg" legitimiert und „rechtfertigt" (der ihn vor ihren Augen als „gerechten Krieg" erscheinen lässt). Das ist der Ort, an dem der „Gott des Krieges" seinen Auftritt hat. Im Fall Lateinamerikas fällt es nicht schwer, sich zu erinnern und Beispiele für diesen Gott und seine Gegenwart in unserer Geschichte zusammenzutragen:

- der Gott des Papstes Nikolaus V., der im Jahr 1454 König Alfonso von Portugal „die Berechtigung und volle Freiheit" zugestand, „alle Reiche, Herzogtümer, Fürstentümer, Herrschaften, Besitztümer sowie bewegliche und unbewegliche Güter der Sarazenen, der Heiden und anderer Feinde Christi zu überfallen, zu erobern, zu erstürmen und zu unterwerfen und sie in ewiger Sklaverei zu halten";
- der Gott, der in der Eroberung Amerikas angerufen wurde, in der "Mahnung", welche die Bewohnerinnen und Bewohner von Abya Yala ignorierte und mittels des Stellvertreters Christi in Rom den katholischen Königen Spaniens alle Ländereien des Kontinents übertrug und seine Bewohnerinnen und Bewohner mahnte, den Königen diese Ländereien zu übergeben - unter der Androhung, sonst Ziel eines grausamen und unbarmherzigen Krieges zu werden;
- der Gott, in dessen Namen man die Schwarzen taufte (und sie wie Tiere mit Feuer brandmarkte), bevor man sie aus Afrika herausriss und nach Amerika brachte; ein Gott, der später durch den Mund der Kapläne der amerikanischen Zuckerfabriken die Sklaven, die ihrer Lage zu entfliehen gedachten, mit ewigen Strafen bedrohte;
- der Gott der christlichen Missionen aus Europa, welche die Kolonialherren begleiteten, die Metropolen rechtfertigten, gerechte Kriege gegen die Kolonien ausriefen und die Unabhängigkeitsbestrebungen verurteilten;
- der christliche Gott der weißen Südafrikaner, welche die biblischen Texte über die Erwählung des Volkes Gottes auf sich selbst applizierten und behaupteten, dass Gott die Ländereien Südafrikas ihren Vätern - holländischen Einwanderern - gegeben habe und dass es für die Schwarzen - die Urbewohner - ein Lebensrecht nur als Bürgerinnen und Bürger letzter Klasse in der schändlichen Apartheid gäbe;
- der Gott, der in den vergangenen Jahrhunderten so oft durch das kirchliche Lehramt angerufen wurde, das ganz explizit an die Religion appelliert hat, um der sozialen (Un-)Ordnung Respekt zu verschaffen: der theologisch gerechtfertigten Ungleichheit zwischen Arm und Reich, der Unverletzbarkeit des Privateigentums (trotz der skandalösen Un-

Der Autor

José María Vigil wurde in Managua in Nicaragua geboren – zum zweiten Mal. Das erste Mal kam er 1946 in Zaragoza in Spanien zur Welt. Er studierte Theologie in Salamanca und Rom sowie Psychologie in Salamanca, Madrid und Managua. 1971 wurde er zum Priester geweiht. Er war Theologieprofessor in Salamanca und in Managua. Zur Zeit arbeitet Vigil in Panama, u.a. betreut er die „Servicios Koinonía" im Internet (http://servicioskoinonia.org). 1975 erschien sein erstes Buch La política de la Iglesia apolítica. Zu seinen neueren Veröffentlichungen gehört das Werk Espiritualidad de la liberación [Spiritualität der Befreiung], das er gemeinsam mit Pedro Casaldáliga publiziert hat. Anschrift: Apartado 9198, Zona 6 – Betania, Panamá, República de Panamá. E-Mail: koinonia@servicioskoinonia.org.

gleichheit), der Resignation der Armen (trotz der intolerablen Zustände der Verelendung), der Illegitimität jeder sozialen Revolte ...

• der Gott des „christlichen Abendlandes", das sich durch den internationalen Kommunismus bedroht sah und im Namen der Verteidigung des Glaubens diejenigen verteufelte, die sich in den letzten Jahrzehnten für die Sache der Armen Lateinamerikas engagierten, und so Hunderttausende auf dem ganzen Kontinent zu Märtyrern machte: Ermordete, Gefolterte, Verschwundene, ins Meer Geworfene ... in Guatemala, Argentinien, Chile ... und auf dem gesamten Kontinent ... in der Repression gegen die Revolutionen ...

• der Gott der kirchlichen Hierarchien, die schwiegen, die sich den Diktaturen und Regimen der nationalen Sicherheit und des Terrors unterwarfen, das Zusammenleben mit ihnen übten (wissend, schweigend, an ihren Tischen essend, mit ihnen Tennis spielend) und ihren Krieg gegen die Befreiung der Armen segneten und legitimierten, die das Volk verließen, die Märtyrer vergaßen und sie für „Kommunisten" und „Subversive" hielten ...

• der Gott des Instituts für Religion und Demokratie (IRD), das während der Reagan-Administration offiziell geschaffen wurde, um am internationalen ideologischen Kampf teilzunehmen und die Religion dem Dienst des internationalen neoliberalen Kapitals zu unterstellen, um die Revolutionen der Armen, die Basisgemeinden und die Befreiungstheologie also „theologisch" zu bekämpfen - in der Richtung, die in den Dokumenten von Santa Fe angedeutet wurde;

• die Götter, die in fast allen traditionellen Gesellschaften angerufen werden, um einen permanenten Krieg der Herrschaft über die Frau zu legitimieren und abzusegnen - durch die patriarchale Strukturierung der Gesellschaft, indem man Frauen ihre grundlegenden Bürgerinnenrechte entzieht, sie in ein Besitzstück des Mannes verwandelt und ihnen eine sozial konstruierte Rolle (*„gender"*) sowohl in der Zivilgesellschaft als auch in Religion und Familie zuschreibt und aufzwängt.

2. Aber es gibt auch den Widerstand der Armen

In der Geschichte ist es angesichts dieses tausendjährigen „Krieges gegen die Armen" zu einer Bewegung gekommen, deren Ziel die Beendigung des Leids darstellt, das durch die Mechanismen der Unterdrückung und der Herrschaft hervorgebracht wird, um so eine geschwisterliche und freie Gesellschaft zu ermöglichen, welche die Bezeichnung „human" verdient. Das ist der Widerstand der Armen (der Armen „mit Geist") und ihrer Verbündeten, der sich manchmal als eine Form des moralischen Aufstands zeigt, ein anderes Mal als soziale Rebellion und manchmal als politisches, gewerkschaftliches, soziales Engagement ... immer im Einsatz für die Utopie einer versöhnten Gesellschaft, einer Gesellschaft im Frieden, ohne Krieg gegen die Schwachen und Kleinen. Diese Bewegungen bezeugen in der Geschichte die permanente Gegenwart einer Mystik, die sich für die bisher unerreicht gebliebene Utopie einer Gesellschaft in „Frieden mit Gerechtigkeit" einsetzt.

An diesem Widerstand waren die Heldinnen und Helden des Volkes beteiligt, die

aufständischen Sklaven, die Vorkämpfer der Unabhängigkeit unserer Völker, die Revolutionäre einer guten Sache, die anonymen Führer und Kämpferinnen der Bewegung der Arbeiterinnen und Arbeiter, die engagierten Linken, die Opposition in unterdrückerischen Systemen, die alternativen Bewegungen und die Widerstandsgruppen, die Revolutionäre der Befreiung, die Märtyrer ... in einer unendlichen Prozession - einer ganzen „Wolke von Zeugen" - wird in der Geschichte die Fahne der Würde und der Utopie hochgehalten.

In den letzten Jahrhunderten hat diese geschichtliche Strömung oft die Notwendigkeit gesehen, sich von den religiösen Institutionen und Strömungen zu distanzieren, weil deren Gott den Krieg gegen die Armen segnete. Ihr Kampf konnte daher gelegentlich „atheistisch" erscheinen, aber ihre Mystik hat sich immer durch eine große religiöse Tiefe ausgezeichnet. Es ist unmöglich, sich auf diesen Kampf einzulassen (der nicht aus egoistischen Interessen heraus geführt wird, sondern aufgrund der Liebe zur Gerechtigkeit und zum Frieden), ohne dies aufgrund der Mystik zu tun, aufgrund eines Wertes, den das Bewusstsein als absoluten Wert wahrnimmt: Gott, den „Gott des Friedens mit Gerechtigkeit".

3. Der Gott der Armen: Der Gott des Friedens mit Gerechtigkeit

- Das ist der Gott der schwarzen Sklaven, denen es mit titanischer Anstrengung gelang, das Bild des Gottes der Unterdrückung in ihrem Bewusstsein zu ersticken, den ihnen der (vom Besitzer bezahlte) Kaplan der Zuckerfabriken predigte, und die beim Gott der Freiheit Zuflucht suchten, der sie zum (mit dem Risiko des Todes verbundenen) Wagnis der Flucht anspornte, um Quilombos und Palenques zu gründen - Gesellschaften des geschwisterlichen Friedens und der Freiheit;
- das ist der Gott, der die Kämpfer für die Unabhängigkeit ihrer Länder in ihrer Hoffnung unterstützte, obwohl es manchmal lange Zeit keinen sichtbaren Ausweg gab und sie ganz der Repression der Kolonialmächte unterworfen waren;
- das ist der Gott (die Göttin?), der/die so viele Frauen wach gehalten hat (und so viele jetzt aufweckt) - Frauen, die rebellisch sind gegenüber dem patriarchalen Gott und gegenüber der Gesellschaft des Krieges gegen die Frauen, den er rechtfertigt; Frauen, die bereit sind, ihr Leben für eine neue Gesellschaft zu geben, in der Männer und Frauen im Frieden der brüderlichen und schwesterlichen Gleichheit leben können;
- das ist der „Gott der Armen", der mit diesem schönen Namen in der Revolution in Nicaragua angerufen wurde, also in einem historischen Moment, bei dem die größte Beteiligung von Christinnen und Christen im Kampf des Volkes festgestellt wurde - im Kampf gegen den Gott des Diktators Somoza und gegen den Gott der kirchlichen Hierarchie, die den Diktator mit den Ehren eines „Kirchenfürsten" bestattet hat und die seine Tochter mit der Krone der Jungfrau Maria gekrönt hatte;
- das ist der Gott, der - in Lateinamerika und in allen anderen Breitengraden - in langen, dunklen, historischen Nächten die Hoffnung der Kämpfer genährt hat, so

dass sie in der Hoffnung und im Kampf ausharren konnten, „als ob sie das Unsichtbare sehen würden", und sogar fähig waren, ihr Leben zu geben und ihren Namen der unendlichen Reihe der Märtyrer hinzuzufügen.

II. Zwei Götter im Widerstreit: die Charakterisierung der beiden Götter

Die Welt und die Realität sind zwar unendlich komplex und entziehen sich jeder Schematisierung. Dennoch ist es methodisch angemessen, sie zu großen symbolischen Kernen zu vereinfachen, die eine größere Sichtbarkeit der Kraftlinien ermöglichen. Auch wenn diese in der Realität niemals in reinem Zustand begegnen, besitzen sie dennoch die Fruchtbarkeit für eine Perspektive, die ein Verständnis der tiefen strukturellen Zusammensetzung des Ganzen erlaubt.

Von dieser (nur) methodischen Voraussetzung ausgehend kann man die Sicht der gegenwärtigen und historischen Realität in einem Schema mit zwei großen Polaritäten anordnen, welche die Kraft haben, Sinn zu stiften und Menschen zu mobilisieren; wir haben sie hier als „Gott des Krieges" und als „Gott des gerechten Friedens" bezeichnet.

- Der Gott des Krieges ist ein Gott der Macht, der pyramidalen, hierarchischen, oligarchischen, monarchischen und vertikalen Ordnung, der den Zustand rechtfertigt, dass „irgend jemand unten sein muss". Es gibt einen bestimmten Typ der Person, der Philosophie, der Psychologie (und der Religiosität), der mit diesem Gottesbild im Einklang steht.

Im Unterschied dazu ist der Gott des Friedens ein Gott der Geschwisterlichkeit, der Gleichheit, der kreisförmigen, horizontalen, demokratischen Ordnung, die verlangt, dass niemand unter anderen steht.

- Der Gott des Krieges ist ein Gott, der sich gegenüber dem Schmerz der Armen passiv verhält. Er nimmt es hin, dass es „schon immer so war", dass es „immer Klassen gab", dass „das Leben so ist". Er akzeptiert diese Situationen als „natürlich" (obwohl sie ja ein Teil der Geschichte sind) und geht davon aus, dass alles ein Teil eines größeren Ganzen ist, in welchem sich die Spannungen harmonisieren und lösen lassen (Physiokratismus), und dass darum die Spannungen in der Realität an Bedeutung und Wichtigkeit verlieren. Seine Anbeter verhalten sich ebenfalls passiv angesichts des Leidens der Armen und betrachten es als „natürlich", transhistorisch, unabwendbar und unausweichlich.

Im Unterschied dazu ist der Gott des Friedens ein Gott, der sich aufgrund des Schmerzes der Armen entrüstet, und der bei seinen Anbetern angesichts des Leides die gleiche „ethische Entrüstung" auslöst. Niemals wird er akzeptieren, dass das Leid „derer da unten" als „natürlich" oder unbedeutend betrachtet wird. Seine Anhänger sagen niemals „So ist das Leben", sondern „Das kann man doch nicht hinnehmen". Die innige Haltung des „Mitleids" und die Leidenschaft, eine Ordnung („gerechten Frieden") zu erreichen, welche die Würde aller Menschen

respektiert - angefangen bei der Würde der Armen -, ist die grundlegende Haltung, die sich bei seinen Anbetern entwickelt.

• Der Gott des Krieges verlangt in diesem Sinne Menschenopfer: Irgend jemand muss den unangenehmen Teil der Realität übernehmen, irgend jemand muss unten sein, irgend jemand muss sterben, damit wir leben, wachsen und uns entwickeln. Es ist „natürlich" und unvermeidbar, dass es Verlierer und Menschen am Rand gibt, die ausgeschlossen bleiben.

Im Unterschied dazu lehnt der Gott des Friedens jede Art von Menschenopfer auf dem Altar des Wohlstands oder der Entwicklung der Eliten ab. Niemand darf zum „Wohl" der anderen geopfert werden, und alle sozialen Ziele müssen dem Leitziel dienen, das der Mensch selbst darstellt: Alle Menschen sollen in gerechter Gleichheit leben. Weder der Entwicklung noch dem Wirtschaftswachstum dürfen Menschen (und das heißt logischerweise: die Armen) geopfert werden.

• Der Gott des Krieges befindet sich auch im Krieg gegen die Natur und die Ökologie; ein Gott, der den Menschen als „absoluten Besitzer der Schöpfung" erwählt hat (radikaler Anthropozentrismus), rechtfertigt die totale Unterwerfung der Natur (ihrer Reichtümer, ihres Gleichgewichts, ihrer Zukunftsmöglichkeiten) unter den Egoismus der „Interessen" des Menschen. Alles ist gut, wenn es nur „unser kurzfristiges Wirtschaftswachstum" und den Luxus um des Luxus willen fördert, auch wenn wir damit die (ebenfalls kurzfristige) Zerstörung des einzigen „Raumschiffs" riskieren, auf dem wir alle eingeschifft sind. Es handelt sich also um einen Gott des Krieges auch gegen die Natur.

Der Gott des Friedens ist ein Gott des Friedens auch mit der Natur, der eine andere Art von Beziehung zum Leben verlangt, wo der Mensch nicht „Besitzer oder Herr", sondern der große und intelligentere Bruder ist (bzw. sein sollte), der auf alle aufpasst.

• Der Gott des Krieges ist der Gott des tausendjährigen Kampfes gegen die Frauen, die er für minderwertig dem Mann gegenüber erklärt hat, die er ihm unterworfen hat und die er in der patriarchalen Gesellschaft marginalisiert hat, indem er ihr den Bereich des Privaten zugewiesen hat und eine Rolle, mit der sie gehorsam gehalten und kontrolliert wird. Der Gott des Krieges ist männlich.

Der Gott des Friedens ist ein Gott (eine Göttin?), der/die die Versöhnung der Geschlechter, die Wiedererlangung der Weiblichkeit des Mannes und der Männlichkeit der Frau will - als unverzichtbaren Schritt hin zu einer mit sich selbst versöhnten Menschheit, die weder schizoid noch gebrochen ist.

Zusammengefasst

Der Gott des Krieges ist der Gott der Eigeninteressen (der Privilegien, der Wahl, der Macht, des Wohlstands, der Gleichgültigkeit gegenüber den Armen, der Anpassung an das herrschende System, der Freiheit für die Starken ...), die über alles andere und konkret über die für utopisch und unnatürlich gehaltenen Möglichkeiten der Gerechtigkeit und der geschwisterlichen Gleichheit gestellt werden.

Der Gott des Friedens ist der Gott der Gerechtigkeit und der Geschwisterlichkeit,

die über alles andere gestellt werden - um den Preis der Zerstörung der Privilegien und Einzelinteressen und auch um den Preis der Selbsthingabe.
Augustins *De civitate Dei* paraphrasierend kann man sagen: Die Liebe zu zwei Göttern hat zu zwei Lebensformen in der Welt geführt; die Liebe zu sich selbst zur Rechtfertigung des Krieges gegen andere, und die Liebe zu anderen zur Selbsthingabe für die Erlangung des Friedens, der aus der Gerechtigkeit entspringt. Der Gott des Krieges ist ein Gott des Egoismus sogar auf Kosten der Liebe, und der Gott des Friedens ist ein Gott der Liebe auch um den Preis des eigenen Nachteils. Es handelt sich um zwei theologisch und anthropologisch strukturelle Polaritäten.
Die konfliktive Polarität hat Max Weber mit dem Ausdruck „Kampf der Götter" belegt, entsprechend dem Polytheismus der Werte und dem unlösbaren Konflikt zwischen unterschiedlichen Basisüberzeugungen („Götter"). In „Wissenschaft als Beruf" schrieb er, „daß das Leben, solange es in sich selbst beruht und aus sich selbst verstanden wird, nur den ewigen Kampf jener Götter miteinander kennt, - unbildlich gesprochen: die Unvereinbarkeit und also die Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben, die Notwendigkeit also: zwischen ihnen sich zu entscheiden" (1919).
Es handelt sich hier also um eine symbolische Perspektive, nicht um ontologische Feststellungen. Niemand betet etwas Negatives, „den Gott des Krieges", um seiner selbst willen an. Diejenigen beten diesen Gott an, die sich dieser *zentripetalen Kraft* (Weber) hingeben wollen, die dem archaischen Herzen der Materie innewohnt. Diese Kraft bindet die Materie an sich selbst und an den eigenen Egoismus und widersetzt sich hartnäckig der entgegengesetzten, zentrifugalen Kraft - also der Kraft, welche die Menschheit auf den Punkt Omega hin vorantreibt, hin zu höheren Ebenen der Liebe. Alle Kulturen haben diesen Widerstreit wahrgenommen und seine Herkunft mittels unterschiedlichster Antithesen (Körper/Seele, Materie/Geist, Erde/Himmel ...) stammelnd auszudrücken versucht. In diesem bis heute ungleichen Kampf war der Gott des Friedens immer der schwache und verletzliche Gott, der nicht mit der Unterstützung des machtvollen Antriebs des menschlichen Egoismus rechnet, sondern der auf die geopferte Uneigennützigkeit der Liebe zählen muss - das christliche Kreuz -, und der in diesem Spiel meistens verliert.

Fazit

Unabhängig von allen expliziten Rechtfertigungen eines Krieges als „gerechter Krieg" ruft der „Gott des Krieges" einen theologischen Archetypus wach, der in der Tiefe der menschlichen „Natur" gegenwärtig ist. Seine Gegenwart ist spontan und unvermeidlich, solange die Menschen nicht - durch einen kraftvollen globalen humanisierenden Reifungsprozess - die natürliche Neigung überwinden, auf Gott zurückzugreifen, um ihren persönlichen und kollektiven Egoismus zu rechtfertigen. Nur der Gott eines Friedens mit Gerechtigkeit wird die so genannten

„gerechten Kriege" unmöglich und unnötig machen. Und dieser Gott ist genau der, der im Kern der jüdisch-christlichen Offenbarung zu finden ist, auch wenn die Geschichte der von dieser Offenbarung inspirierten Zivilisation paradoxerweise die Geschichte eines großen Verrats an diesem Gott sein könnte. Vielleicht besteht die größte Herausforderung der Menschheit darin, diesen natürlichen Gott „des Krieges" abzulegen, und statt dessen den Gott eines Friedens mit Gerechtigkeit anzubeten, der als einziger den Frieden der Menschheit garantieren kann.

Die anderen Religionen der Welt haben dieselbe Aufgabe vor sich: die Gegenwart des „Gottes des Krieges" wahrzunehmen, der sich geschichtlich innerhalb der Religionen in verschiedenen Formen versteckt hat: als Behauptung der „exklusiven Erlösung", der alleinigen Erwählung durch Gott, oder in der Form, die eigenen Privilegien zu rechtfertigen, sich an die Macht anzupassen und die Armen zu vergessen ... und zum universellen Gott des Friedens mit Gerechtigkeit umzukehren.

Aus dem Spanischen übersetzt von Bernd Kappes

Grundlage des Friedens: Gerechtigkeit

Eine Annäherung aus feministischer Sicht

María Pilar Aquino

Aus welchem Blickwinkel man den Krieg mit allem, was damit zusammenhängt, auch betrachtet, ob mit christlichen oder glaubensmäßig ungebundenen Augen, so oder so stößt man auf zwei Sachverhalte, die in der Geschichte der Menschheit ebenso wie in allen Kulturen nie gefehlt haben: ungleiche Machtverhältnisse und die Tatsache, dass Menschen an vielfältigen, den Frieden sowohl zwischen Einzelnen als auch zwischen den Völkern ruinierenden Spannungen leiden. Beiden Tatsachen ist gemeinsam, dass sie gegebenenfalls zu dramatischen Situationen der Ungerechtigkeit führen, die jedes Streben nach Frieden zu einer historisch unerfüllbaren Aufgabe machen. Bereits auf der *Zweiten gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenz* 1968 in der kolumbianischen Stadt Medellín hat die Kirche in einer prophetischen Beschlussfassung darauf hingewiesen, ungerechte Ungleichheiten förderten Spannungen, die den Frieden bedrohten und in Gefahr brächten.[1] Krieg hat, so verstanden, nicht bloß mit bewaffneten Auseinandersetzungen zu tun, sondern vor allem mit sozialer Ungerechtigkeit, wie sie heute in noch nie dagewesenen Ausmaßen in allen Ecken des Planeten anzutreffen ist. Die Realität der sozialen Ungerechtigkeit verursacht ungleiche Machtverhältnisse, steht im Hintergrund des unendlichen Leids, das auf der ausgeplünderten Menschheit lastet, führt ständig zu Konfrontationen, die die Gesellschaft zunehmend zerreißen, und entmutigt die Menschen in ihrem Willen zu gesellschaftlichen Veränderungen. Denn dies zu bewerkstelligen ist ein ungeheuer komplexes, tiefsitzendes Problem, das sich rund um den Globus findet. Medellín spricht in diesem Zusammenhang von „institutionalisierter Gewalt", welche eine „Situation der Sünde" ausmacht (*Frieden*, Nr. 16 und 1).

Meine Überlegungen zum Schluss dieses CONCILIUM-Heftes beziehen sich weniger auf Probleme, wie sie in den Beiträgen der vorliegenden Nummer dieser Zeitschrift aufgeworfen werden und bei denen es jeweils um kritische Auseinandersetzungen mit der Moralität formeller Kriege geht. Was mich treibt, ist eher die Sorge um die Realitäten sozialer Ungerechtigkeit, weil diese ja Gewalt ausbrechen lassen, die man ihrerseits dann als informelle Kriege bezeichnen kann. Im ersten Teil spreche ich einige systembedingte Aspekte an, welche im bestehenden Gesellschaftsmodell den Frieden zerrütten. Dass soziale Gerechtigkeit Frauen gegenüber eine innere Voraussetzung zur Überwindung von Gewalt ist, diesen Imperativ arbeite ich im zweiten Teil heraus. Beschließen möchte ich meine

Untersuchung in einem dritten Abschnitt damit, dass ich auf einige Prioritäten verweise, die ich gern auf der Tagesordnung der Kirchen sähe, damit auch sie ihrem vielfältigen Auftrag zur sozialen Gerechtigkeit nachkommen.

I. Die Welt auf Irrwegen: globale Ungerechtigkeit

Der kyriarchale Bauplan, nach dem die Welt heute konstruiert ist, macht den Krieg zu einer historisch unausweichlichen Zwangsläufigkeit. Oder umgekehrt gesagt: Der Krieg ist in einer kyriarchalen Welt eine zwingende geschichtliche Notwendigkeit. Elisabeth Schüssler Fiorenza meint, das kyriarchale Modell sei „eine komplexe soziale Pyramide abgestufter Herrschaft und Unterordnung“[2], in der eine „Elite besitzender Männer Macht und Kontrolle hat über alle, die ihnen untergeordnet und von ihnen abhängig sind“[3]. Da die soziale Pyramide „auf sich gegenseitig multiplizierenden Strukturen von Kontrolle, Ausbeutung und Entmenschlichung fußt“[4], gründet sie als solche auf strukturell ineinander verschachtelten Systemen, deren Funktionieren und deren Auswirkungen das Alltagsleben der Menschen, die ihnen ausgeliefert sind, unablässig verschlechtern. Im kyriarchalen Modell konzentrieren sich Güter, Ressourcen und soziale Rechte in der Hand der Machteliten. Was diesen zum Vorteil gereicht, lässt die Bevölkerungskreise, die sie unter ihrer Herrschaft haben, entsprechend zu kurz kommen: Frauen und Kinder, die ja die Mehrheit bilden, bleiben außen vor und müssen eben diese Güter, Ressourcen und Rechte entbehren. Das Modell ist zugleich Ursache und Wirkung sowohl der systembedingten ungerechten Ungleichheiten als auch des unbeschreiblichen alltäglichen Leidens, dem heute mehr als achtzig Prozent der Weltbevölkerung ausgeliefert sind. Wegen seiner aus Ungleichheit gespeisten Wurzeln hat der neoliberale globale Kapitalismus unserer Tage per se nicht nur eine kyriarchale Struktur, sondern auch einen kriegerischen Charakter.

In seinem Beitrag zu diesem Heft spricht José María Vigil vom „Krieg gegen die Armen“ und meint damit die ausgeklügelten, strukturellen, bleibenden Formen des Krieges, den der globale neoliberale Kapitalismus führt gegen die große Mehrheit der Menschen mitsamt allem, was sie berührt.[5] Zwar geht es bei diesem Krieg nicht unbedingt um bewaffnete Auseinandersetzungen, wohl aber zeigt die physische, psychologi-

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. 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); 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.

sche, spirituelle und soziale Vernichtung von Menschen, die nichts anderem hinterherjagen als dem blanken Überleben von einem Tag auf den anderen, eindeutig, dass jedem kyriarchalen System, so wie es heutzutage der neoliberale Kapitalismus beispielhaft darstellt, ein kriegerischer Charakter anhaftet. Natürlich geschieht die Vernichtung der Menschen dabei häufig im Stillen, ist unter den gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen aber ein fortwährender, unaufhaltsamer Prozess. Aus einem kritischen sozioökonomischen Blickwinkel weist zum Beispiel Franz J. Hinkelammert darauf hin, dass „im Augenblick ein Wirtschaftskrieg stattfindet, der sich nicht einen Deut darum kümmert, ob die Menschenrechte geachtet werden. Die Dritte Welt, die das Hauptziel dieses ökonomischen Kriegszuges bildet, wird dabei schlicht und einfach überrannt ... Der Wirtschaftskrieg militarisiert große Teile der Bevölkerung in dem Sinn, dass sie sich auf den Märkten nur noch bekriegen. Selbst wenn keine militärischen Waffen zum Einsatz kommen, mobilisiert er gleichwohl ganze Gesellschaften zum Kampf, damit sie sich auf den Märkten als ökonomisch überlegen erweisen“[6]. In ihren Kriegen zur Globalisierung der Märkte greifen die kyriarchalen Eliten lieber zur neoliberal-demokratischen Rhetorik, als dass sie bewaffnete Auseinandersetzungen vom Zaun brechen. Aber selbstverständlich schließen sie diese nicht aus, insofern sie davon ausgehen, dass sie die Welt militärisch unter ihrem Kommando und folglich das gesellschaftliche, politische und kulturelle Ganze unter ihrer Kontrolle haben. Franz J. Hinkelammert ist der Meinung, wir befänden uns in einer Situation, die alles andere als friedlich sei. Denn wir seien die Zielscheibe eines „Wirtschaftskrieges, der ab einem bestimmten Moment auch zum Mittel des militärischen Krieges greift, um die Bedingungen festzuklopfen, unter denen sich der Konkurrenzkampf der Märkte abspielt“[7].

Der kyriarchale Krieg ist eine dermaßen ausgeklügelte Angelegenheit, dass er die Menschen hinters Licht führt und glauben macht, es bedürfe geradezu des Krieges zur Globalisierung der Märkte, wenn wir denn eine neue Friedensordnung wollten. Nachrichten, die unter den Bedingungen dieses Krieges zirkulieren, stellen die Dinge auf den Kopf. Soll doch die Bevölkerung davon überzeugt werden, die verheerende Armut, in der sie lebt, sei ihre eigene Schuld oder schlicht und einfach das Schicksal aller, die nicht hart genug kämpfen, um die Spitze der Markthierarchie zu erobern. In den Augen der kyriarchalen Eliten handelt es sich dabei natürlich um einen „gerechten Krieg“. Verwehrten denn die globalen Märkte irgendjemandem die Möglichkeit, zu dem Wohlstand zu kommen, den sie für alle bereit hielten? Und müssten denn nicht alle, die sich für den Kampf entschieden hätten, nicht an die Regeln halten, wie sie nun einmal von den Eliten vorgegeben seien? Und zu diesen Regeln gehöre es nun einmal auch, dass jeder Konkurrent, der sich aus einer nachteiligen Position, sei es auf Grund von Geburt, sei es auf Grund seiner sozialen Position, auf den Kampf einlasse, nichts anderes zu erwarten habe denn den fortschreitenden Abstieg als Triumph und den frei gewählten Tod als Siegeskranz. Der Tod des Konkurrenten gilt deshalb als eine eine durchaus „gerechte“ Sache, insofern sich der Betreffende zuvor ja genau überlegt habe, sich auf den Kampf unter den von den kyriarchalen Eliten festge-

legten Bedingungen einzulassen. Wer jedoch im kyriarchalen Kapitalismus dem Tod als Folge aus der endlosen Verschlechterung der Lebensverhältnisse ins Auge zu sehen hat, sind nicht die herrschenden Eliten, sondern große Teile der Bevölkerung, denen nichts als das nackte Überleben bleibt. Alle diese Menschenmassen sind in dem Krieg eine - zugegeben - nicht beabsichtigte, dessen unbeschadet aber unumgängliche Zufallsgröße.

In ihrem jüngsten Bericht über die menschliche Entwicklung weisen die Vereinten Nationen darauf hin, dass „die neuen Regeln der Globalisierung - und der Spieler, die sie aufstellen - auf die Integration der Märkte abzielen, dabei aber die Bedürfnisse der Menschen, die von den Märkten nicht befriedigt werden können, außer Acht lassen. Der Prozess führt zur Konzentration der Macht und zur Marginalisierung ganzer Länder und Völker“[8]. Das 21. Jahrhundert hat weltweit begonnen unter dem Zeichen enormer Ungleichheiten auf allen Gebieten des menschlichen Lebens. So wie sich die Welt darstellt, deutet alles darauf hin, dass die kyriarchalen Mächte sie statt in Richtung größerer Integration und globalen Wohlstandes in Richtung ständiger Verarmung, immer größerer Ungleichheit, wachsender Ausgrenzung und zunehmender sozialer Unsicherheit steuern. Auch wenn der Prozess die reichen Länder nicht unbeschädigt lässt und diese darauf reagieren, indem sie die Chancen für die an den Rand gedrängten Gruppen kurzerhand beschneiden, erfährt die so genannte Dritte Welt diesen Schock in seiner ganzen Brutalität nicht insofern, dass die Chancen für die genannten Kreise immer spärlicher werden, sondern insofern, dass reale Bedingungen, auf Grund deren die Menschen eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse erwarten könnten, zusehends verdunsten bzw. gänzlich abgebaut werden.

In einer ausgezeichneten Untersuchung zur augenblicklichen Lage in Nicaragua zeigt Dora María Téllez[9] in ebenso kritischer wie akribischer Weise, in welch verheerendem Maße dieser Prozess das mittelamerikanische Land getroffen hat, wobei sich ihre Beobachtungen in vielfacher Hinsicht auch auf andere Länder der Dritten Welt übertragen lassen. Abgesehen von der unaufhaltsamen Verschlechterung der Lebensverhältnisse, unter denen der größte Teil der Nicaraguaner zu leben hat, von der wachsenden sozialen Unsicherheit und von den immer weniger werdenden Alternativen zum nackten Überleben signalisiert die zunehmende Zersetzung der Gesellschaft, dass das Land und - von dort aus geschlossen - die ganze Welt „auf einen falschen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Weg“[10] geraten sind. So wie sich das kyriarchale Modell des Kapitalismus heute gebärdet, sind auf diesem Weg gangbare Gesellschaftsformen und humanisierende Kulturen definitiv nicht zu erwarten. Und in der Tat, dieses Modell schafft nicht nur systembedingte soziale Konflikte, die sich überdies unentwegt multiplizieren, sondern es verursacht und fördert auch, um mit Dora María Téllez zu sprechen, „eine *Implosion,* einen inneren Zusammenbruch der Kernbereiche der Gesellschaft, so dass das ganze Gemeinwesen verblutet und [von innen her] verrottet“[11]. Auch wenn in dem Krieg, den die systembedingte Ungerechtigkeit dieses Modells gegen die Menschen führt, nur selten Waffen zum Einsatz kommen, ist die soziale *Implosion,* zu der sie führt, nicht minder virulent in ihrer

Aggressivität gegen die physische, soziale und spirituelle Unversehrtheit der Menschen.

II. Gerechtigkeit für die Frauen

Die Verfasser der verschiedenen Artikel, die im vorliegenden CONCILIUM-Heft versammelt sind, heben einmütig hervor, sämtliche klassischen Theorien des Krieges seien außer Stande, einen Beitrag zu leisten zur gerechten Lösung für das Problem der Gewalt und für bewaffnete Konflikte. In allen Artikeln kommen klar und deutlich die ungelösten Spannungen heraus zwischen den Theorien vom „gerechten Krieg" und dem christlichen Pazifismus, geht es darum, den betreffenden Konflikt womöglich zu überwinden. In einem hervorragenden Aufsatz über die komplizierten Postulate dieser Theorien weist Lisa Sowle Cahill darauf hin, dass „‚gerechter Krieg' und ‚Pazifismus', auch wenn der eine wie der andere Begriff mehr als eine Sache bedeuten kann, in der Regel beide zusammen aus der gemeinsamen Sorge erwachsen, Gewalt zu vermeiden. Beide beziehen sich auf Konfliktsituationen, in denen ein größeres Gut allein dadurch geschützt (bzw. ein größeres Übel allein dadurch verhindert) werden kann, dass zum Mittel der Gewalt gegriffen wird."[12] Aber dennoch übersieht Lisa Sowle Cahill in ihrem Beitrag für dieses Heft nicht, dass „das Problem der Rechtfertigung von Zwang, Gewalt und Tötung aus der Sicht der Nachfolge-Identität und christlicher Moralität ... bestehen"[13] bleibt. Dann aber liegt vernünftigerweise der Gedanke nahe, dass - wenn sich die genannten Theorien als unfähig erwiesen haben, wirksam zur stabilen Lösung formeller Kriege beizutragen - sie mit Sicherheit auch außer Stande sind, eine Antwort zu bieten auf die schwer wiegenden Probleme im Zusammenhang mit nichtformellen Kriegen, insbesondere mit der Gewalt gegen Frauen, die offenbar überall auf der Welt anzutreffen ist.

Feministische Tradition und kirchliche Tradition seit Medellín gehen in der Feststellung der Bischofskonferenz 1968 überein, dass der Friede als „Werk der Gerechtigkeit ... die Errichtung einer gerechten Ordnung voraussetzt und erforderlich macht" (*Frieden*, Nr. 14a). Situationen, in denen keine Gewalt herrscht, sind unmöglich, wenn die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Verhältnisse nicht den Sehnsüchten nach Gerechtigkeit entsprechen, wie sie von der feministischen Bewegung weltweit transportiert werden. Solange die geschichtlichen Verhältnisse von tief greifender Ungerechtigkeit gegen die Frauen geprägt sind, werden Konflikte und soziale Spannungen unvermeidlich sein. Schon Medellín hatte formuliert: „Übermäßige Ungleichheiten verhindern systematisch die Befriedigung der legitimen Erwartungen übergangener Kreise. So kommt es zu wachsender vielfältiger Frustration" (*Frieden*, Nr. 4). Streben nach Gerechtigkeit und Kampf für Gerechtigkeit sind somit für die Frauen in der kyriarchalen Realität von heute eine historisch unausweichliche Notwendigkeit. So kann denn Maria Riley auch sagen: „Nach feministischer Erkenntnis besteht die ursächliche Wurzel für den Krieg im Willen, Andere unter

seine Herrschaft zu bringen ... Subtil macht sich [diese Wurzel] bemerkbar in patriarchalen Gesellschaftsstrukturen mitsamt der kulturellen Ideologie, die sie stützt. Offen zu Tage tritt sie in jeder Gewalttätigkeit: Gewalt, Folter, sexueller Missbrauch, Inzest, Pornographie, häusliche Gewalt, Terrorismus und Zerstörung der Erde. Ihren letzten Ausdruck aber findet sie im Krieg, mittels dessen eine Nation - in der Regel unter der Regierung von Männern - andere Nationen unter ihre Herrschaft zu bringen versucht"[14]. Feministisches Bemühen um Gerechtigkeit geht davon aus, um den systematischen Übergriffen gegen die Unverletzbarkeit der Frauen und deren unsäglichen Leiden ein Ende zu setzen, führe kein Weg daran vorbei, mit gesellschaftlichen Beziehungen auf der Grundlage von Herrschaft und Unterwerfung Schluss zu machen. Soll mit der kyriarchalen Herrschaft etwas anders werden, muss das gesellschaftliche Ganze, einschließlich derer, die es regieren, bewusst die tief greifenden sozialen Ungleichheiten ausmerzen und die Bedürfnisse und Rechte der großen, vor die Tür gesetzten Gesellschaftssegmente wirksam befriedigen. Kein Zweifel: Die ganze Menschheit steht ratlos vor den gewaltigen Veränderungen in der Welt, zu denen die Globalisierung der Märkte geführt hat. Nur, und darauf weist Dora María Téllez treffend hin: bisher „haben sich diese Veränderungen orientiert an den Bedürfnissen und Interessen der hegemonialen Kräfte in der Politik, einschließlich der Wirtschaftsgruppen, die Hand in Hand mit ihnen gehen."[15] In der kritischen feministischen Tradition besteht nicht der geringste Zweifel daran, dass die notwendigen Veränderungen ausgerichtet sein können und müssen an den Bedürfnissen, Interessen und Rechten der großen Bevölkerungen, die aus ihrer prekären Alltagsexistenz heraus mit der Forderung nach Gerechtigkeit und Würde an die Öffentlichkeit treten.

Die Forderung nach Gerechtigkeit für die Frauen bedarf in diesem Schlussbeitrag keiner Rechtfertigung. Allein die geschichtliche Wirklichkeit ist das beste Argument für sie. Schon der Hinweis von Maria Riley mag genügen, dass „das menschliche Antlitz überproportional weiblich ist. Frauen mit den von ihnen abhängigen Kindern machen mehr als zwei Drittel der Armen in der Welt aus, und ihre Zahl steigt weiter"[16]. Dem Bericht der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1999 zufolge bietet das patriarchale/kyriarchale Modell von Heim keine Möglichkeit mehr, an die Gleichheit von Frauen und Männern heranzukommen, und schlägt deshalb vor, nach neuen Modellen Ausschau zu halten, die übermäßige Arbeit und ungerechte Behandlung von Frauen verbieten.[17] In ihrem jüngsten Bericht aus dem Jahre 2000 über die Rechte der Frauen weist die Organisation *Human Rights Watch* darauf hin, dass „die Verbesserungen auf der Ebene des Schutzes der Menschenrechte für die Frauen in vielen Ländern den Frauen nichts gebracht haben ... weil der Schutz der Frauen vor Missbrauch selten Priorität hatte ... Häusliche Gewalt ist rings um den Erdball nach wie vor ein kritischer Punkt. Die Weltgesundheitsorganisation WHO erklärt sogar, Gewalt gegen Frauen führe bei Frauen zwischen 15 und 44 Jahren zu einer größeren Zahl von Todesfällen und Arbeitsunfähigkeit als Krebs, Malaria, Verkehrsunfälle und Kriege"[18] zusammen. Was ich hier nur kurz anmerken konnte, veranlasst mich zu der Bemerkung, im

gegenwärtigen Kontext von systembedingter kyriarchaler Ungerechtigkeit gegen Frauen und die von ihnen abhängigen Kinder werde das Spannungsfeld nicht nur durch das Wortpaar Krieg und Frieden, sondern durch das Binom Krieg und Gerechtigkeit abgesteckt. Vor diesem düsteren Hintergrund legt Lisa Sowle Cahill den Finger in die Wunde, wenn sie herausstellt: „Das Problem ist so konkret und so vielfältig, dass feministische Ethik den moralischen Imperativ in die Welt senden kann: Gerechtigkeit für die Frauen!"[19] In einer sündhaften Welt, in der Gewalt gegen Frauen mehr Tote verursacht als formelle Kriege, legt solch ein Imperativ das Fundament für eine gerechte Gesellschaftsordnung, in der sich der Friede - über alle Grenzen hinweg - eher in geschichtliche Wirklichkeit umsetzen lässt als irgendwo sonst.

III. Prioritäten auf Seiten der Kirchen für soziale Gerechtigkeit

Wenn sich in einer kyriarchalen Welt der Krieg gegen die Armen und die Frauen als geschichtliche Zwangsläufigkeit, ja Notwendigkeit ergibt, dann folgt umgekehrt daraus, dass für eine gerechte Gesellschaftsordnung, die auf Frieden abzielt, Gerechtigkeit für Frauen und für alle, die von ihnen abhängen, ein unumgänglicher moralischer Imperativ ist. So erweist sich das Engagement im Sinne von Gerechtigkeit für Frauen auch für Existenz und Glaubwürdigkeit der christlichen Kirchen als eine zwingende geschichtliche Erfordernis. Die Sachverhalte von Krieg und Gewalt sind im Kontext einer gerechten, egalitären und authentisch demokratischen Gesellschaftsordnung nicht nur vermeidbar, sondern auch unnötig. Damit kann in der gegenwärtigen Welt keine Kirche das Konzept vertreten, sie sei „Sakrament des Heils", wenn sie nicht zugleich klar beweist, dass sie die Menschen tatsächlich vor der Sünde der Ungerechtigkeit bewahrt. Keine Kirche kann in ihrer Verkündigung Gerechtigkeit predigen, ohne mit Taten klar zu machen, was Gerechtigkeit im Leben von Frauen bedeutet. Keine Kirche kann willens und im Stande sein, Völker und Frauen von der Gewalt zu befreien, wenn sie nach Bild und Gleichnis der kyriarchalen Mächte dieser Welt sich auch selbst weiterhin als kyriarchale Macht aufbaut.

Anne E. Patrick ist der Ansicht, „eine feministische Sozialanalyse würde selbstverständlich in die Forderung münden, dass die Ordnung in der Kirche ein *Modell* für Gerechtigkeit und Gleichheit in der Gesellschaft insgesamt ist, ... und sie würde auch detaillierte praktische Vorschläge machen, wie dieses Ziel erreicht werden kann"[20]. Da jedoch die Kirchen auch heute noch weithin kyriarchale Gebilde sind, klafft in der Wahrnehmung der überwältigenden Mehrheit der Frauen ein ziemlicher Abstand zu der Vorstellung, die Kirchen könnten „Modelle" der Gerechtigkeit sein. Insbesondere gilt diese Feststellung für die römisch-katholische Kirche. So wie die Dinge heute liegen, kommen die Kirchen - und namentlich die regierenden Eliten der katholischen Kirche - nicht umhin, einen umfassenden Umbau ihrer Institutionen und ihrer kyriarchalen Theologien in die

Wege zu leiten, wollen sie denn zumindest damit Schluss machen, weiterhin zu dem Leid beizutragen, das sie den Frauen zufügen. Gehen wir davon aus, dass christliche Gerechtigkeit konstitutiv ist für die Botschaft des Evangeliums und für die Identität der Kirche, dann brauchen wir über die Notwendigkeit, mit der kyriarchalen Macht in der Kirche Schluss zu machen, überhaupt nicht mehr zu diskutieren.[21] Ich möchte diese Forderung nach Veränderung als Ausgangspunkt für einen neuen Weg der Kirchen nehmen. Deshalb schließe ich meine Überlegungen, indem ich drei Prioritäten formuliere, die ich den Kirchen empfehle, damit sie ihren Beitrag leisten zur Schaffung einer von Gerechtigkeit geprägten Welt, in der Frieden das Ziel ist.

a. Integrierte Arbeit

Wenn uns in den Kirchen daran liegt, soziale Gerechtigkeit zu erzielen, dann muss es auch eine Arbeit im Vorfeld geben, die diese ermöglicht. Dazu aber haben wir gezielt zusammenzuarbeiten mit sozialen Bewegungen, politischen Organisationen, erzieherischen Einrichtungen sowie Zentren und Netzen des einfachen Volkes, die sich für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit einsetzen.

b. Erziehung zur Demokratie

Eine authentisch demokratische Kultur innerhalb und außerhalb der Kirchen zu schaffen kann und muss ganz oben auf der Prioritätenliste jedes Erziehungs- und Bildungsprogramms der Kirchen stehen.

c. Inklusive Strukturen und Sprachmuster

Die Pflicht der Kirchen zur Gerechtigkeit Frauen gegenüber schließt unbestreitbar ein, dass sie die Sünde des Sexismus in ihren eigenen Strukturen und Sprachmustern ausmerzen.

Die Beherzigung dieser drei Prioritäten könnte die Kirchen in eine bessere Lage versetzen, der Welt zu zeigen, dass sie auf dem Weg sind, in christlichen Gemeinschaften neue Visionen der Hoffnung und der Auferstehung Wirklichkeit werden zu lassen.

[1] *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas.* Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates 1968 (ADVENIAT Dokumente Projekte 1-3), Essen 1970: Beschluss *Frieden*, Nr. 1.

[2] E. Schüssler Fiorenza, *Jesus - Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, Gütersloh 1997, 34.

[3] E. Schüssler Fiorenza, *Ties that Bind: Domestic Violence Against Women*, in: M.J. Mananzan u.a. (Hg.), Women Resting Violence. Spirituality for Life, New York 1996, 43.

4 Ebd. 45.

5 J.M. Vigil, *Der Gott des Krieges und der Gott des gerechten Friedens*, in diesem Heft, 217-225.

[6] F.J. Hinkelammert, *La lógica de la exclusión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación*, in: M. Brysson (Hg.), América Latina: Resistir por la Vida, Oikumene-Red de Centros y Organismos Ecuménicos de Latinoamérica y el Caribe REDLA, Santiago (Chile) 1993, 108.

[7] Ebd. 110.

[8] UNO, *Human Development Report 1999:* Human Development in this Age of Globalization, Kap. 1, 30. Internet: http://www.undp.org/hdro/report.html.

[9] Dora María Téllez, *Nicaragua: Entorno Económico y Social,* in: A. Serbin/D. Ferreyra (Hg.), Gobernabilidad Democrática y Seguridad Ciudadana en Centroamérica: El caso de Nicaragua, CRIES Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales, Managua (Nicaragua) 2000, 17-93.

[10] Ebd. 58.

[11] Ebd 72.

[12] L.S. Cahill, *Love Your Enemies. Discipleship, Pacifism and Just War Theory,* Augsburg Fortress, Minneapolis 1994, 1.

[13] L.S. Cahill, *Die christliche Tradition des gerechten Krieges: Spannungen und Entwicklung,* in diesem Heft, Seite 198-207, hier 204.

[14] M. Riley, *Feminist Analysis: A Missing Perspective,* in: G. Baum/R. Ellsberg (Hg.), The Logic of Solidarity. Commentaries on Pope John Paul II's Encyclical „On Social Concern", Maryknoll (New York) 1989, 196.

[15] Dora María Téllez, aaO., 21.

[16] Maria Riley, aaO., 191.

[17] *Human Development Report 1999: Overview:* Globalization with Human Face, 5. 7.

[18] Human Rights Watch, *Women's Human Rights. World Report 2000,* Internet: http://www.hrw.org/wr2k/Wrd.htm.

[19] L.S. Cahill, *Feminist Ethics, Differences, and Common Ground: A Catholic Perspective,* in: Ch.E. Curran/M.A. Farley/R.A. McCormick (Hg.), Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition, New York 1996, 184.

[20] A.E. Patrick, *Toward Renewing „The Life and Culture of Fallen Man". Gaudium et Spes as Catalyst for Catholic Feminist Theology,* in: Ch.E. Curran/M.A. Farley/R.A. McCormick (Hg.), Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition, aaO. 500.

[21] Vgl. Bischofssynode 1971, *La Justicia en el Mundo* [Gerechtigkeit in der Welt], Einleitung. Internet: http://enete.gui.uva.es/~cuenca/enciclic/sinodo71.htm

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Wenige Tage, nachdem wir vom ersten Erdbeben dieses Jahres in El Salvador hörten, nahmen wir über E-Mail mit Jon Sobrino Kontakt auf, um uns nach seinem Ergehen und der Situation seiner Umgebung zu erkundigen. Als Dank für das Interesse sandte er uns diese theologischen Überlegungen, die wir als Dokumentation diesem Heft beifügen. Jon Sobrino hat persönlich keinen Schaden genommen, aber die Kirche, in der er täglich den Gottesdienst feiert, wurde zu einem großen Teil zerstört. Wir hoffen, ihn in der Woche nach Pfingsten bei unserem Jahrestreffen in Soeterbeeck bei Nijmegen begrüßen zu können.

Überlegungen zum Erdbeben vom 13. Januar 2001

Jon Sobrino

Am 13. Januar erschütterte ein Erdbeben El Salvador. Am Tag darauf erhielt ich, vor allem aus Spanien, verschiedene Anrufe mit der Frage, wie es gehe und was man tun könne. Ich konnte nicht viele konkrete Antworten geben, aber es drängten sich mir - sozusagen aus Anlass des Erdbebens - sofort einige Überlegungen auf. Inzwischen kann ich das etwas geordneter und ruhiger tun. Dabei wird der Leser auf verschiedene Emotionen stoßen, manche von ihnen liegen nahe, andere sind vielleicht persönlicherer Art, so die Empörung darüber, dass es immer „dasselbe" ist und dass immer „dieselben" leiden, oder die Hoffnung, dass es eines Tages nicht mehr so ist, schließlich eine Art Verehrung gegenüber dem Leben der Armen - vor den Katastrophen, während ihrer und nach ihnen.

* * *

In El Salvador hat sich eine große Tragödie ereignet. Ein extrem starkes Erdbeben hat Tote hinterlassen, im Augenblick gehen sie in die Hunderte, aber sie können sich auf Tausende erhöhen. Viel höher ist die Zahl der Verletzten, sehr hoch die Zahl der Geschädigten. Die zerstörten Häuser hinterlassen Zehntausende ohne Dach über dem Kopf; sie leben bei Wind und Wetter im Freien, müssen die Kälte der Nacht ertragen, dies mit sehr vielen kleinen Kindern. Das Erdbeben hinterlässt auch die Angst vor einer unsicheren Zukunft mit der Frage, wie und wovon sie in den kommenden Wochen, Monaten und Jahren leben sollen. Dazu kommt die - bisweilen noch panische - Furcht, dass die Erde wieder bebt. Viele Gebiete wurden evakuiert und sind jetzt verlassen, in anderen drängen sich die Geschädigten zusammen. Man erlebt niederschmetternde Szenen: Schmerz und

trostloses Weinen angesichts der Toten, ganze Familien, die verschwunden sind, „die Nachbarin verlor fünf Söhne", „das Haus begrub die ganze Familie". Und je mehr die Tage vergehen und vom Binnenland Nachrichten kommen, wächst die Überzeugung, dass die Katastrophe wirklich groß war, größer als man dachte.
Das Gesagte möge ausreichen, um eine große Tragödie und ein großes Leid in Worte zu fassen. In den kommenden Tagen wird man noch mehr Zahlen erhalten: Tote, Verletzte, Verschwundene, Zerstörung, Gesamtverluste. Jetzt, drei Tage nach dem Erdbeben, legen wir einige Überlegungen zu dem vor, was wirklich passiert ist, welche Fragen sich daraus ergeben und - so paradox es auch klingt - was für eine Chance sich daraus für uns ergibt.

1. Die Tragödie der Armen

In diesem Land zu leben war schon immer eine nur schwer erträgliche Last. Offiziell lebt die Hälfte der Bevölkerung in schwerer oder extremer Armut. Von der anderen Hälfte lebt eine weitere große Mehrheit in ernster Mühsal und in Schwierigkeiten; das alles wird durch die Katastrophen nur noch schwerer: 1986 verwüstete ein anderes Erdbeben das Land, vor zwei Jahren gab es den Hurrikan „Mitch", nicht zu vergessen fünf Jahre Unterdrückung, Krieg, massiven Auszug aus dem Land, Zerstörung.
Hier zu leben ist also eine schwere Last, aber sie ist nicht für alle gleich. Wie immer ist sie für die armen Mehrheiten am schwersten. Das Erdbeben hat Häuser zerstört, aber vor allem diejenigen, die aus Lehm und Ästen gebaut sind, in denen die Armen wohnen, weil sie nicht mit Zement und Eisen bauen können. Die Erdrutsche und der Einsturz von Häusern haben Personen und Wohnungen begraben - dieses Mal auch die Häuschen der mittleren Unterklasse -, aber sie verschütten immer die Armen, denn nur an diesen gefährlichen Bergabhängen, nicht auf offenem und fruchtbarem Grund haben sie ihren Platz gefunden, um sich niederzulassen. Dasselbe geschah während des kriegerischen Konflikts. Die immense Mehrheit derjenigen, die die Unterdrückung erduldeten und im Krieg - von welcher Partei auch immer - starben, waren Arme. Und so geht es weiter.
Das Erdbeben ist also nicht nur eine Tragödie, sondern auch ein Röntgenbild des Landes. In überwiegender Mehrheit sterben die Armen, bleiben die Armen verschüttet, müssen die Armen mit den sieben Sachen, die ihnen geblieben sind, flüchten, schlafen die Armen im Freien, ängstigen sich die Armen um die Zukunft, stoßen die Armen auf immense Klippen, wenn sie ihr Leben wieder in den Griff bekommen wollen. Zweifellos leiden auch andere unter dem Erdbeben. Wenn aber der Schrecken vorbei ist, bauen sie in der Regel wieder auf, was zerstört wurde; sie kehren zur Normalität zurück und können weiterleben, einige von ihnen wieder umgeben von ihrem bleibenden Luxus.
Die Erdbeben offenbaren wie die Friedhöfe die ungerechte Ungleichheit dieser Gesellschaft und zeigen so deren tiefste Wahrheit. Manche Gräber sind prunkvolle, große Pantheons und luxuriöse, schön gelegene Marmorbauten. Andere, sozu-

sagen ohne Namen und ohne Kreuze, häufen sich an bestimmten Orten und bleiben anonym. Sie sind in der Überzahl.
Die Erdbeben erinnern an die Friedhöfe und veranschaulichen tragischerweise das Wort Jesu: „Es war einmal ein sehr reicher Mann, der alle Tage in Freuden lebte. Und am Fuße seines Tisches war ein Armer mit Namen Lazarus, der hoffte, dass Brosamen vom Tische fielen ..."

2. Die Ungerechtigkeit gestaltet den Planeten

Die Tragödie hat natürliche Ursachen, aber deren ungleiche Wirkung hat ihren Grund nicht in der Natur, sondern in dem, was wir menschliche Wesen uns gegenseitig antun. Es ist die Ungerechtigkeit, die unseren Planeten in massiver, grausamer und rücksichtsloser Weise gestaltet. Die Tragödie ist zum guten Teil das Werk unserer Hände.
Es ist illusorisch, an die Sicherheitsnormen zu erinnern, die für den Wohnungsbau erforderlich sind, wenn die Armen keine Mittel haben, sie einzuhalten. Und um an die Wurzel zu kommen: Es ist eine Beleidigung, wenn es für die Mehrheiten auch nicht im entferntesten würdige Wohnungen gibt, während man zugleich immer mehr Luxuswohnungen baut und die Autostraßen, Hotels und Flughäfen verbessert - auch in El Salvador.
Nach Auskunft der Experten haben am Beginn dieses berühmten Millenniums - dem Millennium der Globalisierung - zwei Tausend Millionen Menschen keine Wohnung, in der sie mit einem Minimum an Würde und Sicherheit wohnen könnten. Und wenn Gustavo Gutiérrez das Mitgefühl dieser unserer Welt aufrütteln möchte, dann stellt er die einfache Frage: „Wo werden die Armen im 21. Jahrhundert schlafen?" „Der Kapitalismus wurde ohne Herz geboren", sagt Adolfo Pérez Esquivel. Er bringt es mehr als ein Jahrhundert lang fertig, Menschen verachtende Favelas und baufällige Häuser zu schaffen und damit die Armen zu verhöhnen, die ihre Häuser alle zwanzig Jahre wieder verlieren.
Aber er verhöhnt auch die Experten. Ein Beispiel: Vor einiger Zeit haben Ökologen und Techniker aus dem In- und Ausland auf die Gefahr hingewiesen, die von der Abholzung der *Cordillera del Bálsamo* ausgeht. Aber mit tauben Ohren baute man Hunderte von Häusern, und es passierte, was passieren musste: Mit dem Erdbeben kam die Erde ins Rutschen, etwa 270 Häuser wurden unter den Erdmassen begraben und etwa tausend Personen dabei getötet. Offensichtlich ist die Tragödie, die das Erdbeben verursacht hat, nicht nur der Abholzung anzulasten, diese hat nur daran mitgewirkt. Am Tag darauf erschien Präsident Flores am Ort der Tragödie zu einer jener Visiten, in der die Regierenden sich gerne sehen lassen, um sich aus der Affäre zu ziehen. Die Leute näherten sich ihm, umringten ihn, pfiffen ihn aus und beschimpften ihn - ein ungewöhnlicher Vorfall -, bis sich dann ein Funktionär zwischen die Fernsehkamera und das Volk werfen musste, damit diese Szene nicht gefilmt werden konnte. An der Antwort des Volkes lässt sich dessen Empörung und Schmerz ablesen.

Eine letzte Überlegung auf dieser Linie. Alle 15 oder 20 Jahre sind auf zentralamerikanischem Gebiet solche Erdbeben zu erwarten, aber aus der Tragödie, die sie verursachen, scheint man nicht viel zu lernen; zur Vermeidung oder Verminderung der kommenden Katastrophe wird nichts getan. Seit dem Erdbeben von 1986 hat man für die allgemeine Situation der Armut keine Lösung gesucht, auch hat man zur Vermeidung und Linderung der Katastrophenfolgen keine Fortschritte gemacht. In den 15 Jahren zwischen den beiden letzten Erdbeben hat man viel investiert, um die Bewaffnung der Armeekräfte und die Banktechnologie zu verbessern. Aber die Trümmer schaffen wir weiterhin praktisch mit Spitzhacke und Schaufel weg, vor allem in den entfernten Dörfern und Distrikten.

Die Tragödie war für die Armen groß und heute spricht man von ihr, aber bald wird sie von der Szene verschwinden und von anderen, den alltäglichen Interessen, verdrängt werden. Jetzt schon wird darüber diskutiert, ob das Erdbeben die Ökonomie beleben wird oder nicht; es ist, als dächte man schon über die Verteilung der Kleider nach, wobei die Toten noch nicht begraben sind. Die Eigentümer des Landes versuchen zwar, die Schäden zu lindern, aber sie beschäftigen sich nicht viel mit der Frage, wie sie das zukünftige Leben der Armen, deren Wohnungen und deren Eigentum garantieren können. Und dass die Dinge so laufen, das ist, wie es scheint, ganz natürlich.

Mit dem Erdbeben erklingt deshalb wieder das Wort Jahwes am Anfang der Geschichte: „Was hast Du mit deinem Bruder getan?"

3. Die Heiligkeit zu leben

Es ist leichter, über die Tragödie und die Bosheit der Welt als über das Leben und die Güte zu schreiben. Aber - wenn auch kurz - sollten wir auch sagen, dass mitten in der Tragödie das Leben weiter pulsiert, dass es kraftvoll mitreißt und nach vorne drängt. Der Zug der Menschen, die da in oft kaputten Wagen daherziehen, mit ihrer Habe in Tüchern auf dem Kopf und Kindern an der Hand, ist der fundamentalste Ausdruck von Leben und von Lebensdrang - in großer Dramatik haben wir es in *Los Grandes Lagos* gesehen. Dieses Leben erhebt sich aus dem besten was wir sind und haben. Ein armes Volk, manchmal sehr arm und mit sehr wenigen Kenntnissen, stellt alles, was es ist und was es hat, in den Dienst eben des Lebens, und es tut dies, weil ihm oft nicht viel anderes bleibt.

Hier in der Dritten Welt misstrauen auf Grund alltäglicher Erfahrung die Armen den Regierungen, den Autoritäten und Funktionären, auch wenn es dort immer wieder gute und verantwortliche Menschen gibt. Die Armen wissen, dass sie Menschenrechte haben. Im Fall von Katastrophen wissen sie, dass sie das Recht auf Unterstützung und Hilfe haben. Wenn diese Hilfe kommt, wird sie selbstverständlich gut empfangen, und wenn sie nicht kommt, dann protestieren sie nach Möglichkeit, weil die Hilfe nicht gekommen ist. Aber sie erhoffen nicht viel und deshalb ist ihre grundlegende Reaktion eine andere: Sie setzen alles daran, um ihre eigenen Kräfte und ihren eigenen Verstand in den Dienst des Lebens zu

stellen. Inmitten der Tragödie zeigt sich die Kraft des Lebens und trotz allem erweist sich gerade dort das Wunder des Menschlichen.

Zusammen mit diesem eigenen Lebensimpuls entsteht auch die Kraft der Solidarität. Wie in den letzten Jahren ist auch jetzt schon wieder von vielen Seiten Hilfe gekommen, und sie wird weiterhin kommen; schon sind Rettungsmannschaften hier, Ärzte, Ingenieure ... Sie leisten einen großen Dienst, sie machen Mut, und ihnen ist aufrichtig zu danken. Aber wir sprechen jetzt von der Solidarität in ihrem ursprünglichsten Sinn, und deshalb wenden wir uns wieder den Ereignissen in der *Cordillera del Bálsamo* zu.

Um die Leichen auszugraben, standen nicht viele Bagger zur Verfügung, und zudem wäre es gefährlich gewesen, sie zu benutzen, denn beim Wegräumen des Schutts hätten sie die Leichen verstümmeln können. Deshalb haben sich lange Menschenketten gebildet, die mit Eimern die Erde weitergaben und so Tausende von Kubikmetern Erde abräumten und an einem anderen Ort deponierten. Sie arbeiten so tagelang bis zur völligen Erschöpfung. Aber mit Erfolg suchen sie weiterhin nach den Leichen, in der Hoffnung auf das Wunder eines Körpers, der noch am Leben ist, unterstützt von wohlverdienten Leuten der ersten Hilfe, die aus anderen Ländern gekommen sind. Das ist die ursprüngliche Kraft der Solidarität: andere Menschenwesen zu suchen, um sie lebend zu finden oder um sie - in Würde - zu beerdigen, wenn sie gestorben sind.

In dieser eingeborenen Solidarität ist es immer und untrüglich die Frau, die mit der ursprünglichsten Solidarität handelt: Sie sorgt sich um die Kinder in den Trümmern, sie bereitet und verteilt das Essen an sie und in den Lagern für die Verletzten, spricht ihnen - vor allem durch ihre Gegenwart - immer Mut zu, ohne zu straucheln, unermüdlich, als letzter Bezugspunkt des Lebens, der nicht versagt ...

Gerne denke ich darüber nach, dass in diesem grundlegenden Entschluss, zu leben und Leben zu geben, sich so etwas wie eine ursprüngliche Heiligkeit zeigt. Bei ihr steht noch nicht die Frage zur Debatte, ob es um Tugend oder Pflicht geht, um Freiheit oder Notwendigkeit, um Gnade oder Verdienst. Es ist nicht die Heiligkeit, die wir aus den Heiligsprechungen kennen, sondern die Wahrnehmung eines reinen Herzens. Es ist nicht die Heiligkeit der heroischen Tugenden, sondern die eines *wirklich* heroischen Lebens. Wir wissen nicht, ob diese Armen, die nach dem Leben schreien, heilige Fürsprecher sind oder nicht, aber sie bewegen das Herz. Es können, wenn man so will, heilige Sünder sein, aber sie entsprechen in vorzüglicher Weise der ursprünglichen Berufung der Schöpfung: Sie gehorchen dem Ruf Gottes, zu leben und anderen Leben zu geben, auch inmitten der Katastrophe.

Es ist die Heiligkeit des Leidens, die eine besondere Logik hat und ursprünglicher ist als die Heiligkeit der Tugend. Es mag übertrieben klingen, aber vor diesen Armen können wir vielleicht wiederholen, was der Zenturio vor dem gekreuzigten Jesus ausrief: „Das sind wahrhaftig die Söhne und Töchter Gottes!“

4. Das Mitleiden, das uns rettet

In unserem Land und vor allem im Ausland fragen sich viele, was zu tun sei. Manche wollen wissen, *wie* sie Hilfe leisten sollen, damit diese die Adressaten und nicht die Taschen der Korrupten erreicht; es sollen sich nicht die Erfahrungen der Vergangenheit wiederholen, als die Regierenden und die Militärs die vielen großzügigen Menschen guten Willens in ihre eigenen Taschen wirtschaften ließen. Andere fragen, vielleicht mit einiger Skepsis, die von vergangenen Erfahrungen her gerechtfertigt ist, ob und *wofür* die Hilfe gut ist. Andere fragen schließlich, *welche* Hilfe die wirksamste und notwendigste ist. Wir können nicht konkret auf diese Fragen antworten. Viel lieber möchten wir - aus unserer eigenen Perspektive - einige Überlegungen anstellen über die Grundhaltung, von der her eine Hilfe in Kreativität und Generosität, in Stärke und Treue gelingt.

Erstens:

Man muss sich der Tragödie stellen, ihr weder aus dem Wege gehen noch sie abmildern. Es geht weder um Masochismus noch um psychologische Überforderung, sondern um einen grundlegenden Akt des Respekts vor der Realität. Der Tragödie subtil oder plump aus dem Wege zu gehen, das wäre eine Form der Flucht vor der Realität unserer Welt. Dagegen müssen wir an einem Punkt eindeutig sein: Wenn wir uns nicht in die Wirklichkeit hineinbegeben und uns nicht auf sie einlassen, können wir niemandem helfen, weder in den äußeren Notwendigkeiten noch in dessen innerer Situation. Sich anrühren lassen und Schmerz empfinden angesichts der verstümmelten oder bedrohten Leben, Empörung spüren vor der Ungerechtigkeit, die hinter der Tragödie steckt, auch Scham dafür fühlen, dass wir diesen Planeten ruiniert haben und dass wir das nicht in Ordnung bringen, all das ist wichtig, um in der Tragödie sinnvoll helfen zu können. Und was am Wichtigsten ist: Alles das kann dazu führen, dass wir das Mitleiden spüren und es in die Praxis umsetzen - das ist es, was uns rettet.

Zweitens:

Diese unverstellte Konfrontation mit der Tragödie ist auch heilbringend, denn sie führt uns in die Wahrheit ein und bringt uns dazu, dass wir die Irrealität überwinden, in der wir leben. Deshalb werden Institutionen wie die Kirchen und die Universitäten gut daran tun, die Wahrheit dieser Tragödien zu analysieren und zu proklamieren - und hoffentlich tun das auch die Regierungen, die multinationalen Konzerne, die Streitkräfte und die Weltbank, auch wenn hier die Hoffnungen nachlassen und sich von Fall zu Fall verflüchtigen.

In diesem Kontext ist es besonders wichtig, dass die Kommunikationsmedien der „Option für die Wahrheit" Vorrang einräumen, zunächst mit den äußerlichsten Dingen zu beginnen, die dennoch die wichtigsten sind: glaubwürdige Daten der Wirklichkeit zu präsentieren, und dann zu tieferen Schichten, den Hintergründen, vorzudringen. Das Bild, das die Medien liefern, ist oft desolat. So berichten sie - so skandalös wie möglich muss es sein - von den Millionen, die ein

Fußballspieler verdient; während doch unbestreitbar ist, dass eine solche Tatsache gerade nicht zur wirklichsten Realität gehört, sondern ins Reich der faktischen Anekdote, die skandalös und langweilig ist in einer Welt, die vor Hunger stirbt. Diese „Meldung" wird ja erst dann zur „Realität", wenn man die Größenordnungen dessen, was Sportler, Sänger und Starlets kosten und verdienen, mit dem vergleicht, was ein Menschenwesen zum Überleben nötig hat, etwa in Afrika, in Bangladesch oder in der allerärmsten Kommune von Guadalupe, die vom Erdbeben zerstört wurde. Dann allerdings lernt man viel von dem, was mit vergleichender Beleidigung, Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit gemeint ist. Dieser Vergleich fordert das Vorstellungsvermögen heraus und lässt einen schwindlig werden. Aber vor allem führt er zum unaufhörlichen Zwischenruf: „Soll das eine menschliche Welt sein?"

Die Tragödie hat schließlich ein immenses erzieherisches Potential. Wenn wir ihre Wahrheit nicht zudecken, sondern analysieren, führt sie uns in die Wahrheit unserer Welt und in unsere eigene Wahrheit ein. Das ist nicht leicht. Auch noch in diesen Tagen des Erdbebens sprechen wir in El Salvador viel öfters von dem, was in den Städten, als von dem, was in den vergessenen Dörfern und Distrikten passiert. Das aber wäre nötig. Wie Ellacuría sagte: Wenn die Erste Welt wissen will, was der Fall ist, dann soll sie auf die Dritte Welt schauen. Ganz ähnlich gilt für uns: Wenn wir die Wahrheit der Hauptstadt erfahren wollen, dann müssen wir auf die Dörfer und Distrikte schauen.

Drittens:

Diese Konfrontation mit der Tragödie kann Solidarität erzeugen. Bisweilen kann ein Unglück in der Familie dazu verhelfen, dass die Familie wieder zusammen findet - *felix culpa!*, sagte man früher - und möglicherweise war dies der einzige Weg. Anders gesagt: Wenn das Leiden diese Familie nicht wieder vereinigen würde, gäbe es keine Lösung. Bei den Menschen gibt es immer wieder Reserven und Residuen der Güte, die oft eingeschlafen sind, sich aber vom Leiden anderer aktivieren lassen. Wir sind nicht immer und nicht in jeder Hinsicht Egoisten. Ein Erdbeben in El Salvador, eine Hungersnot in Kalkutta, die Aids-Epidemie in Afrika können sehr wohl helfen, das Bewusstsein einer menschlichen Familie entstehen zu lassen.

In den leidenden, gekreuzigten Völkern gibt es etwas, das anzieht und zusammenruft. Es kann uns dazu bringen, uns selbst zu suchen, dort ist der Ursprung der Solidarität. Zusammen mit dem ethischen Gefühl der Verpflichtung erscheint dann aber etwas, das das Gefühl der Schuld überwindet. Es ist das Tiefste und Entscheidendste, nämlich das Gefühl der Nähe zwischen den menschlichen Wesen. Dann entstehen die konkreten Formen der Solidarität und es zeigt sich, was notwendig ist: Kleidung, Verpflegung, Zelte, Medizin, Geld, technische Unterstützung jeglicher Art, Erlass von Staatsschulden ... Aber all das - die Wärme und Entschiedenheit, das entschiedene „Für immer" der Solidarität - entsteht in diesem Prozess: Man entdeckt etwas Gutes und Menschliches darin, dass man den Opfern dieser Welt nahe ist. An diesem Punkt geschieht vielleicht das

Wunder des Menschlichen: Wir tragen uns gegenseitig, wir geben und empfangen das Beste, das wir haben. Und das noch größere Wunder: Wir lieben einander als Glieder der einen einzigen Familie. Als Christen sagen wir das mit der größten Radikalität: Wir lieben einander als Söhne und Töchter Gottes. Dann geschieht das Wunder des geteilten Tisches, also die Freude, dass wir eine menschliche Familie sind.

5. Gott und die Hoffnung

In El Salvador behaupten sich verschiedene Typen von Religiosität, aber insgesamt ist es, zumal in diesen Tagen der Katastrophe, ein religiöses Land. Die einen, die Fanatiker, sagen, das Erdbeben sei eine Geißel Gottes gewesen - schon beim Erdbeben in Guatemala im Jahr 1976 sagte der damalige Erzbischof, die Ursache seien die Sünden der Priester gewesen. Andere, die Mehrheit nämlich, richtet sich in Dankbarkeit an Gott: „Gott sei Dank, wir sind am Leben!", oder man sagt in Hoffnung: „Mit Gottes Hilfe machen wir weiter". Im Geist der Ergebenheit heißt es, um in der Katastrophe einen Sinn zu finden: „Gottes Wille geschehe!" Es sind Sätze, die anderen typisch salvadorianischen Sätzen nahe stehen: „Mit Gottes Hilfe" soll heißen: „Allein Gott kann helfen, von den Menschen können wir nicht viel erwarten". Oder es gibt den anderen, weniger religiösen Ausdruck, der ebenfalls zeigt, wie die Armen den Sinn des Lebens verstehen: „wer weiß". Es gibt in der Wirklichkeit also nicht viel Logik, die die Zukunft vorhersagbar macht, jedenfalls keine, die das Volk bevorzugt.

Nicht oft hört man die Frage, die sich von der klassischen Theodizee ableitet: „Entweder kann oder will Gott die Katastrophen nicht vermeiden. In keinem Fall steht's um ihn gut". Dagegen kommt immer wieder die Frage auf: „Wo ist Gott?" Schon Jesus stellte sie und Paulus hatte den Mut zu antworten: „am Kreuz". In diesen Tagen antwortete jemand: „Gott ist im *El Cafetalón"*, dem Zufluchtsort der Geschädigten, die nichts mehr haben.

Auf die Frage, wo Gott ist, gibt es im Leiden keine logische oder überzeugende Antwort. Ohne das jetzt näher auszuführen, sagen wir, dass auch Gott gekreuzigt ist. In Europa sagten es Bonhoeffer und Moltmann. Bei uns sagte es kurz, aber beeindruckend Ellacuría. Schließlich entscheidet sich die Antwort auf die Frage nach Gott allein im Leben: wenn nämlich aus dem letzten Geheimnis auch in der Zeit der Katastrophe eine Hoffnung entsteht, das heißt: wenn die Hoffnung nicht stirbt. Um dies zu illustrieren, schließen wir mit der folgenden Anekdote.

Beim Erdbeben wurden verschiedene Kirchen zerstört, unter ihnen die Kirche vom Karmel in Santa Thekla, wo ich wohne. Mit Schmerz sagte ich es den Leuten in der Pfarrei. „Pater, wir haben keine Kirche mehr", antworteten sie. Doch der Pfarrer, Salvador Carranza, widersprach ihnen: „Wir sind jetzt zwar ohne Gotteshaus, aber nicht ohne Kirche. Die Kirche sind wir selbst, und es hängt von uns ab, ob wir sie lebendig erhalten."

Vor Jahren, in der Zeit des historischen Erdbebens aus Unterdrückung und Krieg,

sagte Monseñor Romero: „An dem Tag, da die Kräfte des Bösen uns auch diese Wunder (das Radio) nehmen werden, sollten wir wissen, dass sie uns im Grunde kein Übel zugefügt haben. Im Gegenteil, wir werden dann noch mehr ‚lebende Mikrophone' des Herrn sein und seine Worte überall verkündigen."

Das sind rhetorische Worte, aber sie sind klarsichtig und wahrhaftig. Sie können die Kirche in einer schwierigen Situation ermutigen, aber sie ermutigen auch ein Volk in den gegenwärtigen Umständen. Diese Worte rühren in ungewöhnlicher Weise an die Fundamente. Die größere Tragödie ist nämlich die Zerstörung des Menschlichen in einem Volk. Die größere Solidarität hilft, es neu zu erbauen. Die größere Hoffnung aber ist dort, wo wir den Weg weitergehen, indem wir Gerechtigkeit üben und mit Zartheit lieben.

Ist das Menschliche in El Salvador untergegangen? Wir glauben nicht, aber wir müssen dafür sorgen, dass es wächst. In diesem Sinn möge die Solidarität mithelfen, Häuser wieder aufzubauen und, wichtiger noch, die Menschen und das Volk. Sie möge schließlich dazu helfen, Wege wiederherzustellen, vor allem die Art, wie wir im Leben unseren Weg gehen. Sie mögen helfen, Tempel aufzuerbauen, aber vor allem das ganze Volk Gottes. Möge die Solidarität diesem Volk doch Hoffnung geben. Mit dieser Solidarität wird das Volk schon Wege finden, um sich selbst zu dienen. Es möge immer weiter zu sich selbst zurückfinden, in der Form des Lichts und des Mutes, die es empfangen hat.

16. Januar 2001 *Jon Sobrino*

Aus dem Spanischen übersetzt von Hermann Häring

Globalisierte Zivilgesellschaft?

Mary Kaldor: Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung (Edition Zweite Moderne), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, 278 S., DM 38,00

Vor zwei Jahren löste der NATO-Lufteinsatz im Kosovo eine neue friedenspolitische Debatte aus. Jedoch blieb eine Diskussion über die längerfristigen Perspektiven einer erneuerten Außen- und Sicherheitspolitik aus. An dieser Stelle setzt Mary Kaldors Untersuchung an. Die Autorin geht davon aus, dass sich seit den achtziger Jahren eine neue Form organisierter Gewalt herausgebildet habe. Hierfür verwendet sie den Begriff „neue Kriege".

Zum einen will sie deutlich machen, dass die im 19. und 20. Jahrhundert entwickelten Kriegskonzeptionen für eine Analyse der aktuellen Auseinandersetzungen nicht mehr ausreichen. Zum anderen geht es ihr gleichzeitig darum, mit dem Begriff Krieg weiterhin den politischen Charakter derartiger Gewaltakte deutlich zu machen. „Neu" seien vor allem Ziele, Art und Finanzierung der Kriegsführung.

Die Autorin formuliert ihre Gedanken mit Hilfe globalisierungstheoretischer Annahmen. Kaldors Studie geht den Weg, das Spannungsfeld von Partikularismus und Universalismus friedensethisch und -politisch neu zu vermessen.

Als ein Kennzeichen globalisierter Politik benennt Kaldor den gewachsenen Einfluss von Nichtregierungsorganisationen. In der zivilgesellschaftlichen Perspektive, die das Buch grundlegend prägt, wird Kaldors eigener biographischer Hintergrund bei der Beschäftigung mit dem Thema deutlich: Die Autorin ist eine der Vorsitzenden der Helsinki Citizens' Assembly.

Nach einer längeren Einleitung, die sehr gut in Kaldors Gedankengang einführt, skizziert die Autorin zunächst die geschichtliche, politische, technische und rechtliche Entwicklung von den „relativ begrenzten Kriegen" des Absolutismus bis zu den „totalen Kriegen" des 20. Jahrhunderts. Den Endpunkt markiert die Phase des Kalten Krieges. Ein besonderes Augenmerk wirft Kaldor auf die historische Rolle, welche die Nationalstaaten in diesem Prozess gespielt haben.

Ausführlich wird der Krieg in Bosnien-Herzegowina geschildert, in dem Kaldor sehr gut den von ihr vertretenen Typus eines „neuen Kriegs" zu erkennen glaubt. Den Ereignissen in diesem Teil des ehemaligen Jugoslawiens komme ihrer Meinung nach eine „Schlüsselstellung" für die zukünftige europäische Sicherheitspo-

litik zu. Weitere Konflikte, welche die Studie behandelt, sind die beiden Golfkriege, die zahlreichen Kriege in Afrika, auf dem Kaukasus und in Südasien.
Die „neuen Kriege" analysiert Kaldor im Mittelpunkt ihrer Studie unter zwei Aspekten: im Blick auf die damit verbundenen politischen Ziele und ökonomischen Prozesse.
Dabei zeichnet die Autorin ein ambivalentes Bild der Globalisierung: Dem Rückgang nationalstaatlicher Muster stünden neue Formen der Regionalpolitik gegenüber; kosmopolitische Tendenzen vermengten sich mit partikularistischen Bestrebungen. Die Politik der Moderne, die von umfassenden Zukunftsprojekten und zentralen Ideen geprägt war, sei an ein Ende gekommen.
Als Gegenbewegung zur Globalisierung macht Kaldor eine „Politik der Identität" aus. Mit diesem Begriff fasst sie Bewegungen zusammen, die auf der Basis „ethnischer, rassischer oder religiöser Identität" fußen (im Sinne eines engen Identitätsbegriffes, wie sie ausdrücklich betont). Derartige Bewegungen rekrutierten sich aus der Desintegration und dem Zerfall moderner staatlicher Strukturen und seien vielfach ein Antwortversuch auf schwindende Legitimität und zunehmende Ohnmacht der politischen Klasse. Eine solche Politik könne sich leicht gewaltsam entladen.
Deutlich wehrt sich Kaldor gegen Auffassungen, hier würden vormoderne und lediglich lang unterdrückte „alte" Konflikte von Neuem aufbrechen. Vielmehr verliehen die Auswirkungen der Globalisierung diesen eine ganz neue, bisher nicht gekannte Qualität. Beispielhaft erwähnt Kaldor den Einfluss, den Diasporagruppen von Außen auf nationalistische Konflikte ausübten: Emigrantenzirkel in den Kaffeehäusern fremder Hauptstädte habe es schon immer gegeben; die heutigen Kommunikationsmöglichkeiten (z. B. Internet) seien aber mit früheren Zeiten nicht zu vergleichen.
Das Kapitel zur „globalisierten Kriegswirtschaft" ist in seiner Überschrift etwas irreführend. Die Autorin untersucht hier nicht nur die Ressourcenströme, aus denen sich die „neuen Kriege" speisen. Ferner geht das Kapitel auch auf die damit verbundenen Akteure und Handlungsmuster ein. Kaldors These besagt, dass die „neuen Kriege" sich gerade durch eine fehlende Unterscheidung von politischer und ökonomischer, privater und öffentlicher, militärischer und ziviler Sphäre auszeichneten.
Viele diplomatische Bemühungen zur Beendigung von Kriegen in der jüngsten Zeit waren wenig erfolgreich, weil man die Sozialbeziehungen der zu lösenden Konflikte nach den alten politischen Mustern beurteilte. Die Konfliktparteien im Sinne der „alten" Kriegskonzeptionen als Staaten zu behandeln, musste scheitern, weil die Gewaltursachen gerade im Zerfall der politischen und ökonomischen Ordnung zu suchen seien.
Einen Ausweg aus der Sackgasse gewaltbereiter Partikularismen sieht die Autorin in der Stärkung jener Politikkonzepte, die auf Universalismus und Mannigfaltigkeit statt Ausgrenzung und Isolation setzen. Um dies zu erreichen, sollten regionale oder individualistische Konzepte, die sich um friedliche Lösungen bemühten, durch transnationale und globale Netzwerke gestärkt werden.

Auf dieser Linie liegt dann auch die „kosmopolitische Alternative", die Kaldor unter Berufung auf Vorstellungen Kants entwirft. Der Begriff ist dabei durchaus wörtlich zu nehmen, denn Kaldor geht davon aus, dass ein tragfähiger Friede nicht auf der Grundlage von Zielen einer der beiden Kriegsparteien erreichbar sei. Die Vision einer an humanistisch-universalistischen Werten ausgerichteten Politik ziele auf die Achtung bestimmter rechtlicher Prinzipien von der lokalen bis zur globalen Ebene.

Kaldor versucht hier, das Konzept einer Zivilgesellschaft zu globalisieren und im Blick auf eine Art „Weltinnenpolitik" zu erweitern. Unabdingbar seien die Partizipation von Individuen und Gruppen vor Ort, der Aufbau von „Inseln der Zivilität" und der Einbezug lokaler Experten.

Deutlich wird, dass der Einsatz unparteiischer, aber nicht unbedingt neutraler internationaler Truppen verstärkt polizeiliche Aufgaben umfassen müsse. Nicht mehr Friedenssicherung oder -erzwingung, sondern Rechtsdurchsetzung laute die Parole. Hierzu gehöre der Wille, Einzelpersonen als Kriegsverbrecher festzunehmen und Menschenrechtsverstöße auch ohne Sieg einer Kriegspartei zu ahnden.

Kaldor beschließt ihre Studie mit der Gegenüberstellung dreier konkurrierender Konzepte: Kampf der Kulturen, neue Anarchie, rechtsstaatlicher Kosmopolitismus. Ihre Überlegungen resultierten mehr aus Hoffnung als aus Zuversicht, betont die Autorin. Dennoch legt sich Kaldor weder auf eine pessimistische noch eine optimistische Sicht fest. Der Mensch sei weder auf Barbarei noch Zivilität festgelegt; er müsse vielmehr seine Zukunft immer wieder neu wählen und gestalten.

Auf Grund der aktuellen Entwicklungen hat Kaldor der deutschen Ausgabe ihres Buches noch ein Nachwort über den Krieg im Kosovo beigefügt. Dabei wird die einseitige Luftstrategie des Westens kritisch betrachtet. Angesichts der anhaltenden Diskussionen um diesen NATO-Einsatz können die hier dargebotenen Überlegungen noch nicht den Wert eines „Schlusswortes" beanspruchen.

Kaldors Gegenüberstellung von Globalisierungstendenzen auf der einen und partikularistischen Identitätskonzepten auf der anderen Seite vermag aufzuzeigen, warum bestimmte überkommene friedenspolitische Positionen nach dem Ende der bipolaren Weltordnung nicht mehr weiterführen. Allerdings sollte nicht der Fehler gemacht werden, den globalisierungstheoretischen Zugang der Studie als monokausales Erklärungsmuster zu verallgemeinern.

Kaldors Plädoyer für einen politischen Universalismus, der vielfach mit humanistischen, zivilen oder rationalen Implikationen verbunden wird, wirkt in seiner Argumentation an einigen Stellen oberflächlich. Die im wissenschaftlichen Diskurs (nicht zuletzt unter Berufung auf postmoderne Theorieangebote) zu beobachtende Abwehrhaltung gegenüber universalistischen Ansätzen und die damit verbundene Tendenz, sich einem Neotraditionalismus zuzuwenden, hätte dazu herausfordern müssen, das Modell eines friedenspolitischen Kosmopolitismus in seiner theoretischen Begründung besser abzusichern.

Angesichts dieser Bewertung fällt auf, dass Kaldors Vorschläge für die Gestal-

tung einer kosmopolitischen Außen-, Sicherheits- und Entwicklungspolitik sehr unkonkret bleiben. Die Erwartungen an ein derartiges Werk dürfen nicht zu hoch gehängt werden. Allerdings wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Autorin Stichworte wie Multikulturalität, Zivilgesellschaft, Toleranz oder Integration schärfer gefasst hätte. Auch verdiente die Perspektive einer vorrangigen Prävention „neuer Kriege" mehr Beachtung.

Positiv hervorzuheben ist Kaldors starke Betonung des Zusammenhangs von Friedens- und Entwicklungspolitik, besonders deutlich in der Forderung nach dezentraler und frühzeitiger Wiederaufbauhilfe.

Wichtige Denkanstöße vermittelt ihr Werk im Blick auf die Frage, wie die Instrumente der internationalen Politik und des Völkerrechts im Dienst einer zukünftigen Friedenspolitik weiterentwickelt werden sollten. Eine solche Diskussion ist jenseits aktueller und mitunter kurzfristig zu bewältigender Konflikte zu führen und sollte stärker als bisher eingefordert werden, wie es Kaldor mit ihrer Studie tut.

Axel Bernd Kunze

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Neue Ideen
im Kampf gegen die Arbeitslosigkeit



Neu

Uwe Becker / Franz Segbers / Michael Wiedemeyer (Hg.)
Logik der Ökonomie – Krise der Arbeit
Impulse für eine solidarische Gestaltung der Arbeitswelt
2001. 184 S. Kt.
DM 32,80
ISBN 3-7867-2313-3

Dieses Buch mischt sich ein in die Zukunft der Arbeits(zeit)-gestaltung. Die Leitsätze der kirchlichen Soziallehre und bewährte sozialpolitische Modelle und gewerkschaftliche Forderungen greifen nicht mehr. Angesichts der weiterhin hohen Arbeitslosigkeit wird die Verteilung von Arbeit zur maßgeblichen gesellschaftspolitischen Herausforderung, die nach einem breiten Bündnis quer durch die Gesellschaft sucht. Aus theologischer und sozialwissenschaftlicher Sicht nehmen die AutorInnen Stellung zu der brennenden Frage einer neuen Arbeits(zeit)gestaltung. Modelle um die Flexibilisierung der Arbeitszeit und die Individualisierung der Arbeitsabläufe werden in ihrem Pro und Contra aus gewerkschaftlicher Erfahrung vorgestellt und aus sozialethischer Perspektive kritisch gewürdigt.

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

Einladung, die bereits im Vollzug befindliche Einheit anzuerkennen

José Oscar Beozzo / Giuseppe Ruggieri

Die Bewertungen, die Christen heute gegenüber dem Fortschritt der Kirchen auf ihrem Weg zur Einheit abgeben, schwanken. Sie reichen von Pessimismus bis Optimismus. Das vorliegende Heft von CONCILIUM möchte dagegen eine Einladung zu einem offenen Realismus sein, oder mit anderen Worten: zu einer Anerkennung dessen, was bereits *jetzt möglich* ist und was zugleich in dem Maße, in dem das Mögliche tatsächlich umgesetzt wird, weitere Schritte auf dem Weg *ermöglicht.*

Zu diesem Zweck wollen die Beiträge dieses Heftes jedoch nicht noch einmal die Fortschritte des theologischen Dialogs zwischen den verschiedenen Kirchen nachvollziehen. Das geschieht nicht etwa, weil der weite Weg verkannt werden sollte, der beim Verständnis der gegenseitigen Positionen hinsichtlich jener Verwicklungen zurückgelegt worden ist, die auf der Spaltung der Kirchen gelastet haben und immer noch lasten: angefangen beim Verständnis von Heiliger Schrift und Tradition bis zur Lehre über die Rechtfertigung, die Sakramente und, in besonderer Weise, das Amt in der Kirche. Vielmehr geht es darum, eine gewisse Distanz einzunehmen gegenüber einem „exklusiven" Privileg, das dem Dialog der Lehrmeinungen eingeräumt wird. Denn dieser Dialog, wenngleich legitim und notwendig, beinhaltet doch zwei Risiken, wenn er nicht in einen weiteren Zusammenhang gestellt wird, welcher nicht nur der dogmatischen Dimension des Glaubens, sondern allen Elementen des kirchlichen Lebens Geltung verschafft.

Das erste dieser beiden Risiken besteht in der Möglichkeit, dass der theologisch-dogmatische Dialog einen Ersatz für den Weg zur Einheit darstellt. Gelegentlich kann tatsächlich der Eindruck aufkommen, dass zwar alles gesagt werden kann, vom Credo ohne *Filioque* bis zur Anerkennung einer substanziellen Übereinstimmung in der Doktrin der Rechtfertigung - *solange* sich nur nichts in der Struktur der Kirchen ändert, so wie sie gegenwärtig beschaffen sind, und *solange* nur nichts die eifersüchtige Verteidigung ihrer „konfessionellen Identität" stört.

Das zweite Risiko besteht nun im Gegenteil darin, den Gedanken nahezulegen, dass schon allein die Übereinstimmung in der Lehre zur Aussöhnung zwischen den Kirchen führen könne. Doch wie es nicht nur - und manchmal nicht einmal in erster Linie - dogmatische Motive waren, die die Spaltung der Kirchen verursacht

haben, so kann auch jetzt nicht erwartet werden, dass die einfache Überwindung der dogmatischen Differenzen ausreichte, um zur Einheit zu führen.

Wir denken nicht, dass wir dabei neue Wege vorschlagen. Vielmehr geht es einfach darum, Überzeugungen zu verstärken, die bereits Gemeingut sind, die jedoch rein theoretische Errungenschaften bleiben, wenn sie nicht im Konkreten operativ werden. Dass beispielsweise die Ursache der Trennung zwischen einerseits den Kirchen, die das Konzil von Ephesus anerkennen, und andererseits den nestorianischen Kirchen im 5. Jahrhundert nicht in der Lehre als solcher bestand, wird heute von den betroffenen Kirchen auf höchster Ebene akzeptiert. So haben Papst Johannes Paul II. und der Katholikos-Patriarch der Assyrischen Kirche des Ostens (in nestorianischer Tradition), Mar Dinkha IV., am 11. November 1994 eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet, in der sie „vor der Welt" den gemeinsamen Glauben an das Geheimnis der Inkarnation des Wortes Gottes als wahren Gott und wahren Menschen erklärten. „Die Menschheit, welche die gesegnete Jungfrau Maria gebar, war immer die des Sohnes Gottes selbst. Das ist der Grund, weshalb die Assyrische Kirche des Ostens die Jungfrau Maria als ‚die Mutter Christi, unseres Gottes und Retters' anbetet. Im Lichte desselben Glaubens wendet sich die katholische Tradition an Maria als ‚Mutter Gottes' und als ‚Mutter Christi'. Wir erkennen beide die Legitimität und die Richtigkeit *(rightness)* dieser Ausdrucksweisen von ein und demselben Glauben an und respektieren die Vorliebe jeder der beiden Kirchen in ihrem liturgischen Leben und ihrer Frömmigkeit. *Das ist der eine Glaube an das Geheimnis Christi, den wir bekennen. Die Auseinandersetzungen der Vergangenheit haben zu Anathemata gegen Personen und Formulierungen geführt. Heute lässt der Geist des Herrn uns besser erkennen, dass die Spaltungen, die auf diese Weise entstanden sind, zum großen Teil Missverständnissen geschuldet waren."*[1]

Die dogmatischen Unterschiede werden hier nicht einfach eingeebnet, aber sie erscheinen in neuem Licht. Die Frage besteht in Folgendem: Was erlaubt es uns heute, diese dogmatischen Unterschiede in einem neuen Licht zu sehen, das weniger dramatisch und nicht mehr so explosiv ist? Eine analoge Frage lässt sich zur katholisch-lutherischen Übereinkunft hinsichtlich der Lehre über die Rechtfertigung stellen.

Die Antwort auf diese Frage ist verständlicherweise in einer Analyse des historischen Kontextes zu suchen, der dazu geführt hat, den Glaubensformeln eine Bedeutung beizumessen, die wir heute für übertrieben halten. Und mit ebendiesem Verständnis stellt sich die Frage, ob heute andere dogmatische Unterschiede, die noch als trennungsbegründend angesehen werden, es aus sich selbst sind oder aus anderen Motiven.

Eine solche Fragestellung übersteigt allerdings die Absichten des vorliegenden Heftes, das stattdessen viel bescheidener einen weniger ambitionierten, jedoch nicht weniger notwendigen Weg beschreiten möchte. Der Ausgangspunkt dabei ist die Überzeugung, dass die Einheit zwischen den Kirchen, ohne schon vollendet zu sein, sich bereits im Vollzug befindet. Mit diesen Worten meinen wir nicht nur die Einheit *der* Kirche, wie wir sie in der dogmatischen Niederschrift des

Credo bekennen, das den Christen gemeinsam ist: Ich glaube an die *eine* Kirche. In der Tat glaubt ja jeder Christ, der sich im nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis wiedererkennt, an die Einheit der Kirche als Werk des Geistes, das bereits jetzt im Gange ist und dennoch bis zur eschatologischen Vollendung darauf wartet, vollständig manifest zu werden.

Wir sprechen hier vielmehr auch von der Einheit *zwischen den* Kirchen, auch wenn diese noch nicht vollständig umgesetzt und in der Praxis noch nicht ausreichend anerkannt ist: Den einen Glauben an Jesus Christus, zahlreiche Elemente des christlichen Lebens, des Gottesdienstes, der Lehre und der kirchlichen Ordnung, sogar der Struktur haben die christlichen Kirchen bereits in unterschiedlichem Maße gemeinsam. Diese gemeinsamen Elemente erlauben es, von einer Einheit *im Vollzug - in process* - zu sprechen, auch wenn sie noch nicht vollendet ist. Das Beispiel des Treffens von Toronto zwischen römisch-katholischen und anglikanischen Bischöfen im Mai 2000 ist ein Hinweis auf die Art und Weise, wie die Kirchen diese Einheit im Vollzug anerkennen und fördern können.[2]

Für eine ökumenische Strukturierung der Kirchen

Um von dieser Überzeugung her zu beginnen, scheint es uns wichtig, die Aufmerksamkeit auf die effektive „Struktur/Strukturierung" der Kirchen zu konzentrieren, dergestalt dass diese in ihrem Potential zur Aussöhnung ihrer eigenen Verschiedenartigkeiten erfasst werden. Dazu ist es jedoch notwendig, den Sinn dieses Ausdrucks zu klären, gerade weil er nicht in einer vornehmlich soziologischen Bedeutung gemeint ist. Lalande gibt in seinem *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*[3] drei Bedeutungen zum Stichwort „Struktur". Zunächst die einer „Disposition der Teile eines Ganzen im Unterschied zu ihren Funktionen", eine Bedeutung, die uns vor allem in der Physik und Biologie begegnet. Die zweite Begriffsbestimmung bezeichnet ein „Ganzes, das aus aufeinander bezogenen Phänomenen gebildet wird, im Unterschied zu einer einfachen Kombination von Elementen; dergestalt, dass ein jedes der Phänomene von den anderen abhängt und nur innerhalb der Beziehung mit den anderen und aufgrund dieser Beziehung das ist, was es ist". Die dritte Bedeutung ist, in Analogie zur vorangegangenen, die einer „Gesamtorientierung, die eine Mentalität bestimmt und um eine Idee herum organisiert ist, die richtungweisenden Wert hat".

Es ist klar, dass wir uns auf die zweite Bedeutung des Begriffs „Struktur"

Die Autoren

José Oscar Beozzo, geb. in Santa Adélia, Brasilien. Er ist Priester, Theologe und Soziologe, Professor an der Fakultät für Theologie in São Paolo. Er veröffentlichte u.a.: L'Eglise au Brésil: de Jean XXIII à Jean Paul II, São Paolo 1995. Anschrift: Rua Oliveira Alves, 164, 04210-080 São Paolo (SP), Brasilien. E-Mail: jbeozzo@ax.apc.org

Giuseppe Ruggieri lehrt Fundamentaltheologie in Catania (Italien) und ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Er veröffentlichte u.a.: La compagnia della fede, Turin 1980. Anschrift: Piazza Dante 32, I-95124 Catania, Italien. E-Mail: rotger@usa.net

beziehen, allerdings unter Loslösung von den Verbindungen zur Gestaltpsychologie, die ihn historisch bestimmt haben. In der Tat kann die Struktur in einer theologischen Betrachtung nicht nur in der punktuellen und synchronen, gleichsam statischen Perspektive einer einzigen Form gesehen werden. Die Kirche ist eine Wirklichkeit, die sich ständig in Bewegung befindet und deren Verlässlichkeit und Identität vom Geist gewährleistet werden. Dementsprechend ist die Struktur selbst durch die verschiedenen Epochen veränderlich, was jedoch nicht ausschließt, dass man eine interne Logik der Struktur als dauerhafte Gegebenheit errichtet, eine Disposition, eine Ordnung, die dem Wohl des Ganzen dient. Das Adjektiv „ökumenisch", das der Strukturierung/Struktur beigefügt wird, will diese Logik der kirchlichen Einheit anzeigen, die dadurch, dass sie sich in einer bestimmten „Ordnung", einer bestimmten „Disposition" des kirchlichen Lebens inkarniert, es erlaubt, die den Kirchen bereits gegebene Einheit zu respektieren und sich zugleich zu öffnen für eine vollständigere Verwirklichung derselben Einheit.

Dafür ist es von Nutzen, auf den ursprünglichen Sinn von „Hierarchie" hinzuweisen, die in den Schriften des Areopagiten für die abgestufte Kommunikation Gottes steht, aus der sich eben „Abstufungen" ergeben, eine innere Disposition, die der Heilsökonomie entspricht, jenem Sich-Geben Gottes an den Menschen – eine Disposition, die in der Kirche anerkannt werden muss. Bevor dieser Terminus dann vom Mittelalter an eine Begriffsverschiebung durchmachte, um schließlich die unterschiedlich abgestufte Weihe- und Jurisdiktionsgewalt zu bezeichnen, beinhaltete der Begriff Hierarchie (heiliger Ursprung, heilige Ordnung, heilige Herrschaft) den aus dem Neuplatonismus entlehnten Sinn einer geordneten Struktur der weltlichen und christlichen Wirklichkeit, die ihren Ursprung in Gott selbst hat.[4] Das Thema der „Hierarchie der Wahrheiten", das im vorliegenden Heft wiederholt aufgegriffen wird, ist ohne diesen Hinweis nicht zu verstehen.

„Strukturierung/Struktur" will also die Übersetzung jener Disposition, jener der Mitteilung Gottes an den Menschen inhärenten Logik in den handelnden Vollzug bezeichnen. Und „ökumenische Strukturierung/Struktur der Kirchen" bezieht dann den Willen ein, gerade in der Achtung des geordneten Ganzen der Elemente, die das Leben der Kirche bilden, die Absicht Gottes aufscheinen zu lassen, wie sie sich in Jesus von Nazaret manifestiert hat: dass alle eins seien wie der Vater und er eins sind.

Nachdem so die Bedeutung des Begriffes eingegrenzt ist, der die gemeinsame Zielrichtung der in diesem CONCILIUM-Heft versammelten Beiträge anzeigen soll, bleiben noch einige wichtige Methodenfragen zu klären.

Die erste Frage bezieht sich auf den Charakter, welcher derzeit selbst einer jeden ökumenischen kirchlichen Strukturierung eignet, insofern dieser Charakter weisheitlich (mithin nicht einfach die Frucht theologischer Ingenieurskunst) und geistlich (gehorsam gegenüber dem Geist) ist. Im gerade abgeschlossenen Jahrhundert war es Johannes XXIII., der ein Zeugnis für die Fähigkeit abgelegt hat, die innere Logik des kirchlichen Lebens aufscheinen zu lassen. Dieser Papst, der der professionell betriebenen Theologie, aber auch dem, was gemeinhin „Progres-

sismus" genannt wird, fern stand, der Weisheit der Kirchenväter hingegen durch persönlichen Umgang sehr nahe stand, besaß die Weisheit, dem lebendigen Charakter der kirchlichen Lehre gegen die Fixierung der neuscholastischen Theologie Geltung zu verschaffen. Dabei legte er das frei, was wir hier Stuktur nennen, und verwendete dafür Begriffe wie „Aggiornamento" und „pastorales" Lehramt: die Notwendigkeit, dass die kirchliche Lehre den verschiedenen Zeiten in angemessener Form die „lebendige Substanz" des Evangeliums weitergibt, um so das „neue Pfingsten" der Kirche zu erlangen. Das *Aggiornamento* war also keine Alternative zur Treue, auch keine Preisgabe der „unveränderlichen" Substanz des Evangeliums, sondern gerade der Ausdruck ihrer lebendigen Kontinuität in der Geschichte.[5] Die ökumenische Strukturierung der Kirchen ist deshalb, wenn sie als weisheitliche und geistliche Arbeit an der Zeit selbst gesehen wird, nicht in erster Linie eine Angelegenheit der professionellen Theologen, sondern des ganzen Volkes Gottes, das in der Bandbreite seiner Aufgaben und Charismen die „Zeichen der Zeit" wahrnimmt und den Weg, den der Geist die Kirchen vollenden lässt.

Die zweite Präzisierung betrifft die ständig wiederkehrende Mehrdeutigkeit einer „Trennung" oder eines kleinsten gemeinsamen Nenners. Bei der Strukturierung des kirchlichen Lebens geht es aber gerade nicht darum, einen ökumenisch reinen und für alle genießbaren „Kern" abzutrennen von einer akzidentellen Schlacke, die dann der konfessionellen Eigenart einer jeden einzelnen Kirche zugehörte. In Analogie zu dem, was die zeitgenössische Theologie für die biblische Hermeneutik klargestellt hat, ist es unmöglich, die Substanz der Botschaft von einer bestimmten Interpretation dieser Botschaft zu trennen, sondern es ist genau umgekehrt so, dass die Substanz der Botschaft immer in dieser jeweils gegebenen Interpretation erfasst werden muss. Unsere individuelle und kirchliche Eigenart stellt keinen Zufall dar, welcher der Gnade, die uns gemeinsam mit den anderen gegeben ist, äußerlich und von ihr trennbar wäre. Diese Eigenart ist vielmehr der Ort, an dem die Gnade wahrgenommen, aufgenommen und gelebt wird. In diesem Sinne gibt es keine entscheidenden Formulierungen. Und aus dieser Perspektive ist das Geheimnis der Einheit, das in den Kirchen bereits geglaubt, erfahren und gelebt wird, in ihren jeweiligen Unterschieden gegenwärtig, unter der Bedingung freilich, dass diese in einer Haltung der Bescheidenheit und der Offenheit gegenüber dem Geheimnis der Einheit gelebt werden, das sich nicht von ihnen eingrenzen lässt. Man muss also Abschied nehmen von dem Mythos eines kleinsten gemeinsamen Nenners, der soweit wie möglich zu erweitern und auszudehnen wäre, damit alle unter ihm Platz finden. Das Gegenteil ist wahr: dass das Mysterium der Einheit gerade ausgehend von den Unterschieden und innerhalb dieser Unterschiede zu leben ist. Das ist mit einer „ökumenischen Strukturierung" der Kirchen gemeint, die als einzelne Kirchen verschieden bleiben und dennoch daran arbeiten, immer mehr eine geeinte Kirche zu sein.

Es sei uns erlaubt, nun die verschiedenen Beiträge in diesem Heft kurz zu kommentieren. Wir tun das auf eigene Verantwortung, nicht um eine Synthese zu liefern, sondern um die Absicht klarer werden zu lassen, aus der die einzelnen

Beiträge von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern dieses Heftes erbeten wurden.

Der Verweis auf die Vergangenheit

Der erste Teil des Dossiers ist den „Strukturen der Gemeinschaft vor den großen Trennungen" gewidmet. Der Geist, der diesen Blick in die Vergangenheit leitet, ist kein „klassizistischer" Blick, der die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte idealisiert und meint, es sei möglich, in der Gegenwart einfach die Formen der Vergangenheit wieder zum Leben zu erwecken. Nicht umsonst geht die Geschichte weiter.

Die Absicht des Blicks in die Vergangenheit ist eine andere und kann auf zweifache Weise zum Ausdruck gebracht werden. Heute von einer ökumenischen Strukturierung der Kirchen zu sprechen, von einer Anpassung der Formen des kirchlichen Lebens an die Erfordernisse einer „Schwesterlichkeit" der Kirchen, die ihre eigene Verschiedenheit auf „versöhnte" Art und Weise leben, ist nicht einfach eine Utopie, ist kein Traum. Es hat in der Tat in der Vergangenheit eine Strukturierung der Kirchen gegeben, die offener war als die gegenwärtige. Man folgt mithin dem Gebot des Realitätsprinzips, wenn man schaut, was es bereits in der Kirche gegeben hat, um nicht ohne irgendeinen Wirklichkeitsbezug eine Flucht nach vorn anzutreten.

Zweitens soll dieser Blick in die Vergangenheit die Geltung eines hermeneutischen Grundsatzes stärken, der heute so gut wie universal anerkannt ist und den Joseph Ratzinger auf einer Konferenz in Graz im Jahr 1976 sehr treffend formuliert hat: „Obgleich uns nicht gegeben ist, die Geschichte stillzustellen, den Weg von Jahrhunderten zurückzunehmen, darf man doch sagen, daß nicht heute christlich unmöglich sein kann, was ein Jahrtausend lang möglich war."[6]

So ist es eine Tatsache, dass die Kirche während mehrerer Jahrhunderte den strukturellen Primat der Ortskirche vor der Universalkirche kannte (vgl. den Beitrag von Dimitri Salachas). Ebenso wahr ist, dass der Status der Lehre in der Kirche ein anderer war, insofern sie nicht autonom, sondern im Wesentlichen der Verkündigung und dem Gottesdienst zugeordnet und untergeordnet war (vgl. den Beitrag von Hans-Joachim Schulz). Und schließlich gilt, dass die Kommunikationskanäle in den ersten christlichen Jahrhunderten (Besuche, Briefe, Synoden nach territorialem Zuschnitt etc.) viel dynamischer und weniger beschränkt waren von einer monolithischen Anerkennung einer einzigen Kirchenordnung (vgl. den Beitrag von Angelo Di Berardino).

Der strukturelle Vorrang der Ortskirche erscheint uns heute als eine der herausragenden Bedingungen für eine ökumenische Strukturierung der Kirchen. Und das aus einer doppelten Reihe von Gründen. Die erste besteht darin, dass allein dieser Vorrang Konzeption und Praxis einer Einheit der Kirche als „Einheit in Gemeinschaft" zulässt. Es handelt sich dabei um einen Reflex des trinitarischen Geheimnisses selbst - ein traditionelles Motiv, wie Salachas in seinem Beitrag

darlegt. Die Einheit der Kirche, die sich aus der Gemeinschaft mit dem eucharistischen Leib Christi nährt, entspricht keinem der soziologischen und rechtlichen Modelle, wie sie im gesellschaftlichen Umfeld bekannt sind, sondern spiegelt vielmehr das Geheimnis des göttlichen Lebens selbst wider, das Gemeinschaft in Vielheit und Vielheit in Gemeinschaft ist. Wenn überhaupt noch eine andere Analogie dafür herangezogen werden kann, dann allenfalls die der Einheit zwischen Mann und Frau.

Doch es gibt noch einen anderen wichtigen Aspekt, dessen Beachtung nur durch den strukturellen Vorrang der Ortskirche gewährleistet ist. Der verstorbene J.M. Tillard hat diesen Punkt gerne hervorgehoben: Die Ortskirche ist gerade aufgrund ihrer Verwurzelung in einem Territorium „der menschliche (geographische, kulturelle, historische, soziologische) Raum, in dem das Evangelium Gottes - ‚vollendet' in Jerusalem im Pascha Christi und im Pfingsten, das dessen Wirkung freisetzte - den ganzen *homo* (Menschen) ergreift sowie den *humus* (Erdboden), aus dem er hervorwächst, *homo* als *humus, homo* und *humus.*"[7] Darin liegt der konkrete, historische Charakter der Gnade, die immer Gnade für jemanden an einem bestimmten Ort und Moment der Geschichte ist, der sich im strukturellen Vorrang der Ortskirche manifestiert. So ist die Verschiedenheit, die in Gemeinschaft gelebt wird, wirklich ein Zeugnis für die „vielfarbige" göttliche Weisheit (vgl. Eph 3,10).

Andererseits ist dieser Primat der Ortskirche nicht misszuverstehen, etwa indem die Vision der Ortskirche zur Alternative der Universalkirche erhoben würde. Wie erst kürzlich Walter Kasper deutlich gemacht hat, bedeutet die Aussage, dass die eine Kirche *in* den Ortskirchen und *von* diesen *her* gegeben ist *(in quibus et ex quibus),* nicht, dass die Universalkirche die Summe und das Ergebnis der Ortskirchen sei, ebensowenig wie die Ortskirchen Provinzen und Ausprägungen der einzigen Universalkirche sind. Die eine Kirche ist Gabe Gottes und nicht das Ergebnis menschlichen Handelns. Sie ist die Frucht der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes, die sich in jeder Ortskirche schenken, insbesondere in deren höchstem Vollzug, der Eucharistie. Ortskirche und Universalkirche durchdringen sich gegenseitig. Um diesen gnadenhaften Charakter der einen Kirche zu bestätigen, muss man nicht notwendigerweise einen ontologischen und chronologischen Vorrang der Universalkirche vor den Ortskirchen behaupten.[8]

Die notwendige Integration und Unterordnung der dogmatischen Dimension im Verhältnis zu Verkündigung und Liturgiefeier (das Thema der Abhandlung von Schulz) hat nach der Absicht der Herausgeber dieses Heftes die Funktion, den dogmatischen Konflikt zwischen den Kirchen zu entdramatisieren. Denn es ist ja bereits so, dass die Kirchen im Glauben, in der Verkündigung und im Gottesdienst in erheblich größerem Maße zusammenkommen. Diese Entdramatisierung der Lehrunterschiede soll jedoch nicht heißen, dass die christliche Wahrheit relativiert wird. In der Tat ist es hier angebracht, zwischen dogmatischer Lehre und Wahrheit zu unterscheiden. Die Lehre ist *eine* der Formen, in denen die Wahrheit sich ausdrückt, die in viel tieferem Ausmaß im dankbaren Bekenntnis der Kirche erfasst wird. Im Übrigen ist es gerade für eine ökumenische

Strukturierung der Kirchen und eine immer treuere Erkenntnis der Wahrheit wichtig zu begreifen, dass die Kirchen nicht an jene Form der öffentlichen Erklärung der Wahrheit gebunden werden dürfen, die von Kontroversen her bestimmt ist.[9]

In der Tat kennt auch die christliche Wahrheit „Epochen" (im heideggerschen Sinne des Wortes).[10] Die Gläubigen bewegen sich hin und her („irren" sozusagen) auf ihrem Orbit und geben so Repräsentationen der Wahrheit eine Gestalt, welche die Abschnitte der „christlichen Zeit" markieren. In diesen Gestalten oder diesem „irrenden" Hin und Her der Wahrheit zeigt sich die Erschöpfung bei der Umkehr zum Herrn von jedem, der seine Stimme gehört hat, die Schwierigkeit, die verschiedenen menschlichen Begrifflichkeiten in der Anbetung des Gekreuzigten zu „beugen".

Ein wichtiges Scharnier war dabei gewiss der Wechsel vom Vorrang des „Bekenntnisses" und der Anrufung zum Primat der „Abgrenzung" der Wahrheit. Diese Epoche ist der besondere Untersuchungsgegenstand von Schulz in der vorliegenden Ausgabe von CONCILIUM.

Eine andere „Epoche", ein anderes „Irren" im Orbit der christlichen Wahrheit wurde zweifellos vom Aufkommen der Theologie als einer „Wissenschaft" konstituiert.[11] Hier war es die neue städtische Kultur, die auf diese Weise in das christliche Wissen integriert wurde. Allerdings barg diese Operation ein Risiko in sich, dem die nachfolgenden Generationen zu wenig Aufmerksamkeit entgegenbrachten: der Verlust der Konnotation, dass das Wissen um die Wahrheit auch eine Erfahrung ist, die von der gelebten Gemeinschaft mit Christus her möglich wird.[12] In der nachfolgenden theologischen Reflexion sollte die Wahrheit unter der „Last der Gezweiung"[13] gedacht werden: zwischen dem theologisch-dogmatischen Moment einerseits und der gelebten Gemeinschaft mit Christus andererseits, dem christlichen Leben in seiner geistlichen Dimension. Auf diese Weise verloren die Theologen fast vollständig die Tatsache aus dem Blick, dass „der erfüllte Begriff der Wahrheit, den das Evangelium darbietet, gerade in dieser lebendigen Darstellung der Theorie in der Praxis, des Wissens im Tun besteht. ‚Wenn ihr mein Wort haltet ... dann werdet ihr die Wahrheit erkennen' (Joh. 8,32)."[14]

Schließlich ist hier noch der Hinweis auf eine andere „Epoche" der Wahrheit angezeigt, jener nämlich, die im modernen katholischen Dogmenverständnis gipfelt. Sie ist das Ergebnis der Trennung der Kirchen im Westen. Der bezeichnendste Charakterzug des Wahrheitsbegriffs besteht seither nicht mehr in der Bestimmung ihres Inhalts, sondern in der Bestimmung ihres Entstehens, der Art und Weise, auf die sie erlangt werden kann. „Mit anderen Worten: Die Antwort auf die Frage: Was ist Dogma? wird mitbetroffen von der Antwort auf die Frage: Was kann innerhalb der katholischen Kirche Dogma werden?"[15] Diese Anwort aber ist vor allem im Klima der antiprotestantischen Kontroversen ausgearbeitet worden, von Autoren wie Stapleton, Bellarmino, Gotti und anderen. Die sozusagen „ultimative" Definition von Dogma in der modernen katholischen Theologie, die dann vom Ersten Vatikanischen Konzil aufgegriffen wird, findet sich bei Philipp Neri

Chrismann, der unter dem Einfluss des Jesuiten François Veron zu der Aussage gelangen sollte, dass „ein Glaubensdogma nichts anderes ist als eine von Gott offenbarte Lehre oder Wahrheit, die vermittels eines öffentlichen Urteils der Kirche in göttlichem Glauben zu glauben vorgelegt wird, dergestalt, dass die entgegengesetzte Lehre als häretisch verurteilt wird."[16] Mit anderen Worten: Wahrheit wird hier konzipiert als Funktion der Verteidigung der eigenen Besonderheit (der Autorität des „öffentlichen Urteils", d.h. des Lehramtes der katholischen Kirche) und als Funktion der Abgrenzung von der Häresie. Damit taucht ein Konzept von Wahrheit als Grenze auf, dazu bestimmt, das einzuhegen, was uns vom anderen unterscheidet. Dieses Konzept ist jedoch nur möglich im Zusammenhang mit einem Bruch der Gemeinschaft und ist funktional darauf ausgerichtet, diesen Bruch aufrecht zu erhalten.

Das Material, das im letzten der Beiträge geboten wird, die sich der Vergangenheit zuwenden (Angelo Di Berardino), dient hingegen - immer in der Intention der Herausgeber dieses Heftes - einer Differenzierung der Ämter und der Kanäle, die der Einheit in der Kirche zur Verfügung stehen. Mit ihrer Beschleunigung der Kommunikation setzt unsere Zeit uns der Gefahr aus, jene Vielfalt der Gelegenheiten und Prozeduren zu übergehen, die in der antiken Kirche der Konfliktlösung dienten. Dieses Versäumnis würde jenem an die Seite treten, das sich aus dem exzessiven römischen Zentralismus des zweiten Jahrtausends ergibt.

Handlungsperspektiven

Teil II unseres Heftes ist den „Handlungsperspektiven" gewidmet. Hier soll der Versuch unternommen werden herauszuarbeiten, wie einige Errungenschaften ihrer praktischen Umsetzung harren, wie ein Anerkennen der Einheit *im Vollzug* möglich sein kann.

Doch gerade im Hinblick auf dieses Vorhaben können wir eine gravierende Lücke in unserem Dossier nicht verschweigen. Der Autor, den wir genau zu dem Thema „Der Glaube, wie er im Gottesdienst der Kirchen seinen Ausdruck findet, als bedeutendste Tatsache ihrer Trennungen" angesprochen hatten, ist seiner Aufgabe nicht nachgekommen. In den Augen der Herausgeber dieses Heftes wäre das jedoch ein entscheidender Schnittpunkt gewesen, um das anzuzielen, was hier „ökumenische Strukturierung der Kirchen" genannt wird. Dabei handelt es sich ja nicht um ein aus einer beliebigen Anwandlung geborenes Programm, sondern um die Anerkennung des Bestehenden. Es war dies ein Aspekt, der einem großen ökumenischen Theologen wie Edmund Schlink sehr am Herzen lag. Schlink zählte unter seinen „Grundstrukturen der universalen Einheit" wenigstens zwei auf, die es in besonderem Maße verdienen, direkt aus seinem Hauptwerk zitiert zu werden: „(1) Weil Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes im Gottesdienst jeder Ortskirche leibhaftig gegenwärtig ist und sich schenkt, entsteht die universale Kirche nicht erst durch Summierung der Ortskirchen, sondern sie ist in jeder Ortskirche Wirklichkeit. (2) Die Einheit der universalen Kirche besteht

nicht in der Gleichheit der Bekenntnisformel, der Gottesdienst- und Ämterordnung, sondern darin, daß jede Ortskirche mit ihrem Bekenntnis und in ihrer Gottesdienst- und Ämterordnung dem einen Herrn der Kirche dient."[17] Mit diesen Prämissen stimmte es dann überein, wenn Schlink die Einladung aussprach, einen hoffnungsvollen Blick auf die anderen Gemeinschaften zu richten, ohne sich auf die dogmatischen Lehraussagen zu beschränken, sondern indem man ihr gesamtes Leben betrachtet: ihre Liturgie, ihr Zeugnis, ihre Frömmigkeit etc.

Wenn der Gottesdienst, und damit die konkrete Anwesenheit des Geistes des Auferstandenen inmitten der Gläubigen, einen besonderen Ort darstellt, an dem, unbeschadet der Unterschiede, eine Einheit der Kirchen im Vollzug wahrgenommen werden kann, sollen doch auch die anderen Errungenschaften nicht vergessen werden: die Überzeugung des Zweiten Vatikanischen Konzils von einer Hierarchie der Wahrheiten, die sich aus der Beziehung zwischen Fundament und Ziel einerseits und den Mitteln andererseits ergibt (Otto Hermann Pesch); die ökumenischen Öffnungen, die durch die Neufassung des Kirchenrechts der katholischen Kirche ermöglicht wurden, insbesondere im Licht des neuen *Ökumenischen Direktoriums* von 1993 (Alphonse Borras und Astrid Kaptijn); die heutige Praxis von Synoden in den Kirchen, einschließlich der katholischen, die nicht nur die Bischöfe umfasst, sondern, wenn auch erst in anfänglichem und bescheidenem Ausmaß, das ganze gläubige Volk (Pierre Vallin).

Neben diesen Errungenschaften müssen noch weitere in Erinnerung gerufen werden, die einer etwas anderen Ordnung angehören, derjenigen der „Gesten" nämlich. Der Terminus „Geste" taucht in einer zentralen Passage der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* (Nr. 2) des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, wo davon die Rede ist, dass die christliche Offenbarung sich in „Gesten und Worten" ereignet [das *„gestis verbisque"* des lateinischen Originals wird in den einschlägigen deutschen Übersetzungen meist mit „in Tat und Wort" wiedergegeben; Anm. d. Übers.]. Dieser Abschnitt bezieht sich auf die Feier der Sakramente, wo ja symbolische Gesten gemeinsam mit den sie begleitenden Worten die *res* bezeichnen wollen, die Wirklichkeit, auf welche die Feier ausgerichtet ist.[18] Doch auch in der Geschichte gibt es Gesten, in denen der Geist, analog zu dem, was in der Feier der Sakramente geschieht, eine Kommunikation Gottes mit dem Menschen ermöglicht. Es ist nicht übertrieben, im Weltgebetstag um den Frieden vom Oktober 1986 in Assisi (vgl. in diesem Heft den Beitrag von Faustino Teixeira) eine solche Geste zu sehen. Unserer Meinung nach bleibt Assisi eine Geste, deren ganzer Reichtum noch erschlossen werden muss. In der Tat hat sich in Assisi ein in gewissem Sinne paradoxes Ereignis gezeigt.

Ohne bis zu einem gemeinsamen Gebet für den Frieden zu gehen, haben die Vertreter der Religionen doch in einer Einheit von Zeit und in gewissem Sinne Raum für dasselbe Ziel gebetet - den Frieden -, allerdings entsprechend den Rechtsvorschriften, Riten und Inhalten der jeweils eigenen Tradition. Die Verschiedenheit wurde so aufgefangen von einem Netz gemeinsamer Gesten, gleichsam in der Absicht, die Verschiedenheit zu etwas Heiligem und Unantastbaren zu machen. Und all das auf Initiative des Bischofs von Rom.

Assisi ist jedoch nicht die einzige Geste, in der eine positive Anerkennung der Verschiedenheit sichtbar geworden ist. Das Ereignis von Assisi richtete sich direkt an die religiöse Verschiedenheit als solche. Doch bereits das Papsttum von Johannes XXIII. und das Konzil haben eine ganze Reihe von Gesten begründet, die jenen diametral gegenüberstanden, welche die Hochsaison der Feindschaft zwischen den Kirchen bestimmten, die das zweite christliche Jahrtausend dominierte. Mit diesen Gesten ist eine Gemeinschaft zwischen den Kirchen zum Ausdruck gebracht worden, die größer ist als die auf dogmatischer Grundlage „förmlich" anerkannte. Welches „theologische" Gewicht kommt solchen Gesten zu? Diese Fragestellung beschäftigt den Beitrag von Alberto Melloni.[19]
Schließlich konnte auch das Thema des Petrusamtes aus unserem Heft nicht ausgeschlossen bleiben. Nach allgemeiner Auffassung, die auch von Paul VI. sowie dem gegenwärtigen Bischof von Rom geteilt wird, bildet das Papsttum eines der Haupthindernisse auf dem Weg zu einer vollständigen sichtbaren Einheit der christlichen Kirchen. Doch derselbe Johannes Paul II. hat nicht nur die Katholiken, sondern auch die anderen Christen eingeladen, die Modalitäten der Ausübung des Petrusamtes neu zu überdenken. Die Einheit anzuerkennen, die sich in den Kirchen bereits im Vollzug befindet, bedeutet damit auch, diese Einladung anzunehmen. Sie ist für sich eine Gnade, die heute den Kirchen übergeben ist. Neue Formen der Ausübung des Petrusamtes zu entwerfen (vgl. den Beitrag von Giuseppe Alberigo) ist also ein obligatorischer Weg, um eine ökumenische Strukturierung der Kirchen ins Werk zu setzen.

Ein Wunsch für die Zukunft

Die Veröffentlichung des Dokumentes *Dominus Iesus* hat alle Christen in Aufruhr versetzt. Sogar in der römischen Kurie haben einige ihre Verwunderung nicht zurückgehalten. Wir stellen hier den Platz zur Verfügung für eine Dokumentation über die Rezeption des Dokumentes vor allem im deutschen Umfeld.
Zu Recht wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die Aussagen von *Dominus Iesus*, jede für sich genommen, alle wörtlich aus manchen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils entnommen werden können. Auch kann man es für richtig erachten, angesichts sovieler Fluchten nach vorne, gewisse Überzeugungen zu festigen, und sei es auch in scharfer Form. Doch scheint diesem Dokument vor allem die Anerkennung dessen zu fehlen, was der Geist in den letzten Jahrzehnten in den Kirchen bewirkt hat, und zwar gerade kraft desselben Konzilsereignisses - was das Dokument in dessen zentralen von Inspiration geprägten Zeilen hätte nachlesen können. Eine solche Anerkenntnis kann sich nicht auf formale Eingeständnisse beschränken, sondern muss ein frohes Bekenntnis umfassen zu dem, was der Geist den Kirchen sagt. Der Wunsch für die Zukunft besteht darin, dass die Dialektik, welche dieses Dokument aufrechterhält, ein nützlicher Ruf sei zu einer noch größeren Aufnahmebereitschaft für die Großtaten Gottes in der Geschichte.

[1] Osservatore Romano, 12. November 1994 (Übersetzung G.S.), Hervorhebung Beozzo/Ruggieri.

[2] Vgl. besonders die Rede von J.-M. R. Tillard in: Il Regno documenti 45 (2000), 596-600.

[3] Fünfte Auflage, Paris 1947 (Übersetzung G.S.).

[4] Vgl. R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys,* Paris 1954.

[5] Vgl. G. Alberigo, *Teologia fra tradizione e rinnovamento nel magistero del patriarca Roncalli,* in: Angelo Giuseppe Roncalli. Dal patriarcato di Venezia alla cattedra di San Pietro, a cura di V. Branca e St. Rosso-Mahhinghi, Firenze 1984, 15-28; G. Pattaro, *La „teologia" che ispira il pensiero pastorale del cardinale Roncalli a Venezia,* in: ebd. 149-155; G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in papa Roncalli,* in: Papa Giovanni, a cura di G. Alberigo, Roma/Bari 1987, 245-271. Für eine Gesamtschau jedoch vgl. bereits G. Lercaro, *Linee per una ricerca su Giovanni XXIII,* in: Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro, a cura dell' Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1984, 267-310.

[6] Abgedruckt in J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie,* München 1982, 209. Die späteren Präzisierungen desselben Autors (in: ders., *Kirche, Ökumene, Politik.* Einsiedeln 1987, 76f. und 81f.) zu den Mehrdeutigkeiten, die beim Verständnis dieser Formel zu vermeiden seien - gleichsam als wolle diese einen Ökumenismus der Rückkehr in die Vergangenheit propagieren - berühren uns hier nicht weiter nach dem, was wir bereits oben gesagt haben.

7 J.-M. R. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité,* Paris 1995, 53 (Übersetzung G.S.).

[8] W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger,* in: Stimmen der Zeit 218 (2000), 795-804. Man vergleiche aber auch die erneute Reaktion desselben: J. Ratzinger, *Die große Gottesidee „Kirche" ist keine Schwärmerei,* in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22. Dezember 2000.

[9] Für eine ausführlichere Behandlung dieses Argumentes, als es an dieser Stelle möglich ist, vgl. G. Ruggieri, *La verità crocifissa fra Trinità e storia. Per una determinazione del rapporto tra verità e comunione,* in: Christianesimo nella Storia 16 (1995), 383-406.

[10] Eine knappe Synthese der Entwicklung des Wahrheitsbegriffs bei den lateinischen Konzilien des Westens bietet G. Alberigo, *Comunione e verità,* in: L'alterità. Concezioni ed esperienze nel cristianesimo contemporaneo, a cura di A. Melloni e G. La Bella, Bologna 1995, 235-254.

[11] Das Standardwerk zu diesem Thema bleibt M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle,* Paris ^{3}1969.

[12] Es reicht aus, zwei in gewissem Sinne klassische Studien nebeneinander zu stellen, um den Unterschied jener Theologie zu verstehen, die sich als Alternative zur monastischen Theologie entwickelte: M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode,* 2 Bde., Freiburg 1909 und 1911; J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris ^{2}1957. Nicht einmal die zentralen Punkte der monastischen Theologie, wie sie bei Leclercq vorgestellt werden (von der *compunctio* zum *otium,* von der *simplicitas* zum damianischen *mea grammatica Christus)* lassen sich unter den Inhalten wiederfinden, die bei Grabmann behandelt werden.

[13] Der Ausdruck ist von H.U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit,* in: Verbum caro, 195-225, hier 201.

[14] AaO., 195.

[15] G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung* (HDG I/5), Freiburg/Basel/Wien 1971, 13.

[16] *De fide divina,* Kempten 1792, § 5; vgl. Söll, 16, wo der lateinische Text des hier zitierten Passus wiedergegeben wird.

[17] E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 559; vgl. jedoch v.a. seine Ausführungen zum Wert der liturgischen Versammlung auf den Seiten 572-578 in diesem Werk.

[18] Vgl. H. de Lubac, *Commentaire du préambule et du chapitre I*, in: B.-D. Dupuy, La révélation divine, Bd. I: Constitution dogmatique „Dei Verbum", Paris 1968, 175-179.

[19] Andere Themen, die für unsere Ausgabe geplant waren, dann aber nicht realisiert werden konnten, sind der „Vorrang des Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes und der Vorrang des Sündenbekenntnisses in Hinsicht auf die Identitätsbekundung" sowie die „Gemeinschaft des Dienstes der Nächstenliebe, der Ämter, der Predigt und des eucharistischen Mahles".

Aus dem Italienischen übersetzt von Georg Stoll

Die Ortskirche in der universalen Gemeinschaft der Kirchen nach der alten kanonischen Gesetzgebung

Dimitri Salachas

Vorbemerkung

Die Kirche entsteht und besteht in der Geschichte als Ortskirche. Seit den ersten Jahrhunderten bezieht sich die kanonische Gesetzgebung weitgehend auf die Ortskirche und ihre Organisation. Die Kirche, die an einem bestimmten Ort besteht, nimmt als solche konkrete Gestalt an, wenn sie „Gemeinschaft", wenn sie „Versammlung" ist, deren Grundzüge innerhalb des Gesamtgefüges von Gegebenheiten, aus dem die Kirche erbaut und belebt wird und aus dem sie wächst, vom Neuen Testament bestimmt werden: *koinonía* und *martyría* im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe, *koinonía* und *martyría* in den Sakramenten, *koinonía* und *martyría* in der vielfältigen Verschiedenheit der Charismen, *koinonía* und *martyría* in der Versöhnung, *koinonía* und *martyría* im kirchlichen Amt und in der *sollicitudo omnium ecclesiarum.* Diese *koinonía* und *martyría* verwirklicht sich durch das Wirken des Heiligen Geistes. Die Kirche ist in diesem Sinne ganz und gar sie selbst, wenn sie *Synaxis eucharistica,* eucharistische Versammlung ist. Deshalb wird die Kirche in der Feier der Eucharistie des Herrn in den einzelnen Ortskirchen auferbaut, und damit wächst sie auch; und in der Konzelebration, der gemeinsamen Feier manifestiert sich die zwischen ihnen bestehende Communio (vgl. das Dekret *Unitatis redintegratio* des Zweiten Vatikanischen Konzils, Nr. 15). Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der *koinonía* der Ortskirchen, die in der Orthodoxie des Glaubens und in der vollen hierarchisch geordneten kirchlichen Gemeinschaft die Eucharistie feiern. So ist die Gesamtkirche eine gegliederte *koinonía* verschiedener Ortskirchen. Die Gliederung und Strukturierung dieser kirchlichen und hierarchischen *koinonía* zwischen den Ortskirchen fordert, um sie zu einer „organischen Wirklichkeit" zu machen, eine juridische Ausdrucksform, die zugleich von der Liebe beseelt ist. Wenn man vom Aufbau der Ortskirche ausgehen will, dann bietet die von den Ortskirchen im ersten Jahrtausend gelebte Erfahrung nützliche Elemente.

I. Das Prinzip der territorialen Rolle der Ortskirchen innerhalb der Gesamtkirche

Aus den im Neuen Testament zu findenden Vorgaben und aus den alten kanonischen Normen ergibt sich die territoriale Eigenart der Ortskirchen, die miteinander die Gesamtkirche *(tèn katà tèn oikouménen ekklesían)* bilden. Die Ortskirchen, in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht, sind in der Regel von den Grenzen eines bestimmten Territoriums „umschrieben", so dass sie alle Gläubigen umfassen, die ihren Wohnsitz in diesem Territorium haben. Die Kirche Christi, die kraft göttlicher Einsetzung die eine, heilige und apostolische ist, bleibt als Mysterium des Heiles und der Communio ungeteilt und unteilbar in ihrer Natur und ihrem Wesen, aber in ihrer sichtbaren konkreten Gestalt und Verfasstheit stellt sie sich als eine göttliche Stiftung dar, die auch eine irdische Dimension hat. Unter diesem Aspekt bildet die Kirche eine plurale, teilbare, der Bildung größerer Einheiten fähige und territorial umschriebene Wirklichkeit.

Die gesamte altchristliche Ekklesiologie hat sich rund um die „Ortskirche" entfaltet, die verstanden wurde als die christliche Gemeinschaft, an deren Spitze der Bischof stand. Die Ortskirchen aus verschiedenen geographischen Bereichen mit mehreren Bischöfen, die sich um ein gemeinsames Oberhaupt scharen, sind das Ergebnis einer späteren Entwicklung. Das Erste Ökumenische Konzil von Nicaea (325) tendierte dahin, diese Entwicklung zu rechtfertigen, weil es sie nützlich fand, um die Einheit der Ortskirchen zu sichern, und weil sie organisatorischen Zwecken dienlich war. Aber weder in Nicaea noch in der Folge verlor man im Orient die Ortskirche mit dem Bischof an ihrer Spitze aus dem Auge. In theologischer Sicht ist diese die „katholische" Kirche als Leib Christi, dessen Glieder die Getauften sind. Die Gesamtkiche ist die Communio der Ortskirchen; und jeder Bischof, dem die Sorge für seine eigene Ortskirche anvertraut ist, ist eben deswegen auch mit der *sollicitudo omnium ecclesiarum*, der Sorge für alle Kirchen betraut.

Can. 12 und can. 57 der Synode von Laodizea (343/381) bestimmen, dass die Bischöfe im Blick auf die Leitung der Ortskirche ordiniert werden sollen. Das Territorium einer Ortskirche war in der Regel deckungsgleich mit einer größeren Stadt. Dies geht auch hervor aus can. 6 der Synode von Sardika (343/344), nach dem es in der Regel, um den Titel und die Autorität des Bischofs nicht zu entwerten, nicht erlaubt sein sollte, einen Bischof für ein Dorf oder eine Kleinstadt, für die ein Presbyter genügen würde, zu ordinieren. Die Bischöfe der Provinz sollten nur in den größeren Städten Bischöfe einsetzen. Wenn aber die Bevölkerungszahl einer

Der Autor

Dimitri Salachas ist Priester und Professor für Ostkirchenrecht in Rom. Er ist Consultor des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Veröffentlichungen u.a.: Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romano e la Chiesa ortodossa, in: Quaderni di O Odigos 2/1 (1986), 7–96; L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino, Bologna 1991; Il diritto canonico delle Chiese orientali nel primo millenio, Rom 1997. Anschrift: Via del Babuino 149, I-00187 Roma, Italien. E-Mail: salachas@pcn.net

Stadt größer geworden sei, so dass sie eines Bischofs für würdig erachtet werde, dann sollte ihr dies zugestanden werden.

Der Canon nennt als vorrangiges Kriterium für die Errichtung von Ortskirchen und die Einsetzung von Bischöfen die Hirtensorge für das Volk und nicht das eitle Bestreben ehrgeiziger Presbyter, welche die Bischofswürde erlangen möchten. Der Bischof ist Hirte eines Teiles des Volkes Gottes. Als Voraussetzung für die Errichtung eines Bischofssitzes ist eine feste Zahl von Gläubigen gefordert; und dies ist offenkundig in den mehr oder weniger großen Städten gegeben. Das ist der Grund, warum das Konzil von Chalkedon in can. 12 und can. 17 den Grundsatz der Angleichung der kirchlichen an die zivile Verwaltung aufstellt. Das heißt: Die administrative Rangerhöhung einer Stadt bringt die Rangerhöhung des Bischofssitzes und seines Bischofs mit sich. Im Bereich der einem Bischof anvertrauten Ortskirche einer Stadt können kleinere Gemeinschaften der Hirtensorge eines Presbyters anvertraut werden: Dass hier auf Vorstädte, Dörfer und Kleinstädte, mit deren Hirtensorge Presbyter betraut werden sollen, Bezug genommen wird, dürfte ein Grund dafür sein, dass man begann, „Parochialgemeinden" zu errichten. Deswegen hat sich die „episkopozentrische" Ortskirche schon recht bald zu einer Gemeinschaft von „presbyterozentrischen" Gemeinschaften entwickelt.

Daraus folgt der Grundsatz, dass sich die Ausübung der bischöflichen Vollmacht auf ein Territorium beschränken soll und dass den Bischöfen verboten wird, in andere Territorien einzudringen. Die bischöfliche Vollmacht wird deshalb nur innerhalb der Grenzen des eigenen Territoriums ausgeübt, damit in der Kirche Ordnung herrsche.

II. In jeder Ortskirche ein einziger Bischof als Garant ihrer inneren Ordnung und ihrer Communio mit der Gesamtkirche

Der strukturelle Primat der Ortskirchen wird verwirklicht und gesichert durch den ekklesiologischen und kanonischen Grundsatz, dass es in jeder Ortskirche nur einen Bischof geben soll. Ignatius von Antiochia († 107) lehrt: „Wo der Bischof ist, dort ist auch die Gemeinschaft der Vielen, so wie auch gilt: Wo Christus Jesus ist, dort ist die katholische Kirche." Und weiter: „Folgt alle dem Bischof, wie Christus dem Vater [folgt], und dem Presbyterium wie den Aposteln. Was die Diakone betrifft, so gehorcht ihnen wie dem Gesetz Gottes. Niemand tue irgendetwas, was die Kirche betrifft, ohne den Bischof." Und weiter: „Man soll nur die Eucharistiefeier für gültig halten, die vom Bischof oder dem von ihm Autorisierten geleitet wird."[1] Kraft seiner Ordination ist der Bischof als Diener seiner Ortskirche eingesetzt, einer Kirche, die er innerhalb der universalen Communio vertritt. Tatsächlich ist in der dem Bischof anvertrauten Ortskirche die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi anwesend und handelnd.

Folgerichtigerweise bestimmt can. 8 des Ökumenischen Ersten Konzils von

Nicaea (325): „Es soll nicht zwei Bischöfe in ein und derselben Stadt geben." Auch der Sitz einer Metropolitanprovinz darf nicht mit zwei Metropoliten besetzt werden.[2]

III. Der Bischof ist in seiner Ortskirche Wächter der Rechtgläubigkeit der Gesamtkirche

Als Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe verantwortlich für die Gemeinschaft im apostolischen Glauben und in der treuen Befolgung der Forderungen eines Lebens entsprechend dem Evangelium. Die Bischöfe, denen die Hirtensorge für eine Ortskirche anvertraut ist, werden als in *locum apostolorum positi* beschrieben, als solche, die anstelle der Apostel in ihr Amt eingesetzt sind.[3] Als solche sind sie Hüter des apostolischen Glaubens in der Ortskirche.

Nach can. 80 der Apostolischen Canones (Ende des 3. Jahrhunderts) ist der Bischof „Lehrer der anderen". Deswegen bestimmt can. 12 der Synode von Laodizea (343/381), dass der Kandidat für das Bischofsamt nach dem Urteil des Metropoliten und der benachbarten Bischöfe ausreichend bewährt sein soll in seiner Rechtgläubigkeit. Der Metropolit und die Bischöfe der Provinz sprechen bei der Wahl und Ordination eines Bischofs ihre Beurteilung desjenigen Kandidaten aus, den sie vor dem Herrn und der Kirche, deren Hirt er sein wird, für würdiger und geeigneter als alle anderen halten; vor der Kirche, für die er gewählt und ordiniert werden soll, bezeugen sie seinen festen Glauben, seine guten Sitten, seine Frömmigkeit, seinen Eifer für die Seelen. Aufgrund dieser Zusicherungen wird der Bischof zum Wächter über den Glauben in seiner Ortskirche, zum Hüter der Gemeinschaft im Glauben der Gesamtkirche und zum Lehrer seines Volkes.

Can. 19 des Trullanum (691) beauftragt die Bischöfe, täglich und vor allem an den Sonntagen den gesamten Klerus und das ganze Volk mit Worten der Frömmigkeit zu unterweisen. Dabei soll er wahrheitsgemäße Gedanken und Urteile aus der Heiligen Schrift schöpfen, ohne aber gegen die bereits definierten Dogmen zu verstoßen und ohne sich von der Tradition der Väter zu lösen. Wenn aber irgendwann irgendeine die Heilige Schrift betreffende Frage auftaucht, soll sie in Übereinstimmung mit den heiligen Vätern gelöst werden; statt Traktate aus ihrem eigenen Kopf zu verfertigen, sollen sie ihr Urteil auf die Schriften der Kirchenväter gründen.

IV. Der Bischof als Hüter der kirchlichen Communio der eigenen Kirche mit der Gesamtkirche

Die Einheit der Ortskirche ist untrennbar von der universalen Communio. Die Verbindung der geistlichen Leitung mit verschiedenen Ebenen bis hin zur Ebene

der Gesamtkirche, d.h. die kirchliche Communio, sichert die Einheit der Kirche. Nach can. 1 des Ökumenischen Konzils von Ephesus (431) ist der Bischof, der Gemeinschaft mit Häretikern aufnimmt, aus der kirchlichen Communio ausgeschlossen. Die rechtgläubigen Metropoliten und Bischöfe der Provinzen müssen darüber wachen, dass der abgesetzte Bischof aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wird. Can. 3 ebendieses Konzils verurteilt jene Kleriker, die mit den abgespaltenen Bischöfen weiterhin Gemeinschaft pflegen.
Can. 5 des Ersten Ökumenischen Konzils von Nicaea (325), der über die Exkommunizierten und die Verpflichtung, zweimal im Jahr Synoden zu veranstalten, handelt, betont implizit, dass jeder Bischof verpflichtet ist, die Communio und Einheit seiner Herde aufrecht zu erhalten.
Nach can. 10 des Ökumenischen Konzils von Chalkedon (425) werden die Kleriker, die sich von ihrem eigenen Bischof trennen, suspendiert, d.h. sie dürfen ihr Amt nicht mehr ausüben, und wenn sie in ihrem Verhalten hartnäckig bleiben, werden sie abgesetzt.
Nach can. 81 der Synode von Karthago (419) dürfen die Kleriker den Namen eines Bischofs, der sich von der kirchlichen Gemeinschaft trennt, in der Liturgie nicht kommemorieren. Auch can. 13 der (I./II.) Synode von Konstantinopel (861) bestimmt, dass die Kleriker, ob Priester oder Diakone, die sich von der Gemeinschaft mit ihrem Bischof trennen und seinen Namen in der Göttlichen Liturgie nicht kommemorieren, abgesetzt werden sollen. Can. 14 verhängt dieselbe Sanktion über den Bischof, der sich gegenüber seinem Metropoliten so verhält; ebenso can. 15 in Bezug auf ein solches Verhalten eines Metropoliten gegenüber seinem Patriarchen. In diesen drei Canones wird der Aufbau der orientalischen Patriarchalkirchen deutlich sichtbar. Die kirchliche Communio manifestiert sich insbesondere in den liturgischen „Diptychen" (d.h. dem Buch mit den Namen der kirchlichen Vorgesetzten, die in der Liturgie zu kommemorieren sind).

V. Die synodale Tätigkeit der Bischöfe der Ortskirchen

Wie die Feier der Eucharistie insgesamt das Mysterium des dreifaltigen Gottes gegenwärtig setzt, so findet die Kirche mit ihren Institutionen ihr Modell, ihren Ursprung und ihre Erfüllung im Mysterium des Einen Gottes in drei Personen. Die auf diese Weise im Licht des trinitarischen Geheimnisses verstandene Eucharistie ist das Kriterium dafür, wie das gesamte kirchliche Leben sich vollzieht. Die institutionellen Elemente sollen nur die Wirklichkeit des trinitarischen Geheimnisses widerspiegeln.
Im Licht des trinitarischen Geheimnisses auf diese Weise verstanden, geschieht die synodale Tätigkeit der Ortsbischöfe auf verschiedenen Ebenen nach dem Bild des trinitarischen Geheimnisses und findet in ihm seine letzte Begründung und sein eigentliches Modell. Wie im trinitarischen Geheimnis die drei Personen voneinander verschieden sind, ohne dass dies eine Minderung oder Unterordnung bedeutete, so besteht zwischen den Ortskirchen und ihren Bischöfen eine Ord-

nung, die deren Wesen nicht antastet. Die konstitutive Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt führt zu der Frage nach der Beziehung zwischen der jeder kirchlichen Institution innewohnenden Autorität und der Konziliarität, durch die auf allen Ebenen das Geheimnis der Kirche als Communio, als Gemeinschaft zum Ausdruck kommt.

Im Lauf der Geschichte hat die Kirche im Osten wie im Westen unterschiedliche Formen der Ausübung der Gemeinschaft zwischen den Bischöfen gekannt, unter anderem den brieflichen Austausch, Besuche einer Kirche bei einer anderen, vor allem aber die synodale oder konziliare Praxis. Besonders in Ökumenischen Konzilien haben die in Krisensituationen im Heiligen Geist versammelten Bischöfe mit höchster Autorität gemeinsam in Fragen des Glaubens Entscheidungen getroffen und Canones erlassen, um die Tradition der Apostel zu bekräftigen. Nach dem Zeugnis des Irenäus sichert diese Communio die Einheit der Lehre und der Verkündigung der Kirchen, die in alle Teile der Welt verstreut leben.[4] Der bekannte Kirchenhistoriker Ludwig v. Hertling definiert diese Communio als „Band der Einheit zwischen Bischöfen und Gläubigen sowie der Bischöfe untereinander und der Gläubigen untereinander, das konkretisiert und gemeinsam bezeugt wird durch die eucharistische Communio"[5].

Seit den ersten Jahrhunderten kam es zu einer Unterscheidung und hierarchischen Rangordnung (*táxis*) zwischen Kirchen mit älterem Gründungsdatum und Kirchen mit jüngerem Gründungsdatum, zwischen Mutterkirchen und Tochterkirchen, zwischen Kirchen der größeren Städte und mehr peripheren Kirchen. Diese Hierarchie findet sehr bald ihren von den Konzilien formulierten kanonischen Ausdruck.

In jeder Region wurden unterschiedliche Typen von örtlichen oder regionalen Synoden oder Konzilien der Bischöfe organisiert. Ihre Formen konnten sich je nach Orten und Epochen verändern, aber ihr Grundanliegen war es, das Leben der Kirche mittels des gemeinsamen Handelns der Bischöfe unter dem Vorsitz dessen, den sie als den Ersten unter ihnen anerkannten, zu bekunden und wirksam zu machen. Entsprechend dem can. 34 der Apostolischen Canones, der in der kanonischen Tradition unserer Kirchen Geltung hat, entscheidet der Erste der Bischöfe nur in Übereinstimmung mit den anderen Bischöfen, und diese entscheiden über nichts Wichtiges ohne die Zustimmung des Ersten unter ihnen. Aus dieser Sicht der Communio zwischen den Ortskirchen kann man sich dann auch dem Thema eines Primats innerhalb der Gesamtheit der Kirche und insbesondere des Primats des Bischofs von Rom zuwenden.[6] Offenkundig ist der Primat des Bischofs von Rom innerhalb der Gesamtkirche nicht bloß eine Einrichtung positiven kirchlichen Rechtes, sondern entspricht dem Willen Christi für seine Kirche; und darum hat sie Anteil an der göttlichen Stiftung der Kirche.

Die konziliare Dimension der Kirche nimmt konkrete Gestalt an auf drei Ebenen des kirchlichen Lebens: a. auf der Ebene der einem Bischof anvertrauten Ortskirche; b. auf der Ebene eines Zusammenschlusses von Ortskirchen (Kirchenprovinzen, Patriarchate) mit ihren Bischöfen, die einen aus ihren Reihen als den Ersten anerkennen (Metropolit, Patriarch); c. auf der Ebene der Universalkirche mit der

gesamten Körperschaft der Bischöfe, die den ersten Bischof der christlichen Ökumene als ihr Oberhaupt anerkennt.

Can. 34 und can. 37 der Apostolischen Canones beziehen sich auf die verschiedenen örtlichen Versammlungen von Bischöfen mit ihrem Oberhaupt. Can. 34 bezieht sich auf die Bischöfe eines jeden Landes und zielt dabei eher auf die verschiedenen ethnischen, kulturellen und geographischen Bereiche unterschiedlicher Tradition, die die Christenheit immer hat respektieren wollen. Dieser Canon formuliert einige Grundsätze bezüglich der synodalen Struktur der Kirche:

Der erste Bischof unter den Bischöfen einer Provinz, einer Region, eines Patriarchates sichert die Einheit der Ortskirchen auf diesen verschiedenen Ebenen und die kirchenrechtliche Legitimität der synodalen Arbeitsweise der Kirche. Nach der alten Auffassung der Kirche sind die synodale Struktur und die Primatialfunktion auf verschiedenen Ebenen zwei voneinander abhängige Elemente.

Zweifellos organisieren sich die Ortskirchen ein und derselben römischen Provinz schon vor dem Ökumenischen Ersten Konzil von Nicaea (325) rund um die Mutterstadt *(metrópolis)* und ihren Bischof, den Metropoliten. Der Kirchenhistoriker Eusebius spricht von den Bischöfen, die sich jeweils in ihren Provinzen zu Synoden versammeln, um über die Streitigkeiten um das Osterdatum zu verhandeln.[7] Der Begriff „Eparchie" in den alten Canones bezeichnet eine schon festgefügte Institution, die Kirchenprovinz (die einer Region entspricht oder auch noch darüber hinaus reichen kann, während der Begriff *„paroikía"* die vom Bischof geleitete Ortskirche meint). Diese „Provinzialsynoden" sind sicher die ältesten Synoden in der Kirche. Sie werden dann immer mehr erweitert, bis sie alle Bischöfe einer „Nationalität" umfassen. Wie man weiß, lebten auf dem Territorium des Römischen Reiches viele Nationalitäten zusammen. Es gab also Völker aus unterschiedlichen Nationen. Oft umfassten auch die römischen Verwaltungsgebiete mehr als eine Nationalität, und andererseits veränderten sich die Grenzen dieser Gebiete oftmals.

Vor allem can. 22 des Ökumenischen Ersten Konzils von Konstantinopel (381) garantiert die Autonomie der „Diözesen", womit ein Begriff übernommen wird, der im römischen Recht die von Kaiser Diokletian eingerichteten weiträumigen zivilen Verwaltungseinheiten meint (gegen Ende des 4. Jahrhunderts gab es im gesamten Römischen Reich deren 15). Entsprechend diesem Konzept versteht das kirchliche Recht unter Diözesen ursprünglich weiträumige Kirchengebiete, die viele Provinzen umfassen. Die Bischöfe der fünf großen Diözesen wurden später mit dem Patriarchentitel ausgezeichnet. Der Patriarch muss jedoch die Autonomie der im römischen Recht „Eparchien" genannten Provinzen respektieren. Der Canon bekräftigt die Entscheidungen des Ersten Nicaenums bezüglich der Behandlung der eine Kirchenprovinz betreffenden Fragen durch deren eigene Synode. Die Oberhäupter der Provinzen, nämlich die Metropoliten, müssen immer noch von den Bischöfen der Provinz gewählt werden, dem Patriarchen aber kam das Recht zu, sie zu ordinieren (vgl. can. 28 des Konzils von Chalkedon [451]; can. 15 der I./II. Synode von Konstantinopel [861]). Deswegen werden die Beziehungen zwischen Patriarchen und Metropoliten nach demselben Grundsatz

geregelt wie die Beziehungen zwischen Metropoliten und Bischöfen. Es ist immer dasselbe von can. 34 der Apostolischen Canones inspirierte Prinzip der Konziliarität, das die Einheit der Kirche zum Ausdruck bringt. Der Patriarch ist das Symbol und der Diener der Einheit der Patriarchalkirche, so wie der Metropolit das Symbol und der Diener der Metropolitankirche ist.

Can. 8 des Ökumenischen Konzils von Ephesus (431) bestimmt, dass jede Kirchenprovinz die alten Rechte und Gewohnheiten ungeschmälert behalten soll.

Dieser Canon bezieht sich auf die legitimen Ansprüche der Bischöfe der Kirche von Zypern gegenüber den unberechtigten Ansprüchen des Bischofs von Antiochia und bekräftigt das Prinzip der bischöflichen Synodalverfassung, das im Recht jeder Metropole, sich selbst zu regieren, zum Ausdruck kommt. Es handelt sich also nicht um eine Neuerung, sondern dieses Prinzip ist ältesten Datums und war schon in Kraft vor dem Ersten Konzil von Nicaea (325). Die ersten Ökumenischen Konzilien haben einfach nur die Einrichtung von Synoden in jeder Provinz anerkannt. Folgerichtigerweise erkennt der Canon jeder Metropole das Recht zu, gegenüber der obersten Autorität der Kirche ihre Autonomie geltend zu machen, sobald sie von irgendjemandem verletzt werden sollte.

Das Prinzip der Synodalstruktur und der Communio zwischen den Ortskirchen kommt vor allem bei der Einsetzung der Bischöfe zur Anwendung. Die Ordination eines Bischofs ist eine der „Fragen", deren Lösung die Autorität eines einzelnen Bischofs überfordert und darum mehrere Bischöfe betrifft. Es geht darum, solche Hirten auszuwählen, welche die treue Übermittlung des von Christus empfangenen Glaubensgutes und Heils sichern. Can. 4 des Ersten Konzils von Nicaea (325) spricht ausdrücklich von der „Einsetzung" *(katástasis)* der Bischöfe, welche die kanonische Wahl und die Ordination umfasst, und verpflichet alle Bischöfe der Provinz, dabei anwesend zu sein; und der Metropolit wird verpflichtet, die von der Synode vollzogene kanonische Wahl zu bestätigen.[8]

Die echte kanonische Tradition der Ostkirchen bekräftigt das Prinzip der Synodalstruktur, die untrennbar ist von der Primatialfunktion auf verschiedenen Ebenen: Provinz, Patriarchat, Universalkirche. Zu den unterschiedlichen Typen des Primats muss folgendes vermerkt werden:

In der Ekklesiologie der orthodoxen Kirchen ist die axiomatische Formulierung *„primus inter pares"* bekannt, wo es darum geht, die Rolle des Bischofs von Rom zu definieren. Zweifellos gibt es im sakramentalen Bereich nichts, was in der Kirche hierarchisch höher steht als das Bischofsamt. Aufgrund dessen sind alle Bischöfe *„pares"* im Bischofsamt, und der *„primus"* unter ihnen ist dann nur *„primus inter pares"*. Aber der Begriff *„primus"* auf den verschiedenen Ebenen der Organisation der Kirchen ist in der Tradition der ungeteilten Kirche nicht ohne theologische und kanonische Bedeutung. Tatsächlich besitzen auch die orientalischen Patriarchen Rechte, welche die anderen Bischöfe nicht haben, und dies kommt offensichtlich nicht unmittelbar aus der *potestas ordinis*[9], sondern gilt *iure canonico.* Die Ehrenvorrechte (tà presveîa timés), die in der Kirche dem *„prôtos"* zuerkannt werden, wollen eine Funktion, ein Amt, einen Dienst anerkennen und bezeugen den ihnen geschuldeten Respekt.[10] Wenn die mit dieser axiomatischen Formulie-

rung gemeinte Stellung dem Bischof der von Petrus und Paulus gegründeten Kirche von Rom als dem Vorsitzenden im Liebesbund aufgrund seiner *potentior principalitas*[11] zuerkannt wurde, wollte die Alte Kirche dem Bischof von Rom eine besondere Autorität unter den Bischöfen der Gesamtkirche zuerkennen, um die Einheit und Communio zu sichern. Das vor allem im Konzil um den Ersten der Bischöfe gescharte Bischofskollegium wie auch der Bischof von Rom üben beide auf zwei verschiedene Weisen dieselbe Vollmacht aus: auf kollegiale und synodale Weise oder - seitens des Bischofs von Rom - auf persönliche und primatiale Weise. Diese beiden Weisen der Ausübung der Vollmacht sind im Geist von can. 34 der Apostolischen Canones untrennbar.[12]

VI. Die Autonomie der orientalischen Kirchen innerhalb der Gesamtkirche

Das mit den Begriffen „Gesamtkirche", *„varietas Ecclesiarum"* samt deren Autonomie gemeinte Konzept wird in der Dogmatischen Konstitution des II. Vaticanums über die Kirche *Lumen gentium* (23d) beschrieben: „Dank der göttlichen Vorsehung aber sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Lauf der Zeiten zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauchs und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes. Darunter haben vorzüglich gewisse alte Patriarchalkirchen wie Stammesmütter des Glaubens andere Kirchen sozusagen als Töchter geboren, mit denen sie durch ein enges Liebesband im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Achtung von Rechten und Pflichten bis auf unsere Zeiten verbunden sind. Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche an."

Dieser Text, der wegen seines Lehrgehaltes eine besondere Qualität hat, nennt in einer Anmerkung als wichtigste kanonische Quellen für die Errichtung der alten Patriarchalkirchen vor allem die Canones 6 und 7 des Ökumenischen Ersten Konzils von Nicaea (325). Es handelt sich hier um eine Einrichtung kirchlichen Rechtes, die von den ersten Ökumenischen Konzilien als rechtmäßig anerkannt worden ist. Der Konzilstext schreibt ihren Ursprung nicht einem ausdrücklichen Willensakt Christi zu, weswegen sie nicht Bestandteil der durch göttliche Stiftung gegebenen Struktur der Kirche ist; aber sie schreibt sie einer Fügung der göttlichen Vorsehung zu, die wollte, dass sie der kirchlichen Communio diene. Um die Communio auf den verschiedenen regionalen Ebenen aufrecht zu erhalten, stützt man sich im Osten wie im Westen auf Bischofssitze, die nach dem Zeugnis der Tradition von Aposteln oder einem ihrer unmittelbaren Mitarbeiter gegründet worden sind. Diese Art von Einteilung in größere oder kleinere territoriale Ein-

heiten nimmt nichts weg von der Einheit des Glaubens und von der grundlegenden durch göttliche Stiftung bestimmten Struktur der Gesamtkirche. Der Text spricht vor allem von den alten Patriarchalkirchen, ohne sich dabei ausdrücklich auf den Osten oder aber den Westen zu beziehen.

Das Dekret *Orientalium Ecclesiarum* des Zweiten Vaticanums führt zu den erwähnten feierlichen Erklärungen noch näher aus (Nr. 5): „Dieses Heilige Konzil ... erklärt feierlich: Die Kirchen des Ostens wie auch des Westens haben das volle Recht und auch die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu regieren, die sich durch ihr ehrwürdiges Alter empfehlen, den Gewohnheiten ihrer Gläubigen besser entsprechen und der Sorge um das Seelenheil angemessener erscheinen." Derselbe Grundsatz wird für die östlich-orthodoxen Kirchen bekräftigt, denen das Konzil ausdrücklich das Recht auf ihre innere Autonomie, d.h. das Recht, sich nach ihren eigenen disziplinären Regeln zu regieren, zuerkennt *(Unitatis redintegratio,* Nr. 16).

„Das Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu regieren" setzt eine eigene höhere Autorität innerhalb der jeweiligen Kirchen voraus, die sowohl für die Bereiche der Legislative als auch der Administration und der Judikative zuständig ist - und zwar unbeschadet der höchsten Autorität der Kirche, die nach der katholischen Ekklesiologie vom römischen Papst und den mit ihm in Gemeinschaft lebenden Bischöfen ausgeübt wird. Das Bischofskollegium, dessen Haupt der römische Papst und dessen Mitglieder die Bischöfe sind, übt seine Vollmacht auf feierliche Weise im Ökumenischen Konzil aus. Folglich bringen „das Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu regieren" das Recht mit sich, eigene allgemeine und besondere kanonische Normen zu haben.

All dies bedeutet, dass die Gesamtkirche in der Communio der verschiedenen Kirchen des Ostens und des Westens besteht, vor allem derjenigen, die von den Aposteln und ihren Nachfolgern als Mutterkirchen gegründet worden sind, die sich nach ihren eigenen Normen richten.

Während des ersten und zweiten Jahrtausends hat die Kirche Roms immer das Bewusstsein gehabt, dass ihrem Bischof, dem Nachfolger Petri, ein Dienstamt an der universalen Communio und der Einheit zukomme. Keine Einigkeit gibt es über den folgenden Sachverhalt: Im ersten Jahrtausend, als die Kirche noch ungeteilt war, übte der Bischof von Rom diesen seinen Dienst in dem Sinne aus, wie ihn *Unitatis redintegratio,* Nr. 14, darlegt: Ein Jahrtausend lang waren die Christen geeint „in brüderlicher Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wobei dem römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam, wenn Streitigkeiten über Glaube und Disziplin unter ihnen entstanden". Im zweiten Jahrtausend dagegen bleibt zwar der Bischof von Rom überzeugt, aufgrund des Willens Christi das Dienstamt für die Einheit zu haben, aber die Kirche befindet sich *de facto* nicht mehr in dem Zustand, in dem sie sich im ersten Jahrtausend befunden hatte: Im zweiten Jahrtausend kam es zum bleibenden Zerbrechen der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Osten und Westen und dann im Gefolge der Reformation auch zum Zerbrechen der Gemein-

schaft zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen. Sofern auch der nichtkatholische Osten oder der nichtkatholische Westen das besondere Dienstamt des Bischofs von Rom nicht in Zweifel ziehen mögen, tun sie dies nun aus einer anderen Situation, nämlich der Nicht-Gemeinschaft mit Rom, der tatsächlichen Trennung von Rom. Die Orientalen halten weiter fest an den Normen und der Erfahrung der ersten Konzilien: Diese sehen im Bischof von Rom den ersten Bischof innerhalb der Gesamtkirche. Die orientalischen Kirchen halten auch fest an der Einrichtung der „Pentarchie" und an dem Ehrenvorrang *(tà presveîa timés)* der großen Kirchen der christlichen Ökumene: Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem, der Patriarchalsitze und Mutterkirchen der Kirchen im Osten und im Westen. Der Bischof von Rom ist „der erste Bischof der Ordnung und der Ehrenstellung nach". Das bringt ein Amt, eine mit Autorität und Authentizität verbundene Funktion mit sich, die als eine Diakonie auszuüben ist, als ein aufgrund des Willens Christi unersetzlicher Dienst. Das bedeutet, dass im Fall einer Wiederherstellung der vollen Communio die Kirchen, die jetzt nicht in voller Communio mit Rom leben, dem Bischof von Rom seine Funktion als „Moderator" zuerkennen würden, wo es darum geht, die Einheit der Gesamtkirche zum Ausdruck zu bringen, sie zu hüten, zu sichern und zu kräftigen. Das Bischofskollegium der christlichen Ökumene würde seinen Zusammenhalt und seine kanonische Funktion wiedergewinnen, insbesondere wenn dieses Kollegium im Ökumenischen Konzil auf feierliche Weise seine Vollmacht über die Gesamtkirche ausübt.

Auch nach dem Zerbrechen der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Orient und Okzident hat die Kirche Roms, obwohl sie ihren Primat bekräftigte, das Prinzip der Patriarchalinstitution und der „Pentarchie" bestätigt, indem sie die alten Privilegien der Patriarchalsitze neu bestätigte: Nach der römischen Kirche nimmt die Kirche von Konstantinopel die erste Stelle ein, die von Alexandria die zweite, die von Antiochia die dritte und die von Jerusalem die vierte, wobei die besondere Würde einer jeden gewahrt bleibt.[13]

Wir müssen noch einen wichtigen Aspekt betonen: „Der Nachfolger des Petrus, das heißt der Bischof von Rom, ‚der im Liebesbund den Vorsitz innehat', wie der heilige Ignatius von Antiochia es formuliert, hat seine Stelle inmitten der alten Patriarchalkirchen"[14], wie sie in *Lumen gentium* Nr. 23 beschrieben sind. In der Verteidigung und Sicherung der Einheit der Gesamtkirche sieht sich der Bischof von Rom mit einem besonderen und einzigartigen Liebesdienst an diesem hohen Gut betraut, das Gegenstand des Gebetes Christi am Vorabend seines Leidens war.

In seiner Untersuchung der Autorität des Bischofs von Rom als des ersten der Patriarchen der „Pentarchie" (Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem), wie sie während des ersten Jahrtausends galt, kommt der griechisch-orthodoxe Professor Vlassios Phidas zu dem Schluss, dass diese Autorität kein bloßer theoretischer Ehrentitel war, sondern vielmehr eine wesentliche und wirkliche kirchliche Funktion zum Dienst an der Einheit der Gesamtkirche im Glauben und in der kanonischen Ordnung.[15]

Schlussbemerkung

Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt im Dekret *Unitatis redintegratio*, Nr. 16, feierlich, dass die Kirchen des Orients seit den ersten Jahrhunderten ihre eigene Disziplin befolgt haben, die von den heiligen Vätern und von den Konzilien, und zwar auch von Ökumenischen Konzilien, festgelegt worden waren. Und deswegen erklärt es, „dass die Kirchen des Orients im Bewusstsein der notwendigen Einheit der Gesamtkirche das Recht haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind".

Die eine und einzige Kirche wird als identisch verstanden mit der *koinonía* und *martyría*, welche die Ortskirchen miteinander leben: im Glauben, in der Liebe, in der Hoffnung, in der Sakramentengemeinschaft, in der Gemeinschaft der unterschiedlichen Vielfalt der Charismen, in der Versöhnung, im Amt. Der, welcher diese *koinonía* und *martyría* bewirkt, ist der Geist des auferstandenen Herrn. Jede Ortskirche hat Gemeinschaft nicht nur mit den benachbarten Kirchen, sondern auch mit der Gesamtheit der Ortskirchen überall in der Welt. Alle Bischöfe sind Träger der *sollicitudo omnium Ecclesiarum* (2 Kor 11,28), insofern sie Mitglieder des Bischofskollegiums sind, das dem Apostelkollegium nachfolgt - zusammen mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger des Petrus. Diese universale Dimension ihrer *episkopé* (ihres Wächter- und Aufseheramtes) ist nicht trennbar von der besonderen, auf die ihnen anvertrauten Ämter bezogenen Dimension. Im Fall des Bischofs von Rom gewinnt die *sollicitudo omnium Ecclesiarum* eine besondere Kraft, weil sie verbunden ist mit seinem durch den Willen Christi eingerichteten Amt.

[1] *Epistula ad Smyrnaeos*, 8, 1 u. 2: PG 6, 712-713.

[2] Vgl. can. 12 des Ökumenischen Konzils von Chalzedon (451).

[3] Vgl. can. 1 des Patriarchen Gennadios von Konstantinopel (458-475).

[4] Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, I, 10, 2.

[5] L. v. Hertling, *Communio*, Rom 1981, 5. In deutscher Fassung erschienen unter dem Titel: Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: Una Sancta, Zeitschrift für interkonfessionelle Begegnung 17 (1962) 91-125. (Es handelt sich dabei um die überarbeitete Fassung einer unter demselben Titel 1943 als Band VII der „Miscellanea Historiae Pontificiae", Rom, erschienenen Studie.)

[6] Vgl. Commissione mista per il Dialogo teologico tra le Chiese cattolica ed ortodossa, Documento comune di Valamo (1988), *Il Sacramento dell'Ordine nella struttura sacramentale della Chiesa, in particolare l'importanza della successione apostolica per la santificazione e l'unità del popolo di Dio*, in: D. Salachas, Il Dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolica-romana e la Chiesa ortodossa, Bari 1994, 186-187.

[7] Eusebius von Caesarea, *Historia Ecclesiastica*, V, 23, 2-3, in: Sources Chrétiennes (SC) 41, 66f.

[8] Vgl. J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris 1958, 380.

[9] Vgl. N. Afanassief, *L'Église qui préside dans l'amour*, in: La Primauté de Pierre dans l'Église

orthodoxe, Neuchâtel 1960; P. Duprey, *La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale*, in: Proche-Orient Chrétien 20 (1970) 123-145.

[10] Vgl. P. Duprey, *Brèves réflexions sur l'adage „primus inter pares"*, in: Documentation catholique, 7. Januar 1973, n. 1623, 29.

[11] Vgl. Ignatius von Antiochia, *Epist. ad Romanos*, Intr.: SC 106-107; Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, III, 3, 2: SC 211, 32-33.

[12] AaO. 30.

[13] Vgl. IV. Laterankonzil (1215), Konstitution Nr. 5; Konzil von Florenz (sessio VI, 6. Juli 1439).

[14] Vgl. *Allocuzione di Giovanni Paolo II all'Assemblea Plenaria della Commissione per la Revisione del Codice di diritto canonico orientale*, in: L'Osservatore Romano, 13. November 1988.

[15] V. Phidas, *Primus inter pares*, in: Kanon 11 (1989) 184f.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der Vorrang der Wort-Gottes-Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie vor der Lehre

Hans-Joachim Schulz

Einleitung: Glaubensbekenntnis oder Dogma?

Dem Pontifikat Johannes Pauls II. blieb es vorbehalten, den Bereich der kirchlichen Glaubenslehre, die für definitiv unkorrigierbar zu halten ist, auch auf Fragen sekundärer Traditionsauslegung auszudehnen, also über die Lehrentscheidungen der Ökumenischen Konzilien und der päpstlichen Ex-Cathedra-Entscheidungen hinaus, die zuvor schon als unfehlbar galten. So will es das Motu proprio[1] *„Ad tuendam fidem"* vom 18. 5. 1998, das (unter Einschärfung eines Reskripts vom 18.9.1989) „den religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes" auch für die Traditionslehren fordert, die vom Papst oder vom Kollegium der Bischöfe in Ausübung ihres authentischen Lehramtes eingeschärft wurden. Von nun an haben sich Personen, die ein kirchliches Amt übernehmen, im Rahmen der *Professio fidei* (= Glaubensbekenntnis), und zwar im Anschluss an das nizänisch-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, ausdrücklich auch auf solche Lehren zu verpflichten.

Der Kommentar des *Sacrum Officium* (= Kongregation für die Glaubenslehre) vom 29. 6. 1998 sieht diese Lehren im engsten Zusammenhang mit dem *göttlich geoffenbarten* Glaubensgut, wobei als Beispiele solcher Lehren gar die ausschließlich Männern vorbehaltene Priesterweihe und die Erklärung Leos XIII. von 1896 über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen genannt werden; diese Erklärung Leos XIII. gilt in liturgiewissenschaftlichen Fachkreisen längst als unhaltbar.

Der Vorrang der Wort-Gottes-Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie vor der Lehre

Mit der Einbeziehung solcher Traditionslehren in die *Professio fidei* wird diese als Glaubens- und Bekenntnisakt unglücklich verfremdet. Gegenüber dem neutestamentlichen Bekenntnis, das ein strikt auf Gottes Heil in Jesus Christus ausgerichteter Glaubensakt ist, wirkt eine solche Verpflichtung wie ein Zerrbild. Der ohnehin lange Prozess der Emanzipation konfessionalistisch zugespitzter kirchlicher Lehre aus der ursprünglichen Bekenntnisüberlieferung der Kirche erreicht hier einen alarmierenden Höhepunkt.

Angesichts der verschiedenen Desintegrationserscheinungen kirchlicher Doktrin, die aus dem Kontext der eigentlichen Wort-Gottes-Verkündigung und des kirchlichen Lebens herausführen und vor allem die nachtridentinische Theologiegeschichte durchziehen, ist es angebracht, kurz darzulegen, wie die apostolische Verkündigung und das Bekenntnis als Glaubensantwort ursprünglich eine innere Einheit bilden und wie sie vom Neuen Testament her auf Liturgie und Diakonie bezogen sind (1). Dann wird zu fragen sein, ob die *altkirchlich-konziliare* Lehrartikulation eher dem frühchristlichen Bekenntnis zuzuordnen, oder aber im Sinne des späteren *Dogmenbegriffs* zu deuten ist (2), da die Liturgie doch besonders in der Taufpraxis und der Eucharistiefeier unzweifelhaft die *ursprünglichen* bekenntnishaften und kerygmatischen Strukturen zum Ausdruck bringt (3). Das Paradigma einer vorrangig *liturgischen* Glaubensartikulation wiederzugewinnen, hat das II. Vatikanische Konzil durch seine Theologie der Liturgie (in der Liturgiekonstitution) und seine Anknüpfung an die frühchristliche und altkirchliche Tradition des Hochgebets grundsätzlich ermöglicht. Überdies hat es - entscheidend für die innere Ausrichtung der kirchlichen Lehre und ihre ökumenische Rezipierbarkeit - die „Hierarchie der Wahrheiten" - gemäß dem inneren Zusammenhang mit dem Christusmysterium (Ökumenismusdekret, Art. 11) gelehrt und so zugleich die innere Einheit zwischen Verkündigung, Bekenntnis und Lehre im Kontext diakonischen und liturgischen Glaubenslebens der Kirche eindringlich ins Licht gestellt (4).

Der Autor

Hans-Joachim Schulz, geb. 1932. Studium in Rom, dann als Schüler von Karl Rahner und Josef Andreas Jungmann in Innsbruck, sowie später in Münster. 1956 Priesterweihe in Aachen. 1965–1978 Professor für Liturgiewissenschaft in Königstein/Ts. und Bochum, 1978–1997 Professor für Ostkirchengeschichte und Ökumenische Theologie in Würzburg. Wichtigste Buchveröffentlichungen: Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt (Trier 1980, 2000); Die apostolische Herkunft der Evangelien. Zum Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier (Quaestiones Disputatae 145; Freiburg 1993, 1994, 1997); Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (Quaestiones Disputatae 163; Freiburg 1996). Anschrift: Am Kapellenberg 3, D-97332 Volkach-Gaibach.

I. Die apostolische Lehre und das Leben der Urgemeinde

Der ursprüngliche Ort der Lehre im *Gesamtvollzug* kirchlichen Lebens ist unübertrefflich in der Apostelgeschichte (Apg 2,42) markiert. Die Christusgläubigen der Urgemeinde „hingen an / beharrten in *(proskarteroûntes)* der Lehre der Apostel, der Gemeinschaft, dem Brechen des Brotes und den Gebeten". Die apostolische Lehre schafft also den geistigen und emotionalen Lebensraum für die Gläubigen. Sie baut Gemeinschaft auf und befähigt zum sozialen Handeln (vgl. Apg 2,45; 4,32ff.). Ihre Christusbezogenheit, ja, ihr Ursprung in der Jesuserfahrung der Apostel, findet Verwirklichung im „Brechen des Brotes" als dem dichtesten liturgischen Zeichen der *koinonia* (= Gemeinschaft) untereinander und der Mahlgemeinschaft mit Christus. Die Lehre ist zudem ausgerichtet auf ein Echo im Gebet, sei es im Rahmen des Herrenmahls oder außerhalb desselben.

Sowohl Predigt, die die innergemeindliche *koinonia* bestärkt, als auch die missionarisch zur Bekehrung aufrufende Verkündigung haben als Ursprung, Mitte und Ziel das *Christusereignis* und sind gekennzeichnet durch das spezielle Bekenntnis zu Christus, dem von Gott gesandten und vom Tode erweckten Messias Gottes. Auch diese inhaltliche Konzentration der verkündigenden Predigt und Lehre wird von der lukanischen Apostelgeschichte prinzipiell bewahrt, besonders in den Petruspredigten der ersten Kapitel (unabhängig davon, ob die Apg schon in den frühen 60er oder erst in den 80er Jahren anzusetzen ist). Für die missionarische Predigt Pauli sprechen diesbezüglich dessen eigene Zeugnisse (vgl. z.B. 1 Kor 1,18-24).

Die Trennung der christlichen Gemeinden vom Judentum des 1. Jahrhunderts resultiert nicht aus *dogmatischen Zuspitzungen* der christlichen Lehre. Die Eingliederung der „Ketzerverfluchung" in das synagogale Achtzehnbittengebet *(Birkat ha-minim)* ist laut neuester jüdischer Forschung kein speziell gegen die Christen gerichteter Akt[2]. Die definitive Trennung wurde nicht etwa durch eine Christologie bewirkt, die für das Judentum schlechthin unerträglich geworden ist (wie sie oft z.B. dem Johannesevangelium fälschlich unterstellt wird). Das Judentum des 1. Jahrhunderts ist, wie vorher und nachher, vor allem halachisch, nicht dogmatisch-orthodox geprägt. Und auf Seiten des Christentums, dessen Missionstätigkeit die Grenzen des Judentums freilich gesprengt hatte, bedurfte es dafür keiner speziellen dogmatisch-lehrmäßigen Festlegung, etwa in Form der johanneischen Inkarnationslehre. Gerade das Johannesevangelium bewegt sich, wie jüngst erst genauer erkannt, in alttestamentlichen Traditionen und Denkmustern[3] (vgl. Joh 1,1 als Zitat von Gen 1). Das vom Johannesevangelium geforderte Bekenntnis bezieht sich nicht etwa auf eine göttliche „Natur" Jesu (im Sinne des Konzils von Nicaea), oder auf eine „zweite Person" Gottes, sondern ganz und gar auf Jesu *Messianität* (Joh 20,31).

Das Neue Testament kennt insgesamt keine Trinitätslehre (im Sinne dreier Personen oder Hypostasen Gottes). Mt 28,19 und verschiedene, später strikt trinitätstheologisch verstandene paulinische Stellen, wie 1 Kor 12,4-6 oder 2 Kor

13,13, zeigen, auf welchem Weg sich die *triadisch* strukturierten Bekenntnisformen bilden. Dies geschieht im Zusammenhang der Taufe und der Eucharistie, und zwar als Ausdruck dessen, dass Gottes erlösende Liebe durch seinen Sohn im Heiligen Geist sich offenbart und im Glauben erfahrbar wird.

Der Vorrang der Wort-Gottes-Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie vor der Lehre

Seit der *Didache* (der „Zwölf-Apostel-Lehre" von der Wende des 1. zum 2. Jahrhundert) setzt sich das trinitarisch bzw. triadisch strukturierte Bekenntnis endgültig durch. Dessen inhaltlicher Rahmen und dessen Geschehensbezug sind in Eph 4,4-6 ablesbar: Der Taufbewerber ist mit der christlichen Gemeinde in Berührung gekommen. Diese wurde im Zuge der Bekehrung als Ort des Geistwirkens erfahren (4,4), und dies hatte zum Taufempfang motiviert. Die Taufe selbst ist die entscheidende Hinwendung zu Christus, ja, die Eingliederung in Christus (4,5), freilich in Ausrichtung allen geistlichen Lebens auf den einen Gott und Vater (4,6). Eph 4,4-6 und auch Mt 28,19 sind nicht Widerhall einer Spendeformel bei der Taufe (eine solche gibt es erst seit dem Ende des 4. Jahrhunderts, zunächst im Osten), sondern Reflexion der von Gott, dem Vater Jesu Christi, ausgehenden Heilsdynamik, die sich besonders in der Taufe und der Eucharistie (vgl. 2 Kor 13,13) aktualisiert. Gerade im trinitarisch strukturierten Glaubensausdruck spiegelt sich wider, was die apostolische Lehre und Verkündigung im Leben der Urgemeinde ausmacht, nicht Doktrination zu sein, sondern ein Übergreifen der Heilserfahrung auf die Gemeinde, wobei diese nicht in sich selbst und ihrer geistlichen Vollendung kreist, sondern sich in der Nachfolge Jesu zum Dienst an den Mitmenschen berufen weiß.

Die apostolische Lehre zielt wesensmäßig auf Glaubenserweckung ab. Dies gilt auch für deren Elemente theologischer Reflexion. Lehre ist in diesem Kontext niemals bloße Mitteilung von objektivierbaren Wahrheiten, die man als „Übereinstimmung des Intellekts mit der Sache" definieren könnte. Der durch die Lehrverkündigung erweckte oder bestärkte Glaube besagt stets die *personale* Bezogenheit zwischen Gott und Mensch. Vater des Glaubens ist laut der Schrift Abraham. „Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werde" (Röm 4,18). Vor allem aber gilt vom Glauben und der durch den Glauben erfassten Wahrheit das Wort Jesu: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6). - Die Wendung „voll Gnade und Wahrheit" (Joh 1,14) bringt, wie die exegetische Forschung gezeigt hat, die alttestamentliche Zusammengehörigkeit der „Huld und Treue" Gottes ins Spiel. Glauben ist also nie ein reines „Für-wahr-Halten", sondern, wie die Reformatoren zu Recht einschärfen, das Setzen der eigenen Existenz auf Gott, ein Akt des Vertrauens und der Liebe zu Gott.

II. Die Lehre der Konzilien: eine Entscheidung über den Gauben?

Soll kirchliche Lehre nicht einer Desintegration aus dem Gesamt des kirchlichen Lebens anheimfallen, muss sie sich an der personal bezogenen Verkündigung und

an einer Glaubensantwort ausrichten, wie sie im Bekenntnis und im liturgischen Gebet erfolgt. Wenn im neuzeitlichen Katholizismus als entscheidende Kriterien der verbindlichen Lehre die konziliaren und päpstlichen Lehrentscheidungen angesehen werden, so liegt dies an fortschreitenden Missverständnissen, die erst lange nach der Zeit der sieben Ökumenischen Konzilien der Alten Kirche eingetreten sind und gar erst im späten 18. Jahrhundert zu einer Umwertung und Überbewertung des Begriffs „Dogma" geführt haben.

Kirchenväter wie Athanasius und Basilius, die selbst Vordenker altkirchlicher Ökumenischer Konzilien waren, sahen in der *christologischen Lehre* von Nicaea (325) keine amtliche Lehrentscheidung des Episkopats und erst recht keine Entscheidung „über den Glauben"[4]. Gerade Athanasius wird nicht müde zu beteuern, dass die Väter von Nicaea nichts anderes wollten, als nur den von Anfang an geltenden katholischen Glauben zu bezeugen. Das Wort „dógma" erschien den griechischen Vätern, insbesondere Basilius, völlig ungeeignet, die konziliare Glaubensbezeugung zu qualifizieren. Denn das griechische Wort „dógma" bezeichnet einen „Anschein von Wahrheit" sowie ein für alternative Entscheidungen offenes „Gutdünken". Deshalb kann im Hinblick auf die Konzilien zwar eine Disziplinarentscheidung wie die Festsetzung des Ostertermins in Nicaea als „dógma" bezeichnet werden, nicht aber die Christologie dieses Konzils, die für die Väter das ausgelegte und vergegenwärtigte apostolische „Kerygma" ist.

Auf die Lehre bezogen besagt das Wort „dógma" eine unverbindliche Lehrmeinung, vor allem eine solche von Häretikern. Das Vorherrschen dieser Wortbedeutung lässt sich leicht an den Beschlusstexten der Konzilien, dem jeweiligen „hóros" (= „Feststellung", „Markierung"; alt-lateinisch: „terminus", nicht etwa: „definitio") verifizieren. Noch das Konzil von Trient kennt das Wort *„dógma"* vor allem in der Wortverbindung *„falsum dógma"* (= falsches Dogma) als Irrlehre der Häretiker.

Erst im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus gibt erstmals der bayerische Franziskanertheologe Philipp Neri Chrismann (1751-1810) dem Begriff „dógma" den Sinn einer vom höchsten Lehramt unfehlbar vorgelegten, aus der Offenbarung geschöpften Glaubensdefinition[5]. Chrismanns Werk kam damals auf den Index der verbotenen Bücher, denn man warf ihm vor, den für die Kirche verbindlichen Glauben auf formale lehramtliche Entscheidungen zu verengen, ohne das Gesamt des Glaubensgutes gemäß der Tradition, insbesondere gemäß der Lehre der Kirchenväter, entsprechend zu würdigen. Erst im Pontifikat Pius' IX. fand man in Rom Gefallen am voluntaristisch-juridistischen Dogmenbegriff, den der Papst nun extensiv zu nutzen gedachte. Im Text der Lehrentscheidungen Pius' IX. kann man ihn mehrfach in dieser Form antreffen.

III. Taufbekenntnis und eucharistisches Hochgebet als vorrangige Paradigmen der kirchlichen Glaubensartikulation

Der Vorrang der Wort-Gottes-Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie vor der Lehre

Wenn also der moderne Dogmenbegriff als Paradigma kirchlicher Lehre sehr jungen und zweifelhaften Ursprungs ist, gilt es heute, nach den wirklichen und ökumenisch rezipierbaren *Paradigmen verbindlicher Glaubensaussage* Ausschau zu halten. Sie finden sich in den Ursituationen des Gemeindelebens, immer dann, wenn die liturgische Wort-Gottes-Verkündigung aus der Schrift im Bekenntnis und Gebet ihre Antwort findet, ganz vorrangig aber im Geschehenskontext von Tauffeier und Eucharistie. Wie schon bei der Auslegung von Eph 4,4-6 gezeigt, findet in den trinitarischen Taufbekenntnissen Gottes Heil durch Jesus Christus im Heiligen Geist einen dynamischen Ausdruck, der den einzelnen Christen verpflichtet und ihn zugleich in das vom Geist durchwaltete Gemeindeleben hineinstellt. Wie sehr in diesen Bekenntnissen Heilsgeschehen selbst artikuliert und aktualisiert wird, manifestiert sich besonders deutlich in der Tauffeier der ersten vier Jahrhunderte. In dieser Zeit wird - auf die in Frage- und Antwortform vom Taufspender und Täufling gesprochenen Bekenntnisartikel hin - die dreimalige Tauchung vollzogen. Das sogenannte *Apostolicum* (= das Apostolische Glaubensbekenntnis) begegnet in eben dieser Funktion in seinen wichtigsten Teilen erstmals in der *Apostolischen Überlieferung* des römischen Presbyters Hippolyt am Beginn des 3. Jahrhunderts, bevor es dann - nach und nach erweitert und durchgehend rezitiert - im Katechumenat des römischen Liturgiegebiets noch zusätzlich den Täuflingen als zusammenfassende Glaubensregel tradiert und von ihnen als bleibende Glaubensverpflichtung angenommen wird.

Das nizänisch-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis erwächst zwar nicht unmittelbar aus der Liturgie. Aber die Väter des Konzils von Nicaea hatten verschiedene örtliche Bekenntnisse der Tauf- und Katechumenatspraxis des Ostens vor Augen, deren Inhalte sie gegen die arianische Häresie zugespitzt formulierten. So schufen sie einen Text (den „Horos" von 325), der sich durch antithetische Wendungen und abschließende Anathematismen (Formeln des Ausschlusses aus der Kirchengemeinschaft) vom liturgischen Sprachstil beträchtlich entfernte. Diese Formel ist kein glaubenstiftendes Bekenntnis mehr für die Gemeinden, sondern vor allem eine Entscheidungshilfe für die Bischöfe, die sich mit der arianischen Häresie auseinanderzusetzen hatten. Als Auslegung christologischer Verkündigung für die Gesamtkirche freilich gilt das Nicaenum selbst als „kērygma", also als eine Verpflichtung des Glaubens, die nicht vom Lehramt der Bischöfe als eine eigene Verpflichtung auferlegt ist.

Anders als der historische Text von Nicaea wurde 381 auf dem Konzil von Konstantinopel das *Nicaeno-Constantinopolitanum* (unter Aufnahme der entscheidenden Lehren von Nicaea) wieder als *liturgiefähiger* Text formuliert. Wenngleich nicht primär zu diesem Zweck geschaffen, wurde dieser anscheinend in der Stadt seines Ursprungs schon bald im Rahmen des Katechumenats und der Tauffeier

gebraucht. Seit dem Konzil von Chalkedon (451) setzt sich das Constantinopolitanum in dieser Funktion auch in anderen Patriarchaten des Ostens durch, in Zeiten stärkerer byzantinischer Dominanz in Italien vorübergehend sogar in Rom. Zu definitivem liturgischem Gebrauch im römischen Ritus gelangt das Constantinopolitanum dann vom 11. Jahrhundert ab in der Festtagsform der römischen Messe. Seitdem ist es hier als „konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis" in verbindlichem Gebrauch.

Sehr vorteilhaft gegenüber dem reinen Nicaenum (= nizänisches Glaubensbekenntnis) verzichtet das nizänisch-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis auf antithetische Zwischenbemerkungen und spitzt die Geistlehre, um die es 381 vor allem ging, nicht in gleicher Weise zu, wie dies bei der Christologie des Nicaenums der Fall ist. Vom Heiligen Geist wird nicht die „Wesenseinheit" (Homoousie) formell ausgesagt, sondern nur, dass er „mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht" wird. Hierin wirkt sich die glaubenspädagogische Weisheit des hl. Basilius aus, der stark heilsgeschichtlich und schrift- und liturgiebezogen denkt und zugespitzte theologische Begriffe nach Möglichkeit vermeidet.

Bei Basilius zeigt sich auch, wie ein *eucharistisches Hochgebet* die Glaubensüberlieferung der Kirche theologisch optimal zum Ausdruck bringen kann, ohne den Charakter der heilsgeschichtlich motivierten Danksagung an Gott zu verlieren. Das Hochgebet (Anaphora) des hl. Basilius, das in der byzantinischen Liturgieform der orthodoxen Kirche einst Vorrang vor der Chrysostomus-Anaphora besaß und heute noch an zehn Tagen im Kirchenjahr gebraucht wird, zeigt, wie ein liturgisches Gebet als Glaubenszeugnis den Vorzug vor dogmatischen Texten beanspruchen kann[6], zumal es in der eucharistischen Liturgie als dem Zentrum kirchlichen Lebens angesiedelt ist und im Ablauf der Feier auf die Wort-Gottes-Verkündigung der Lesung und des Evangeliums antwortet.

Durch ganz ähnliche Vorzüge ist insbesondere auch das eucharistische Hochgebet des Hippolyt gekennzeichnet, das zudem in ganz deutlicher Analogie zu den Glaubensfragen und Glaubensantworten bei der Taufe formuliert ist, so dass bei Hippolyt Taufe und Eucharistie als Ursituationen kirchlicher Glaubensartikulation deutlich hervortreten. Der bekenntnisähnliche Vorzug solcher Texte gilt auch für die heutige Zeit und durchaus auch gegenüber autoritativ formulierten konziliaren und päpstlichen Lehrtexten dogmatischer Art, die oftmals der Gefahr der Desintegration kirchlicher Lehre aus den zentralen Prozessen kirchlichen Lebens nicht entgehen. Die Umsetzung der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils tat gut daran, als erstes der drei neuen eucharistischen Hochgebete einen nach dem Vorbild der *Eucharistia* des Hippolyt gestalteten Text einzuführen und bei der Taufliturgie - nach dem Vorbild der Tauffragen des Hippolyt - zugleich auch das Bekenntnis in Frage- und Antwortform ganzheitlich wiederherzustellen, das im nachpatristischen abendländischen Taufritus der dreifachen Tauchung (bzw. Übergießung) unmittelbar vorausgeht.

IV. „Hierarchie der Wahrheiten" – Ausrichtung auf Verkündigung und Glaubensverwirklichung

Der Vorrang der Wort-Gottes-Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie vor der Lehre

Neben der Neugewichtung der Liturgie als Mitte kirchlichen Lebens hat das II. Vatikanische Konzil auch durch die Formulierung des Prinzips der „Hierarchie der Wahrheiten" einen wichtigen Impuls zur Konzentration der Lehre und zu ihrer konsequenten Integration in das Leben der Kirche gegeben. Die Formulierung dieses Prinzips der *unterschiedlichen Gewichtung* autoritativ gelehrter Wahrheiten, je nach dem Maß ihrer Verbindung mit dem *Christusmysterium* als dem Fundament des Glaubens, wurde schon während des Konzils besonders von den Beobachtern der reformatorischen Kirchen freudig begrüßt. Würden nun endlich die seit dem Trienter Konzil so stark betonten konfessionellen Kontrovers- und Unterscheidungslehren hinter den fundamentalen Gemeinsamkeiten der christlichen Kirchen zurücktreten?

Auf dem Konzil und später wurde katholischerseits zwar stets betont, die „Hierarchie der Wahrheiten" bedeute kein Prinzip der Selektion, sondern nur der unterschiedlichen Gewichtung, und keine von der Kirche je dogmatisierte Lehre werde dadurch aufgegeben. Aber könnte diese vorsichtige Interpretation, die im Zuge der konziliaren Verhandlungen über das Ökumenismusdekret schon im Blick auf die kurialen Kräfte im Konzilsplenum bedingt war, nicht durch die späteren Weichenstellungen in der *Offenbarungskonstitution* auf weiter reichende Konsequenzen verwiesen sein? Bekanntlich verzichtete das Konzil darauf, von der Tradition der Kirche als einer „zweiten Quelle der Offenbarung" neben der Schrift zu sprechen. Wenn aber die Schrift (oder besser: die in ihr niedergelegte apostolische Lehre) in ihrem inhaltlichen Genügen als Heilsoffenbarung tatsächlich nur noch der Interpretation aus jenem Kontext bedürfte, den das neutestamentlich geprägte Glaubensleben in *Liturgie* und *Diakonie* selbst hervorbringt, wenn sie also nicht ergänzend auf zusätzliche satzhafte Wahrheiten aus der Tradition angewiesen ist, dann hätte man folgerichtig die „Hierarchie der Wahrheiten" selbst als ein Prinzip aufzufassen, das einer lebensbezogenen Interpretation der grundsätzlich in der Schrift fundierten und aus der Schrift begründeten Heilswahrheit den Vorrang gibt.

Insbesondere ist innerhalb der „Hierarchie der Wahrheiten" kein eigener Bereich der „Sittenlehre" zu umgrenzen, aus deren kirchlicher Tradition geoffenbarte Verhaltensnormen moraltheologischer Art dogmatisiert werden könnten. Zwar beziehen die Päpste seit Pius XI. die - vom I. Vaticanum für die Bereiche der „Glaubens- und Sittenlehre" postulierte - Unfehlbarkeit päpstlicher Ex-Cathedra-Entscheidungen auch auf letztverbindlich einzuschärfende Moral- und gar Sexuallehren, hierin liegt jedoch ein Missverständnis des Trienter Dekrets über die Tradition vor. Dieses hatte im Blick auf Schrift und Tradition gelehrt, dass das Evangelium Christi „die Quelle aller Heilswahrheit und Sittenordnung" *(morum disciplinae)* sei. Die Bezugnahme auf den Taufbefehl von Mk 16,15 zeigt dabei deutlich, dass es um die aus der Verpflichtung der Taufe resultierende christliche

Lebensordnung geht, nicht aber um die „morum disciplina" im Sinne einer speziellen Sittenlehre[7] oder gar um Regeln für das Sexualleben.

Leider war die Rezeption des Prinzips der „Hierarchie der Wahrheiten" in der nachkonziliaren katholischen Theologie nicht sehr innovatorisch. Man sah darin - angefangen vom „Trinitätsdogma" - oft nur ein Raster für eine logisch ansprechende Katalogisierung der traditionellen Dogmen, bedachte dabei aber nicht, dass die trinitarischen Aussagen der Schrift (wie eingangs gezeigt), ganz im heilsgeschichtlichen Denken angesiedelt und auf liturgische Aktualisierungen ausgerichtet sind. Es ist für die strikte Interpretation des Art. 11 des Ökumenismusdekrets immer wieder zu betonen, dass hier ausdrücklich vom jeweiligen Bezug einer Lehre auf das *Christusmysterium* die Rede ist, das mit der direkten Heranziehung von Eph 3,8 auch Eph 4 auch deutlich in den Blick kommt: ein Kapitel, das um das Taufgeschehen als Vergegenwärtigung des Christusmysteriums kreist. Demgemäß ist die „Hierarchie der Wahrheiten" kein Prinzip der Katalogisierung nebeneinander stehender objektivierbarer Einzelwahrheiten, sondern ein *Prinzip der Heilsvergegenwärtigung* von Wahrheit als Wirklichkeit. Dieses Prinzip lässt sich freilich mit der Schrift (vgl. Eph 4,4-6) *trinitarisch* artikulieren, besagt aber nicht schon deshalb den Vorrang irgendwelcher konziliarer Dogmen als solcher.

Als Prinzip der Heilsvergegenwärtigung ist die „Hierarchie der Wahrheiten" ganz vordringlich auf die Christusbegegnung in Taufe und Eucharistie bezogen; vor allem Bezug auf einzelne „definierte Dogmen" zielt es vorrangig auf die fundamentale Christusnachfolge gemäß jenen Kriterien, die der wiederkommende Herr selbst an die Befolgung seines Lehrens und Handelns anlegen wird (vgl. Mt 25,35-40).

Gegen diese Interpretation lässt sich weder vom Begriff „Hierarchie" noch von dem der „Wahrheit" her etwas einwenden. Denn das Wort „Hierarchie" hat in seiner ältesten theologiegeschichtlichen Bedeutung nur in sehr abgeleiteter Weise etwas mit der Stufenfolge kirchlicher Ämter und ihren Einzelfunktionen zu tun. Wie schon aus dem Titel der beiden Hauptwerke des Dionysios Pseudo-Areopagites - eines der einflussreichsten Kirchenschriftsteller der Theologiegeschichte, der selbst dem 5. Jahrhundert angehört und allerdings vom Neuplatonismus beeinflusst ist - hervorgeht, stellt hier die „kirchliche Hierarchie" eine Widerspiegelung der „himmlichen Hierarchie" *durch fortschreitende Prozesse der Erkenntnis und Heilsmitteilung* dar. „Hierarchie" ist also theologiegeschichtlich ein heilsdynamischer Begriff. Und ebenso ist „Wahrheit" (wie schon gezeigt) im biblisch-neutestamentlichen Licht ein personaler Begriff der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und der Identifikation des Hörers der Offenbarung Jesu mit Jesus selbst. Dementsprechend hat auch im Denken der altkirchlichen Konzilien das Wort „Theo-logie" primär mit dem von Gott her in der Person Jesu Christi selbst gesprochenen Logos und dem als Logos verkündeten Kerygma zu tun, sehr wenig dagegen mit rein philosophischer Weisheit und Lehrmeinung (welche im Sprachgebrauch der betreffenden Konzilien abwertend als „dógma" bezeichnet werden).

Die „Hierarchie der Wahrheiten" ist also patristisch, und vor allem neutestamentlich, nur als der dynamische Heilsprozess recht zu verstehen, dessen „Wahrheiten" die eine große Wahrheit des in Jesus Christus sich offenbarenden Gottes widerspiegeln und verwirklichen. Brennpunkte dieses Prozesses im Leben der Kirche sind die Wort-Gottes-Verkündigung mit der Antwort des Gebets und vor allem die liturgische Feier der Taufe und der Eucharistie. Beide Hauptsakramente sind freilich - als Verpflichtung auf Jesus Christus und als Mahlgemeinschaft mit ihm - zugleich Quelle und Impuls der Christus*nachfolge*. Die Eucharistie als „Tun zum Gedächtnis" besagt wesensmäßig zugleich sowohl die Christus*verkündigung* (vgl. 1 Kor 11,26) als auch die Christus*nachfolge* (so dass die von Paulus getadelte gemeinschaftsverachtende Praxis in Korinth überhaupt nicht mehr als eigentliche Herrenmahlfeier von ihm eingestuft wird: 1 Kor 11,20ff).

Der Vorrang der Wort-Gottes-Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie vor der Lehre

Der hier skizzierten Heilsdynamik, die sich besonders im Hören des Wortes und in der Liturgie manifestiert, haben auch die abgeleiteten kirchlichen Prozesse des Auslegens und Einschärfens von Lehre zu entsprechen. Auch diese gipfeln nicht in einer definitorischen Funktion von Lehre, gar als „Entscheidung über den Glauben" und können nicht unter bestimmten Bedingungen auf „Irrtumslosigkeit" pochen.[8] Die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils hat klargestellt, dass nicht einmal die Schrift vollständig irrtumsfrei ist und dass sich a priori auch keine zentralen Bereiche der „Glaubens- und Sittenlehre" als irrtumsfreie aus ihr herausheben lassen. Vielmehr ist es Gott selbst, der durch die Schrift (so, wie sie ist) seine Heilsabsicht verwirklicht. Deshalb muss es als Hybris gelten, wenn das päpstliche Lehramt für a priori umgrenzbare Bereiche der „Glaubens- und Sittenlehre" eine Form der Anerkennung und Irrtumsfreiheit postuliert, die vom Konzil sogar der Schrift nicht zugebilligt wurde (bzw. die nicht vom Wesen und der Zielsetzung der Schrift her zu begründen war).

Allerdings kannten auch schon die altkirchlichen Konzilien Klauseln des Ausschlusses aus der kirchlichen Rechtsgemeinschaft (Anathematismen), mit denen sie ihre Lehrkanones einschärften. Doch diese wurden nicht mit einer definitiven Irrtumslosigkeit höchster lehramtlicher Glaubensentscheidung begründet, wie sie dem modernen Dogmenbegriff anhaftet. Es ging vielmehr um die Lehre als Weg zum Heil und um die Gefahr des Heilsverlustes im Falle der Anhänglichkeit an Häresien, von denen die Bischöfe überzeugt waren, dass diese das christliche Kerygma pervertierten. Auch von der Konziliengeschichte her kann also kirchliche Lehre nicht primär ein irrtumsfreies Erkennen in Glaubensfragen intendieren, sondern nur Auslegung des apostolischen Kerygmas sein.

Dem authentischen Glaubensbegriff als dem Anhängen an die Person Jesu Christi, den Offenbarer der einen großen Wahrheit der Heilabsicht Gottes selbst, seinen Dienst geleistet zu haben - das macht die größte ökumenische Bedeutung der Offenbarungskonstitution und des Ökumenismusdekrets mit seiner Lehre von der „Hierarchie der Wahrheiten" aus. Und insbesondere war es die Erneuerung der Liturgie, deren zentrale Rolle als Wort-Gottes-Verkündigung und Christusbegegnung, wie auch als Impuls der Christusnachfolge und Diakonie, dem Konzil weit mehr am Herzen lag als das bloße Einschärfen kirchlicher Lehrtraditionen.

[1] Ein „Motu proprio" meint in der Rechtssprache der Kurie einen päpstlichen Erlass in Briefform, aber ohne Anrede, weil „aus eigenem Antrieb" geschrieben. Es ist - je nach Inhalt und Absicht - entweder als Gesetz oder als Verwaltungsakt rechtswirksam. „Reskript" ist - vergleichbar dem Motu proprio - ein rechtswirksamer schriftlicher Verwaltungsakt, der als „Antwort" auf eine entsprechende Anfrage formuliert ist.

[2] Vgl. zu den betreffenden Forschungsergebnissen z.B. J.A.T. Robinson, *The Priority of John*, London 1985, 1987, 74-81 (dt. Ausgabe: J.A.T. Robinson, *Johannes - Das Evangelium der Ursprünge*, hg. v. H.-J. Schulz, Wuppertal 1999, 76-83).

[3] Zusammenfassend: K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen/Basel 1995, § 516 u.ö.

[4] Vgl. zum Selbstverständnis der altkirchlichen Ökumenischen Konzilien H.J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979; H.-J. Schulz, *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre* (Quaestiones Disputatae 163), Freiburg 1996, 107-179.

[5] W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 36 u.ö.; Schulz, *Bekenntnis* (siehe Anm. 4) 164-168.

[6] Zur Anaphora des hl. Basilius als dem umfassenden und theologisch höchstwertigen liturgischen Glaubenszeugnis der altkirchlich konziliaren Epoche: ebd. 385-393.

[7] Dies wurde bereits durch J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (Hb. der Dogmengeschichte I,4), Freiburg 1962, 85 u.ö. klargestellt.

[8] Die Debatte um die päpstliche „Unfehlbarkeit" darf seit den Werken von H. Küng *(Unfehlbar? Eine Anfrage*, 1970; *Fehlbar? Eine Bilanz*, 1973) als theologisch entschieden betrachtet werden.

Wege der Koinonia in den ersten christlichen Jahrhunderten

Angelo Di Berardino

I. „Großkirche" – Gemeinschaft der Heiligen

Für Kelsos, einen dem Christentum feindlich gesinnten Beobachter, bot sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts das Bild eines Wimmelns von konkurrierenden Sekten, die sich christlich nannten und alle angeblich auf Jesus Christus zurückgingen (vgl. Origenes, Contra Celsum 5,61-62): „Diese schleudern gegen einander die fürchterlichsten Beleidigungen - sägliche und unsägliche - und sind nicht bereit, selbst das kleinste Zugeständnis zu machen, um miteinander Frieden zu schließen" (5,63). Den ersten Platz unter diesen streitbaren Konkurrenten schreibt Celsus jener Sekte zu, die ihm zahlenmäßig als die größte und in lehrmäßiger Hinsicht als die wichtigste erscheint. Diese nennt er die „Großkirche" (5,59).

Dieser Ausdruck fand eine breite Akzeptanz und wird auch heute von Historikern verwendet, um die rechtgläubige Kirche von Ketzern und anderen Kreisen zu unterscheiden, die der Lehre und dem Lebenswandel nach zu den Randgruppen zählten. Zur Zeit des Kelsos war das Christentum - die Großkirche - kein Monolith, was ihre Struktur, Unterweisung und Liturgie betraf. Die Unterschiede waren teilweise beträchtlich, wurden aber mit der Zeit geringer, wie man am Beispiel des Ostertermins sowie des theologischen Inhaltes dieses Festes sieht. Es gab eine große Vielfalt im Bereich der Christologie sowie zahlreiche divergierende Normen bei der Kirchenordnung, der Liturgie und der Feier der Sakramente. Viele dieser Unterschiede verschwanden dank dem Einfluss der größeren Gemeinden, die geographische Zonen um sich erstehen ließen, in denen eine gewisse Homogenität in Lehre und Kirchenordnung gewährt wurde.
Kelsos kritisierte zwar den kämpferischen Geist der unterschiedlichen christlichen Gemeinden, erkannte aber auch, dass das bindende Element all dieser Gruppen ihr Christusglaube sei, der sie alle von den Juden, aber erst recht von den Heiden unterschied.

1. Der Maßstab des rechten Glaubens

Wenn wir versuchen, diese Gemeinden der „Großkirche" von innen zu beobachten, registrieren wir, dass sie sich vereint wussten durch ihre Zugehörigkeit zu einer einzigen, wesentlichen und konstitutiven Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Ihre enge Bindung an Gott konstituierte und begründete die Einheit unter allen Gläubigen sowie zwischen den einzelnen Gemeinden. Auf dieses „Wir" der Ortskirche und der Universalkirche gründete die Idee der „Gemeinschaft der Heiligen", verstanden als Teilnahme an „den heiligen Dingen" (d.h. an der Eucharistie) sowie als Gemeinschaft „der heiligen Menschen". Die erste Frucht des Heils, welches Gott schenkt, ist die Gemeinschaft mit ihm selber. Diese soteriologische Grundlage begründet die Gemeinschaft sowohl zwischen den einzelnen Gläubigen in einer bestimmten Gemeinde unter dem Vorsitz ihres Bischofs als auch zwischen den in der ganzen Welt zerstreuten Gemeinden. Da Ursprung und Fundament der Kirche in Gott liegen, kann man auch von der „präexistenten" Kirche sprechen. „Da der Geist, oder Gott als Dreifaltigkeit, alle Kirchen begründet, bleibt er das Prinzip ihrer Einheit" (H.-J. Sieben, DSp 1751). In seinem Traktat über die Einheit der Kirche nennt sie Cyprian von Karthago († 258) „Sakrament der Einheit" (De unitate 4 und 7; Epp. 45,1; 69,6; 73,11 usw.). Augustinus bemerkt: „Der Vater und der Sohn wollten, dass wir - durch das, was ihnen beiden gemeinsam ist - untereinander und mit ihnen vereint würden. Durch diese Gabe wollten sie uns in der Einheit sammeln. Diese Gabe ist die einzige, die ihnen gemeinsam ist, nämlich der Heilige Geist, Gott und Gottes Gabe zugleich" (Serm. 71,12,18).
Diese Einheit muss auch sozial, d.h. zwischen den Ortskirchen, und lehrmäßig, d.h. in der Einheit des Glaubens, der Sakramente und der Kirchenordnung, verwirklicht werden. Eben deshalb wurden viele kirchenrechtlich-liturgische Traktate geschrieben, die sich dem Wechsel der Zeiten und der Orte anpassten.

Im Lauf der Zeit verwandelte sich auch der lehrmäßige Maßstab von einer breiten Elastizität zu einer größeren Strenge. Die wachsende Bedeutung des „rechten Glaubens" als Maßstab für die kirchliche Gemeinschaft, vor allem in den trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts, führte zur Ausarbeitung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses *(symbolon)* gleichsam als Personalausweis des einzig wahren Christentums inmitten der häretischen Wirrnisse. Das *symbolon* wurde ja als „Erkennungszeichen" unter Christen verstanden (vgl. Rufinus von Aquileia, Comm. al credo 2): „Es heißt Symbol, weil in ihm die Christen einander erkennen", schrieb Augustinus (Serm. 213,2). Manchmal schrieb man das Glaubensbekenntnis auf kleine Täfeln als apotropäisches Zeichen.

Die frühkirchliche Darstellung der Häresie war einfach und geradlinig: Der Vater sandte den Sohn, der die frohe Botschaft verkündete und die Kirche gründete. Dann sandte Christus die Apostel, damit sie die Wahrheit überall verkündeten, und die apostolische Zeit war rein und unschuldig. Nachher aber führten schlechte Menschen, von den Teufeln dazu angestiftet, die Häresien ein. So schreibt Hegesipp im 2. Jahrhundert: „Die Kirche blieb rein und unverdorben, weil diejenigen, die die gesunde Regel der Verkündigung des Erlösers zu verderben suchten - wenn es überhaupt solche gab - im Dunkel der Finsternis handelten, wie Menschen, die sich in Höhlen verbergen. Als aber der heilige Chor der Apostel auf unterschiedliche Weise sein Leben beendete ... fing der gottlose Irrtum sein Wachstum an, aufgrund betrügerischer Lehrer, die etwas ‚anderes' lehrten" (bei Eusebius, Hist. Eccl. 3,32,7-8).

2. Die ursprüngliche Reinheit

Die Darstellung der Häresie und der Einstellung der Ketzer, die man in diesem Text des Hegesipp und an anderen von Eusebius zitierten Stellen findet, wird zu einem Gemeinplatz der frühen Kirche, deren Schriftsteller die einzelnen Aspekte reichlich entfalten: die Einfachheit und Reinheit des ursprünglichen Glaubens, die verborgene Unterweisung der Ketzer, der Betrug, deren schlechtes Verhalten. Nun weiß man, dass der tatsächliche Lauf der Geschichte ganz anders (und viel komplizierter) war; wahr bleibt aber, dass Polemik, Verfolgung, Widerstand und gesellschaftliche Marginalisierung die Christen zwangen, ihre Reihen zu schließen, oder besser: Diese Faktoren förderten ein entschiedeneres Bewusstsein der eigenen Identität, die tiefer gründen musste als die zahlreichen Unterschiede in der Liturgie, der Lehre und der Kirchenordnung in den Ortskirchen und Regionen. Die christliche Identität musste an mehreren Fronten bekräftigt werden. In einer feindlich gesinnten und misstrauischen Umwelt mussten die Christen selbst ihre wahre Natur und Identität darstellen sowie ihre eigene Geschichte, ihre Lehren und ihre Lebensweise erklären.

Die Christen der ersten Jahrhunderte ersannen und gingen unterschiedliche Wege, sowohl unter dem römischen Kaiserreich als auch in der politischen Freiheit der folgenden Jahrhunderte, um die Gemeinschaft, d.h. die Einheit des Glaubens und der Kirchenordnung, unter den zahlreichen Gemeinschaften zu

bewahren und zu fördern. Diese Wege konnten zwar mehr oder weniger nützlich und wirksam sein; notwendig waren sie auf jeden Fall, weil die Unterschiede, die es gab, recht zahlreich und teilweise sehr betont waren. Darüber hinaus war die Mitteilung und Verbreitung von Ideen eine sehr problematische Sache. Immerhin führte in einigen Fällen die Evolution der die Einheit sichernden Organisationsformen zu definitiven Strukturen. Deshalb wollen wir im Folgenden einige dieser Instrumente der Einheit näher anschauen.

Zuvor aber eine Bemerkung: Obwohl in den ersten Zeiten die Laien keine zweitrangige Rolle spielten, wurden sie im Prozess des Sicherns der kirchlichen *Pax* immer mehr marginalisiert. Im 3. Jahrhundert hielten die Konzilien ihre Sitzungen als öffentliche Versammlungen; Laien, die eine Reise unternahmen, trugen mit sich *litterae communionis,* damit man sie auch in den anderen Gemeinden aufnähme; die Laien bewachten die Rechtgläubigkeit ihres Bischofs. Wie aber konnte ein einfacher Laie seiner eigenen Rechtgläubigkeit sicher sein? Die Antwort lag auf der Hand: Maßstab war die Gemeinschaft mit ihrem eigenen Bischof, der wiederum in Gemeinschaft mit anderen Bischöfen, vor allem aber mit den großen apostolischen Bischofsstühlen stand.

II. Briefe als Ausdruck der *sollicitudo*

Seit den allerersten Zeiten war das üblichste Instrument der Einheit der Kontakt mit anderen christlichen Gemeinden, besonders den ältesten und wichtigsten, um den eigenen Glauben und die eigene kirchliche Praxis prüfen zu lassen. Schon Paulus fährt nach Jerusalem zusammen mit Barnabas und Titus, vierzehn Jahre nach seiner Bekehrung, um die anderen Apostel zu treffen: „Ich legte ihnen ... das Evangelium vor, das ich unter den Heiden verkündige; ich wollte sicher sein, dass ich nicht vergeblich laufe oder gelaufen bin" (Gal. 2,2). Die Jerusalemer Gemeinde war sich ihrer Verantwortung für die richtige Verbreitung des Evangeliums und ihres eigenen Rechts, bei der Missionsarbeit einzugreifen, bewusst. Die Briefe des Ignatius von Antiochia aus seiner Gefangenschaft bezeugen sein Bewusstsein der Gemeinschaft mit den Gemeinden, mit denen er auf seiner Reise nach Rom Kontakt aufnimmt. Dieser Austausch der Briefe zwischen den Gemeinden geschah häufig, weil „die Kirche,

Der Autor

Angelo Di Berardino studierte in Valladolid/Spanien, Wien, Paris und Neapel, wo er in Theologie promovierte; anschließend studierte er in Bari und Rom, wo er in Geschichte und Philosophie promovierte. Seit 1972 ist er Professor für Patristik am Augustinianum in Rom. Er ist Mitglied des Centers of Theological Inquiry in Princeton. Von 1984 bis 2000 war er Generalsekretär der International Association of Patristic Studies, seit 2000 ist er deren Präsident. Er hat mehrere Aufsätze und Bücher veröffentlicht, u.a. das dreibändige Dizionario Patristico e di antichità cristiana (Übersetzungen ins Französische, Spanische und Englische); Patrologia (Fortsetzung von Quasten) Bde. I–III, 1978–2000; Storia della teologia. Epoca patristica, 1993 (Übersetzung ins Englische). Sein Hauptinteresse gilt den Institutionen der frühen Kirche. Anschrift: Augustinianum, Via Paolo VI 25, I-00193 Roma, Italien. E-Mail: preside_ipa@aug.org

die in Rom ist" sich ganz und gar eins wusste mit „der Kirche, die in Korinth ist".

Während des 2. Jahrhunderts kamen sehr viele Christen nach Rom; einige, um die eigenen Lehren zu verbreiten, andere, um den Kontakt mit der römischen Kirche zu pflegen und ihre eigene Unterweisung dort prüfen zu lassen: Justin, Abercius, Tatian, Polykarp, Montanus, Hegesipp, Irenäus, Origenes, Valentinus, Markion, Theodotus von Byzanz, Noet usw. Irenäus gibt folgende Beschreibung des Vergleichs der eigenen Unterweisung mit jener anderer Kirchen: „Weil es aber zu viel Zeit in Anspruch nähme, die Sukzession in allen Kirchen aufzuzählen, wollen wir die größte und älteste von allen nehmen, die Kirche, die alle kennen, die von den zwei glorreichen Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründet wurde ... Wegen ihres hervorragenderen Ursprungs ist es notwendig, dass jede andere Kirche, d.h. die Gläubigen, die von überallher kommen, mit dieser Kirche einig seien" (Adv. Haer. 3,3,2).[1] Vom Osten reiste Hegesipp zuerst nach Korinth, dann nach Rom, wo er einige Jahre verbrachte. Später schrieb er seine „Erinnerungen" und erzählte von seinen „Kontakten mit sehr vielen Bischöfen. Bei allen fand er immer die gleiche Lehre vor" (Eusebius, Hist. Eccl. 4,22,1).

Diese häufigen Kontakte zwischen den Kirchen waren notwendig, nicht nur um die überkommene Lehre zu prüfen, sondern auch um ketzerische Ideen zurückzudrängen und um einander im gleichen Glauben zu stärken. Diese Beziehungen wurden durch Reisen und Briefe aufrechterhalten. Die kirchliche Gemeinschaft wurde nicht als allgemeine Uniformität verstanden, sondern eher als Einheit der einzelnen Gemeinden mit den wichtigsten Kirchen. Tertullian schreibt: „Weil die Wurzel der Kirchen, so viele und so groß sie auch sein mögen, apostolisch ist, sind sie immer die eine ursprüngliche, apostolische Kirche, von welcher alle ihren Ursprung haben. Und weil sie alle eine Kirche sind, sind sie alle die erste und apostolische. Diese Einheit bezeugen sie durch ihre friedliche Kommunikation, durch das gegenseitige Erkennen als Geschwister und durch den Austausch des Erweises der Gastfreundschaft" (De praescript. 20,8). Auch in den folgenden Jahrhunderten tauschten die Bischöfe, besonders an den großen Sitzen, amtliche Briefe aus. Weil es keine zentrale Autorität gab, dienten solche Briefe auch zur Ermahnung und Unterweisung.

III. Die Ausarbeitung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses[2]

Die zahlreichen Kurzformeln des Glaubens, die in den zwei ersten Jahrhunderten zirkulierten, waren anfangs sehr unterschiedlich. In dieser Periode aber wurde die trinitarische (Tauf-)Formel Mt 28,19 inhaltlich ausgebaut, damit sie dem Taufkandidaten in der Form von Fragen vorgelegt werden konnte, wie wir es von der Erneuerung der Taufgelübde in der Osternacht noch immer kennen. Gleichzeitig wurde in der Katechese und der Gemeindepredigt ein christologisches Glaubensbekenntnis ausgearbeitet, worin die menschliche Geschichte Jesu the-

matisiert wurde; auch dieses mag anlässlich der Taufe und bei anderen Gelegenheiten Verwendung gefunden haben. Man weiß nicht, wann und wo diese zwei Formeln zusammengelegt wurden, um jene Synthese hervorzubringen, die den Kern des Apostolischen Glaubensbekenntnisses bildet. Diesen Kern finden wir bei vielen christlichen Verfassern des 2. und 3. Jahrhunderts (z.B. Irenäus, Adv. Haer. 1,10 und 13; 3,4). Auf jeden Fall aber weisen die einzelnen Gemeinden Unterschiede auf, sowohl in den kurzen als auch in den längeren Formeln. Während des 2. Jahrhunderts kam noch eine andere Zusammenfassung der Lehre hinzu, die nicht mit der Taufe in Verbindung stand. Diese gibt ein Resümee des Glaubens und der Unterweisung der Gemeinschaft, die sie bezeugt; wir finden Beispiele bei vielen Autoren. Das ausführliche Schema bei Tertullian (De praescript. 13) gibt die Struktur der Unterweisung von Katechumenen wieder und weist eine Ordnung und einen Inhalt auf, die dem römischen Glaubensbekenntnis des 4. Jahrhunderts entsprechen.

Unterschiedliche Bezeichnungen wurden verwendet: Regel der Wahrheit, Regel des Glaubens, Regel der Frömmigkeit usw. Es gab zwei Arten von Glaubensbekenntnis, das eine in der Form von Fragen und Antworten, die man bei der Taufe verwendete, das andere in der Form einer Erklärung. Die zweite Formel wurde dem Taufbewerber während der Fastenzeit „überreicht", damit er sie auswendig lernen und sie dann vor seiner Taufe öffentlich „zurückreichen" könne. Laut Basilius von Cäsarea gab es auch ein geschriebenes Glaubensbekenntnis vor der Taufe: „Was nun das Glaubensbekenntnis betrifft, welches wir bei unserem ersten Eintreten in die Gemeinde abgelegt haben, als wir uns von den Götzen entfernten und dem lebendigen Gott näherten - würde einer von uns dieses Glaubensbekenntnis nicht zu jeder Zeit bei sich aufbewahren, würde er es nicht sein Leben lang als Quelle der Sicherheit befolgen, dann würde er sich den Verheißungen Gottes entfremden. Er würde dem widersprechen, was er beim Bekenntnis seines Glaubens mit eigener Hand unterschrieben und abgelegt hatte" (De Spiritu sancto 10,26). Die Lateiner nannten diese Formel *symbolum*. Schon im 4. Jahrhundert kannte man die Legende, die erzählt, dass jeder der Apostel einen Vers komponiert habe, bevor sie auseinander gingen; gerade diese Legende deutet auf eine noch tiefere Wahrheit, deren die Väter sich bewusst waren, d.h. dass die Formel des Glaubensbekenntnisses die am leichtesten nachprüfbare Weise sei, die vollkommene Gemeinschaft in der Liebe zu Christus und in der gleichen Lehre auszudrücken.

Auch wenn die Details in den einzelnen Kirchen divergierten, wurde die dogmatische Formel zum Prüfstein des vollkommenen und rechten Glaubens, der den Christen erlaubte, sich als Geschwister untereinander und in Gott zu erleben; gleichzeitig aber wurde diese Formel zum Instrument des Ausschlusses. Dazu diente in Fällen, wo die Rechtgläubigkeit eines Christen bezweifelt wurde, eine öffentliche Auseinandersetzung in der Kirche; dies bezeugt der Dialog des Origenes mit Heraklides. Dem Angeklagten wurde eine Glaubensformel vorgelegt; akzeptierte und unterschrieb er diese, war die Gemeinschaft, der „Friede", sofort wieder hergestellt. Lehnte er aber diese Formel ab, wurde der Kampf gnadenlos.

Nach dem Konzil von Nicaea (325) schickte Eusebius von Caesarea ein Glaubensbekenntnis an seine Kirche, um jeden Zweifel bezüglich seiner Rechtgläubigkeit zu zerstreuen. Er behauptete, dass er diese Formel bei der Unterweisung in seinem Katechumenat studiert habe und dass sie mit dem Glaubensbekenntnis von Nicaea identisch sei. Die hauptsächliche Tätigkeit der zahlreichen Konzilien des 4. Jahrhunderts war die Ausarbeitung von Formeln, die die eigene lehrmäßige Identität ausdrücken sollten, in der Hoffnung, eine allgemein akzeptierte Formel zu erreichen. Das Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel (381) setzte sich beim Konzil von Chalkedon (451) durch und wurde damit einerseits zum Instrument der Gemeinschaft, andererseits aber - wegen der Hinzufügung des „Filioque" in der Westkirche - zum Zündstoff für neuen Streit.

IV. Weihen und Versammlungen von Bischöfen

Versammlungen von Bischöfen waren von Anfang an die natürliche Antwort auf die Bedürfnisse der christlichen Gemeinden. Die Apostelgeschichte erzählt im 15. Kapitel, wie Christen aus verschiedenen Städten mit den Aposteln zusammenkamen, um ein als sehr akut empfundenes Problem zu lösen: Welche Vorbedingungen galten bei der Zulassung von Heiden zum Christentum? Die einstimmige Entscheidung wurde den anderen christlichen Gemeinden mitgeteilt: „Der Heilige Geist und wir haben entschieden ..." (15,28). Die Praxis der Konzilien, immer auf der lokalen Ebene, entwickelte sich langsam; die ersten Zeugnisse wichtiger Versammlungen stammen aus dem Osten in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Versammlungen von Bischöfen wurden in der römischen Provinz Asien (dem westlichen Teil der heutigen Türkei) abgehalten, um den Montanismus zu bekämpfen. Auf Bitten Papst Viktors I. (193-202) wurden Konzilien abgehalten, um einen gemeinsamen Termin für die Osterfeier zu vereinbaren; von diesen schreibt Tertullian, in den östlichen Regionen hätten sich „Konzilien von allen Kirchen [versammelt], wo man die wichtigsten Fragen gemeinsam behandelte" (De ieiunio 13,6). Die konziliare Tätigkeit entfaltete sich im Laufe des 3. Jahrhunderts und wurde besser organisiert. Diese Praxis griff Kaiser Konstantin auf, zunächst um die Frage der Donatisten einer Lösung zuzuführen (Rom 313; Arles 314), später wegen der Osterfrage (Nicaea 325).

1. Die großen Konzilien

Aus Gründen der Lehre und der Kirchenordnung konnte die überaus rege Tätigkeit der Konzilien im 4. Jahrhundert die Probleme, die zur Debatte standen, nicht lösen; dies wurde die Aufgabe der theologischen Diskussion, unter Voraussetzung der Einigkeit der Bischöfe der wichtigen Sitze. Immerhin schien die Einberufung von Bischofsversammlungen die besten Chancen für einen fruchtbaren Dialog zu verheißen. Alle großen Konzilien wurden vom Kaiser einberufen und anerkannt; er war es, der den konziliaren Entscheidungen Geltung im staatlichen Rechtsbereich verschaffte. Justinian sah die Canones der ersten vier

Ökumenischen Konzilien als kaiserliche Gesetze an (Novella 131 aus dem Jahr 545). Das Konzil von Nicaea hatte angeordnet, dass „Synoden zweimal im Jahr abzuhalten seien, damit alle Bischöfe ein und derselben Provinz sich versammelten" zur Diskussion der gemeinsamen Probleme; das Konzil von Chalkedon im Jahr 451 wiederholte dieses Gesetz, „damit sie jene kirchlichen Angelegenheiten diskutieren können, die einer Reform bedürfen" (can. 19; Konzil von Trullo, can. 8). Das Konzil von Konstantinopel (381) fügt hinzu: „Gemäß der Normen der Verwaltung von Diözesen ist es klar, dass Fragen, die eine ganze Provinz angehen, von der Synode derselben Provinz nach den Regelungen von Nicaea entschieden werden sollen" (can. 2). Dies bedeutet, dass die örtlichen Konzilien ein begrenztes Ziel hatten, nämlich die Lösung der lokalen Streitfragen. Das Prinzip der Territorialität der bischöflichen Autorität erlaubte es einem Bischof nicht, sich in andere Gemeinden einzumischen; betrachtet man aber die Zahl der einschlägigen Verordnungen, die auf Konzilien verabschiedet wurden, muss man eher annehmen, dass ein solches Eingreifen öfters stattgefunden hat.

Der Metropolit sicherte die kirchliche Gemeinschaft seiner Suffragansitze mit den anderen Kirchen durch die Teilnahme an Konzilien, wo mehrere Bischöfe zusammenkamen, sowie durch den Austausch von Briefen. Manchmal formulierten die Konzilien so genannte „Synodalbriefe", die an weitere Bischöfe geschickt wurden, um diese über die Lehre des Konzils und dessen disziplinarische und liturgische Anordnungen zu informieren. Während eine begrenzte Gemeinschaft durch die einzelnen Provinzkonzilien und die Plenarkonzilien mehrerer Provinzen gewährleistet wurde, sicherten die ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends, die alle im Osten abgehalten wurden, die Gemeinschaft des *orbis christianus*. Nach dem Konzil von Chalkedon hörte die Teilnahme einiger orientalischer Gruppen (Monophysiten, Nestorianer, Armenier) an der kirchlichen *Pax* auf; die späteren Ökumenischen Konzilien wurden von den Anhängern der Chalkedonensischen Definition abgehalten. Die Teilnahme der Lateiner an diesen Ökumenischen Konzilien blieb sehr begrenzt; manchmal war nur eine Delegation von Rom anwesend. Kein Bischof von Rom nahm persönlich an einem Konzil teil.

2. Die Teilnahme der Lateiner

Immerhin sicherte diese römische Anwesenheit die Gemeinschaft des lateinischen Westens mit den östlichen Kirchen. Die Definitionen und die kirchenrechtlichen Vorgaben der Konzilien wurden im Westen durch die Vermittlung Roms rezipiert. Während im Westen der Osten als immer ferner empfunden wurde, bewahrte der Bischof von Rom das Bewusstsein dieser Verbindung und wurde somit zum westlichen Gesprächspartner mit dem christlichen Osten. So wichtig die Beziehungen zwischen dem Alten und dem Neuen Rom auch waren, darf man in diesem Zusammenhang die ganze christliche Welt, die außerhalb des protobyzantinischen Kaiserreiches lag, nicht vergessen. Damals zwar ziemlich unbekannt, war sie vor allem auf Grund ihrer Christologie autonom geworden; gerade für sie aber war es zu einem späteren Zeitpunkt einfacher, mit dem Alten Rom Kontakt aufzunehmen.

Bischofsweihen gaben den Oberhirten einer kirchlichen Provinz eine wichtige Gelegenheit zur Behandlung der gemeinsamen Probleme und zur Konsolidierung der Gemeinschaft zwischen ihren Gemeinden. Die dem Hippolyt zugeschriebene *Traditio Apostolica* (Anfang des 3. Jahrhunderts) schreibt vor, dass das Volk der Ortsgemeinde an der Wahl eines neuen Bischofs beteiligt werden müsse: „Das Volk, das Kolleg der Presbyter und die anwesenden Bischöfe sollen am Sonntag zusammenkommen. Mit der Zustimmung aller sollen dann die Bischöfe dem Gewählten ihre Hände auflegen" (Kap. 2). Das Konzil von Nicaea ordnet an (can. 4), dass alle Bischöfe der Provinz an der Weihe teilnehmen sollen; ist dies unmöglich, dann müssen wenigstens drei Bischöfe die Weihe vornehmen, nachdem die anderen ihre Zustimmung gegeben haben. Das ganze Prozedere musste dann vom Metropoliten der kirchlichen Provinz, die meistens mit der politischen Provinz deckungsgleich war, gutgeheißen werden.

Hier gab es aber bedeutende Ausnahmen. Der Bischof von Alexandria hatte Autorität über ganz Ägypten, Libyen und Zyrenaika. In Numidien, wo es keinen Metropoliten gab, hatte der am längsten amtierende Bischof die Stelle eines Primas. In Syrien war der Bischof von Antiochia Oberhaupt für die Bischöfe mehrerer Provinzen. Das Konzil von Chalkedon regelte die Sache auf folgende Weise: Der Bischof von Konstantinopel weiht alle Metropoliten innerhalb seines Verantwortungsbereichs, und diese weihen die Bischöfe der jeweils eigenen Provinz (can. 28). Die Bischofsweihe schafft und besiegelt ein Abhängigkeitsverhältnis und damit eine Hierarchie zwischen den Kirchen. Darüber hinaus war es verboten, ohne die Zustimmung des Heimatbischofs Kandidaten aus anderen Gemeinden zu weihen bzw. diese in den Dienst anderer Diözesen aufzunehmen. Die Geschichte der Bischofsweihen ist ein wichtiger Teil der Geschichte der frühen Kirche.

V. Die *sollicitudo omnium ecclesiarum*

Als im Zuge der Verbreitung des Christentums neue Gemeinden gegründet wurden, entstand ein tief empfundenes und lebendiges Verhältnis zwischen Mütter- und Tochterkirchen. Indem sie die Tochterkirche im Glauben gebar, gab ihr die Mutterkirche ihre eigene Apostolizität weiter. So wurden alle Kirchen apostolisch und katholisch. Diejenigen aber, die das besondere Gedächtnis ihrer Gründung durch einen Apostel bewahrten, erfreuten sich einer größeren Autorität, die auch durch ihre strategische Position innerhalb des römischen politischen Systems bekräftigt wurde. Auf diese Weise entfalteten sich die großen *sedes apostolicae* unter gegenseitiger respektvoller Wertschätzung. Ohne allerdings eine bestimmte Reihenfolge dekretieren zu wollen, erkannte das Konzil von Nicaea Rom, Alexandrien und Antiochia (can. 6) an, deren Rang auch in der staatlichen Ordnung anerkannt war; „gemäß der alten Tradition und dem Gebrauch" schrieb das Konzil der Kirche von Jerusalem einen besonderen Ehrenplatz zu (can. 7). Diese kirchenrechtliche Bestimmung war die Frucht der bisherigen Praxis, da

diese Kirchen eine Regierungsgewalt und eine Hilfsfunktion im Verhältnis zu anderen (manchmal weit entfernten) Gemeinden schon übten. Die Entscheidung des sechsten Canons von Nicaea stand Pate bei der Theorie der drei petrinischen Stühle: Petrus sei der Gründer von Antiochia und von Rom, und Markus - als „Jünger" oder „Sohn" des Petrus - habe die Kirche von Alexandria gegründet (vgl. PL 13,374D-376A; PL 54,1007). Die Bedeutung dieser drei Bischofssitze wäre demnach von der herausragenden Stellung des Petrus, nicht etwa von politischen Gründen herzuleiten.

1. Der Ursprung der Pentarchie

Das Konzil von Konstantinopel (381) passte diese Organisation der neuen politischen und kirchlichen Situation an, indem es der petrinischen Triade auch den kaiserlichen Sitz hinzufügte, „weil jene Stadt das Neue Rom ist" (can. 3). Jetzt bildet sich die „Pentarchie", die am Konzil von Chalkedon ausdrücklich bestätigt wird. Die hierarchische Ordnung der Sitze nennt den Bischof von Rom immer an erster Stelle. So gesehen ist er einer der fünf Patriarchen, wenn auch der erste unter ihnen (vgl. Gregor der Große, Registr. II, 154); er ist Patriarch des Westens, *praesidens occidentalis Ecclesiae* (Augustinus, C.Iul. VI 1,4,13: PL 44,648). Die Pentarchie wurde ins Leben gerufen, um die wesentliche Einheit im Glauben und in der Kirchenordnung inmitten aller vordergründigen Unterschiede zu bewahren; deshalb bemühte sich Papst Pelagius, die Gemeinschaft der fünf Patriarchen als höhere kollegiale Instanz gegen das Schisma der Drei Kapitel zu mobilisieren.[3] Die frühe Kirche war davon überzeugt, dass der Maßstab der historischen Apostolizität äußerst wichtig sei als Garant der Einheit und der ekklesialen Gemeinschaft der einen Kirche Christi. Wohl müssten alle Kirchen apostolisch sein, aber eine größere Verantwortung hätten doch die Mütterkirchen, auch in Organisationsfragen, damit sie „noch offensichtlicher als die anderen Kirchen apostolische Throne seien und als solche erschienen"[4]. Weil sie zum geschichtlichen Bereich gehört, lässt sich die Apostolizität durch die Aufstellung der Bischofslisten in den einzelnen Kirchen beweisen. Diese zeigen die Kette der treuen Weitergabe des ursprünglichen *depositum* und erlauben es, die Echtheit dieses *depositum* nachzuprüfen.

Damit kommen wir zur geschichtlichen Rolle, die dem Bischof von Rom schon seit den ersten Jahrhunderten bei dieser Vermittlung und in Fragen der Einheit der Kirche zukam. In den ersten Jahrzehnten der Verbreitung des Christentums fiel die Rolle der Mutterkirche Jerusalem zu.[5] Mit dem Tod der „Säulen" und der anderen großen Missionare beginnt die Periode der Zersplitterung der christlichen Gemeinden, auch weil es in den größeren Städten wahrscheinlich mehrere Gruppen mit unterschiedlichen Tendenzen und Organisationsformen gab. Nach dem Verschwinden der Mutterkirche wurden die Apostel und die Orte ihrer Missionen zu Bezugspunkten für die Kirche. Dies gilt insbesondere von Rom, wo das Erbe von Petrus und Paulus, aber auch von Jerusalem aufbewahrt wurde.[6] Die privilegierte Stellung der römischen Kirche bezog sich auf apostolische, politische, kommerzielle, wirtschaftliche und soziale Gründe; am Mittelpunkt der

zivilisierten Welt diente diese Kirche als Ort der Begegnung und des Kontakts zwischen den Gemeinden (vgl. die Grußworte, Röm 16; 1 Petr 5,13; Kol 4,16). Die einheitsstiftende und vermittelnde Rolle Roms wurde allgemein anerkannt und akzeptiert; schon ab dem 2. Jahrhundert pflegten die Kirchen ihre gegenseitigen Kontakte mittels der Tätigkeit Roms (vgl. Eusebius, Hist. Eccl. 5,25; 6,43,3).

2. Die römische Kirche

Das Prestige der römischen Kirche war immer groß. Schon Paulus schrieb einen Brief voll Wertschätzung an diese Gemeinde, obwohl sie nicht von ihm persönlich gegründet worden war. Darin lobte er ihren Glauben, der „in der ganzen Welt verkündet wird" (1,8). Der erste Petrusbrief, an Christen in einigen Provinzen Anatoliens adressiert, hatte seinen Ursprung in der römischen Kirche. Diese Linie setzte am Ende des 1. Jahrhunderts der 1. Klemensbrief fort[7], ein autoritatives Eingreifen der römischen Gemeinde in die Konflikte, die in Korinth ausgebrochen waren; dieser Brief ist Ausdruck der Solidarität und bietet einer schwer geprüften Schwesterkirche Hilfe an. Um das Jahr 170 schrieb Rom einen weiteren Brief an die Korinther (Eusebius, Hist. Eccl. 4,23,11). Die Hinweise (1 Klem 5) auf das Martyrium von Petrus und Paulus und auf die apostolische Sukzession als Garant der Ordnung in der Gemeinde sind gleichsam Vorboten der späteren Lehre von der *sollicitudo* Roms für alle Kirchen. Im Prolog zu seinem Brief an die Römer und in seiner Erwähnung von Petrus und Paulus (Kap. 4) betont Ignatius den Primat Roms im Glauben und in der Liebe; offensichtlich kennt auch er Briefe aus Rom: „Ihr habt gelehrt" (3,1). In einem schon zitierten Text spricht Irenäus von Lyon von der Notwendigkeit, dass man der Lehre der römischen Kirche zustimmt; das gleiche sagen auf indirekte Weise auch Tertullian (De praescript. 32 und 36: „Wenn du nach Italien fährst, wirst du dort Rom finden, dessen Autorität auch bis zu uns reicht") und Origenes (Eusebius, Hist. Eccl. 6,14,10). Die römische *sollicitudo* konkretisierte sich auch als Hilfe. In seinem Brief lobte Dionysios von Korinth die Römer wegen ihrer Solidarität: „Es war von Anfang an Brauch bei euch, allen Brüdern die unterschiedlichsten Wohltaten zu erweisen und Hilfe an viele Gemeinden in den Städten des Kaiserreichs zu senden. Manchmal seid ihr dem Elend der Armen entgegengekommen, manchmal habt ihr den notwendigen Unterhalt für die Gefangenen besorgt, die in den Bergwerken stöhnen. Durch diese immer währende Großzügigkeit seid ihr Römer einem Brauch treu geblieben, den ihr von euren Vätern geerbt habt. Euer Bischof Soter hat diesen Brauch nicht nur bewahrt, sondern vielmehr erweitert: Nicht nur teilt er freigebig Gaben an die Heiligen aus, sondern - wie ein liebender Vater mit seinen Kindern - tröstet er mit frommen Worten die Brüder, die von ferne kommen" (Eusebius, Hist. Eccl. 4,23,10).

In den folgenden Jahrhunderten sah die römische Kirche die *custodia fidei et disciplinae* als ihr besonderes Vorrecht an (vgl. Leo der Große, Ep. 115,1). Unter Papst Damasus I. (366-384) verwendete erstmals der römische Stuhl die Schriftstelle Mt 16,18ff zur Vertiefung seines Begriffs der eigenen Zentralität. Für Papst Siricius (384-399) war die *sollicitudo omnium ecclesiarum* (2 Kor 11,28) das

Vorrecht des römischen Stuhls.[8] Obwohl er die primatiale Rolle der *sedes apostolica* im Dienst des Glaubens aller Kirchen stark betonte, respektierte Leo der Große die Entscheidungen der lokalen Synoden und die Gebräuche und Rechte der anderen Bischöfe, die zusammen mit ihm das *collegium caritatis* bildeten (Epp. 5,2; 6,1; 12,2). Der Primat und der Einfluß der römischen Kirche variierten sowohl geographisch (von Ortskirche zu Ortskirche, von Region zu Region) als auch zeitlich, weil sich jeder Bischof der frühen Kirche als Träger der *sollicitudo omnium ecclesiarum* fühlte. Dies förderte zwar die gegenseitige Hilfe, konnte aber auch zu Grenzüberschreitungen und Eingreifen in die Angelegenheiten anderer Diözesen führen. Deshalb wollten die Canones der ökumenischen Konzilien über die kirchlichen Bezirke die Autorität einer jeden Kirche sichern; nach einem Wort des Historikers Sokrates zielten die Entscheidungen des Konzils von Konstantinopel darauf, dass jedes Eingreifen in andere Diözesen und Diözesanverbände (Eparchien) verboten würde (Hist. Eccl. 5,8). Dies hat mit späteren theologischen Überlegungen nichts zu tun; hinter dieser Praxis steht vielmehr das Bewusstsein, dass die Einheit der einen Kirche auch bei einer kollegialen Regierungsform einer Ordnung bedarf.

Diese vermittelnde Rolle zwischen Ost und West kam fast ausschließlich Rom zu, weil die politische Trennung und sprachliche Schwierigkeiten in der späten Antike die direkten Kontakte zwischen den östlichen und den westlichen Kirchen stark reduzierten. Im hohen Mittelalter war nur Rom im Stande, diese Vermittlung zu unternehmen. Sie geschah durch eine ständige Delegation Roms in Konstantinopel (den *Apokrisiarius*) sowie durch die Anwesenheit griechischsprachiger Mönche in Rom. Einige Apokrisiarien, die selber Papst wurden, brachten gute Kenntnisse der Kirche von Konstantinopel mit. Die östlichen Regionen außerhalb des Kaiserreiches hatten eine größere Autonomie als die Patriarchen. Nach dem Konzil von Chalkedon führte diese Autonomie langsam zum Schisma.

VI. Gemeinschaft in der Liturgie

Die konkrete kirchliche Gemeinschaft wurde im eucharistischen Hochgebet durch die Erwähnung der Bischöfe in den Diptychen angenommen und verkündet. Diese waren Kataloge lebender oder verstorbener Personen, deren Gedächtnis während der liturgischen Feier, besonders aber bei der Eucharistie, begangen wurde. Man erwähnte u.a. die Namen der Bischöfe, vor allem von Rom und den anderen großen Bischofssitzen, mit denen man Gemeinschaft pflegte, während dagegen die Namen jener Bischöfe, die von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen waren, von den Diptychen gestrichen werden mussten. Bei Auseinandersetzungen und theologischem Streit wurden die Diptychen immer wieder neu geschrieben.

Dieser Brauch war laut Dionysios dem Areopagiten ein Ausdruck der Gemeinschaft, die auch zwischen voneinander weit entfernt lebenden Mitgliedern der christlichen Gemeinde existierte: „Nach dem Austausch des hochheiligen Kusses

kommt die geheimnisvolle, überirdische Erwähnung der Namen, die auf den Täfelchen geschrieben sind. Personen, die untereinander gespalten sind, könnten ja niemals gemeinsam dem Einem entgegengehen und an der friedenstiftenden Einheit dieses Einen teilnehmen" (Eccl. Hier. 2,3,8: PG 3,437A). Deshalb wurde das *nomen in sacris diptycis scriptum* (Facundus von Hermiane, Defens. 41,1; PL 67,608) ein Zeichen der sakramentalen Gemeinschaft mit den erwähnten Personen und gleichzeitig ein Urteil über deren Rechtgläubigkeit; aus diesem Grund nannte man die Diptychen auch *liber vitae.* Da es natürlich unmöglich war, die Namen aller lebenden Bischöfe aufzuschreiben, begnügte man sich mit den Oberhirten der wichtigsten Diözesen, die wiederum in Gemeinschaft mit den Bischöfen ihrer eigenen Provinzen oder anderer großer Regionen (z.B. der Pentarchie) standen.

Fazit

Ich habe das Schreiben von Briefen mehrmals erwähnt; dies war ja der normale Weg, um die Gemeinschaft mit anderen Kirchen und den Kontakt mit den großen Bischofssitzen zu wahren.[9] Die Ursprünge dieser Praxis liegen in der Erfahrung der Juden in der Diaspora. Bei den Christen dienten die Briefe dazu, das Bewusstsein ihrer Zugehörigkeit zu einer Einheit aus vielen Gemeinden, zu einer Art „Föderation von Kirchen", aufrechtzuerhalten und zu entfalten. In dieser Einheit gab es eine Hierarchie; einige Kirchen hatten eine größere Bedeutung, waren wichtige Bezugspunkte und dienten der Koordination. Solche Bezugspunkte im Osten waren die Bischofssitze von Alexandria, Antiochien in Syrien und (seit dem Ende des 4. Jahrhunderts) Konstantinopel. Dieser letzte Sitz konzentrierte immer mehr Aufmerksamkeit auf sich, bis er schließlich - trotz der Proteste der anderen großen Bischofssitze im Osten - eine quasi-primatiale Rolle übernahm. Die Anwesenheit des Kaisers in der Hauptstadt zog viele Bischöfe dorthin, die während ihrer Anwesenheit in Konstantinopel eine Art ständiges Konzil bilden konnten.
Weil nur wenige Personen den genauen Termin der Osterfeier berechnen konnten, pflegten die Zentren anlässlich dieses Festes Briefe an die Peripherie zu schicken. Am großen westlichen Konzil von Arles im Jahr 314 schrieben die Bischöfe an Papst Silvester I.: „Was die Feier des Pascha des Herrn betrifft, bitten wir, sie in der ganzen Welt am gleichen Tag und zum gleichen Zeitpunkt zu feiern, und dass du, wie es Brauch ist, Briefe [in dieser Sache] an alle schreibst" (can. 1). Im Westen war dies also schon üblich; im Osten wird es ähnlich gewesen sein. Auf jeden Fall entschied das Konzil von Nicaea, dass der Ostertermin von der alexandrinischen Kirche ausgerechnet werden sollte; sie sollte die anderen großen Kirchen davon in Kenntnis setzen, deren Bischöfe dann die anderen Gemeinden in Rundbriefen informieren würden. Im Fall des Westens schrieb man nur an die Kirche von Rom, die die lateinischen Kirchen informierte. Die jährlichen „Festbriefe", die der Patriarch von Alexandria an Hunderte von Bischöfen in seinem Einflussbereich sandte, wurden berühmt.

Bei der Wahl eines neuen Erzbischofs an patriarchalen Sitzen tauschte man Briefe (oder „Synodalbriefe") aus, in denen man sich die volle Gemeinschaft im Glauben gegenseitig zusicherte; danach wurde der Name des Neugewählten in die Diptychen eingefügt. Der Briefwechsel zwischen den patriarchalen Sitzen in der Spätantike zeigt, dass man eine harmonische und kollegiale Regierungsform für die Universalkirche suchte, wobei eine besondere Rolle des Bischofs von Rom anerkannt wurde.

Ein dichtes Kommunikationsnetz war umso mehr notwendig, als es damals noch kein Kirchenrecht gab. Man kannte nur örtliche bzw. regionale Normen und Traditionen; selbst die Canones der Konzilien (auch der ökumenischen) waren nur in begrenztem Maße bekannt. Es gab aber einen deutlich definierten und überall anerkannten biblischen Kanon. Die Bibel, als wesentlich begründende Dimension des Christentums, war der ständige Bezugspunkt im Leben der christlichen Gemeinden, besonders in der Antike. Die biblische Exegese bildete die Grundlage der Verkündigung, der Katechese, der Entfaltung der Lehre, der Ethik, der Bräuche und der Liturgie - aber auch die Grundlage der Streitfragen. Sie war sowohl Quelle der Einheit wie auch der Trennung, weil es den unterschiedlichen Theologien möglich war, die Bibel unterschiedlich zu deuten. Aus diesen Gründen war die echte Gemeinschaft der Kirchen eine Frucht der Kommunikation, nicht etwas von oben her Aufoktroyiertes.

[1] Zu diesem Text vgl. bes. M. Maccarone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, Rom 1976, 42-63.

[2] J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1972.

[3] V. Peri, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in: Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo, Settimane di Studio di Spoleto 34, Spoleto 1988, 209-311.

[4] V. Peri, *La pentarchia*, aaO., 225.

[5] H. Hauser, *L'Eglise à l'âge apostolique*, Paris 1996, 66.

[6] L. Goppelt, *L'età apostolica e subapostolica*, Brescia 1986, 173-174.

[7] Noch um das Jahr 170 wurde der 1. Klemensbrief in Korinth in der Liturgie vorgelesen (Eusebius, *Hist. Eccl.* 4,23,11).

[8] L. Padovese, *Roma e la sollecitudine delle Chiese. Espressione di comunione ecclesiale nei primi tre secoli*, in: L. Pani Ermini/P. Siniscalco (Hg.), La comunità cristiana di Roma, Vatikanstadt 2000, 65-82.

[9] Vgl. die zahlreichen Briefe des Dionysios von Korinth (Eusebius, Hist. Eccl. 4,23).

Aus dem Italienischen übersetzt von Brian McNeil

„Hierarchie der Wahrheiten" – und die ökumenische Praxis

Otto Hermann Pesch

Ergebnisse ökumenischer Dialoge, vor allem solcher auf hoher kirchenamtlicher Ebene wie etwa die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (1999), haben nur dann eine realistische Chance, vom „Kirchenvolk" rezipiert zu werden, wenn sich für das alltägliche religiöse Leben in Kirche und Gesellschaft so gut wie nichts ändert. Dies ist die Erfahrung aller ökumenisch tätigen Seelsorger. Man arbeitet gern zusammen, wo das möglich ist und wo ökumenisch engagierte Pfarrer und Gemeindemitglieder den Weg weisen. Man macht gemeinsame Bildungsveranstaltungen (Vorträge, Bibelseminare und ähnliches). Man veranstaltet ökumenische Gottesdienste an herausgehobenen Terminen, zum Beispiel in der Gebetswoche für die Einheit der Christen (18.-25. Januar). Aber der kirchliche Alltag - Gottesdienst, Predigt, Empfang der Sakramente, persönliche Frömmigkeit - findet in der eigenen Kirche statt. Nur dort hat der persönliche Glaube seine „Heimat", nur dort entfaltet er seine spezifischen Ausdrucksformen.[1]

Die ökumenischen Gremien mögen also Konvergenzen feststellen und Wege zu neuer Kircheneinheit bahnen, soviel sie können und wollen, die Gemeinden werden keine Kircheneinheit akzeptieren, die auf eine *Uniformität* des kirchlichen Lebens und, als deren Grundlage, auf eine *einheitliche* kirchliche Verfassung hinauskommt. Eine „Ökumenische Verfassung der Kirchen" - im Klartext: eine *ökumenetaugliche* Verfassung der Kirchen - kann als (Nah-)Ziel nur die gegenseitige Anerkennung der Kirchen haben, *wie sie sind,* alles andere ist Illusion. Jede (aus katholischer Perspektive gesagt) „Rückkehr-Ökumene" - eine nur mühsam unterdrückte römisch-katholische Erwartung[2] -, aber auch jede „Anschluss-Ökumene" - eine zuweilen offen eingestandene reformatorisch-theologische Hoffnung[3] - ist damit durch den gläubigen *common sense* des christlichen „Volkes" ausgeschlossen. Selbstverständlich würde damit in den Kirchen, die sich gegenseitig als Kirche Jesu Christi - „im eigentlichen Sinne"! - anerkennen, nicht alles bleiben, wie es ist. Auch bei einfachen Gläubigen, die um der Ökumene willen nicht die Heimat des Glaubens in ihrer Kirche preisgeben wollen, herrscht die Bereitschaft, von den Schwesterkirchen zu lernen, erwartet man vom Kennenlernen der anderen kirchlichen Traditionen eine Bereicherung der eigenen Frömmigkeit. Alles Weitere muss geschichtlicher Entwicklung überlassen bleiben. Es kann - Gott sei Dank! - nicht für alle Zukunft im Voraus geplant werden und insoweit nicht Bestandteil *heutiger* ökumenischer „Strategie" sein.

Das ist, wie gesagt, das Resultat eines nüchternen, vielleicht eines *e*müchterten Blicks in die ökumenische Realität - den man freilich die Fachleute des ökumenischen Dialogs niemals lehren musste. Nun ist das Faktische noch kein Kriterium der Wahrheit. Es bleibt also zu fragen: Geht eine Anerkennung der ökumenischen Realität theologisch mit rechten Dingen zu? Sie könnte nur mit rechten Dingen zugehen, wenn Fragen der Struktur und der Mentalität, die einer neuen Kirchengemeinschaft im Wege stehen, sachlich ein geringeres Gewicht hätten als die gemeinsame Glaubenserfahrung der Christen in den getrennten Kirchen. Wenn also, mit anderen Worten, die unterschiedlichen Lebensformen in den Kirchen, die *faktisch* nicht uniformiert werden können - von der institutionellen Verfassung über die Ausgestaltung der Ämter bis zum Brauchtum -, aus *theologischen* Gründen auch gar nicht uniformiert werden müssen, ja dürfen. Mit dieser Frage treffen wir auf das viel diskutierte Stichwort von der „Hierarchie der Wahrheiten" *(hierarchia veritatum)*, deren Beachtung das Ökumenismus-Dekret *Unitatis redintegratio* (UR) des Zweiten Vatikanischen Konzils für den ökumenischen Dialog fordert (Art.11). Was bedeutet es theologisch und infolgedessen auch praktisch?

„Hierarchie der Wahrheiten" – und die ökumenische Praxis

I. Eine „List des Heiligen Geistes"

Nach einer Warnung vor falschem „Irenismus", der Mahnung, den katholischen Glauben „tiefer und richtiger" und in einer auch für die „getrennten Brüder" verständlichen Sprache auszudrücken - beides erachtet das Konzil also nicht immer als hinreichend gegeben! -, und der Forderung nach Liebe und Demut bei der gemeinsamen Forschungsarbeit folgen diese Sätze: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt *(... existere ordinem seu ‚hierarchiam' veritatum)*, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden."[4]

Der Autor

Otto Hermann Pesch, katholisch, ist emeritierter Professor für Systematische Theologie und Kontroverstheologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg. Sein Fachgebiet sind mittelalterliche Theologie, vor allem Thomas von Aquin im Vergleich zur Theologie Martin Luthers, sowie Fragen gegenwärtiger Fundamentaltheologie und Dogmatik. Zugleich schreibt er über Fragen der Glaubensvermittlung und Spiritualität. Zuletzt erschien von ihm u.a.: Das Zweite Vatikanische Konzil, 4. Aufl. Würzburg 1997; 2001 erscheint sein Kommentar zur Lehre von der Sünde bei Thomas von Aquin in der Deutschen Thomas-Ausgabe als Bd. 12. Adresse: c/o CONCILIUM.

Diese Sätze folgen wörtlich einem Ergänzungsvorschlag von Kardinal König (Wien), der erst am 5. Oktober 1964 bei der Einzelabstimmung über den revidierten Text des Dekretes eingebracht, durch das Einheits-Sekretariat eingearbeitet

und am 11. November bei der Schlussabstimmung über das 2. Kapitel vom Konzil angenommen wurde.[5] Das Stichwort von der „Hierarchie der Wahrheiten" wird kaum erläutert und hat darum sofort eine kleine Bibliothek von Interpretationen ausgelöst.[6] Wer die beiden Sätze ohne Vorkenntnisse über die Entstehungsgeschichte des Textes liest, muss vom bloßen Wortlaut her zu folgenden Schlüssen kommen: „Hierarchie" bedeutet heilige Rangfolge. Sie besteht hier zwischen „Wahrheiten" (Plural!), also einzelnen wahren Sätzen. Diese stehen in einer „heiligen", also unantastbaren Rangfolge der Wichtigkeit und Bedeutung für den Glauben und das christliche Leben. Das Kriterium für die Stellung in dieser Rangfolge ist die verschiedene Art des Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. Das ist anzuwenden auf den ökumenischen Dialog. „So" - also bei solcher Anwendung - wird ein Weg bereitet für einen „brüderlichen Wettbewerb" um „tiefere Erkenntnis" und „deutlichere Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi", wie mit Anspielung auf Eph 3,8 gesagt wird und wie sie offenbar bisher - siehe oben - nicht hinreichend gegeben waren, und gewiss nicht nur in der katholischen Kirche.

„Tiefere Erkenntnis" aufgrund der Beachtung der „heiligen Rangfolge" der satzhaften Wahrheiten - das kann, wenn Worte einen Sinn haben, nur bedeuten, dass nicht die Übereinstimmung und das gemeinsame Bekenntnis zu *jeder* dieser satzhaft ausdrückbaren Wahrheiten von *gleicher* Bedeutung für die Einheit der Kirche sein kann. Noch deutlicher: Bedingung von Kirchengemeinschaft kann nicht sein, dass beide Seiten, schematisch abzählend, über *alle* „Unterscheidungslehren" Konsens erzielen müssten. Die formal gleiche Zustimmung des Glaubens hat zurückzutreten vor der unterschiedlichen Bedeutung des Inhaltes, sie muss sich differenzieren gemäß dem engeren oder weiteren Zusammenhang mit dem „Fundament" des Glaubens.

Nun kann diskutiert werden, was unveräußerlich ist und auch um der Kirchengemeinschaft willen nicht preisgegeben werden kann, und was nicht. Der Text lässt das völlig offen, er erwartet einen „Wettbewerb" des Verstehens - schließt also nicht aus, dass allzu hoch geschraubte Bedingungen von Kircheneinheit auch reduziert werden können, dürfen, ja müssen. Die volle Offenheit zeigt sich aber erst bei einem Rückblick in die Vorgeschichte der Formulierung, die die Last-Minute-Intervention von Kardinal König zunächst verdeckt, über die wir aber inzwischen gut unterrichtet sind. Dabei zeigt sich wieder einmal - wie auch in anderen Fällen![7] -, dass der Heilige Geist auf dem Konzil offenbar auch mit der Borniertheit der Menschen gespielt hat.

Das Stichwort hat nämlich zwischen der ersten Anregung und der Ergänzung des endgültigen Textes eine Entwicklung durchlaufen, in der sein ursprünglicher Sinn geradezu auf den Kopf gestellt wurde. In Kürze[8]: Schon im Sommer 1963, also zwischen der ersten und zweiten Konzils-Session, machte der Titularbischof von Eleuterno, S. Ferraz, den Vorschlag, für den Prozess einer neuen Einheit mit den evangelischen Christen (den „protestanti") verschiedene Phasen zu unterscheiden. Demnach solle man sich für einen ersten Schritt auf den Vorrang einiger „fundamentaler Aspekte" der katholischen Dogmatik konzentrieren, vor

allem den Glauben an Christus. Aus diesem „Fundamentaldogma" ließen sich leicht die anderen Dogmen „eruieren" und den getrennten Brüdern annehmbar machen. Der zweite Schritt könne dann die sakramentale Gemeinschaft, der dritte schließlich die „juridisch-disziplinäre Einheit" sein. Die Voraussetzung ist dabei: dass „wir einen gewissen einfachen und wahrhaft ausreichenden Glauben unterscheiden vom später fortschreitend zu erlangenden weiteren und vertieften Begreifen dieses Glaubens, *wie es auch bei Katholiken geschieht*"[9]. Die Forderung des (ansonsten wenig bekannten[10]) Titularbischofs, sich bei der Frage nach den Bedingungen von Kircheneinheit auf die fundamentale Gemeinschaft im Glauben an Christus zu konzentrieren, gilt heute mehr denn je. Aber: ganz selbstverständlich schwebt dem Konzilsvater als Fernziel eine „Rückkehr-Ökumene" der „getrennten Brüder" in eine „juridisch-disziplinäre Einheit" der Kirche vor. Der Weg dahin sei vergleichbar dem Fortschritt von einfacher zu vertiefter Glaubenserkenntnis bei Katholiken. Die „getrennten Brüder" also wie Jugendliche auf dem Weg zur Vollreife eines erwachsenen Glaubens?[11]

Den Vorschlag von Msgr. Ferraz nahm der Dominikaner C.-J. Dumont, Direktor der ökumenischen Zeitschrift „Istina", in einer Synthese der schriftlichen Eingaben zum werdenden Ökumenismus-Dekret auf, die er ebenfalls im Sommer 1963 im Auftrag einiger Bischöfe erarbeitete. Dumont formuliert ausführlicher als Ferraz. Zum ersten Mal fällt wörtlich das Stichwort einer „objektiven Hierarchie" zwischen den von Gott offenbarten und von der Kirche vorgelegten Glaubensartikeln, wenngleich sie alle gleichermaßen mit fester Zustimmung zu bekennen seien. Aber: die „objektive Hierarchie" bezieht sich wie bei Ferraz auf den dreistufigen Weg zur „vollkommenen Einheit" in der „Gemeinschaft kanonischer Einheit".[12]

Der Ergänzungsvorschlag von Dumont fand in der vorgelegten Fassung nicht die Zustimmung des Konzils. Aber während der ersten Beratung des Ökumenismus-Schemas hielt der italienische Erzbischof Andrea Pangrazio von Gorizia (Görz) am 25. November 1963 jene nicht hoch genug zu rühmende Rede, die die Wende brachte und die ich, wenn Platz wäre, am liebsten ganz zitieren würde.[13] Die entscheidenden Gesichtspunkte sind:

1. Um das Verhältnis der katholischen Kirche zu den getrennten Christen zu bestimmen, genügt nicht die „quantitative", „aufeinanderhäufende" Aufzählung der Fülle der institutionellen Mittel des Heils, es gilt das „Band" und das „Zentrum" hervorzuheben, worin sie geeint sind. „Dieses Band und Zentrum ist Christus selbst, den alle Christen als Herrn der Kirche anerkennen, dem die Christen aller Gemeinschaften zweifellos aus gläubigem Herzen dienen wollen, und der in seiner Gnade durch seine tätige Gegenwart im Heiligen Geiste so wunderbare Dinge auch bei den getrennten Gemeinschaften vollbringt ..."
2. Dieses Band und dieses Zentrum - das „Fundament" bei Ferraz und Dumont - veranlasst nicht einen ersten Schritt auf die Einheit hin, der erst zu tun oder zu bedenken wäre, sondern begründet, wie Pangrazio ausdrücklich zweimal vermerkt, eine *schon bestehende* Einheit der Christen.
3. Um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den christlichen Kirchen

nicht nur aufzuzählen, sondern zu gewichten, greift Pangrazio auf das Stichwort von der *hierarchia veritatum* bei Dumont zurück.

4. Zugleich gibt er ein Kriterium der Gewichtung an: „Es gibt Wahrheiten, die gehören zur *Ordnung des Zieles,* wie das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit, der Menschwerdung des Wortes und der Erlösung, der göttlichen Liebe und Gnade gegenüber der sündigen Menschheit, des ewigen Lebens in der Vollendung des Reiches Gottes und andere. Es gibt aber andere Wahrheiten, die gehören zur *Ordnung der Heilsmittel,* wie z.B. die Wahrheit von der Siebenzahl der Sakramente, der hierarchischen Struktur der Kirche [!], der apostolischen Sukzession [!] und andere."

5. „Diese Wahrheiten betreffen die Mittel, die der Kirche von Christus übergeben sind *für ihren irdischen Pilgerweg; danach aber hören sie auf"* (Hervorhebung von OHP).

Es ist deutlich: An die Stelle einer sozusagen glaubenspsychologisch-pädagogischen Deutung der *hierarchia veritatum,* die die „getrennten Brüder" nur mit Entrüstung hätten zurückweisen können, ist eine objektiv-theologische Deutung getreten - und der Anschluss an die Aussagen in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* (LG) Art.15 hergestellt. Darin besteht die „List des Heiligen Geistes". Die Unterscheidung zwischen „Ordnung des Zieles" und „Ordnung der Mittel" ist zwar nicht in den endgültigen Text eingegangen - nach guter Tradition interpretiert ein Konzil sich nicht selbst. Kardinal König nahm in seinem Vorschlag nur das Stichwort von der Hierarchie der Wahrheiten als solches auf und deutete die Richtung der Interpretation an durch den offenen Hinweis auf den (objektiven!) „Zusammenhang mit dem Fundament des Glaubens". Doch die theologische Diskussion des Konzilstextes vollzog sich auf der Linie des Ansatzes von Andrea Pangrazio.

II. Die Diskussion ist eröffnet – und offen

Die entscheidende Einheit im Glauben durch das Werk des Heiligen Geistes reicht also über den irdischen Weg der Kirche hinaus, während die Differenzen in Bezug auf die „Mittel" mit diesen unter dem eschatologischen Vorzeichen des Verschwindens stehen - im Einklang mit LG Art.48, Abschnitt 3. Es muss dann schon starke Gründe geben, wenn das, was ohnehin zum Verschwinden bestimmt ist, die in grundlegender Glaubensgemeinschaft existierende Christenheit trennen darf. Erzbischof Pangrazio hatte den Mut, als Beispiele für solche der Ordnung des Zieles untergeordneten Wahrheiten über die Mittel gerade jene zu benennen, die auch im ökumenischen Dialog die umstrittensten sind: Sakramente, hierarchische Struktur der Kirche, apostolische Sukzession. Nichts von dem, was in dieser Hinsicht in der katholischen Kirche gewachsen ist, muss aufgegeben werden, ausgenommen immer evangeliumswidrige Verderbnis. Aber ehe diese Differenzen die Christenheit in einander ausschließende „Gemeinschaften" (wie Pangrazio 1963 noch korrekt sagte) aufspalten dürfen, muss bis zur letzten

theologischen Möglichkeit gefragt werden, ob und wie weit die „Mittel" nicht legitim verschieden sein können. Um bei den drei Beispielen zu bleiben: Wieweit kann die *Zahl* der mit dem historisch kontingenten Namen „Sakrament" benannten kirchlichen Gottesdienste trennend wirken, wenn das *Verständnis* der betreffenden Gottesdienste gemeinsam ist, wenn also alles, was in ihnen enthalten ist, auch in den Schwesterkirchen gefeiert, bekannt und gelebt wird und die Unterschiede jedenfalls innerhalb des normativen biblischen Zeugnisses bleiben? Wieweit ist die hierarchische Verfassung der Kirche, also eine bestimmte Grundstruktur ihres Gemeinschaftslebens *(koinonia)* konkret-geschichtlich auch heute so wandelbar wie sie es in der Geschichte gewesen ist, einschließlich des Petrusamtes des römischen Bischofs? Wieweit darf eine - historisch ohnehin nicht abzusichernde - Sukzession der bischöflichen Handauflegungen zur Bedingung von Kirchengemeinschaft gemacht werden, wenn einerseits kraft des gemeinsamen Glaubens apostolische Sukzession *in der Lehre* anerkannt ist und anderseits in einer nicht-katholischen Kirche ein übergemeindliches kirchenleitendes Amt als wesentlich für die Kirche verstanden wird?[14] Im Grunde könnte im Bereich der „Mittel" etwas nur dann unveräußerlich und nicht Gegenstand der Diskussion sein, wenn es *unmittelbar* mit dem „Fundament des Glaubens" zusammenhinge - so dass dieses selbst mit dem Verzicht auf dieses „Mittel" verlassen würde und das heißt: dass das Wirken des Heiligen Geistes ohne dieses Mittel keinen Ansatzpunkt mehr hätte. Wer wollte das von irgendeinem der erwähnten Mittel behaupten?[15] Sie sind alle nur konkrete, also sekundäre Ausgestaltungen der primären institutionellen Mittel, ohne die die Kirche allerdings nicht Kirche wäre und die die ganze Geschichte der Ekklesiologie zusammengefasst sieht in der Aufzählung in Apg 2,42, nämlich: Verkündigung und Lehre *(martyria)*, Gottesdienst *(leiturgia)*, Gemeinschaftsleben (*koinonia*) und Dienst untereinander und an der Welt *(diakonia)*[16] Die ökumenische Diskussion hat also, wenn Erzbischof Pangrazio Recht hat, eine Offenheit an Möglichkeiten, die im Dialog nur durch die Trägheit des Geistes und des Herzens der Menschen eingeengt wird. Und dementsprechend auch die ökumenische Praxis.

III. Maßstäbe ökumenischer Praxis

Man mag nun einen Katalog von Vorschlägen für die ökumenische Praxis im Licht der Hierarchie der Wahrheiten erwarten. Das ist in diesem kurzen Beitrag nicht möglich - schon gar nicht im Blick auf die höchst unterschiedliche Situation in den verschiedenen Regionen der Weltchristenheit. Ebenfalls klammere ich den ganzen Bereich der gemeinsamen Diakonie aus - weil er mit der Frage der Hierarchie der Wahrheiten gar nicht in Berührung kommt. Man braucht hier nur an die ökumenische Phantasie und Einsatzbereitschaft auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens zu appellieren, die immer noch ungenutzten zahllosen Möglichkeiten des ökumenischen Miteinanders wahrzunehmen und zu verwirklichen und auf diese Weise das „Fundament des Glaubens", die „schon existieren-

de" Einheit der Christenheit praktisch erlebbar zu machen. Hier kann ich nur, an die Reflexionen im ersten Teil dieses Heftes anknüpfend, anhand einiger kontroverser Sachverhalte darauf hinweisen, dass und wie das Stichwort von der *hierarchia veritatum* in dem Sinne, wie es vom Konzil unter dem Einfluss der „List des Heiligen Geistes" formuliert worden ist, sozusagen theologisch krampflösend wirken kann, wenn man es sich zu Herzen nimmt.

Seit circa zwei Jahrzehnten belastet das Stichwort von der „konfessionellen Identität" den ökumenischen Prozess und hat auch in der lebhaften Diskussion im Vorfeld der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" eine blockierende Rolle gespielt.[17] „Konfessionelle Identität" bezeichnet das Ganze aus theologischen Lehren, kirchlicher Praxis, Frömmigkeitsformen und kulturellen Lebenswelten, die in wechselseitiger Beeinflussung eine Konfessionskirche abgrenzend gegen die Schwesterkirchen prägen und es erlauben, ein Verhalten, eine Denkweise, einen Redestil zum Beispiel „typisch katholisch", „typisch evangelisch" usw. zu nennen. Wer nacheinander einen katholischen, einen orthodoxen, einen lutherischen, einen reformierten (presbyterianischen), einen freikirchlichen Gottesdienst besucht, weiß, was „konfessionelle Identität" ist. Am Ursprung - also am Beginn der Spaltung! - war solche konfessionelle Identität mit dem Anspruch verbunden, das „allein wahre Christentum", die „Fülle des christlichen Glaubens", die „apostolische Tradition" zur Geltung zu bringen. Die anschließende eigendynamische Entwicklung zu „Konfessionskirchen" hat einerseits die Abgrenzung für lange Zeit unheilbar gemacht, aber anderseits praktische und theologische Ausprägungen des christlichen Glaubens herbeigeführt, in denen die anderen Kirchen heute - endlich! - verlorenen oder bisher entbehrten geistlichen Reichtum wiedererkennen.

Nun bezieht sich solche konfessionelle Identität so gut wie immer auf den Bereich der (Wahrheiten über die) „Mittel", und auch dort nur auf solche im Bereich der sekundären Institutionalität der Kirche, in der sich ihre primäre Institutionalität, nämlich Zeugnis, Gottesdienst, Gemeinschaft, Dienst konkretisiert. Für die Einheit der Christenheit - auch eine zukünftige institutionelle Einheit - muss im Licht der Hierarchie der Wahrheiten nichts von solcher Identität geopfert werden. Ja, es *darf* nichts geopfert werden, weil dadurch geistlicher Reichtum in Verarmung umschlüge. Und umgekehrt muss niemand persönlich und muss keine Kirche alles übernehmen, was man als für die Schwesterkirche „typisch" wahrnimmt und auch anerkennt. Nur dies ist in Frage zu stellen und zu überwinden: Identitätsmerkmale, die einstmals ausschließlich zu Abgrenzungszwecken entwickelt bzw. festgehalten wurden, etwa die in der katholischen Kirche immer noch anhaltenden Reserven gegen die Kommunion unter beiderlei Gestalt, oder die protestantischen Reserven gegen mehr „Sinnenfreude" und liturgische Festlichkeit im Gottesdienst.

Welche befreiende Wirkung die ernst genommene Hierarchie der Wahrheiten für die neuralgischen Punkte konfessioneller Identität hätte, lässt sich leicht ahnen. Um die von Erzbischof Pangrazio genannten Beispiele (siehe oben) zu vermehren: Kann die gegenseitige Zulassung zum Mahl des Herrn aus *theologischen* Gründen

- etwas anderes sind pastorale, psychologische, kirchenpolitische Bedenken - noch verweigert werden, wo doch das Abendmahl als Ganzes, unabhängig von seiner Deutung und Praxis, zu den „Mitteln" gehört?[18] Kann eine von allem latenten Aberglauben gereinigte Heiligenverehrung, insbesondere die katholische und orthodoxe Marienfrömmigkeit, noch kirchentrennend sein?[19] Und wenn konkrete, geschichtlich gewachsene, ja zeitbedingte Kirchenstrukturen kirchentrennend wären, würde das nicht implizieren, dass die Kirche sich selbst auf die Ebene des Zieles stellt - und nicht mehr auf die Ebene des „Sakramentes und Werkzeugs" (LG Art.1)? Für eine „ökumenische Struktur der Kirchen" folgt daraus: Die rechtlichen Regeln des Gemeinschaftslebens sind in allen Kirchen so zu gestalten bzw. umzugestalten, dass ihre Funktion als *Mittel* zur Förderung des Glaubens an Gott in Christus nicht nur theoretisch-theologisch behauptet wird, sondern auch von außen, auch für Nicht-Christen offenkundig bleibt - zum Beispiel und nicht zuletzt durch den Inhalt und Stil amtlicher Äußerungen.

Steht es so, dann reduziert sich die immer wieder in den Vordergrund gerückte Frage des Amtes und des Verständnisses vom Amt weithin auf die Frage des Namens. Wenn die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche die ökumenische Bedeutung einer Verständigung über das Amt so betonen, geschieht das gewiss nicht aus einem Prestigebedürfnis der Amtsträger, im Gegenteil: Sie begreifen sich in aller Regel als „unnütze Knechte" Jesu Christi (Lk 17,10). Dennoch: Was kann eine „bischöfliche Struktur" als Kriterium für das Kirche-Sein „im eigentlichen Sinne" (*Dominus Iesus* Nr. 17) ernsthaft bedeuten? Sicher nicht einen „monarchischen Episkopat", schon gar nicht in der heutigen Gestalt. Denn dann wäre die römische Kirche lange Zeit nicht „Kirche im eigentlichen Sinne" gewesen: Im Osten war dieser Episkopat schon feste Institution, während Rom noch von einem Presbyterium geleitet wurde.[20] Es kann - aus geschichtlichen und sachlichen Gründen - nur darum gehen, dass die Kirche außer dem Amt des ortsgebundenen (oder auf bestimmte Personengruppen bezogenen) Verkünders und Seelsorgers, des heutigen „Pfarrers" oder „Pastors", noch das übergemeindliche, gegebenenfalls überregionale Amt der Kirchenleitung mit Visitations- und Ordinationsauftrag hat - um der Darstellung der Katholizität der Kirche willen. Alles Weitere, alle rechtlichen Regelungen hinsichtlich Umfang und Inhalt der Amtsvollmachten, war in der Geschichte stets offen - auch Gegenstand von Machtkonflikten - und darf es darum auch heute sein, denn dies alles ist weit entfernt vom „Fundament des Glaubens", dem bestmöglich zu dienen der einzige Sinn aller Ämter ist. Vor allem aber ist offen, wie der Amtsträger - oder die Amtsträgerin - heißt. Provozierend gesagt: Es ist ohne Bedeutung, ob er den Titel Bischof, Superintendent, Patriarch oder Kirchenpräsident führt - ja sogar, ob das Amt von einem einzelnen oder von einem Gremium ausgeübt wird. Das übergemeindliche Leitungsamt als solches aber gilt in allen großen Kirchen als essentiell - und selbst die sogenannten Freikirchen haben ansatzweise übergemeindliche Ämter. Die „Sakramentalität" der Ordination aber ist aus den schon angedeuteten Gründen kein wirkliches Problem - und wird, entgegen mancher Unterstellung - auch in der katholischen und in der orthodo-

xen Kirche nicht „halbmagisch" verstanden. Ein breites Feld also für die Überwindung von Blockaden der Verständigung im Licht der *hierarchia veritatum.*[21]

IV. Eine „vorläufige Kirchengemeinschaft"

Es ist darum an der Zeit, am Beginn des neuen Jahrhunderts einen Vorschlag wieder aufzunehmen und weiterzuentwickeln, den Lukas Vischer, damals Generalsekretär der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung *(Faith and Order)* des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1974 zum 10. Jahrestag der Verkündigung des Ökumenismusdekretes gemacht hat: Die Kirchen sollten sich zu einer „vorläufigen Einheit" zusammenschließen - denn andernfalls werde sich die Ökumene „zersetzen". Die einen würden in alte konfessionelle Eindeutigkeit zurückkehren, die anderen in das Niemandsland einer „dritten Konfession" aufbrechen, die keine Zukunft hat.[22] Eine „vorläufige Einheit" - besser, um jede Befürchtung von Uniformität zu vertreiben: „vorläufige Kirchengemeinschaft" -: das müsste zugleich mehr und weniger sein als der Weltkirchenrat. Weniger, denn es erscheint kurzfristig undenkbar, dass manche „kleinen" Kirchen und „kirchlichen Gemeinschaften", die jetzt Mitglied des Weltkirchenrates sind und auch bleiben sollen, sich dieser „vorläufigen Kirchengemeinschaft" anschließen werden. Mehr, weil diese Kirchengemeinschaft nicht nur ein *Rat* von Kirchen sein wird, sondern eine vorläufig zu *einer* Kirche geeinte Gemeinschaft von Kirchen, die diese Kirchen bleiben. Diese vorläufig geeinte Kirche bringt als solche die ganze Christenheit als auf dem „Fundament des christlichen Glaubens" lebende, auf die „Ordnung des Zieles" bezogene zur geschichtlich-konkreten Erscheinung. Alle Differenzen sind dann *interne* Differenzen, sozusagen Gegenstand von „Familienstreit" über die offenen Entscheidungen hinsichtlich der „Mittel zum Ziel". Nichts hindert, dass *innerhalb* dieser *vorläufigen* Gemeinschaft einzelne der teilnehmenden Kirchen untereinander aus guten Gründen *volle* Kirchengemeinschaft aufnehmen, zum Beispiel orthodoxe Kirchen untereinander, die lutherischen Kirchen mit den reformierten Kirchen, mit den Methodisten, mit den Anglikanern und diese wiederum mit den Altkatholiken, wie dies ja teilweise in Europa und den USA alles schon geschehen ist; und am Ende, hoffentlich bald in diesem Jahrhundert, auch die orthodoxen Kirchen mit der Kirche Roms. Wann die *volle* Kirchengemeinschaft *aller* vorläufig geeinten Kirchen untereinander und mit den noch ungeeinten sich ergibt, das dürfen und müssen wir der Geschichte überlassen in der Gewissheit, dass der Heilige Geist auch in dieser Hinsicht „so wunderbare Dinge" (Pangrazio) bewirkt. Kommt es in gar keiner Weise zu solch einer „vorläufigen Kirchengemeinschaft", dann könnte geschehen, dass die Christenheit am Ende dieses Jahrhunderts nur noch in zwei Formen existiert: einerseits in Gestalt von einigen Groß-Sekten und vielen kleinen Sekten im Kontext eines unübersehbaren, alles relativierenden religiösen Pluralismus, anderseits als „kulturelles Erbe" der westlichen Welt wie etwa die griechische Philosophie und

das römische Recht auch. Das wäre dann Ergebnis menschlichen Widerstands gegen den Heiligen Geist, der darob der Christenheit nicht fehlen würde, aber erheblich mehr zu tun hätte, um „wunderbare Dinge" zu wirken.
Wir können nicht übersehen, dass verschiedene Kirchen größere Schwierigkeiten haben werden als andere, in eine solche vorläufige Kirchengemeinschaft einzutreten. Die orthodoxen Kirchen des Ostens mit ihrer starken, ja unbeugsamen Bindung an die Tradition des ersten christlichen Jahrtausends werden es schwer haben, die in dieser Zeit ausgebildeten Traditionen in Lehre und kirchlichem Leben im Licht der *hierarchia veritatum* zu relativieren. Umgekehrt werden viele Freikirchen jegliche universalkirchliche Struktur mit Misstrauen betrachten, weil die bitteren Erfahrungen mit den Großkirchen, die der Grund ihrer Abspaltung waren, unvergessen sind. Aber man kann auch diesen Kirchen solche Selbstrelativierung nicht ersparen. Am leichtesten *könnte* es paradoxerweise die römisch-katholische Kirche haben - vorausgesetzt, sie rezipiert wirklich das Zweite Vatikanische Konzil in Lehre und Leben. Sie könnte von der Erfahrung der so traditionstreuen orthodoxen Kirchen mit dem synodalen Prinzip lernen, um ihren geschichtlich sehr jungen Zentralismus aufzubrechen, der ja mitnichten vom ersten bis zum letzten Canon des CIC als „göttlichen Rechtes" betrachtet werden muss. Und sie hat durch ihren Reichtum an Gemeinschaften, Vereinigungen, Bruderschaften, Werken, Orden, Sodalitäten, Konferenzen einen offenen Raum, wo auch das Kostbarste der Freikirchen eine Heimat finden könnte: der Zusammenschluss von Menschen, „so mit Ernst Christen sein wollen" (Martin Luther) und von der Kirche mehr erwarten als religiösen Service.

Schluss: Was tun?

Was aber kann der Christenmensch in der Gemeinde, der „gemeine Mann" (Luther) und die „gemeine Frau", jetzt schon tun, um im Licht der Hierarchie der Wahrheiten ökumenisch zu leben? Hier kommt selbstverständlich verstärkt der unterschiedliche kulturelle Kontext ins Spiel, für den sich keine allgemeinen Regeln aufstellen lassen. Die ökumenische Situation ist auch in der Gemeinde anders in einem Land, dessen überwältigende Mehrheit katholisch ist (wie in Spanien) oder evangelisch (wie in Skandinavien) oder orthodox (wie in Griechenland) oder konfessionell völlig aufgesplittert (wie in den USA), oder wo beide Kirchen einigermaßen gleich stark sind (wie in Deutschland). Die Situation ist anders, wo evangelische Christen die katholische Kirche im Pakt mit den Mächtigen erleben (erlebten!), die wunschgemäß ihnen den Raum ihrer Entfaltungsmöglichkeiten eng halten (wie in Chile); oder wo katholische Christen den „Protestantismus" vorwiegend erleben in Gestalt von nordamerikanischen Gemeinschaften, die sich - so ein häufiger Vorwurf, der im Einzelfall zu überprüfen ist - widerstandslos von wirtschaftlichen Interessen zur Ruhigstellung der Massen instrumentalisieren lassen (wie in Brasilien); oder wo die katholische Kirche, zumindest viele Theologen und Orden, einträchtig mit den evangelischen Christen

auf der Seite der Armen stehen (wie wiederum in Brasilien und Argentinien). Die ökumenische Situation ist anders, wo die Christen aller Konfessionen mit unter Umständen militanten Muslimen zusammenleben müssen (wie etwa vielerorts in Afrika, in Indonesien, aber auch in Palästina), oder wo sie in einem vom Buddhismus geprägten Kontext als westlicher Import wirken und überdies im fernen Rom sogleich unter Synkretismus-Verdacht geraten, wenn sie seriöse Anstrengungen einer Inkulturation versuchen (wie etwa in Indien oder Japan). Im Allgemeinen wird gelten: Je stärker die Minderheiten-Situation tagtägliche Realität ist, womöglich unter Verfolgung, umso mehr dürfte das höchst existentielle Verständnis für die *hierarchia veritatum* wachsen.

Für den westlichen Kulturkreis - und nicht zuletzt für das Land des Verfassers: Deutschland - dürfen wir folgendes sagen: Ein ökumenisch bewusst lebender Christenmensch darf mit gutem Gewissen tun, was gewissenhafte ökumenische Theologie als legitim erwiesen hat. Sie/er muss sich freilich klar machen: Die Kirche(n) als ganze, ihre Amtsträger, dürfen nicht nur, sondern müssen sogar zögerlicher sein, weil entweder sie selbst, zumindest aber viele, die ihnen anvertraut sind, nicht alle gleichzeitig die Konsequenzen der Hierarchie der Wahrheiten gleich intensiv bedenken können, ja oft von den Problemen auch gar nicht persönlich betroffen sind. Dann werden sie naturgemäß zunächst ängstlicher sein, die Amtsträger werden nicht selten sogar Rücksichten nehmen müssen, derer sie für sich selbst gar nicht bedürften, sie werden mit Vorzug darauf achten müssen, dass die Einheit der Kirche nicht zerbricht - auch wenn das nicht heißen kann, dass sie immer auf das letzte Schiff im ökumenischen Geleitzug warten müssen. Daraufhin werden ökumenisch bewusst lebende Christenmenschen auch jedes bremsende amtliche Wort zu ökumenischen Fragen - wie etwa zuletzt *Dominus Iesus* - als Hinweis auf noch unerledigte Fragen ernst nehmen, aber nicht als das letzte Wort zur Sache nehmen müssen. Sie müssen sich nicht davon abhalten lassen, die getrennten Kirchen als „Schwesterkirchen" zu betrachten. Sie dürfen deren Amtsträger als Amtsträger der Kirche achten - wie sollten sie denn auch mit ihnen ein aufrichtiges Gespräch „von gleich zu gleich" führen und sie gleichzeitig objektiv der Amtsanmaßung für schuldig halten? Sie dürfen in den anderen Kirchen anerkennen, was ihnen selbst vielleicht fremd ist - und das Eigene den Schwestern und Brüdern aus der anderen Kirche unbefangen zumuten, ohne es ihnen aufzudrängen. Sie dürfen und sollen mit ihnen zusammen beten und Gottesdienst feiern - was für katholische Christen noch nicht lange kirchenamtliche Selbstverständlichkeit ist. Sie dürfen aus informiertem Gewissen auch zum Mahl des Herrn in der Schwesterkirche hinzutreten. Denn was für Katholiken gemäß *Ökumenischem Direktorium* Nr. 159f für den Trauungsgottesdienst für ein konfessionsverschiedenes Brautpaar und die Angehörigen zugestanden ist, kann dann konsequenterweise bei anderen pastoralen Situationen von gleicher „existentieller Dichte" nicht mehr als schlechterdings unzulässige Ausnahme angesehen werden.

Indifferentismus? Die Gefahr ist nicht auszuschließen, vor allem dann, wenn Ausnahmen, die auch als solche erlebt werden, durch Wiederholung zur Gewohn-

heit werden. Und: wenn das kirchliche Amt gegen alle guten theologischen und pastoralen Gründe die Grauzone der Illegalität aufrecht erhält, in die die Praxis dieser so genannten *communicatio in sacris* (sakramentale Gottesdienstgemeinschaft) in den konfessionell stark gemischten Regionen der Weltkirche längst geraten ist. Aber es gibt einen guten Selbsttest für das gewissenhafte Individuum: das hartnäckige Bestreben, durch geeignete Lektüre und Fortbildung die ökumenischen Sachprobleme immer besser zu verstehen.

„Hierarchie der Wahrheiten" – und die ökumenische Praxis

Die „vorläufige Kirchengemeinschaft" wäre dann am schönsten Zwischenziel angelangt, wenn eine Konversion von einer Kirche in eine andere - die das Ökumenismusdekret mit Recht sorgfältig vom Ökumenismus unterscheidet (UR Art. 4, 4. Abschnitt) - nicht mehr als Verrat und Abfall geächtet, sondern respektiert würde wie ein Übertritt von der einen in eine andere Gemeinde, wo der oder die Übertretende auf bessere, persönlich angemessenere Weise die Heimat findet, die der Glaube braucht.

[1] Vgl. O.H. Pesch, *Rezeption ökumenischer Dialogergebnisse. Ungeschützte, aber plausible Vermutungen zu ihren Schwierigkeiten*, in: Ökumenische Rundschau 42 (1993) 407-418; S. Pemsel-Mayer, *Rezeption - Schwierigkeiten und Chancen. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umsetzung ökumenischer Konsensdokumente in den Ortskirchen*, Würzburg 1993.

[2] Welche andere Vorstellung von neuer Kirchengemeinschaft bleibt denn noch übrig, wenn in der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* Nr. 17 nur den Ostkirchen der Titel „echte Teilkirchen" zuerkannt wird, und auch das mit Einschränkung wegen der Bestreitung des päpstlichen Primates, alle anderen „Gemeinschaften" aber „nicht Kirchen im eigentlichen Sinne" sind? Was wäre denn auch eine Kirche im uneigentlichen Sinne? Jedenfalls nicht „Kirche Jesu Christi" und damit überhaupt nicht Kirche - so dass als Weg zum Kirche-Sein nur die Rückkehr in die katholische oder eine orthodoxe Kirche bleibt.

[3] Vgl. J. Baur, *Einig in Sachen Rechtfertigung?*, Tübingen 1989, 27: „Geheilt werden könnte dieser Bruch nur so, dass die heutige römisch-katholische Christenheit die reformatorische Erfahrung nachvollzieht, sich dann aber auch klar vom tridentinischen Nein verabschiedet." - In der heftigen Diskussion um die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* Nr. 18 wurde dieselbe Hoffnung hörbar, wenn von manchen evangelischen Kritikern darauf bestanden wurde, dass mit der Rechtfertigungslehre als *einzigem* Kriterium über die Kirche schon alles gesagt sei. Wir können und müssen hier nicht ins Detail gehen.

[4] UR Art. 11, letzter Abschnitt, hier nach der offiziellen deutschen Übersetzung.

[5] Vgl. den Kommentar von Johannes Feiner in: LThK², Ergänzungsband II, Freiburg i. Br. 1967, 88-90; O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse - Nachgeschichte*, Würzburg ⁴1997, 224f; 232-235; M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicismo tra unionismo ed ecumenismo* (1952-1964), Bologna 1996, 462-464.

[6] In Auswahl: J. Feiner, ebd. (s. Anm. 5); H. Mühlen, *Die Lehre des Vaticanum II über die „Hierarchia veritatum" und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, in: Theologie und Glaube 56 (1966) 303-335; U. Valeske, *Hierarchia veritatum*, München 1968 (dort 45-67 Bericht über die unmittelbare nachkonziliare Diskussion!); P. Schoonenberg, *Hierarchia veritatum*, in: Tijdschrift voor theologie 8 (1968) 293-298; K. Rahner, *Der Glaube der Christen und die Lehre der Kirche*, in: ders., Schriften zur Theologie X, Zürich 1972, 262-287, besonders 276-279; vgl. auch ders., Schriften zur Theologie XI, 339-365; XII, 550-559; XV, 152-168; W. Hryniewicz, *La hiérarchie des vérités*, in: Irénikon 51 (1978) 470-491; G. Thils, *„Hierarchia veritatum"* (Décret sur l'oecuménisme, n. 11), in: Revue théologique de Louvain 10 (1979); Yves Congar, *Diversités et communion*, Paris 1982; O.H. Pesch/H. Fries, *Streiten für die eine Kirche*, München

1987, 30-35 (Fries); 171-176 (Pesch); A. Kreiner, *„Hierarchia veritatum"*. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz, in: Catholica (Münster) 46 (1992) 1-30. Instruktive Kurzinformation bei W. Beinert, Art. *„Hierarchia veritatum"*, in: LThK³, Bd. 5, Freiburg i. Br. 1996, 84f.

[7] Die bedeutendsten sind die Vorordnung des Kapitels über das „Volk Gottes" vor dem über die hierarchische Verfassung der Kirche in der Kirchenkonstitution und die Ausweitung der fast gescheiterten Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden zur Erklärung über die nicht-christlichen Religionen. Vgl. Pesch (s. Anm. 5), 146-148; 294-303.

[8] Einzelheiten bei Velati (s. Anm. 5), 462-464. Dort auch die Dokumentation der verschiedenen Textvorschläge.

[9] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II* (AS), II/5, Typis polyglottis Vaticanis 1973, 891 (Hervorhebung von OHP).

[10] Im Personenregister in LThK², Erg.-Bd. III ist er nicht verzeichnet.

[11] Man fühlt sich an die Unterscheidung zwischen den *minores* und den *maiores in fide* bei Thomas von Aquin erinnert: *Summa Theologiae* II-II 2,6-8). *Alle* müssen einige Fundamentalwahrheiten glauben; die *maiores* müssen freilich alles überschauen - und den *minores* zur Verfügung stehen, wenn sie Fragen haben.

[12] Vgl. C.-J. Dumont, *Observations reçues sur le Schema „de Oecumenismo" in genere.* Text bei Velati (s. Anm. 5), 463, Anm. 30. Thils, ebd. (s. Anm. 6), 210f verweist auf eine damals schon 25 Jahre anhaltende Diskussion und nennt die Namen von Yves Congar, Karl Rahner, Michael Schmaus, Dumont. Bericht darüber bei Valeske (s. Anm. 6), 29-45.

[13] Voller Text in AS II/6, (1973), *Congregationes generales* 74-79, sessio publica 3, S. 32-35; deutsche Übersetzung in Y. Congar/H. Küng/D. O'Hanlon (Hg.), *Konzilsreden,* Einsiedeln 1964, 140-143; Zitate der entscheidenden Sätze in: LThK2 Erg.-Bd. 2, 88-90 Anm. 44 u. 49; Pesch (s. Anm. 5), 234f. Manche Kommentatoren sehen in dieser Rede Spuren einer Zusammenkunft der nicht-katholischen Beobachter, aber wohl zu Unrecht, denn bei dieser ging es nicht um das spezifische Thema der „Hierarchie der Wahrheiten" (Mitteilung von Giuseppe Alberigo an mich). - Pangrazios Erzdiözese Gorizia liegt heute auf italienischem Staatsgebiet in Friaul (Provinz Triveneto) und ist Grenzstadt zu Slowenien, zur Konzilszeit Jugoslawien. Zur Zeit der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie, also bis 1918, war Gorizia unter dem deutschen Namen Görz Metropole der weithin slowenischen Kirchenprovinz Görz; vgl. die Karten in den Artikeln „Italien" und „Österreich" in LThK³, Bde. 5 u. 7. Der 1909 in Budapest geborene Pangrazio war seit 1962 also Erzbischof in dem sowohl national als auch konfessionell brisant inhomogenen Länder-Dreieck Italien-Jugoslawien-Österreich. Das erklärt vielleicht seine ungewöhnliche ökumenische Nachdenklichkeit. Kurzinformationen von G. Ingegneri im Artikel *„Görz"* und von Alberigo im Artikel *„Pangrazio"* in LThK³, Bd. 4, 843f; und Bd. 7, 1312.

[14] Zum Stand der kirchenamtlichen Verständigung in diesen und anderen Fragen sei verwiesen auf die solide Übersicht bei H. Schütte, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur Ökumenischen Orientierung,* Paderborn 1985; ders., *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes,* Paderborn 1991; vgl. auch Problemskizze und repräsentative Literatur bei O.H. Pesch, *Heiße Eisen der Ökumene im Spiegel ökumenischer Probleme des Alltags,* in: K. Raiser/D. Sattler (Hg.), *Ökumene vor neuen Zeiten. Für Theodor Schneider,* Freiburg i. Br. 2000, 441-474.

[15] Genau hier zeigt sich die Fragwürdigkeit der Behauptung in der Erklärung *Dominus Iesus* Nr. 17, die Kirchen, die das „Mittel" einer bischöflichen Verfassung im gewohnten, also geschichtlich gewordenen katholischen Verständnis nicht hätten, seien „nicht Kirchen im eigentlichen Sinne". Heißt das nicht das Mittel zum Ziel machen?

[16] Vgl. vorerst O.H. Pesch, *Epilog zur Ekklesiologie,* in: Ökumenische Rundschau 46 (1997) 284-302. Im Hintergrund: Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche,* in: J. Feiner/M.

Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis. *Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 4/1, Zürich 1972, 357-599: 368-410; und U. Kühn, *Kirche*, Gütersloh 1980, 164-201; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 31994, 103-131; 181-210; 388-402.

[17] Kurzer Einblick in das Problem sowie Literatur bei Fries/Pesch (s. Anm. 6), 174; O.H. Pesch, *„Ökumenischer Imperialismus"? Grundsätzliche Überlegungen zu den Auswirkungen großkirchlicher bilateraler Gespräche auf die Kleinen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften*, in: W. Beinert/K. Feiereis/H.-J. Röhring (Hg.), Unterwegs zum einen Glauben. Festschrift für Lothar Ullrich, Leipzig 1997, 561-578: 575ff.

[18] Bilanz der äußerst lebhaften Diskussion bei O.H. Pesch, *Gemeinschaft beim Herrenmahl. Plädoyer für ein Ende der Denkverweigerungen*, in: B.J. Hilberath/D. Sattler (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. Festschrift für Theodor Schneider, Mainz 1995, 539-571.

[19] Vgl. die ebenso subtile wie nüchterne Untersuchung von H. Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-katholischen Gespräch*, Frankfurt am Main/Bern 1987.

[20] W. de Vries, *Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten*, in: Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Hg.), Papsttum als ökumenische Frage, München/Mainz 1979, 114-133; zusammenfassend mit Lit. jetzt K. Schatz, Artikel *„Papst"*, I.-II., in LThK^3, Bd. 7. 1327-1331. Beruht darauf die besondere Betonung des Bischofsamtes in der Ostkirche trotz der synodalen Traditionen?

[21] Vgl. D. Wendebourg, *Das Amt und die Ämter*, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 45 (2000) 5-37. Man lese diesen repräsentativen lutherischen Beitrag einmal mit katholischen Augen „gegen den Strich", um die Möglichkeiten eines „differenzierten Konsenses" über das kirchliche Amt zu ermessen!

[22] Vgl. L. Vischer, *Wie weiter - nach den ersten zehn Jahren?*, in: G. Békés/V. Vajta (Hg.), Unitatis redintegratio 1964-1974. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismusdekretes, Frankfurt am Main 1977, 141-157.

Für eine ökumenische Auslegung des Codex Iuris Canonici der lateinischen katholischen Kirche

Alphonse Borras

Wie lassen sich in den Kirchen „ökumenische Strukturen" aufbauen, das heißt Strukturen, die einen tiefer gehenden Austausch erlauben und den Weg zur Einheit beschleunigen? Zu dieser Frage werde ich die Möglichkeiten untersuchen, die der 1983 verabschiedete Codex des Kanonischen Rechts der lateinischen katholischen Kirche gewährt. Trotz der Grenzen, die diesem Beitrag gesetzt sind, ist es nötig, im Vorfeld an den lehramtlichen Rahmen zu erinnern,

bevor wir einige konkrete Handlungsfelder freilegen, in denen der Codex von 1983 sowohl die lateinischen Katholiken als auch ihre Diözesen und anderen kirchlichen Verwaltungsbereiche ermutigen kann, die Gemeinschaft mit anderen Kirchen[1] institutionell umzusetzen. Ich werde mich darauf beschränken, einige „praktische" Perspektiven aufzuzeigen, ohne die Schwierigkeiten und Hindernisse in diesem Bereich zu bestreiten - jedoch auch ohne sie theologisch bearbeiten zu können.

I. Vorbemerkungen

1. Der Codex von 1983 stellt zweifellos ein kirchenrechtliches Dokument ersten Ranges der römisch-katholischen Kirche dar. Aber das Kanonische Recht beschränkt sich nicht auf den Codex. Dieser umfasst die wesentlichen die lateinische Kirche betreffenden Verfügungen (vgl. can. 1). Andere vom apostolischen Stuhl Roms herausgegebene Verfügungen gelten ebenfalls für die Katholiken lateinischen Ritus', wenn nicht gar für alle anderen gleichermaßen. Mit anderen Worten: Der Codex enthält nicht das gesamte Universalrecht.
2. Im Bereich der Ökumene folgte dem Codex von 1983 und seinem Pendant für die katholischen Ostkirchen 1990 außerdem ein neues *Ökumenisches Direktorium,* welches das in zwei Teilen 1967 und 1970[2] publizierte vorhergehende *Direktorium* aktualisiert. Formal gesehen ist ein solches Direktorium ein allgemeines Ausführungsdekret (vgl. can. 31 § 1). Es präzisiert folglich die Verfügungen der Codices von 1983 und 1990 und dringt auf ihre Einhaltung. Deshalb muß es als ein *authentischer* Kommentar des Gesetzes vom Gesetzgeber selber angesehen werden. Folglich müsste eine Untersuchung des Codex von 1983 im Lichte des *Direktoriums* von 1993 vorgenommen werden. Der Leser wird es von daher nicht unterlassen, die Lektüre des lateinischen Codex durch die der Verfügungen des *Direktoriums* zu vervollständigen, da ich mich hier darauf beschränke, lediglich auf die betreffenden Passagen zu verweisen.
3. Der Codex verweist außerdem auf das besondere Recht der Diözesen und anderen rechtlichen Einheiten, die befugt sind, in ökumenischen Belangen gesetzgeberisch tätig zu werden. Auf die Gefahr hin, bereits die Folgerung meiner Ausführungen zu enthüllen, ist es sogar angemessen, davon zu sprechen, dass das Schaffen „ökumenischer Strukturen" vorrangig dem besonderen Diözesanrecht, und andernfalls dem Recht der Bischofskonferenzen unterliegt. Der Leser wird von daher beachten, dass der Codex seine natürliche Fortsetzung im Diözesanrecht findet. Das *Direktorium* selbst ermutigt ihn zu dieser Vorgehensweise. Außerdem möchte es „die Befugnisse der Autoritäten auf ihrem jeweiligen Niveau" der Kirche, welches die Einzelkirche und ihre Gruppierungen, wie unter anderem die Bischofskonferenz (Nr. 2), darstellen, „in vollem Maße" respektieren.
4. Eine vierte Anmerkung erinnert uns daran, dass das Kirchenrecht, sei es universell oder partikular, nicht alles im Leben der katholischen Kirche ist. Es ist

ein speziell juristisches Regulativ des kirchlichen Lebens. Es ist nicht das ganze Leben der Kirche, aber in Form seiner allgemeinen und abstrakten Verfügungen „sieht es" eine gute kirchliche Ordnung „vor", die die Würde von Person und Natur der Institutionen nicht nur *ratione iusti,* sondern insbesondere in Hinsicht auf die Förderung der kirchlichen Gemeinschaft zu wahren trachtet. Von diesem juridischen Blickwinkel aus ist dem Recht von vornherein an der Gültigkeit der juridischen Handlungen gelegen. Dies ist insbesondere in Bezug auf die Sakramente der Fall[3]. Eine Rechtshandlung wird als „gültig" angesehen, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: „daß sie von einer dazu befähigten Person vorgenommen wurde und bei der Handlung gegeben ist, was diese selbst wesentlich ausmacht und was an Rechtsförmlichkeiten und Erfordernissen vom Recht zur Gültigkeit der Handlung verlangt ist" (can. 124 § 1). Die Gültigkeit eines juridischen Aktes entspricht seiner Wirksamkeit, das heißt dem Herbeiführen des gewünschten Resultates.[4] Die kanonischen Ausführungen beschäftigen sich also mit den „juridischen" Wirkungen menschlicher Handlungen, das heißt mit ihren Auswirkungen auf den Bereich des Rechts bezüglich der Pflichten und Rechte des Einzelnen und der Gemeinschaften. Ein rechtlicher Akt ist gültig oder nicht, *tertium non datur.* Im Sinne des Kanonischen Rechts ist beispielsweise eine Eucharistiefeier ein gültiges Sakrament oder nicht. Die Theologie hingegen untersucht das Wesen oder wenigstens die „theologische" Bedeutung des Lebens der Menschen und Gemeinschaften. Sie wird beispielsweise erforschen, was für das Geheimnis der Eucharistie wesentlich ist und so herausarbeiten, was davon mehr oder weniger vollständig erhalten wurde. Im Sinne der Theologie ist folglich eine differenzierte Abstufung möglich: Wir sind nicht mehr vor die Alternative des „alles oder nichts" gestellt. Anders gesagt, die Feststellung einer juridischen Ungültigkeit ist nicht notwendig eine Negierung der theologischen Wirklichkeit.

5. Es ist von daher wichtig, zwischen kanonischer und theologischer Redeweise zu unterscheiden. Darin besteht meine fünfte Anmerkung. Diese Unterscheidung rührt von der Art ihrer jeweiligen Wirklichkeitswahrnehmung her, der *ratio sub qua,* von der aus sie beurteilen: Die Theologie stellt sich auf die Ebene dessen, was ist, das Kanonische Recht auf die Ebene dessen, was sein soll; die eine beschreibt, das andere schreibt vor. Das Kanonische Recht setzt dem

Der Autor

Alphonse Borras, 1951 in Lüttich (Belgien) geboren, wurde 1976 zum Priester dieser Diözese geweiht. Als Lizentiat der Theologie und Doktor für Kanonisches Recht der Gregoriana ist er zur Zeit Studiendirektor am bischöflichen Seminar in Lüttich, wo er Fundamentaltheologie, Ekklesiologie und Kanonisches Recht unterrichtet. Er ist Professor für Kanonisches Recht an der katholischen Universität von Löwen und Lehrbeauftragter für Strafrecht an der Abteilung für Kanonisches Recht der Katholischen Universität von Zentralafrika in Yaounde (Kamerun). Veröffentlichungen u.a.: Werke zum kanonischen Strafrecht, außerdem Les Communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales, Paris 1996; Des laïcs en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères, Paris 1998; mit B. Pottier SJ: La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin, Brüssel 1998. Zur Zeit arbeitet er an einem theologischen Werk zu den Ämtern der Laien: Les „nouveaux ministères". Accompagner le peuple de Dieu dans sa mission (vorgesehen für 2002). Anschrift: Rue des Prémontrés 40, B-4000 Liège, Belgien. E-Mail: borras@cano.ucl.ac.be.

Handeln der Gläubigen *Grenzen.* Aber es kann keinesfalls die Wirklichkeit der Dinge und die Dichte der Wirklichkeit bestreiten, die die Theologie untersucht, um zu erfassen, was uns vom menschlichen Wesen, von Gott und seinem Bund gesagt ist, und worin dies den Sinn der menschlichen Bestimmung und der Menschheitsgeschichte betrifft. Die „ökumenischen Strukturen", die die kanonische Redeweise *be-grenzt,* werden immer hinter dem Reichtum des kirchlichen Lebens und der theologischen Reflexion zurückbleiben. Die kanonischen „Begrenzungen" lassen nicht unbedingt auf einen fehlenden Zusammenhang zwischen Theologie und Praxis schließen.

6. Die kanonische Auslegung kann nicht von einem theologischen Verständnis absehen, auf die sie zumindest implizit verweist. Nun wurde der Codex 1983 von Johannes Paul II. als juristische Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgestellt. Dies ist meine sechste Anmerkung. Aus ihr resultiert das grundlegende hermeneutische Prinzip, nach dem nicht das Zweite Vaticanum am Codex gemessen werden sollte, sondern umgekehrt „muß doch der Codex sich immer auf dieses [konziliare] Bild [der Kirche] wie auf ein vorrangiges Beispiel beziehen, dessen Züge er soweit wie möglich gemäß seiner Natur ausdrücken muß"[5]. Die konziliare Lehre von der Kirche hat hier die Funktion eines Proto-Textes, der das Abschließen des kanonischen Textes des Codex verhindert. Unter diesen Elementen der Lehre des Zweiten Vaticanums, die den Codex betreffen, findet sich neben der als *Communio* verstandenen Kirche auch der Einsatz für den Ökumenismus (*Sacrae disciplinae leges,* XXIf). Das *Direktorium* von 1993 wird daran erinnern, dass die Suche nach der Einheit der Christen „eines der Hauptanliegen" des Zweiten Vaticanums war (vgl. Nr. 1). Die in der Taufe verwurzelte und im trinitarischen Leben verankerte kirchliche Gemeinschaft beschränkt sich nicht auf die Gemeinschaft in der katholischen Kirche allein, da die Kirche Christi sich nicht in ihr erschöpft, wenn sie auch in ihr verwirklicht ist *(subsistit in),* jedoch nicht in ausschließlicher Weise (vgl. *Lumen Gentium* 8b und *Unitatis redintegratio* 3c, 4b; can. 11 und can. 205 § 2)[6]. Die Subsistenz der Kirche Christi in der katholischen Kirche bezeichnet gleichzeitig sowohl eine nicht ausschließende Identität als auch eine Unverfügbarkeit des Mysteriums der Kirche. Daraus folgt, dass die Sakramente nicht mehr ausschließlich Sakramente der Einheit der katholischen Kirche allein sind. Die zu fördernden „ökumenischen Strukturen" müssen deshalb die kanonischen Konsequenzen aus dem Übergang von einer *exklusiven* Identität (die Kirche Christi *ist* die katholische Kirche) zu einer *inklusiven* Identität (die Kirche Christi *subsistiert* in der katholischen Kirche) ziehen.

7. Seit dem letzten Konzil bezeichnet die katholische Kirche pauschal die anderen Kirchen durch die Doppelbezeichnung „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften"[7]. Diese differenzierte Bezeichnung beruht auf einer Anerkennung des Kircheseins der anderen Zusammenschlüsse (lateinisch *coetus christianorum,* vgl. *Unitatis redintegratio* 13d)[8]. Im Sinne des Kanonischen Rechts könnte man sich ihnen mit dem Konzept der *Ecclesia sui iuris* nähern, also als einer „Kirche eigenen Rechts", nach der vereinbarten Definition, die der Codex der Canones der katholischen Ostkirchen (= CCEO) stipuliert: „Die nach dem Recht durch die Hierarchie

geeinte Gruppe christlicher Gläubiger, die die höchste Autorität der Kirche ausdrücklich oder stillschweigend als eigenrechtlich anerkennt, wird in diesem Codex als Kirche eigenen Rechtes bezeichnet" (can. 27)[9]. Das Konzept der *Ecclesia sui iuris* würde in diesem Fall gleichzeitig als heuristisches und praktisches Modell dienen, und zwar einerseits, um diese kirchlichen Wirklichkeiten zu *verstehen* (und ihr Verhältnis zur katholischen Kirche zu bestimmen), und andererseits, um demgemäß ihnen gegenüber aufzutreten (und von daher *sich* ins Verhältnis zu ihnen zu setzen). Diese Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sind - sowohl in den Konzilstexten wie auch in den späteren Dokumenten - *de facto* ausdrücklich als solche durch die höchste Autorität der katholischen Kirche „anerkannt". Außerdem schließen die zur Zeit geführten oder bereits abgeschlossenen ökumenischen Dialoge implizit eine solche Anerkennung ein. Die alten Kirchen des Ostens und die orthodoxen Kirchen entsprechen dem Konzept der *Ecclesia sui iuris*. Dieses Konzept wird manchmal schwerer auf die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen anzuwenden sein. Die anglikanische Gemeinschaft beispielsweise umfasst autonome Provinzen, und die meisten großen Kirchen sind auf Weltebene zusammengeschlossen, obwohl ihre - oft nationalen - Mitglieder völlige Selbstständigkeit genießen.

II. Einige kanonische Perspektiven für „ökumenische Strukturen"

Der Codex von 1983 enthält Regelungen, die die Beziehungen mit nicht-katholischen Christen betreffen und legt deren und der katholischen Gläubigen Verpflichtungen und Rechte im Bereich der Ökumene fest[10]. Diese Beziehungen und die Verbindungen, die daraus entstehen, betreffen allerdings hauptsächlich die persönliche Ebene der betroffenen Personen. Der Austausch ist geistlicher Art und zieht nur von Fall zu Fall die konfessionelle Zugehörigkeit in Betracht. Dies ist jedenfalls der Standpunkt des Codex, der nicht ausdrücklich die ekklesiologische Konsistenz der Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft berücksichtigt[11]. Vom kanonischen Standpunkt aus ermöglichen diese Beziehungen unter Gläubigen von Kirchen, die miteinander noch nicht in voller Gemeinschaft stehen, *prinzipiell* eine Annäherung der Getauften. Sie tragen sogar dazu bei, Verbindungen unter ihren jeweiligen Gemeinschaften zu knüpfen. Aber sie eröffnen keine gegenseitige Anerkennung. Der geistliche Austausch unter Getauften reicht nicht bis zum kirchlichen Einvernehmen zwischen ihren Gemeinschaften.

Die Bestimmungen des Codex fassen diese Etappe einer sichtbaren zwischenkirchlichen Einheit nicht ins Auge. Zwar betrifft der Codex nur die katholischen Gläubigen (can. 11). Er ist nicht befugt, in Bereichen gesetzgeberisch zu wirken, die auch das Eigenrecht anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften betreffen. Trotzdem autorisiert - im doppelten Sinn von „ermöglichen" und „erlauben" - der Codex von 1983 Handlungen (individuelle Haltungen und kollektive Aktivitäten), die über die Annäherung unter Christen hinaus bereits auf die Einheit

der Kirchen verweisen. In diesem Sinne können manche Canones als fundamentale Bezugspunkte für „ökumenische Strukturen" innerhalb der Diözesen oder Bischofskonferenzen angesehen werden. Ich persönlich sehe vor allem drei konkrete Bereiche, in denen ein intensiverer Austausch durch diese Strukturen gefördert und die wachsende Gemeinschaft mit anderen Kirchen institutionell umgesetzt werden kann.

1. Die Verantwortung der Diözesanbischöfe und Bischofskonferenzen

Nachdem er erklärt hat, es sei die „Aufgabe des ganzen Bischofskollegiums und besonders des apostolischen Stuhles [...], die ökumenische Bewegung bei den Katholiken zu pflegen und zu leiten" (can. 755 § 1), sieht der Codex vor, dass es den Bischöfen und, gemäß dem Recht, den Bischofskonferenzen zukommt, die Einheit der Christen zu fördern und unter Berücksichtigung der von der höchsten Autorität der Kirche (§ 2) erlassenen Bestimmungen je nach Bedarf angemessene praktische Regeln zu erlassen. Das *Direktorium* von 1993 als authentische Auslegung des Codex hat übrigens ausdrücklich daran erinnert, dass eine katholische Diözese oder mehrere Diözesen, die „eng miteinander zusammenarbeiten" sich in einer „äußerst günstigen Lage" befinden, um „in fruchtbare ökumenische Beziehungen" mit anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften zu treten, „die der Gesamtheit der ökumenischen Bewegung dienen" (Nr. 38, vgl. Nr. 166-171). Das *Direktorium* erwähnt in diesem Zusammenhang die Verantwortung der einzelnen Diözesanbischöfe und die der Bischofskonferenzen, um „Normen aufzustellen, gemäß denen die Personen oder die Kommissionen sich bei den ihnen zugewiesenen Tätigkeiten leiten lassen und die Anwendung dieser Normen überwachen werden" (Nr. 40).

Auf Diözesanebene wird diese Rolle der aktiven Förderung der ökumenischen Bewegung von einem Diözesanbeauftragten wahrgenommen, der als enger Mitarbeiter des Bischofs die Diözese in ihren Beziehungen zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und ihren Leitern vertritt, und deren „Kontakte zum Ortsbischof, zum Klerus und den Laien er auf verschiedenen Ebenen erleichtert" (Nr. 41)[12]. Selbst da, wo die Katholiken in der Mehrheit sind oder wo ihre Mittel eher ärmlich sind, empfiehlt das *Direktorium* wärmstens die Benennung eines Diözesanbeauftragten (Nr. 41).

Zur Förderung der ökumenischen Bestrebungen und der Erstellung „praktischer Regeln" (vgl. can. 755 § 2) sieht das *Direktorium* die Einrichtung eines „Rates, einer Kommission oder eines Sekretariates" vor (Nr. 42). In diesem Organ als Ausdruck der Verschiedenheit innerhalb der Diözese ist es „wünschenswert, dass zu den Mitgliedern der Kommission oder des Sekretariats Vertreter des Priesterrates, des Pastoralrates und der Diözesan- oder Regionalseminare gehören" (Nr. 43 a). Es ist gut zu sehen, dass zur Zusammenarbeit mit anderen ökumenischen Instanzen sowie zur Unterstützung des Diözesanbeauftragten und der Initiativen vor Ort ausdrücklich ermutigt wird. Zusätzlich zu seiner Funktion auf der Ebene der geistlichen Ökumene und der gegenseitigen Liebe *muss* dieses

Organ die Initiative ergreifen und die Leitung der ökumenischen Gespräche oder Konsultationen übernehmen und das gemeinsame Zeugnis des Glaubens in verschiedenen Bereichen fördern (Nr. 44). Das Eigenrecht soll die Gemeinden ermutigen, „ökumenische Initiativen auf ihrer jeweiligen Ebene zu ergreifen und Gruppen zu bilden, die sich um ihre Verwirklichung kümmern" (Nr. 46). Als Echo auf die den Diözesanbischof betreffenden Vorschriften des Codex, das heißt die Förderung des Ökumenismus (vgl. can. 383 § 3), fasst das *Direktorium* seine Verantwortung gegenüber den „Formen und Strukturen der ökumenischen Zusammenarbeit" in diesen Worten zusammen: „Letztendlich steht es dem Diözesanbischof zu, unter Berücksichtigung dessen, was auf regionaler oder nationaler Ebene entschieden wurde, über die Zweckmäßigkeit und Angemessenheit aller Arten lokaler ökumenischer Aktionen zu urteilen" (Nr. 164).

Auf der Ebene der Bischofskonferenzen sieht das *Direktorium* eine von Experten - oder andernfalls durch ein ständiges Sekretariat - unterstützte bischöfliche Kommission für den Ökumenismus vor (Nr. 46). Ihr Aufgabenbereich ist weitgefächert; die Liste ihrer Aufgaben ist keineswegs umfassend (vgl. „ein paar Beispiele", Nr. 47). Ich hebe unter anderem hervor, dass es ihnen zukommt, „Konsultationen und Dialoge auf nationaler oder regionaler Ebene (im Unterschied zur Diözesanebene) mit den Kirchenleitungen und den bestehenden Kirchenräten aufzunehmen und angemessene Strukturen für diese Dialoge zu schaffen" (Nr. 47e). Die „Kirchenräte und Christenräte", von denen die ökumenische Zusammenarbeit vom geistlichen Austausch bis zum gemeinsamen Zeugnis in organischer Weise wahrgenommen wird, „stellen eine der stabilsten Strukturen dar, die eingerichtet worden sind, um die Einheit und die ökumenische Zusammenarbeit zu fördern" (Nr. 166).

Diese ökumenischen Strukturen verlangen eine entschlossene Anstrengung im Bereich der Fortbildung der Gläubigen und der Gemeinschaften. Im Gefolge der nach dem Codex im Verlauf der Ausbildung der Seminaristen zu weckenden „Sorge für ökumenische Fragen" (vgl. can. 256 § 2) handelt das *Direktorium* zwar von der Ausbildung der Mitarbeiter, die im pastoralen Dienst stehen, von Klerikern und Laien (Nr. 70-86)[13], erwähnt aber auch die Bildung aller Katholiken (Nr. 58-69) und sieht sowohl eine spezielle Ausbildung (Nr. 87-90), sowie eine begleitende Weiterbildung in diesem Bereich vor (Nr. 91).

2. Das Sonderrecht bezüglich der *communicatio in sacris*

Die *communicatio in sacris* auf der sakramentalen Ebene ist durch die Verfügungen von can. 844 geregelt. Hier ist nicht der Ort, seinen Inhalt zu kommentieren.[14] An dieser Stelle versteht sich das *Direktorium* als authentischer Ausleger seiner Verfügungen.[15] Das *Direktorium* hält die *communicatio in sacris* für einen „Beitrag zum Wachstum der Harmonie unter den Christen" (Nr. 105). Es empfiehlt sogar, die Möglichkeiten einer legitimen Gegenseitigkeit zu erkunden, die das Resultat wären von Beratungen zwischen „den zuständigen katholischen Autoritäten und denen der anderen Gemeinschaften"[16] (Nr. 106). Eine der Zielsetzungen dieser Beratungen wird es sein „ein besseres wechselseitiges Verste-

hen der jeweiligen Kirchenordnung und darüber hinaus eine Einigung über die Art und Weise anzustreben, Situationen zu regeln, in denen die Disziplin einer Kirche mit der Disziplin der anderen nicht übereinstimmt oder zuwiderläuft" (Nr. 107).

Can. 844 erwähnt die allgemeinen Regeln, die der Diözesanbischof oder die Bischofskonferenz bezüglich der verschiedenen bisher erwähnten Situationen erlässt (§ 5), sowie insbesondere die geistliche Notwendigkeit oder Nützlichkeit (§ 2), Situationen der Unmöglichkeit (§§ 2-4), die Bitte von Nichtkatholiken gemäß festgelegter Umstände (§§ 3-4) und den Fall schwerer dringender Not (§ 4)[17]. Diese Regeln werden nicht erlassen ohne „Beratung zumindest mit der lokalen zuständigen Autorität der betreffenden nichtkatholischen Kirche oder Gemeinschaft" (§ 5)[18]. Es wird darum gehen, entsprechende allgemeine Normen zu erstellen - in Form von partikularen Gesetzen (can. 13), Dekreten (can. 29) oder gar Instruktionen oder Ausführungsbestimmungen (can. 34) - um „Situationen ernster und dringender Notwendigkeit zu beurteilen" und „die Bedingungen für Situationen, in denen es unmöglich ist, einen nichtkatholischen Spender aufzusuchen, zu überprüfen" (*Direktorium* Nr. 130 und 131). Diese Normen werden die Fälle schwerer und dringender Notlagen (vergleichbar der Todesgefahr wie Verfolgung, Gefangenschaft oder sogar eine Diasporasituation) bei nichtkatholischen Gläubigen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften als den Ostkirchen und gleichgestellten Kirchen betreffen (CIC can. 844 § 4)[19].

Die 1983 vom Codex verabschiedete *communicatio in sacris* und ihr authentischer Ausleger, das *Direktorium* von 1993 gründen sich auf einen individuellen Zugang zur Teilnahme an der Eucharistie. Aber sie schließt einen konfessionellen Zugang nicht aus, da sie die ekklesiologische Konsistenz der Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft *a quo* würdigt, und sich im Bezug auf sie insbesondere die Frage nach der Gültigkeit der Sakramente oder der Annahme des katholischen Glaubens stellt. Er bleibt jedoch diesseits eines ekklesiogenetischen Zugangs zur differenziert ausgeübten Sakramentsteilhabe, „um die Einheit der Christen wiederherzustellen" (vgl. *Unitatis redintegratio* 8d)[20].

3. Die Wirklichkeit der konfessionsverschiedenen Familien

Die konfessionsverschiedenen Ehen, die von den Angelsachsen *interchurch families* genannt werden, stellen einen kirchlichen Sonderfall dar, der einerseits das Erbe einer Trennung vermittelt und andererseits ein Unterpfand der wiederhergestellten Einheit ist. Ihr Zeugnis kann dem Vorankommen aller auf dem Weg zur Einheit dienen, selbst wenn diese Ehesituationen besondere Schwierigkeiten bereiten[21]. Die Hirten müssen darüber wachen, „daß es dem katholischen Ehegatten und den Kindern aus einer Mischehe nicht an geistlicher Hilfe zur Erfüllung ihrer Pflichten fehlt; sie sollen den Ehegatten helfen, die Einheit im Ehe- und Familienleben zu pflegen" (can. 1128). Wenn der nichtkatholische Ehepartner einer Ostkirche angehört, findet aufgrund der „sehr engen Gemeinschaft im Bereich des Glaubens" seiner Kirche mit der katholischen Kirche (*Direktorium* Nr. 122) can. 844 § 3 Anwendung (vgl. Nr. 125). Der katholische

Ehepartner eines Angehörigen der Ostkirche kann in der Ostkirche in Übereinstimmung mit can. 844 § 2 die Sakramente empfangen (vgl. Nr. 123-124). Stammt hingegen einer der beiden Ehepartner aus einer aus der Reformation hervorgegangenen Kirche, so ist nach can. 844 § 4 die sakramentale Teilhabe stärker begrenzt.

Das *Direktorium* zieht jedoch besondere Situationen in Betracht, in denen bei der Eucharistiefeier die Zulassung des nichtkatholischen Ehepartners zur Kommunion möglich ist (Nr. 159 und 160)[22]. Die erste Situation kann sich bei der Eucharistiefeier anlässlich der Eheschließung ergeben, die, obwohl nicht angeraten, doch vom Diözesanbischof „aus einem gerechten Grund" erlaubt werden kann (Nr. 159). Es sieht vor, dass die Entscheidung, den nichtkatholischen Teil zur Kommunion zuzulassen, in Übereinstimmung mit den allgemeinen Normen in diesem Bereich getroffen wird. Erforderlich sind die spontane Bitte des nichtkatholischen Teils, der gleiche eucharistische Glaube und die verlangten Voraussetzungen (can. 844 § 4). Die hier vom *Direktorium* in Betracht gezogene Situation stellt eine zusätzliche Ausnahme zu den in can. 844 § 2-4 genannten dar. Der Nichtkatholik ist zur Kommunion zugelassen, weil er in dieser Situation sich nicht an einen Amtsträger seiner Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft wenden kann.

Die anderen Sondersituationen scheinen zwischen den Zeilen in den Text des *Direktoriums* eingeflossen zu sein (Nr. 160). Obwohl es den Ausnahmecharakter einer Teilnahme an der Eucharistie unterstreicht, lässt es doch beispielsweise auch die Situation von Eheleuten erahnen, die ihren christlichen Glauben in ihrem Engagement als Paar und Familie auf authentische Weise leben (vgl. Nr. 145). Oder auch, dass die Teilnahme an der Eucharistie anlässlich wichtiger Lebensetappen des Paares oder der Familie stattfinden könnte, wie zum Beispiel der Taufe der Kinder in der katholischen Kirche, ihrer Erstkommunion oder Konfirmation oder gar bei Ereignissen, die Verwandte oder Freunde betreffen, wie eine Weihe oder eine Ordensprofess. Man könnte sogar an ein mit der Familie in Zusammenhang stehendes Ereignis innerhalb der Gemeinde denken, an eine für die Teilnehmer bedeutende ökumenische Begegnung oder auch an eine als Paar oder Familie erlebte Einkehr oder Rüstzeit.[23]

Die Grundlage dieser Öffnungsmöglichkeiten besteht gerade darin, die Familie als Hauskirche (vgl. *Lumen Gentium* 11b; *Apostolicam actuositatem* 11d) ernstzunehmen. Die Familie ist an dieser Stelle Zeichen der in Christus bereits real gegebenen Einheit und Verheißung dessen, was kommen wird, wenn Gott vollkommen alles in allen sein wird. Mehr noch, sie ist ein genuin kirchlicher Ort, und hat in dieser Funktion Anteil an den Mitteln des Heils, und zwar weder allein noch vorrangig für die persönlichen Bedürfnisse, sondern aus zutiefst ekklesiologischen Gründen, das heißt der Erbauung dieser *ecclesia domestica.* Diese Aufgabe stellt sich als eine „schwere und dringende Notwendigkeit" heraus, zuerst für die Ehepartner, aber vor allem für die Kinder. Vom Kirchenrecht her erfordern solche Ausnahmen ebenfalls die Erlaubnis des Bischofs.[24] Im Bereich der Lehre zeigen sie uns, dass es an der Zeit wäre, eine spezifisch ekklesiologische (und nicht nur

geistliche!)[25] Untersuchung über die Mischehen als Hauskirche im Zusammenhang mit den ökumenischen Leitsätzen des letzten Konzils zu unternehmen.

III. Schlussfolgerungen

Die „ökumenischen Strukturen", die dazu bestimmt sind, den Austausch zwischen den Kirchen zu vertiefen und die Versöhnung zwischen ihnen zu beschleunigen, beruhen auf einer realen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft, die sie unaufhörlich fördern und steigern sollen, in der Hoffnung, dass der Herr es schenkt, die vollkommene Gemeinschaft im Glauben, in den Sakramenten, in den Ämtern und im kirchlichen Leben zu erfahren. Sie stärken die Entwicklung eines wahren zwischenkirchlichen Gewebes zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Die kanonischen Bestimmungen verweisen nicht nur auf die Einheit der Christen, sondern auf die Einheit der Kirchen. Diese Einheit befindet sich unausweichlich in der Spannung zwischen einer gewissen bereits bezeichneten Einheit und der Teilhabe an Gnadenmitteln, das heißt zwischen dem Zeichen einer schon empfangenen Gnade *(die bereits die Einheit stiftet)* und den Mitteln einer noch zu empfangenden Gnade *(um diese Einheit zur Vollendung zu bringen).*

Mehr noch als der Codex von 1983 legt das *Direktorium* von 1993 als sein authentischer Ausleger Wert auf das Sonderrecht. Die Wirksamkeit der Canones des Codex wird letztlich von der Lebendigkeit des Sonderrechtes der Diözesen und der Bischofskonferenzen abhängen. Die ökumenischen Fortschritte werden sich insbesondere auf der Ebene der Teilkirchen und ihrer Gruppierungen ereignen. Sie werden sich mit den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verwirklichen, die man als *Ecclesiae sui iuris,* das heißt als Gruppen von Gläubigen mit ihrer jeweiligen Hierarchie nach ihrem eigenen Recht, betrachten kann.

[1] Für ein so weites und umfassendes Thema wie das unsere liest man mit Gewinn die Studie von L. Pivonka, *The Revised Code of Canon Law: Ecumenical Implications,* in: The Jurist 45 (1985), 521-548.

[2] Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* (= Direktorium von 1993), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 110, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Bonn 1993. Dieses Dokument bietet den revidierten Text des während des Zweiten Vatikanischen Konzils in Auftrag gegebenen und in zwei Teilen - 1967 für den ersten und 1970 für den zweiten Teil - veröffentlichten Dokumentes: Sekretariat für die Einheit der Christen, Ökumenisches Direktorium *Ad totam Ecclesiam,* DC 64 (1967), 1073-1090; 67 (1970), 519-527.

[3] Vgl. die Studie von P.-M. Gy, *La validité sacramentelle. Développement de la notion avant le Concile de Trente,* in: La Liturgie dans l'histoire, Paris 1990, 110-175.

[4] Wenn ein Akt infolge der Abwesenheit einer der von can. 124 § 2 vorgesehenen Bedingungen nicht die beabsichtigte juridische Wirkung erzielt, so ist er ungültig. Diese Ungültigkeit kann auf zwei Weisen auftreten: Entweder existiert der Akt vom juristischen Standpunkt aus nicht, oder er ist durch das Gesetz seiner Wirkung beraubt (vgl. can. 10). Vgl. F.J. Urutta, *Les normes générales. Commentaire des canons 1-203,* Paris 1994, 202-203.

[5] Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges*, in: Codex des kanonischen Rechtes, Lat.-dt. Ausgabe, Kevelaer [3]1989, XXI.

[6] Vgl. V.I. Papez, *Diritto canonico et ecumenismo*, in: Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Rom 1994, 1190-1193.

[7] Vgl. *Lumen Gentium* 15 und *Unitatis redintegratio* 13-24; *Ökumenisches Direktorium* von 1993, Nr. 122-136, 33. Man beachte, dass die Konzilsväter diese Ausdrücke im Allgemeinen mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben haben (vgl. z.B. *Unitatis redintegratio* 19b; *Lumen Gentium* 15 schreibt andererseits „Gemeinschaften" klein).

[8] Die konkrete Verwendung der einen oder der anderen Bezeichnung hat speziell die Funktion, den Grad der sichtbaren Gemeinschaft anhand der drei gerade genannten Kriterien (vgl. *Unitatis redintegratio* 21; CIC 1983 can. 205), anhand der „zahlreichen Elemente der Heiligung und der Wahrheit", die die katholische Kirche in ihnen erkennt und die „als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen" (*Lumen Gentium* 8b, vgl. *Unitatis redintegratio* 3b, c, d), zu bestimmen. Die Nr. 104b des *Direktoriums* verweist in einer Fußnote auf einige in Bezug auf diese Frage besonders bedeutsame Texte des Zweiten Vaticanums, wie *Lumen Gentium* 8 und *Unitatis redintegratio* 3-4 für den ekklesiologischen Wert der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (vgl. Anmerkungen 115 und 116) und *Unitatis redintegratio* 3, 15, 22 für den Wert ihrer Gottesdienstfeieren für das Leben der Gnade und den Zugang zur Heilsgemeinschaft (vgl. Anmerkung 117).

[9] Wie J.-Cl. Périsset schreibt, dem das Verdienst dieses konzeptionellen Fundes zukommt, sind die nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften tatsächlich *sui iuris:* Neben den Elementen der Heiligung und der Wahrheit haben sie auch eine Organisation, die ihrem eigenen Recht folgt (vgl. lateinisch *ut sui iuris*, CCEO can. 21); sie sind einer Hierarchie verbunden (vgl. lateinisch *coetus hierarchia iunctus)*, selbst wenn sie nicht alle „Hirten" in dem Sinne haben, den die katholische Kirche diesen Ausdruck gibt, das heißt ein geweihtes Amt, den Episkopat par excellence, als Zeichen und Garant der kirchlichen Apostolizität. Eine große Anzahl der kirchlichen Gemeinschaften kennt eher die Ausübung des kirchlichen Amtes auf eine kollegiale Weise. Vgl. J.-Cl. Périsset, *Le implicazioni ecumeniche del diritto canonico e le implicazioni canoniche dell'ecumenismo*, in: Periodica 88 (1999), 61-90, insbesondere 64-67.

[10] Vgl. beispielsweise can. 463 § 3 (Einladung von nichtkatholischen Beobachtern zur Diözesansynode), can. 755 (Pflichten des Bischofskollegiums auf dem Gebiet der Ökumene), can. 869 § 2 (Anerkennung der Taufe), can. 874 § 2 (Zeuge bei der Taufe eines Katholiken), can. 933 (die Eucharistiefeier in einer nichtkatholischen Kirche), can. 1183 § 3 (Trauerfeiern von Nichtkatholiken), can. 1124-1129 (Mischehen) usw. Vgl. L. Pivonka, *The revised Code of Canon Law*, aaO., 530-547.

[11] Es gebe eine dreifache - individuelle, konfessionelle und kirchliche - Abstufung des Austausches in geistlichen Dingen und der zwischenkirchlichen Annäherung, gleichsam drei Annäherungsweisen, die normalerweise in Beziehung zueinander stehen. Diese drei Ebenen sind korrelativ: Der Empfang der Gnade ist sicher individuell oder subjektiv, aber er ist von der kirchlichen Annäherung nicht zu trennen; die persönliche Begegnung mit Gott ist von der Begegnung mit anderen Gläubigen zu trennen, die an den Heilsgütern teilhaben; und diese Ebene bringt ein gemeinsames Bekenntnis mit sich oder verlangt danach. Meine Mainzer Kirchenrechts-Kollegin spricht, was die *communicatio in sacris* angeht, von (individuellen, konfessorischen und repräsentativen) „Formen". Vgl. I. Riedel-Spangenberger, *Communicatio in sacris. Zur Korrelation zwischen geistlicher und kirchlicher Gemeinschaft in ökumenischen und rechtsgeschichtlichen Bezügen*, in: B.J. Hilberath und D. Sattler (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Festschrift für Theodor Schneider, Mainz 1995, 482-500.

[12] Der Diözesanbeauftragte ist dafür zuständig, Initiativen zu Gebeten für die Einheit in der Diözese zu fördern, die Auswirkung der „ökumenischen Haltung" auf die Aktivitäten der

Diözese zu sichern, ihre besonderen Bedürfnisse aufzuspüren und sie auf dem Laufenden zu halten (ebd.). Als ein regelrechter Berater in ökumenischen Fragen für den Bischof und die anderen diözesanen Organe wird er „den Austausch von ökumenischen Erfahrungen und Initiativen zwischen den Hirten und den Bistumsorganisationen erleichtern" (ebd.). Seine Rolle ist auch die, „Kontakte mit den Beauftragten oder Kommissionen anderer Diözesen zu unterhalten" (ebd.).

[13] Vgl. das Dokument des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, *La dimension œcuménique de la formation de ceux qui travaillent dans le ministère pastoral*, DC 95 (1998), 455-464.

[14] Für die Eucharistie erlaube ich mir, auf meine Untersuchung zu verweisen: A. Borras, *L'Eglise catholique et la communicatio in sacris*, in: Irénikon 72 (1999/3-4), 365-434 (englische Zusammenfassung am Ende).

[15] Das *Direktorium* stellt ein Beispiel der Interpretation des Codex vom Zweiten Vatikanischen Konzil aus dar, dessen wesentliche lehrmäßige Vorgaben es aufnimmt, welche Meinung man auch immer von der Offenheit der in ihm enthaltenen Verfügungen haben mag. Jedenfalls hat er, wie die Codices von 1983 und 1990, die Konsequenzen aus der differenzierten Abstufung kirchlicher Gemeinschaft gezogen, um auf authentische Weise die entsprechenden kanonischen Normen zu erheben und zu interpretieren, was die *derzeitigen* Grenzen der sakramentalen Teilhabe anbetrifft.

[16] Es ist zu beachten, dass als globale Bezeichnung für die anderen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften die Bezeichung „Communio" großgeschrieben benutzt wird.

[17] Wenn im Codex von 1917 die *communicatio in sacris* mit Nichtkatholiken als Gefahr für die durch die Sakramente bezeichnete Einheit der Kirche angesehen wurde oder gar als ihre Negation, so wird sie von nun an nicht mehr unbedingt als zerstörerisch für diese Einheit angesehen. Die seltenen Ausnahmen der Vergangenheit (CIC 1917 can. 1258 § 2, vgl. can. 2261 § 2) machen nun Platz für eine ganze Reihe von Ausnahmen gemäß dem geistlichen Gut des Betreffenden und aufgrund der mehr oder weniger großen sichtbaren Gemeinschaft seiner Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche (CIC 1983 can. 844; CCEO can. 671) weitgefächerte Ausnahmen.

[18] Die lateinische Konjunktion *aut* scheint eine Alternative zu bezeichnen. Dies ist jedoch keinesfalls so, wenn man sich an das *Direktorium* hält, das dem Bischof der Diözese (oder der Eparchie) den Vorzug gibt. Dieser legt allgemeine Normen fest, dabei „hat er den Normen, die diesbeszüglich von der Bischofskonferenz oder von den Synoden der katholischen Ostkirche festgelegt wurden, Rechunung zu tragen" (Nr. 130). Festzuhalten bleibt ebenfalls, dass das *Direktorium* sagt: „nach Beratung mit der - wenigstens lokalen - zuständigen Autorität der anderen betreffenden Kirche oder *kirchlichen Gemeinschaft*" (ebd.).

[19] Sind erst einmal die allgemeinen Normen erstellt, so obliegt es dem Diözesanbischof oder der örtlichen Autorität, den Einzelfall zu beurteilen. Das *Direktorium* von 1993 geht noch weiter, indem es *in genere* die „katholischen Amtsträger" für befugt erklärt zur Beurteilung von Einzelfällen und zur Sakramentsverabreichung in Übereinstimmung mit dem Sonderrecht, dort wo es in diesem Bereich existiert, und sonst gemäß den Normen dieses *Direktoriums* (Nr. 130 *in fine).*

[20] Wenn das *Direktorium* mit größerer Deutlichkeit die disziplinarischen Konsequenzen aus dem Verständnis der Sakramente als „Quellen der Einheit" gezogen hätte (Nr. 129 a), hätten seine Verfügungen eine dynamischere Verbindung der individuellen und konfessionellen Zugänge zur eucharistischen Gastfreundschaft vermittelt. Vgl. I. Riedel-Spangenberger, *Communicatio in sacris*, aaO., 499.

[21] *Direktorium* Nr. 145, Zitat von Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* [über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute (1981).

Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 33, hg. vom Sekretariat der DBK, Nr. 78] Nr. 78. Die Schwierigkeiten, die mit der Tatsache zusammenhängen, dass es unmöglich ist, eine völlige sichtbare Gemeinschaft im Glauben und den Sakramenten, sowie im kirchlichen Leben zu teilen, können die vollkommene Einigung der Personen und die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft - *consortium totius vitae* - zwischen ihnen gefährden (vgl. CIC can. 1055 § 1; *Direktorium* Nr. 144). Diese realistische Einschätzung der der Aufrechterhaltung des Glaubens, dem christlichen Engagement und der Harmonie des Familienlebens innewohnenden Schwierigkeiten ist es, die für die Feier einer Mischehe eine Erlaubnis *(licentia* und nicht mehr *dispensatio)* der zuständigen Autorität erfordert (can. 1124).

[22] Nach dem Kontext betreffen die Verfügungen der Nr. 159 und 160 Christen von aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, auch wenn sich ein Hinweis auf die Beachtung der allgemeinen Normen für die orientalischen Christen findet (vgl. die Anmerkung [129] der Nr. 125). Vgl. J.-Cl. Périsset, *Le implicazioni ecumeniche del diritto canonico e le implicazioni canoniche dell'ecumenismo,* in: Periodica 88 (1999), 84.

[23] Um die Dinge noch komplizierter zu machen, fragt sich J.-Cl. Périsset, ob derartige Ausnahmen im Fall einer Heirat mit Dispens von der kanonischen Form (can. 1127 § 2) Geltung haben: „Giacché queste eccezioni esistono, per motivi che il coniuge cattolico non ha potuto superare, esse non dovrebbero condizionare poi la vita della famiglia nel senso che i coniugi sarebbero considerati meno ‚fedeli ai loro impegni religiosi' (Dir. ec. 145)" - J.-Cl. Périsset, *Le implicazioni,* aaO., 86.

[24] Vgl. den Verweis durch die Nr. 160 des *Direktoriums* auf die Nummern 125, 130 und 131, die den can. 844 § 3 und 4 betreffen.

[25] Vgl. K. Raiser, *Églises de maison,* in: Foyers mixtes 124 (1999), 6-7.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Die Öffnungen des „Rechtskodex der Ostkirchen" in Richtung Ökumene

Astrid Kaptijn

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seinen Dekreten *Unitatis redintegratio* über den Ökumenismus sowie *Orientalium Ecclesiarium* über die katholischen Ostkirchen - zwei Texten, die in Verbindung mit dem Grundsatz von *Lumen Gentium* 8 zu lesen sind, wonach die Kirche Christi in der katholischen Kirche verwirklicht sei[1] - Prinzipien und Ansätze formuliert, die das Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften betreffen. Es konnte nicht ausbleiben, dass diese Aussagen Folgen für die beiden Rechtskodizes der katholischen Kirche hatten, deren Überarbeitung von Papst Johannes XXIII. angekündigt und im Anschluss an das Konzil in Angriff genommen wurde. Arbeits-

grundlage für diese Revision war das Konzil selbst. Dennoch hat es einige Zeit in Anspruch genommen, um die Konsequenzen aus dieser Veränderung der Perspektive zu ziehen. Davon zeugen die Praxis der römischen Kurie wie auch die kirchenrechtlichen Normen, die in der Phase nach dem Konzil erlassen wurden. Man kann sich sogar die Frage stellen, ob die katholische Kirche bereits all die Konsequenzen in ihr Kirchenrecht integriert hat, die sich aus dem Konzilsgeist hinsichtlich der anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ergeben. Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sollen jedoch nur die Öffnungen sein, die einer der beiden erwähnten Codizes, nämlich der Codex für die katholischen Ostkirchen, der 1990 promulgiert wurde, im Hinblick auf die Beziehungen mit den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften formuliert.[2]

Einführung

Es fällt auf, dass der Ökumene-Aspekt des Rechtskodex der Ostkirchen (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: CCEO) von Beginn der Überarbeitung des kanonischen Rechts dieser Kirchen an betont worden ist. Einer der „leitenden Grundsätze", die zur Steuerung der Überarbeitung formuliert und im März 1974 von der Revisionskommission approbiert wurden, sprach bereits vom ökumenischen Charakter dieses zukünftigen Codex und unterstrich dabei die Sendung der katholischen Ostkirchen in Bezug auf die „besondere Aufgabe, die Einheit aller Christen zu fördern"[3]. Anschließend empfahl die Kommission: „... in allem, was die orthodoxen Kirchen betrifft, soll sich der Codex von den Worten Papst Pauls VI. über die ‚Schwesterkirchen' inspirieren lassen, über ihre ‚fast vollständige' Gemeinschaft und über den Respekt, der den Hierarchen dieser Kirchen geschuldet sei als ‚Hirten, denen ein Teil der Herde Christi anvertraut worden ist', sowie von dem Konzilstext, der von dem Recht dieser Kirchen handelt, ‚sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind' (*Unitatis redintegratio* 16)."[4]

In seiner Apostolischen Konstitution *Sacri canones,* mit der Johannes Paul II. den CCEO promulgierte, unterstrich der Papst diese Sendung der katholischen Kirchen des Ostens, die noch durch den Umstand verstärkt werde, dass diese Kirchen mit denjenigen Ostkirchen, die sich noch nicht in vollständiger Gemeinschaft mit der katholischen Kirche befinden, ein und dasselbe Erbe kanonischer Kirchenordnung teilten. Der gewichtigste Grund, die Bestimmungen dieses Codex einmal aufzuheben, erklärt der Papst anschließend, wäre „der Grund der vollen Gemeinschaft aller Kirchen des Ostens mit der katholischen Kirche ..., der zudem mit den Wünschen Unseres Heilands Jesus Christus selbst im höchsten Maße übereinstimmt"[5]. Zitieren wir schließlich noch, was der Heilige Vater am 25. Oktober in seiner Präsentation des CCEO auf der Bischofssynode sagte: „Auch der Gesamtheit der orthodoxen Kirchen möchte ich diesen Codex ‚vorstel-

len', der von Anfang an auf der Grundlage der Prinzipien des wahrhaften Ökumenismus und vor allem der großen Wertschätzung konzipiert und ausgearbeitet wurde, welche die Kirche gegenüber ihren Schwesterkirchen bekennt ..."[6] Die ökumenische Perspektive hat also ausdrücklich die Revision des CCEO geleitet. Zugleich wurde immer wieder die privilegierte Stellung wiederholt, die den orthodoxen Kirchen unter den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften eingeräumt wird.

Die Öffnungen des „Rechtskodex der Ostkirchen" in Richtung Ökumene

Bereits ein erster Blick auf den Inhalt des CCEO lässt diesen ökumenischen Aspekt durch einen eigenen *titulus* erkennen, der vollständig diesem Thema gewidmet ist. Doch der Codex beschränkt sich nicht darauf.[7]

I. Den Ökumenismus fördern

Der Wille zu einem ökumenischen Geist kommt im CCEO wiederholt zum Ausdruck. Der Titel „Ökumenismus oder Förderung der Einheit der Christen" beginnt folgendermaßen: „Da die Sorge aller Christgläubigen um die Erneuerung der Einheit die ganze Kirche angeht, müssen alle Christgläubigen, besonders aber die Hirten der Kirche, für die vom Herrn gewünschte Fülle der Einheit der Kirche beten und durch tatkräftige Teilnahme am ökumenischen Werk mitarbeiten, das von der Gnade des Heiligen Geistes erweckt wurde."[8] Was an dieser Stelle erstaunt, ist die Tatsache, dass die Förderung der Einheit der Christen zunächst als eine Sorge der gesamten Kirche dargestellt wird, wobei an erster Stelle von allen christlichen Gläubigen und anschließend von den Hirten der Kirche die Rede ist. Zweitens beruht die Förderung der Einheit auf göttlichem Recht, denn die Wiederherstellung der Einheit ist *vom Herrn gewünscht.* Im Anschluss daran werden Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgegriffen, welche den besonderen Auftrag der katholischen Ostkirchen zur Förderung der Einheit aller Kirchen des Ostens unterstreichen.[9] Allerdings, so der Text, erfordere der offene und vertrauliche ökumenische Dialog und die gemeinsamen Initiativen mit den anderen Christen ein kluges Vorgehen, um die „Gefahren falscher Friedfertigkeit, des Indifferentismus und übermäßigen Eifers" zu vermeiden.[10] Zur Förderung der ökumenischen Initiativen schreibt der Codex vor, dass jede katholische Ostkirche - mit dem Terminus „eigenberechtigte Kirche" („Ecclesia sui iuris") bezeichnet[11] - jeweils eigene Partikularrechtsvorschriften formulieren

Astrid Kaptijn
wurde 1962 in Heemstede (Niederlande) geboren. Studium der Theologie an der Fakultät für Katholische Theologie in Amsterdam und des lateinischen kanonischen Rechts in Straßburg (Frankreich) und an der Fakultät für kanonisches Recht des Institut Catholique in Paris. 1997 wurde sie in orientalischem kanonischem Recht am Päpstlichen Istituto orientale in Rom promoviert. Sie unterrichtet Kanonisches Recht am Institut Catholique in Paris, an der Fakultät des Institut Catholique de l'ouest in Angers und an den Universitäten Aix-Marseille und Metz. Sie ist Autorin neuerer Beiträge der Zeitschriften L'année canonique (Paris 1998) und Folia canonica (Bupapest 1998). Anschrift: Institut Catholique; Faculté de Droit canonique, 22 rue Cassette, F-75006 Paris, Frankreich.

und über eine Kommission von Ökumene-Experten verfügen soll.[12] Jede Eparchie oder gegebenenfalls mehrere Eparchien gemeinsam sollen einen Rat zur Förderung der ökumenischen Bewegung haben. In Eparchien, in denen das nicht realisierbar sein sollte, müsse zumindest ein Gläubiger für diese Aufgabe ernannt werden.[13] Prediger und Verantwortliche in den Medien sollen ebenso wie die Lehrer und Direktoren der katholischen Schulen und höheren Bildungseinrichtungen das Wissen über Lehre und Tradition der katholischen Kirche und der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vermitteln.[14] Abschließend bringt der letzte Canon dieses Titels den Wunsch zum Ausdruck, dass die Katholiken soweit wie möglich mit den anderen Christen zusammenarbeiten mögen, wobei besonders „die Werke der Caritas und der sozialen Gerechtigkeit, die Verteidigung der Würde der menschlichen Person und ihrer Grundrechte, die Förderung des Friedens, Gedenktage für das Vaterland und nationale Feiertage" im Blick sind, freilich immer unter Beachtung der Regeln, welche die *communicatio in sacris* betreffen.[15]

An anderer Stelle im CCEO wird die Aufgabe des Eparchialbischofs hervorgehoben, darüber zu wachen, dass die ihm anvertrauten Gläubigen die Einheit unter den Christen entsprechend der von der Kirche approbierten Grundsätze unterstützen.[16] Zudem soll der Pfarrer „für Getaufte und Ungetaufte, Katholiken und Nichtkatholiken ein Beispiel des wahren Priester- und Hirtendienstes" geben.[17] Des Weiteren finden sich Vorschriften, die den Ökumenismus in die Ausbildung der Seminaristen[18] und in die Katechese[19] integrieren.

Konkreter versucht man, den Respekt vor gewissen Rechten der nichtkatholischen Getauften durch folgende Vorschrift zu wahren: „Die Leiter von Schulen, Krankenhäusern und anderen ähnlichen katholischen Einrichtungen müssen dafür Sorge tragen, daß andere Christen, die diese besuchen bzw. sich dort aufhalten, von den eigenen Amtsträgern geistliche Betreuung erhalten und die Sakramente empfangen können."[20] Besondere Aufmerksamkeit gilt den katholischen Schulen. Die charakteristischen Merkmale dieser Schulen wie etwa die Verpflichtung, eine Atmosphäre herzustellen, die vom evangelischen Geist der Freiheit und Nächstenliebe geprägt ist, oder den Jugendlichen zu helfen, ihre Persönlichkeit so zu entwickeln, dass die neue Schöpfung, die sie durch die Taufe geworden sind, wachsen kann, oder dafür zu sorgen, dass ihr Wissen von der Welt, vom Leben und vom Menschen vom Glauben erleuchtet wird - diese Merkmale müssen den Umständen angepasst werden, wenn die Schule mehrheitlich von nichtkatholischen Schülern und Schülerinnen besucht wird.[21]

Wir können festhalten, dass diese Canones des CCEO nicht einfach die Förderung der Einheit der Christen als frommen Wunsch zum Ausdruck bringen, sondern auch die Organe und die Kategorien der Gläubigen bezeichnen, die sich darum zu kümmern haben, ebenso wie die Felder gemeinsamen Handelns. Einen besonderen Akzent erhält der Respekt vor der kirchlichen Zugehörigkeit der anderen Christen durch die konkrete Anordnung, dass sie auch dann Zugang zu den geistlichen Gütern haben müssen, die ihnen durch die Amtsdiener ihrer Kirchen gespendet werden, wenn sie sich in katholischen Einrichtungen befinden.[22]

II. Einige fundamentale Prinzipien

Der CCEO enthält einige grundlegende Prinzipien, Folgen der neuen Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils, welche die Beziehungen mit den nichtkatholischen Christen leiten. Bereits die im Vergleich zur vorkonziliaren Periode veränderte Terminologie fällt auf. Auch wenn der Begriff „nichtkatholische Getaufte" beibehalten wird, kommt jetzt auch der Ausdruck „Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften, die noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen" zur Anwendung.[23] Zudem wird gleich zu Beginn deutlich gemacht, dass dieser Codex nur die katholischen Ostkirchen betrifft[24] und dass die nichtkatholischen Getauften fortan nicht mehr an rein kirchliche Gesetze gebunden sind.[25] Doch man verzichtet nicht nur auf die Anwendung rein kirchlicher Gesetze der katholischen Kirche auf nichtkatholische Christen, sondern man respektiert auch deren Recht und eigene Kirchenordnung. Zwei Canones des CCEO äußern sich sehr klar zu diesem Thema. Sie verdienen es umso mehr, vollständig zitiert zu werden, als sie keine Entsprechung im lateinischen Codex haben. Beide behandeln das Eherecht. Canon 780 legt in seinem Paragraphen 2 fest: „Die Ehe zwischen einem katholischen Partner und einem getauften nichtkatholischen Partner richtet sich, unbeschadet des göttlichen Rechts, auch 1. nach dem eigenen Recht der Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft, zu der der nichtkatholische Partner gehört, wenn diese Gemeinschaft ein eigenes Eherecht hat; 2. nach dem Recht, an das der nichtkatholische Partner gebunden ist, wenn die kirchliche Gemeinschaft, zu der er gehört, kein eigenes Eherecht hat." Mit anderen Worten: Verfügt die Kirche oder kirchliche Gemeinschaft über proprietäres Recht in Eheangelegenheiten, so respektiert die katholische Kirche dieses Recht. Hat sie kein solches eigenes Recht, so gibt es zwangsläufig irgendein anderes Recht, an das die entsprechende Person gebunden ist. Im Allgemeinen ist hier an das Zivilrecht des jeweiligen Landes zu denken. In beiden Fällen werden diese Rechte jedoch nur in dem Maße respektiert, in dem sie mit dem göttlichen Recht vereinbar sind.

Die Kirchenrechtler haben sich die Frage gestellt, ob das Recht der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf alle Aspekte der Ehe anwendbar ist oder nicht. In der kanonischen Lehrmeinung scheint sich eine allgemeine Auffassung herauszubilden, die darin übereinkommt, dass diese anderen Rechtsgebäude vor allem bei der Frage der Rechtsfähigkeit einer jeden Person Anwendung finden, anders gesagt bei den Ehehindernissen (auch das natürlich immer unter dem Vorbehalt des göttlichen Rechts). In der Materie der Konsensmängel hingegen sowie der Auflösung des Ehebandes oder der Gültigmachung einer Ehe (einer einfachen *convalidatio* oder einer *sanatio in radice)* sei dieses Recht nicht anzuwenden.[26] Was die Form der Eheschließung betrifft, so finden sich gleich im Anschluss in can. 781 einige Präzisierungen: „Wenn die Kirche über die Gültigkeit der Ehe getaufter Nichtkatholiken urteilen muß, gilt Folgendes: 1. was das Recht angeht, an das die Partner zur Zeit der Eheschließung gebunden waren, ist can. 780 § 2 zu beachten; 2. was die Form der Eheschließungsfeier angeht,

erkennt die Kirche jede durch das Recht vorgeschriebene oder zugelassene Form an, der die Partner zur Zeit der Eheschließungsfeier unterstellt waren, sofern der Konsens in einer öffentlichen Form ausgedrückt und, wenn wenigstens ein Partner ein Christgläubiger einer nichtkatholischen Kirche des Ostens ist, die Ehe entsprechend dem heiligen Ritus gefeiert worden ist." Hier handelt es sich nicht mehr um eine Mischehe wie im vorangehenden Canon, sondern um Ehen zwischen nichtkatholischen Partnern.

Der Text gibt einige Anhaltspunkte für die Kirchengerichte, die bei Rechtsfragen zu diesen Eheschließungen angerufen werden können. Dabei bezieht er sich zunächst auf das Recht, das zum Zeitpunkt der Eheschließung für den nichtkatholischen Ehepartner relevant war; anschließend formuliert der Text nähere Bestimmungen in Bezug auf die Form der Eheschließung. Unter Wahrung des Respekts gegenüber dem Recht eines bzw. einer jeden stellt die katholische Kirche die Mindestanforderung einer öffentlichen Form des Ehekonsenses. Eine zusätzliche Anforderung wird für jene Ehen hinzugefügt, bei denen einer der Partner zum Zeitpunkt der Eheschließung einer nichtkatholischen Kirche des Ostens angehört hat: Für diesen Fall ist es erforderlich, dass die Eheschließung im Rahmen eines heiligen Ritus erfolgt ist, d.h. unter Beteiligung mindestens eines Priesters, der seinen Segen erteilt. Die katholische Kirche berücksichtigt hiermit die Bedeutung, den dieser Ritus in den nichtkatholischen Ostkirchen für die Gültigkeit der Ehe hat.

Die Wertschätzung für die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften kommt in Übereinstimmung mit dem Konzilsdekret *Unitatis redintegratio* in dem Willen zum Ausdruck, deren Eigencharakter zu achten und insbesondere ihr Recht, sich nach ihren eigenen kirchlichen Ordnungen zu regieren.[27]

III. Einige Formen des Kontakts und der Zusammenarbeit

Zwei Arten von Einrichtungen in den katholischen Kirchen des Ostens lassen ausdrücklich eine Einladung von Mitgliedern nichtkatholischer Kirchen oder kirchlicher Gemeinschaften zu. Dabei handelt es sich zum einen um den Patriarchatskonvent, ein beratendes Gremium der gesamten Patriarchatskirche, zum anderen um den Eparchialkonvent.[28] Allerdings muss hier klärend hinzugefügt werden, dass diese Eingeladenen nur den Status von „Beobachtern" haben - was allerdings nicht ausschließt, dass die Statuten dieser Versammlungen ihnen eine aktive Beteiligung an den Debatten zugestehen können.

Was die Hierarchen der Kirchen betrifft, die sich noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche befinden, sollen die Statuten einer jeden Versammlung von Hierarchen mehrerer eigenberechtigter Kirchen deren Teilnahme unterstützen.[29]

Eine Form wahrer Zusammenarbeit wird für die Übersetzungen der Bibel vorge-

schlagen: „Es ist nötig, daß der Zugang zur Heiligen Schrift den Christgläubigen weit offensteht; deswegen müssen, wo sie fehlen, geeignete und genaue Übersetzungen, mit ausreichenden Erklärungen versehen, unter der Verantwortung der Eparchialbischöfe herausgegeben werden, ja sogar, sofern es angebracht und nützlich ist, in Zusammenarbeit mit anderen Christen."[30]

IV. Die gemeinsame Teilnahme an Kult und sakramentalem Leben [31]

Das neue Kirchenrecht, und zwar sowohl im CIC als auch im CCEO, enthält neue Anordnungen, welche die ökumenischen Fortschritte im Verhältnis zu den Sakramenten umsetzen. So werden die beiden einander entsprechenden Canones 844 des CIC und 671 des CCEO von der Überzeugung geleitet, dass die Sakramente keine Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen sind, sondern eher Zeichen der Wirklichkeit der Einheit des Glaubens, des Kultes und des sakramentalen Lebens der christlichen Gemeinschaft. Zugleich befinden sich die Mitglieder anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften durch die Taufe in einer wirklichen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche.[32] Diese beiden Grundsätze erklären den Zugang zu den Sakramenten der katholischen Kirche wie auch die Einschränkungen auf diesem Gebiet. Canon 671 sieht vor, dass katholische Gläubige, die aus physischen oder moralischen Gründen keinen Zugang zu einem katholischen Amtsträger haben, unter bestimmten Bedingungen einige Sakramente von nichtkatholischen Amtsträgern empfangen können, namentlich das Bußsakrament, die Eucharistie und die Krankensalbung. Voraussetzung dafür ist, dass diese Sakramente in den betreffenden Kirchen gültig gespendet werden und dass eine geistliche Notwendigkeit oder ein geistlicher Nutzen besteht sowie die Gefahr von Irrtum oder Indifferentismus vermieden wird.[33] Im umgekehrten Fall wird bei nichtkatholischen Gläubigen, die Sakramente aus der Hand eines katholischen Amtsträgers empfangen möchten, nach der jeweiligen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft unterschieden, der sie angehören.

Folgerichtig spenden katholische Amtsträger die oben genannten Sakramente erlaubterweise umgekehrt den Gläubigen nichtkatholischer Ostkirchen, vorausgesetzt, diese bitten freiwillig darum und sind in rechter Weise disponiert.[34] Gleichermaßen kann verfahren werden, wenn es sich um Gläubige anderer Kirchen handelt, die nach dem Urteil des Heiligen Stuhls in der gleichen Lage wie die nichtkatholischen Ostkirchen sind. Handelt es sich jedoch um Gläubige einer kirchlichen Gemeinschaft, so ist nicht nur erforderlich, dass sie von sich aus bitten und angemessen disponiert sind, sondern auch, dass sie einen Glauben bekennen, der in Bezug auf diese Sakramente konform mit dem katholischen Glauben ist, und dass darüber hinaus Todesgefahr oder sonst eine schwere Notwendigkeit besteht nach dem Urteil des Eparchialbischofs, der Bischofssynode

der jeweiligen Patriarchatskirche (oder großerzbischöflichen Kirche) oder des Rates der Hierarchen der jeweiligen Metropolitankirche des Ortes. Diese Texte lassen eine Art Abstufung erkennen, je nachdem, ob die Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften der katholischen Kirche in ihrem Glauben nahestehen oder nicht. Die nächsten sind demnach die nichtkatholischen Ostkirchen, danach folgen die anderen Kirchen, wobei jedoch der Einzelfall betrachtet werden muss; am Ende stehen die kirchlichen Gemeinschaften.[35]

Im Hinblick auf die letztgenannten kirchlichen Gemeinschaften möchten wir auf einen Unterschied zwischen dem CIC und dem CCEO aufmerksam machen. Der CIC verlangt, dass diese Gläubigen „bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden"[36], während der CCEO in dieser Angelegenheit von einem Glauben spricht, der „mit dem Glauben der katholischen Kirche übereinstimmt"[37]. Diese zuletzt zitierte Formulierung steht mehr in Einklang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und erlaubt es, besser zwischen dem Inhalt des Glaubens und seinem Ausdruck zu unterscheiden.[38] Andererseits fällt der Wunsch ins Auge, jede Form von Proselytismus zu vermeiden, da ja zugleich verlangt wird, dass die nichtkatholischen Gläubigen die in Frage stehenden Sakramente aus freien Stücken erbitten.

Ein Hinweis soll die Behandlung des Canon 671 hier abschließen. Sollen für die oben genannten Situationen partikularrechtliche Vorschriften erlassen werden, so wird es notwendig sein, die zuständige Autorität zu befragen, zumindest die örtliche kirchliche Autorität der betroffenen nichtkatholischen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft.[39]

Diesen allgemeinen Regeln zur gemeinsamen Teilnahme am sakramentalen Leben können noch einige weitere Normen des CCEO an die Seite gestellt werden. Zum Thema Eucharistie beispielsweise findet sich die Vorschrift, dass ein Priester die Erlaubnis des Ortshierarchen benötigt, wenn er die Göttliche Liturgie in einer Kirche von Nichtkatholiken feiern möchte[40], wobei hier der katholische Ortshierarch gemeint ist.[41]

Mehrere Vorschriften zur Taufe haben in den CCEO Eingang gefunden. So kann ein katholischer Amtsträger ein Kind nichtkatholischer Eltern dann erlaubterweise taufen, wenn es „sich in Lebensgefahr befindet, so daß vernünftigerweise vorauszusehen ist, daß es sterben wird, bevor es den Vernunftgebrauch erlangt"[42]. Außerhalb einer solchen Gefahr für das Leben kann ein Kind nichtkatholischer Christen erlaubterweise dann getauft werden, wenn einer oder beide Elternteile oder der Vormund dies wünschen und ihnen aus physischen oder moralischen Gründen der Zugang zum eigenen Geistlichen verwehrt ist.[43] Für die Aufgabe des Taufpaten kann aus gerechtem Grund ein Gläubiger einer nichtkatholischen Ostkirche zugelassen werden, allerdings nur gemeinsam mit einem katholischen Paten.[44] Diese Bedingung versteht sich von daher, dass Taufpate zu sein nicht nur bedeutet, dass man das Kind im katholischen Glauben erzieht, sondern auch, dass man eine Glaubensgemeinschaft, in diesem Fall die katholische, vertritt.[45] Das aber kann von einem nichtkatholischen Paten nicht verlangt werden.

Die Ehe genießt ebenfalls besondere Aufmerksamkeit im Ostkirchenrecht. Mischehen, also Ehen zwischen einem katholischen und einem nichtkatholischen Partner, stellen kein Hindernis hinsichtlich der Erlaubtheit der Ehe dar, sondern erfordern im neuen Recht nur noch eine Erlaubnis seitens der zuständigen Autorität.[46] Außerdem wird der nichtkatholische Partner über die Versprechen in Kenntnis gesetzt, die der katholische Partner ablegt, nämlich die Gefahren eines Glaubensabfalls abzuwehren und alles in seinen Möglichkeiten Stehende zu tun, um die Kinder in der katholischen Kirche zu taufen und zu erziehen.[47] Anschließend folgt eine Belehrung über die wesentlichen Zwecke und Eigenschaften der Ehe, namentlich das Wohl der Ehegatten, die Zeugung und Erziehung von Kindern sowie Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe. Keine dieser wesentlichen Zwecke und Eigenschaften dürfen von den zukünftigen Ehepartnern ausgeschlossen werden.[48]

Hinsichtlich der Eheschließung solcher Mischehen wird eine Ausnahme zu dem Grundsatz zugelassen, dass ein Gläubiger, der einer katholischen Kirche angehört, zum Abschluss einer gültigen Ehe gehalten ist, die vom Kirchenrecht vorgeschriebene Form der Eheschließung einzuhalten. Im Falle einer Ehe zwischen einem katholischen Partner und einem christlichen Partner, der einer nichtkatholischen Ostkirche angehört, berührt die Form lediglich die Erlaubtheit der Eheschließung, während für die Gültigkeit nur der Segen des Priesters „unter Wahrung der anderen Rechtsvorschriften" erforderlich ist.[49] Die letztgenannte Klausel ist allerdings etwas änigmatisch. Es ist Sache der kirchenrechtlichen Lehre herauszuarbeiten, was genau unter diesen Rechtsvorschriften zu verstehen ist. Nach der Eheschließung sollen die Ortshierarchen und anderen Seelsorger den Gatten helfen, die Einheit des gemeinsamen ehelichen und familiären Lebens zu fördern.[50]

Katholiken ihrerseits, die, für den Fall, dass sie keinen zuständigen Priester finden können, gehalten sind, die Ehe allein vor den Trauzeugen zu schließen - die so genannte „außerordentliche" Form der Eheschließung -, können einen anderen, auch nichtkatholischen Priester hinzuziehen, um ihre Ehe segnen zu lassen.[51] Umgekehrt kann ein katholischer Priester mit Erlaubnis des Ortshierarchen die Ehe von christlichen Gläubigen einer nichtkatholischen Ostkirche segnen, wenn diese ohne schwerwiegenden Nachteil keinen Priester ihrer Kirche herbeiholen können, und vorausgesetzt, dass sie den katholischen Priester aus eigener Initiative darum bitten und einer gültigen oder erlaubten Eheschließung nichts im Wege steht. In diesem Fall muss der Priester allerdings die für diese Gläubigen zuständige Autorität informieren, bevor er die Ehe segnet.[52] Diese Bestimmung findet, übrigens ebenso wie die vorangegangene, ihren Grund in dem fundamentalen Recht eines jeden Menschen, eine Ehe einzugehen. Die katholische Kirche will hier den nichtkatholischen ostkirchlichen Gläubigen zu Hilfe kommen, damit sie dieses Recht realisieren können. Ob diese Art der Eheschließung dann in der eigenen Kirche dieser Gläubigen als gültig anerkannt wird, bleibt allerdings noch offen.

Neben diesen Regeln zur gemeinsamen Teilnahme am sakramentalen Leben

enthält der CCEO auch noch eine Vorschrift, die auf den Gottesdienst im weiteren Sinn abzielt und keine Entsprechung im CIC findet. Sie besagt, dass die katholischen Gläubigen dem Gottesdienst anderer Christen beiwohnen und daran teilnehmen können, „unter Wahrung dessen, was unter Berücksichtigung des Grades der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche vom Eparchialbischof oder einer höheren Autorität festgesetzt worden ist“[53].

Der Eparchialbischof kann ebenso nichtkatholischen Christen, die über keinen Ort verfügen, um Gottesdienst zu feiern, ein katholisches Gebäude zur Verfügung stellen, einen Friedhof oder eine Kirche, entsprechend dem Partikularrecht seiner Kirche *sui iuris*.[54]

Von den heiligen Zeichen, den so genannten Sakramentalien, kann beispielsweise eine kirchliche Beerdigung nichtkatholischen Getauften gewährt werden, es sei denn, der manifeste Wille des Verstorbenen stehe dem entgegen, und immer nach dem klugen Urteil des Ortshierarchen und unter der Bedingung, dass kein eigener Amtsträger zur Verfügung steht.[55]

Zusammenfassung

Der CCEO versucht, den Ökumenismus ganz allgemein zu fördern, indem er auf verschiedenen Ebenen der Kirche Organe und Funktionsträger benennt, denen in besonderem Maße diese Förderung aufgetragen ist. Die Einstellung gegenüber den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, zeugt von Respekt, insbesondere von einer Sorge, jeden Proselytismus zu vermeiden, und erkennt sogar, besonders im Bereich der katholischen Eheschließung, deren Eigenrecht an. Auf der anderen Seite führt die Achtung vor den eigenen Ordnungen dieser Kirchen den CCEO ebenso dazu, den Gläubigen das Recht einzuräumen, auch in katholischen Einrichtungen die Sakramente aus der Hand ihrer eigenen Kultdiener zu empfangen.

Im Übrigen können die nichtkatholischen Getauften Beobachter bei bestimmten Versammlungen innerhalb der katholischen Kirche sein. Ihre kirchlichen Autoritäten müssen konsultiert werden und arbeiten, insbesondere in den Zusammenkünften der Hierarchen, bei Bibelübersetzungen und bei der Ausarbeitung eines Partikularrechts für die gemeinsame Teilnahme am sakramentalen Leben zusammen.

Die gemeinsame Teilnahme am Gottesdienst und am sakramentalen Leben ist erlaubt, wenn auch immer unter Berücksichtigung mehrerer Bedingungen und der unterschiedlichen Abstufungen der Gemeinschaft mit jeder nichtkatholischen Kirche und kirchlichen Gemeinschaft im einzelnen.

Es ist verständlich, dass der CCEO den nichtkatholischen Kirchen des Ostens aufgrund ihrer Nähe zu den katholischen Ostkirchen im Bereich der Kirchenordnung besondere Aufmerksamkeit schenkt. In seiner Gesamtheit hat das gegenwärtige Ostkirchenrecht im Vergleich zum vorhergehenden Recht wirkliche Fortschritte gemacht. Dennoch spiegelt das Kirchenrecht im Allgemeinen den Stand

der Dinge wider, ohne seinerseits Schritte nach vorn gehen zu können *(„ius sequitur vitam").* Vieles wird deshalb von der Aufmerksamkeit abhängen, die dem Wehen des Geistes entgegengebracht wird.

[1] Das Entscheidende an dieser Stelle ist die Beziehung zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche, die nicht durch das Verb „est" zum Ausdruck gebracht wurde, was eine Identifizierung der beiden bedeutet hätte, sondern durch das Verb „subsistit in", was den Gedanken zulässt, dass zumindest einige Elemente der Kirche Christi (auch) in anderen als der katholischen Kirche zu finden sein können.

[2] In diesem Artikel beschränken wir uns entsprechend der an uns gerichteten Anfrage auf diesen Codex. Eine Bezugnahme auf das *Ökumenische Direktorium,* das am 25. März 1993 approbiert worden ist, wird der zur Verfügung stehende Platz nur im Ausnahmefall zulassen. Im Übrigen ist dieses Dokument auch nicht typisch für die katholischen Ostkirchen, weil sein Anwendungsbereich sich auch auf die lateinische Kirche erstreckt. (Eine deutsche Übersetzung ist unter dem Titel „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus" als Heft 110 in der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls" erschienen, die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben wird. Anm. d. Übers.)

[3] Vgl. die Zeitschrift Nuntia 3 (1976) 13, für den französischen Text. Die italienischen und englischen Texte beginnen auf den Seiten 5 bzw. 20. Diese besondere Sendung der katholischen Ostkirchen tauchte bereits im Dekret *Orientalium Ecclesiarum* Nr. 24 auf, das als konkrete Mittel das Gebet, das Beispiel des gelebten Lebens, die Treue zu den alten ostkirchlichen Traditionen, eine bessere gegenseitige Kenntnis sowie die brüderliche Zusammenarbeit und Wertschätzung bei Sachen und Menschen erwähnte.

[4] Ebd. (Übersetzung G.S.)

[5] Vgl. AAS 82 (1990) 11, 1035f. Diese Nummer der Acta Apostolicae Sedis ist ausschließlich dem CCEO gewidmet und enthält neben dem Text der zitierten Apostolischen Konstitution den vollständigen Text des Codex einschließlich Praefatio und Index. Für die deutschen Übersetzungen aus dem CCEO folge ich der zweisprachigen Ausgabe *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen,* Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Libero Gerosa und Peter Krämer, übers. von G. Ludwig und J. Budin (Amateca - Repertoria; 2), Paderborn 2000 (Anm. d. Übers.)

[6] AAS 83 (1991) 6, 493 (Übersetzung G.S.)

[7] Im Unterschied zum CIC ist der CCEO nicht in Bücher (liber) unterteilt, sondern nur in Titel (titulus), die ihrerseits in Kapitel (caput) gegliedert sind.

[8] Canon 902. Im Vergleich zum can. 755 § 1 des CIC, fällt auf, dass dieser die Förderung und Leitung der ökumenischen Bewegung hauptsächlich dem Bischofskollegium und dem Heiligen Stuhl zuordnet, dann auch den Bischöfen und Bischofskonferenzen, ohne jedoch von den anderen Gläubigen zu sprechen. Der hier besprochene Titel umfasst die Canones 902 bis 908.

[9] Namentlich der Text von *Orientalium Ecclesiarum* Nr. 24, vgl. oben Fußnote 3.

[10] Vgl. can. 905. Diese Warnung ist im Übrigen nicht neu.

[11] Vgl. can. 27. Sämtliche katholischen Kirchen des Ostens, die von der höchsten Autorität der Kirche anerkannt sind, werden ebenso wie die lateinische Kirche als „eigenberechtigte Kirchen" angesehen. Dieser Status bildet einen gemeinsamen Nenner. In einem zweiten Schritt erhält jede Kirche einen eigenen Status je nachdem, ob sie (in absteigender Ordnung, die sich an der jeweiligen „Autonomie" im Verhältnis zu Rom orientiert) Patriarchatskirche, großerzbischöfliche Kirche (die in fast allen Aspekten einer Patriarchatskirche gleichgestellt ist; s.

can. 152), Metropolitankirche eigenen Rechts oder eine andere Kirche mit einem Hierarchen an ihrer Spitze und dem Heiligen Stuhl direkt unterstellt ist.

[12] Can. 904 §§ 1 und 2.

[13] Can. 904 § 3.

[14] Can. 906.

[15] Can. 908. Wir werden später auf die *communicatio in sacris* zurückkommen.

[16] Vgl. can. 192 § 2. Eigenartigerweise findet man an dieser Stelle keine Entsprechung zu can. 383 § 3 des CIC, der nicht nur von der Unterstützung des Ökumenismus spricht, sondern auch vorschreibt, dass der Diözesanbischof sich mit Freundlichkeit und Liebe gegenüber den Brüdern verhalten soll, die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen.

[17] Can. 293.

[18] S. can. 350 § 4: „Solange die von Christus für seine Kirche gewollte Einheit nicht vollständig verwirklicht ist, muß der Ökumenismus einer der notwendigen Gegenstände einer jeden theologischen Disziplin sein." Dieser Text unterstreicht, dass die Wiederherstellung der Einheit eine Verpflichtung göttlichen Rechts ist, weil „von Christus gewollt". Man findet diese Aussage ebenso in can. 902, der die „die vom Herrn gewünschte Fülle der Einheit der Kirche" erwähnt. Can. 352 § 3 schreibt dann vor, dass die Seminaristen unter anderem über die Notwendigkeiten des Apostolats und des Ökumenismus unterrichtet werden.

[19] S. can. 625: „Es ist notwendig, daß die Katechese der Ökumene Rechnung trägt, indem sie ein rechtes Bild der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften aufzeigt" - eine Aussage, der unmittelbar ein Aufruf zur Achtsamkeit folgt: „jedoch ist ganz und gar dafür zu sorgen, daß die rechte Weise der katholischen Katechese sichergestellt wird." Diese Warnung scheint eine Art von Synkretismus vermeiden zu wollen. Unserer Auffassung nach ist das jedoch überflüssig, denn das korrekte Bild der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften schließt ein, dass die Unterschiede zur katholischen Kirche und ihrem Glauben deutlich hervorgehoben werden. Auch die Apostolische Adhortation *Catechesi tradendae* vom 16. Oktober 1979, die Quelle dieses Canons, erwähnt in den Abschnitten 32 und 33, die als Grundlage für diesen Text dienen, keine solche Warnung. Im Gegenteil liest man hier, dass eine korrekte und loyale Darstellung der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften „den Katholiken einerseits helfen (wird), ihren eigenen Glauben zu vertiefen, andererseits lernen sie so die anderen christlichen Brüder besser kennen und schätzen, so daß das gemeinsame Suchen des Weges zur vollen Einheit in der ganzen Wahrheit erleichtern wird". (Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn hat 1979 unter dem Titel „Apostolisches Schreiben Catechesi tradendae von Papst Johannes Paul II. über die Katechese in unserer Zeit" als Nr. 12 in der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls" eine deutsche Übersetzung von *Catechesi tradendae* herausgebracht. Der Text wurde wiederaufgenommen in der „Arbeitshilfe 66" des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz, die 1989 in Bonn unter dem Titel „Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht" erschienen ist [S. 197-261]; Anm. d. Übers.)

[20] Can. 907.

[21] Vgl. can. 634 § 2.

[22] Fast könnte man sagen, dass der can. 907, der im Übrigen kein Pendant im CIC hat, das grundlegende Recht der katholischen Gläubigen, von den Hirten der Kirche die Hilfe zu empfangen, die von den geistlichen Gütern der Kirche ausgeht (inbesondere das Wort Gottes und die Sakramente; vgl. can. 16 des CCEO) auf die anderen Christen ausdehnt in einem spezifischen Kontext, der im Bereich der katholischen Kirche angesiedelt ist.

[23] Siehe z.B. die Canones 322 § 4 und 671 §§ 3 und 4. Der CIC spricht übrigens kurzerhand von „Gemeinschaften" und lässt das Adjektiv „kirchlich" aus, ein Adjektiv, das im Übrigen

auch in can. 671 des CCEO erst relativ spät zugefügt worden ist. Vgl. Nuntia 27 (1988), 56; 83. Vgl. auch M. Wijlens, *Sharing the Eucharist. A Theological Evaluation of the Post Conciliar Legislation*, New York/Oxford 2000, 298 und 328.

[24] Can. 1: „Die Canones dieses Codex betreffen alle und *nur* die orientalischen katholischen Kirchen ...". (Hervorhebung A.K.)

[25] Siehe can. 1490: „Durch rein kirchliche Gesetze sind diejenigen verpflichtet, die *in der katholischen Kirche* getauft oder in sie aufgenommen sind ..." (Hervorhebung A.K.) Das alte Recht hatte diese kirchlichen Gesetze für alle Getauften verpflichtend gemacht, ob katholisch oder nicht. Beim göttlichen Recht ist die Situation eine andere.

[26] D. Salachas, *Il nuovo Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. Prospettive ecumeniche e limiti*, in: Euntes Docete 49 (1996), 251f.

[27] Vgl. die Nr. 16 dieses Dekrets. Als ein anderes Beispiel für diesen Respekt lassen sich zum Thema der nichtkatholischen Getauften, die in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche einzutreten wünschen, can. 896f. und auch can. 901 lesen. Hier wird nur das Notwendige verlangt, genauerhin für die Christen einer nichtkatholischen Ostkirche lediglich das Bekenntnis des katholischen Glaubens, während für die anderen nichtkatholischen Christen, die keiner Ostkirche angehören, dieses Erfordernis entsprechend angepasst werden muss. Wir werden die Aufnahme von nichtkatholischen Gläubigen an dieser Stelle nicht weiter behandeln, da dieses Thema nicht auf der Hauptlinie unseres Beitrags liegt.

[28] S. can. 143 § 4: „Zum Patriarchatskonvent können auch einige Beobachter nichtkatholischer Kirchen oder kirchlicher Gemeinschaften eingeladen werden." Dieselben Begriffe finden in can. 238 § 3 hinsichtlich des Eparchialkonvents Anwendung. Diese Versammlung kann mit einer Diözesansynode verglichen werden („Eparchie" ist das ostkirchliche Äquivalent zur westkirchlichen „Diözese"). Man könnte deshalb auch den Patriarchatskonvent mit dieser Art von Zusammenkunft vergleichen, natürlich mit der Präzisierung, dass er nicht nur eine Eparchie betrifft, sondern eine ganze Kirche des Ostens, also eine Patriarchatskirche oder großerzbischöfliche Kirche.

[29] Vgl. can. 322, § 4. „Hierarch" ist die Entsprechung zum lateinischen Terminus des „Ordinarius". Diese Ausweitung auf die nichtkatholischen Verantwortlichen derselben Region wird verständlich, wenn man bedenkt, dass die erwähnten Versammlungen kirchliche Autoritäten von mehreren katholischen Ostkirchen zusammenführen, die ihre Vollmacht jeweils in derselben Region oder Nation ausüben. Das Ziel der Versammlungen liegt in einer besseren Zusammenarbeit, ohne freilich einer der Kirchen Entscheidungen aufzuzwingen. Eine solche „Konzentration" kirchlicher Autoritäten kommt im Orient häufig vor.

[30] Can. 655 § 1.

[31] Letzteres wird im Allgemeinen mit dem lateinischen Terminus „communicatio in sacris" bezeichnet.

[32] Vgl. *Ökumenisches Direktorium* (s. Fußnote 2), Nr. 129.

[33] Vgl. can. 671 § 2. Handelt es sich um den Sakramentenempfang in einer nichtkatholischen Ostkirche, so verpflichtet das *Ökumenische Direktorium* die Katholiken, soweit wie möglich die Kirchenordnung des Ostens im Hinblick auf die Sakramente zu beachten (Nr. 124).

[34] Zu diesem Punkt findet sich in der Nr. 125 des *Ökumenischen Direktoriums* dieselbe Verpflichtung, die jeweils eigene Kirchenordnung dieser Gläubigen zu respektieren, ergänzt von der Verpflichtung, jeden Proselytismus, auch dem bloßen Anschein nach, zu vermeiden.

[35] Vgl. *Unitatis redintegratio*, 14-18 und 21-23.

[36] S. CIC, can. 855 § 4: „dummodo quoad eadem sacramenta fidem catholicam manifestent".

[37] S. CCEO, can. 671 § 4: „dummodo circa eadem sacramenta fidem manifestent fidei Ecclesiae catholicae *consentaneam*". (Hervorhebung A.K.)

[38] M. Wijlens, aaO., S. 330.

[39] Vgl. CCEO, can. 671 § 5. Can. 844 § 5 des CIC enthält dieselbe Vorschrift mit der Ausnahme, dass hier die zuständigen katholischen Autoritäten explizit genannt werden, nämlich der Diözesanbischof und die Bischofskonferenz. Aus der unterschiedlichen Organisation der katholischen Kirchen des Ostens ergibt sich, dass die zuständigen Autoritäten für das Erlassen von Partikularrecht der Eparchiebischof, die Bischofssynode der Patriarchatskirchen und großerzbischöflichen Kirchen sowie der Rat der Hierarchen der Metropolitankirche sui iuris sind, mit anderen Worten: die höchsten Autoritäten jeder einzelnen Kirche *sui iuris*.

[40] Vgl. can. 705 § 2.

[41] Vgl. D. Salachas, *Teologia e disciplina dei sacramenti nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Bologna 1999, 198.

[42] Can. 681, § 4.

[43] Vgl. can. 681 § 5.

[44] Vgl. can. 685 § 3.

[45] Vgl. *Ökumenisches Direktorium*, Nr. 98.

[46] Vgl. can. 813. Vgl. auch das zuvor geltende Recht im Motu proprio *Crebrae Allatae*, promulgiert am 22. Februar 1949, can. 50f.

[47] Zum Vergleich: Das Motu proprio *Crebrae Allatae* verpflichtete in seinem Canon 52 den katholischen Ehegatten dazu, auf eine Konversion des nichtkatholischen Partners hinzuwirken.

[48] Vgl. can. 814 § 1-3.

[49] Can. 834 § 2.

[50] Vgl. can. 816.

[51] Vgl. can. 832 § 2.

[52] Vgl. can. 833.

[53] Can. 670 § 1.

[54] Vgl. can. 670 § 2.

[55] Vgl. can. 876 § 1.

Aus dem Französischen übersetzt von Georg Stoll

Ausdrucksformen der Synodalität heute

Pierre Vallin

Der Versuch, ein Panorama der synodalen Einrichtungen in der heutigen christlichen Welt zu zeichnen, stößt auf erhebliche Schwierigkeiten. In der Tat findet man einerseits Institutionen, die eine von dem griechischen Ausdruck Synode abgeleitete Bezeichnung tragen, jedoch untereinander sehr verschieden sind. Andererseits gibt es Institutionen, die die durch das Wort bezeichnete Aufgabe erfüllen: sich zusammenzufinden, um zu einer gemeinsamen Ausrichtung zu gelangen; diese Einrichtungen tragen jedoch nicht die Bezeichnung „Synode". Es ist von daher nötig, zu einer Typologie zu gelangen, die die Wortherkunft mit den aus der „Anwendungspraxis" abgeleiteten Kriterien verbindet. Dies ist es, was wir hier versuchen werden. Die Gliederung hat eine beschreibende Absicht, aber das so vermittelte Bild des Begriffes „Synodalität" wirft die Frage nach einer in der christlichen Tradition möglichen Bewertung der genannten Vorgehensweisen und ihrer dauerhaften Angemessenheit auf. Wir werden auf diesen Aspekt zum Abschluss unseres Beitrages zurückkommen. Beginnen wir unsere Beschreibung damit, dass wir nach den Ursprüngen im Gebrauch des Ausdrucks Synode fragen, und zwar insbesondere in der Geschichte des östlichen Christentums.

I. Die Ursprünge des Ausdrucks

Das Wort „Synode" verweist kulturell auf die christlichen Traditionen; man kann auch sagen, es verweist auf die christliche Bewegung[1], die seit ihrem Ausgang bei den Gläubigen des Christus Jesus eine große Formenvielfalt erkennen lässt. In der sehr weitgefächerten Verschiedenheit der innerhalb dieser historischen Bewegung entstandenen Sozialformen behält der Ausdruck Synode einen Bezug zu seiner ältesten Verwendung im Leben der christlichen Gemeinden. Dieser Gebrauch scheint am Ende des zweiten Jahrhunderts in der hauptsächlich griechischsprachigen christlichen Welt aufgekommen zu sein. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um aus Delegierten mehrerer Kirchen zusammengesetzte lokale Versammlungen mit einer vorwiegend die Lehre betreffenden Funktion: das gemeinsame Eintreten gegen Irrtümer, die als bedrohlich gelten.[2] Welche übereinstimmenden disziplinarischen Maßnahmen sollte man in der von diesen Schwierigkeiten betroffenen Gegend ins Auge fassen? In diesen Synodalversammlungen verstärkt sich damit die Rolle der „Aufseher" oder Bischöfe und gewinnt immer mehr Raum in den Kirchen. Es ist allerdings wahrscheinlich, dass

eine Einrichtung der lateinischen Gemeinden in Afrika allgemeine Geltung hatte: Konzile werden in Gegenwart des Volkes begangen.[3]

Es ist festzuhalten, dass die Autoriät der Synode in diesem Anfangsstadium in erster Linie die der Versammlung selber ist, bei der mit der Gegenwart des Herrn und seines Geistes gerechnet wird. Gleichzeitig wird diese Autorität nicht als isoliert und an eine Maßnahme oder Formel gebunden verstanden. Die Rezeption der Autorität dieses synodalen Ereignisses setzt sie in Relation mit der von den Schriften und ihrer Interpretation im Leben der Kirche gebildeten Einheit. Infolgedessen schließt die Rezeption Distanzierungen nicht aus und umfasst eventuell - je nach den Umständen - auch Korrekturen an diesem oder jenem Punkt. Eine synodale Autorität kann interpretieren, was ihr vorausgegangen ist.[4]

Mit wichtigen lokalen Unterschieden entwickelt sich eine synodale Struktur dieser Art in den Kirchen des Ostteils des Imperiums, und sie bleibt charakteristisch für diese Kirchen bis in unsere Tage.[5] Zwei vorrangige Veränderungen wurden nötig. Die erste besteht in der Festlegung der Gebiete, deren dauerhafte Einteilung den Grenzen der Provinz oder der Region folgte. In diesem Rahmen traten die Synoden regelmäßig zusammen, wobei alle Bischöfe der Territorialeinheit anwesend oder durch Delegierte vertreten waren. Ein anderer charakteristischer Zug besteht im Vorsitz der Synode, der dem Inhaber des Metropolitenthrons (für eine Provinz) bzw. des Patriarchenthrons (für größere Regionen - inklusive des Falles autokephaler Selbstständigkeit) zukommt. Es ist anzumerken, dass Cyprian für sich selbst eine höhere Autorität innerhalb des Konzils des christlichen Afrika ablehnte, welches er doch zu leiten berufen war.[6]

Insbesondere im Fall des Stuhls von Konstantinopel hat sich aus den Bischofsvertretern in der Nähe und den zeitweilig am Zentralsitz in der Stadt wohnenden Bischöfen die Einrichtung einer um den Vorsitzenden gruppierten dauerhaften Synode entwickelt. Eine vergleichbare Einrichtung bildete sich um den Bischof von Rom.

Selbst wenn die Autorität der Bischöfe während der Synoden offensichtlich war, so konnten diese Versammlungen doch weiterhin von der Gegenwart von Laien profitieren, die in einem gewissen Maß für die Teilnahme des gläubigen Volkes sorgten. Oft handelte es sich um Delegierte oder Repräsentanten der staatlichen Verwaltung. Dasselbe gilt für die Konzile des Westens auf Provinz- und Nationalebene. Man kann in diesen verschiedenen Fällen von gemischten Synoden sprechen, aber an den - prinzipiellen - Vorrang der bischöflichen Autorität wurde oft mit Macht erinnert. Die gleichen Wesenszüge eignen den Regionalkonzilen der Provinzen - oder manchmal der Nationen (im weiten mittelalterlichen Sinne) -, die im Westen in großer Zahl stattfanden. Im Fall der westlichen Konzilien aber hat sich der Wille manifestiert, die Verfügungen dieser lokalen Versammlungen der Abhängigkeit von der Autorität des römischen Stuhls zu unterstellen, da diese sich im Prinzip - aber nicht immer in Wirklichkeit - dem Einfluss der weltlichen Herren oder der säkularen städtischen Autoriäten entgegenstellte.

II. Von den Ursprüngen des Ausdrucks zum Allgemeinbegriff

Soll man den umfassenden Überblick, den dieser Artikel zu geben versucht, an den ersten Gebrauchssinn des Begriffes Synode (oder *concilium* auf Latein) binden? Es gilt, eine Unterscheidung zu treffen zwischen dem Begriff Synode, der die Gegenwart des Volkes der Gläubigen voraussetzt, und einer späteren Tendenz, den Begriff für Einrichtungen zu benutzen, die vorrangig auf der bischöflichen Autorität beruhen. Im zweiten Fall wird man die - auf alle zum Bereich der Synode gehörigen Kirchen anwendbare - Koordinationsfunktion eines (nach dem von den Griechen benutzten Ausdruck) *„protos"* finden, das heißt die dem Inhaber des ersten Sitzes des jeweiligen Territoriums oder Bereiches, Metropoliten oder Patriarchen, vorbehaltene Rolle.

Es gab mit Sicherheit eine Verbindung zwischen der synodalen Institution in der Alten Kirche und den Formen einer beratenden Versammlung, die der Welt des klassischen Altertums - und später den westlichen Gesellschaften des Mittelalters - geläufig waren. Man könnte also die Frage stellen in Bezug auf die entstandenen Gemeinschaften - oder auf die, die noch entstehen könnten - in Kulturen, in denen man keine vergleichbare kollektive Beratungstradition des westlichen Typus fände: mit einer satzungsbestimmten Funktion, einem periodischen Charakter und mit der Möglichkeit, am Ende der Diskussion eine Stimmenauszählung vorzunehmen. Existieren solche Fälle? Ihr mögliches Auftreten kann zumindest hypothetisch festgehalten werden; dann müssten wir uns auf originelle autonome Schöpfungen gefasst machen.

Die vorher erwähnte Frage ist von größerer aktueller Bedeutung. In welchem Maß ist es angemessen, die Idee der Synodalität mit der der Episkopalität zu verbinden? Man kann einige Hindernisse auf diesem Gebiet beseitigen, oder doch wenigstens Pfade bahnen, indem man zwei andere Begriffe mit ins Spiel bringt: die Konziliarität und die Kollegialität.

Historisch gesehen steht die Vorstellung der Konziliarität[7] in Spannung mit der des Primates, des Papsttums, also in einer Linie mit einer Tradition, die die Ausübung der kirchlichen Jurisdiktion, der Leitungsfunktionen und Lehrhoheit für einen weiten Teil der christlichen Kirchen betrifft. Die Tendenz des „Konziliarismus" besteht also darin, die bischöfliche Hierarchie und insbesondere den sie krönenden päpstlichen Primat der Autorität von gewählten Vertretern des christlichen Volkes in seiner Gesamtheit gegenüberzustellen, wobei die politischen und theologischen Leiter dieses gläubigen Volkes eine maßgebliche Rolle spielen können.

Der Autor

Pierre Vallin SJ, geb. 1928, ist seit 1964 Professor für Geschichte und dogmatische Theologie, derzeit an der theologischen Fakultät des Centre Sèvres, Paris. Mitarbeiter der Zeitschriften Études und Recherches de Science Religieuse (hier gibt er das Bulletin für Ekklesiologie heraus). Veröffentlichungen u.a.: Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien, Paris 1983; Les chrétiens et leur histoire, Paris 1985; Histoire politique des chrétiens, Paris 1988. Anschrift: Centre Sèvres, 35bis Rue de Sèvres, F-75006 Paris, Frankreich.

Diese Form der „Synodalität" scheint als solche nicht mehr von Aktualität zu sein.

III. Die Frage der „Kirchenräte"

Man kann jetzt die Aufmerksamkeit auf eine andere Wirklichkeit von großer Aktualität richten: die Entstehung der Begriffe des „Rates" im ökumenischen Kontext. Der Terminus „Council" entspricht in einem weitverbreiteten angelsächsischen Gebrauch dem deutschen Begriff „Rat" (französisch: „Conseil"). Es handelt sich bei dieser Bezeichnung um Einrichtungen, die eine Koordinationsfunktion unter weiter getrennt bleibenden Kirchen wahrnehmen.[8] Diese Institutionen können andere Namen tragen, insbesondere den von „Konferenzen" (so etwa die „Konferenz Europäischer Kirchen"). Es handelt sich um Einrichtungen zur Absprache zwischen mehreren Kirchen, sei es als deren Instrument für begrenzte Aufgaben, oder auch als eine „Vorstufe", als Ausdruck einer gemeinsamen Suche nach kirchlicher Einheit. Im Allgemeinen evangelischer Herkunft, können diese „Räte", wie der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK, engl. *World Council of Churches* - WCC), nunmehr, insbesondere was die Zusammenarbeit auf der Lokal-, Regional- und Nationalebene angeht, kirchliche Gemeinschaften einschließen, die der Orthodoxie, nicht-chalkedonensischen Kirchen oder dem römischen Katholizismus angehören.

Ich denke, man könnte die Arbeit dieser „Räte" oder „Councils" - zumindest auf der deskriptiven Ebene - als eine Ausdrucksform der „Synodalität" in dem von uns hier befürworteten Sinn betrachten: als eines beschreibenden, aber für die allgemeineren ekklesiologischen Überlegungen wirksamen Konzeptes. Es ist offensichtlich, dass diese Vereinigungen ohne die Zustimmung der bischöflichen Autorität keine bedeutenden Aktionen unternehmen können. Sofern natürlich die Mitgliedskirchen dieser Arbeitsgemeinschaften oder einige dieser Kirchen über diese hierarchische Struktur verfügen. Jedoch wird man behaupten können, denke ich, dass die dann vorliegende Repräsentation weniger spezifisch „bischöflich" oder „kollegial" (ich komme auf diesen Punkt später zurück) als „synodal" ist. Damit will ich sagen, dass die Vertretung durch eine konkrete kirchliche Gruppe gebildet wird, die Gläubige einschließt, sei es als Spezialisten, Experten oder militante und praktizierende Christen im Dienst der gemeinsamen Aktionen oder als Gläubige, die am Amt der Feier ökumenischer Gottesdienste teilhaben.

Man kann der Ansicht sein, dass die Synodalität, von der hier die Rede ist, sich zuerst als ein Prozess innerhalb der jeweilis betroffenen Kirchen darstellt; von dort aus bringen sie sich ein, wenn ihre Abgesandten sich in diese „Räte" oder „Konferenzen" eingliedern. Diese Delegierten kann man ekklesiologisch als spezifische Handlungsträger einer synodalen Konzertation definieren, zuerst innerhalb ihrer eigenen kirchlichen Gruppe, selbst wenn die Absicht der Arbeiten und Gottesdienstfeiern die einer Teilnahme an Begegnungen mit anderen kirchlichen Gruppen ist.[9]

Man kann diese „Kirchenräte" mit den Regionalbegegnungen vergleichen, die zu verschiedenen Anlässen für katholische Kirchen *sui iuris* stattfanden, die man unter dem Begriff der Uniaten-Kirchen zusammenfassen kann. Es ist möglich, dass diese Begegnungen manchmal eine hierarchische Zusammenkunft unter Bischöfen mit ziemlich begrenzter Teilnahme einfacher Priester oder Laien geblieben sind.

IV. Die Frage der bischöflichen Kollegialität

Der Begriff der „Kollegialität" - welchen Ursprung auch immer sein heutiger seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil üblicher katholischer Gebrauch haben mag - verlangt nach dem Gedanken eines „Kollegiums", das aus juristisch auf einer Ebene stehenden und aus der Menge der Gläubigen herausgehobenen Mitgliedern gebildet wird, die sich gleichfalls von den verschiedenen Verantwortlichen des kirchlichen Lebens unterscheiden, die nicht für diese kollegiale Position befähigt sind. Dieser Begriff ist gebunden an die heutige katholische Theologie des Bischofsamtes und an die Definition der Rolle, die in diesem Zusammenhang der Bischof von Rom spielt. Diese Art der Polarisation des Begriffs auf die hierarchische Struktur des Bischofsamtes führt heute manchmal Theologen und Kanonisten dazu, zu unterscheiden zwischen Institutionen, die eine kirchliche Dimension der Kollegialität entwickeln, und Institutionen, an denen das Volk der Gläubigen oder wenigstens „der größte Teil des Volkes" - nach der oben zitierten Formulierung eines Konzils von Karthago - tatsächlichen Anteil hat, wie statuarisch und kirchenrechtlich vorgesehen. Ein sehr deutliches Beispiel für den zweiten Fall sind in der römisch-katholischen Kirche nach dem Codex von 1983 die außerordentlichen Konzile - Provinz- oder Vollversammlungen (entsprechend dem Bereich einer Bischofskonferenz) -, für die offiziell eine Beteiligung der aktiven Kräfte der jeweiligen Diözesen vorgesehen ist: Priester und Diakone, Ordensleute, Laien verschiedener pastoraler Bereiche oder Verantwortlichkeiten.
Im Gegensatz dazu ist diese Beteiligung in den Bischofskonferenzen nicht satzungsgemäß, selbst wenn etwas davon von Fall zu Fall in begrenzter konsultativer Form eindringen kann. Es ist offensichtlich, dass nach der Unterscheidung der beiden Aspekte und der Institutionen, die ihnen jeweils entsprechen, ihre Beziehungen untereinander untersucht werden müssen.[10]
Es ist richtig, dass man nunmehr im Kräftespiel zwischen den gleichberechtigten Bischöfen und dem Primat - inmitten der „Episkopalität" also - die römische Einrichtung der Bischofssynode findet, die in ihrer - von Paul VI. bei der Eröffnung der vierten Session am 15. September 1965 verkündeten - Entstehung in Beziehung zu der vom Konzil proklamierten Kollegialität steht.[11] Die Entwicklung dieser Institution kann an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden. Ein wichtiger Aspekt war, unter dem gegenwärtigen Pontifikat, der Übergang zu Synoden der Kontinente, die - insbesondere in der Vorbereitungsphase - Anlass zu reger Beteiligung der Kräfte der jeweiligen Kirchen in den Diözesen, den

Bewegungen und den Orden waren. Aus verschiedenen Gründen war die Rolle des Bischofs von Rom in der Einberufung dieser verschiedenen allgemeinen oder kontinentalen Synoden entscheidend. Wir haben den Umfang der Modalitäten bereits angesprochen.

In der Perspektive, die ich hier verfolge, ist es angemessen, die Bedeutung der von diesen Bischofssynoden veranlassten größeren Begegnungen nicht zu vernachlässigen, von der vorgesehenen Versammlung bis zu ihren eventuellen Konsequenzen.

V. Die Diözesansynoden und Bischofskonferenzen

Für die andere nachkonziliare römisch-katholische Institution, die man unter den Begriff Synode gefasst hat, ist die Verbindung mit dem Bischofsamt offensichtlich: die Diözesansynode. Die Rolle des Ortsbischofs ist in diesem Fall entscheidend, sei es, um über die Einberufung einer Synode zu entscheiden, sei es, um ihre Arbeitsweise zu bestimmen, sei es die Art und Weise, ihre Ergebnisse umzusetzen.[12] Gleichzeitig gehört es zum Wesen der Einrichtung, so wie sie in den Codex von 1983 (gültig in erster Linie für die lateinische Kirche) Eingang gefunden hat, der bischöflichen Inititative eine umfassende Beteiligung von Priestern, Ordensleuten, engagierten Laien und einfachen Gläubigen ohne spezifische pastorale Aufgaben beizugesellen.

Als Arbeitshypothese kann man festhalten, dass sich an dieser Stelle ein entscheidendes Element findet, das es erlaubt, ein funktionelles Konzept für den Begriff der Synodalität zu konstruieren, jenseits der bloßen Bezeichnung mit dem aus dem Griechischen stammenden Terminus. Die Verbindung zur bischöflichen Kollegialität wäre eine Dimension davon[13], allerdings in der Form einer Spannung oder Komplementarität gegenüber dem Element der gemeinschaftlichen Beteiligung, die offen ist für die verschiedenen Gruppen, die das Leben einer Orts- oder Teilkirche ausmachen.

Auch die Beteiligung der Priester, der Diakone, der Ordensleute und der Laien an den verschiedenen Bistumsgremien, die vom Codex vorgesehen oder ortsüblich sind, kann in diesem Zusammenhang als „synodal" bezeichnet werden. Diese Räte können übrigens ziemlich oft einen Platz in den interdiözesanen Beratungen haben.[14]

Der Diözesansynode entspricht auf der Ebene der Synodalität eine Institution mit juristisch präziseren Umrissen, was die synodale Beteiligung der Gläubigen angeht: die derzeitige kanonische Institution der (provinzialen oder regionalen) außerordentlichen Konzile, die kurz zu erwähnen wir bereits die Gelegenheit hatten. Aber es handelt sich hierbei um Randerscheinungen gebliebene juristische Möglichkeiten, die in der Realität in letzter Zeit kaum genutzt wurden.

Nach der hier vorgebrachten deskriptiven Hypothese entspräche die Bischofskonferenz einer bischöflichen Ausübung der Kollegialität. Diese Ansicht könnte durch die Tatsache bestätigt werden, dass die derzeitigen Regelungen des lateini-

schen Rechtes die Mitgliedschaft bestimmter Bischöfe in der Bischofskonferenz möglich machen, die rechtmäßig geweiht, jedoch derzeit nicht mit der Leitung einer Diözese betraut sind. Trotzdem ist es klar, dass der Bischof in den Kommissionen und Versammlungen seine Kirche repräsentiert; und der Ausdruck kann im weiteren Sinne verstanden werden: die „Kirche" eines Bischofs kann die Gläubigen umfassen, die ihm vertrauen, auch wenn sie nicht unter seiner direkten Jurisdiktion stehen. Wir müssen also festhalten, dass unsere Problematik den Bischofskonferenzen - in Verbindung mit der Ausübung der Kollegialität der rechtmäßig geweihten Bischöfe - nicht eine wirkliche Synodalität in der Form der Beteiligung der repräsentierten Teilkirchen abspricht. Sie sind es durch ihre Bischöfe, aber sie sind es ebenfalls durch eine derzeitige oder eventuelle Einbindung ihrer Ressourcen und ihrer verschiedenen aktiven Kräfte in die auf bischöflicher Ebene gemeinsam vorgesehenen Aktionen. Diese Einbindung müsste allerdings Gegenstand einer recht präzisen Abwägung juristischer Art sein.[15]

Hier kann das Sonderproblem der Versuche oder Erfahrungen mit Synoden (mit großer Beteiligung der Hirten und der Gläubigen) auf nationaler Ebene für den Bereich einer Bischofskonferenz Erwähnung finden. Die größte Ausrichtung eines derartigen Ereignisses war die gemeinsame Synode der deutschen Bistümer in den siebziger Jahren. Es entstanden verschiedene Spannungen im Verständnis der Möglichkeit von gemeinsamen Stellungnahmen und ihrer Verbindlichkeit für die jeweiligen Teilkirchen.[16]

Damit ist ein generelles Problem dieser Synoden angesprochen - parallel zu jenem der - marginal gewordenen - kanonischen Vorschriften zur Durchführung und zur Rolle der außerordentlichen Konzile von Provinzen oder Nationen. Die Diözesansynoden treten tatsächlich zusammen und die Beteiligung an der Diskussion kann lebhaft sein. Jedoch bleiben die getroffenen Entscheidungen in Anbetracht der angesprochenen Probleme meist von recht geringer Bedeutung. Wozu all' die Mühe? Es stimmt, dass - nach dem Wort eines Kirchenrechtlers - jede gelungene Synode als ein „Ereignis" erlebt wurde. Das setzt einen *Kairos*, einen günstigen Augenblick, voraus. Doch der lässt sich nicht willentlich herstellen.[17]

Ein anderer Aspekt der Beteiligung an der Kirchenleitung tritt zutage in den Basisgemeinden, im Leben von Bewegungen sowie - und sicherlich insbesondere - im Leben von Gemeinden in ihren verschiedenen Ausprägungen. Eine allgemeine Anstrengung wurde unternommen, um das Engagement von Laien bei der Gestaltung des Gemeindelebens zu fördern, aber die Resultate sind in unseren westlichen Gesellschaften mit ihren müden Christen nicht immer überzeugend. Diese nüchterne, aber nicht wirklich pessimistische Feststellung wurde für die französischsprachigen reformierten Gemeinden getroffen.[18]

VI. Die Synodalstruktur der Reformierten

Dies führt uns dazu, die Synoden zu erwähnen, die ihren institutionellen Rahmen in den Kirchen der evangelischen Tradition haben.[19] Nach verschiedenen Ansätzen im Rahmen der Kirchen lutherischen Ursprungs hat sich die Einrichtung - nicht ohne gewisse Spannungen zur Genfer Kirche - durch eine Synode in Poitiers (1557) und eine Nationalsynode in Paris (1559) etabliert.[20] Das so genannte Glaubensbekenntnis von La Rochelle bekräftigt zur gleichen Zeit mit Nachdruck die Selbstständigkeit jedes an seine Kirchengemeinde gebundenen Pastors und fügt nur in seinem 32. Artikel hinzu, dass es gut und nützlich ist, dass „die Pastoren untereinander avisieren, welche Mittel sie für die Regierung des gesamten Leibes wählen möchten", oder weiter, dass es gut sei, „einige besondere Bestimmungen an jedem Ort" zu haben. Anscheinend sanktionierte dieser Artikel als solcher nicht die Einführung eines pyramidalen Synodalsystems von der lokalen Basis bis zur nationalen Ebene, aber man tendierte in diese Richtung. Jedenfalls geschah dies in den aus der Reformation Calvins hervorgegangenen Kirchen und durch Kopie oder Entlehnung in den Kirchen lutherischer Herkunft, die vergleichbare Institutionen einführten.

In den evangelischen Kirchen beruht die Zusammensetzung der Synodalmitglieder nach unterschiedlichen Regeln auf der Repräsentation der verschiedenen Gemeindeglieder aus den Ortskirchen: Pastoren, Älteste, einfache Gläubige. Eine Leitung der Synode ist vorgesehen, aber diese Maßnahme beinhaltet in den Augen der meisten Reformierten keine Anerkennung einer persönlichen Verantwortung für den Vorsitzenden, wie man sie dem bischöflichen Typus zuordnen könnte.

Der Synode wird normalerweise ein Teil der Lehrverantwortlichkeit zuerkannt, aber viele reformierte Gemeinden lassen in diesem Bereich eine große Toleranz walten, die in scheinbarem Gegensatz zu der anspruchsvollen Gewissenhaftigkeit stehen kann, die die Synodalorgane den regulären kanonischen Prozeduren in Fragen der Disziplin, der Organisation und der Wahlnominationen entgegenbringen. Die Abwesenheit einer höheren pastoralen Autorität - die eines Bischofs orientalischen oder römischen Typs - macht diese durch die Gewohnheit und Regeln klarer gefasste und oft unter der Aufsicht von Laienmitgliedern stehende synodale Praxis nötig. Andererseits kann der Platz, den Fragen aus dem Bereich der Lehre einnehmen, bewirken, dass im Allgemeinen die Redebeiträge der Pastoren einen größeren Teil ausmachen.

Von einem allgemein theologischen Standpunkt aus wird man sagen können, dass derzeit der Beistand des prophetischen Geistes in der evangelisch-reformierten Kultur stärker an eher kleinere Ortsgemeinden („Gemeinde", „paroisse") gebunden ist als an die Synodalversammlungen. Ihr kirchliches Amt dürfte mehr als eine - begrenzte, den Umständen angemessene - Hilfe pragmatischer Art und nicht als ein verlässlich zu erwartendes charismatisches Ereignis verstanden werden.

Diese sehr äußerliche Einschätzung lädt dazu ein, als Ergänzung den oft in der

evangelischen Tradition und gegenwärtigen Praxis für eine andere Form kirchlicher Begegnungen gelassenen Platz wahrzunehmen. Die synodale Terminologie wird in diesem Bereich normalerweise nicht verwendet, aber nichtsdestoweniger wird man sagen, dass an dieser Stelle ein gewisser Prozess synodalen Typs festgestellt werden kann. Ich denke an die Erweckungsbewegungen und die Rolle, die dabei Versammlungen spielen, die über den Rahmen der von der Bewegung erreichten Ortsgemeinden hinausgehen. Diese Bewegungen stoßen bei den traditionellen Kirchen nicht immer auf Begeisterung, aber insgesamt vermeiden jene, die Erweckungsinitiativen bedenkenlos an den Rand zu drängen.

VII. Öffnung

Das Panorama, das wir überflogen haben eignet sich selbstverständlich nicht für eine einfache Schlussformel. Der Erfolg einer Synode hat weniger einen institutionellen als einen gewissen Ereignischarakter. Was das Institutionelle angeht, so schreibt es sich in die Vielfalt der juristischen Regeln ein, die sich die Kirchen geben, je nach den historischen, kulturellen oder theologischen Faktoren. Die Vielfalt ist in diesem Bereich in Ehren zu halten. Ich möchte einen Vorschlag machen, wie eine Gesamtausrichtung in Bezug auf die Funktion der Bilder oder Modelle der Einheit im kirchlichen Leben aussehen könnte.

Ein vorherrschendes Bild leitet sich von der der Rolle des Gatten im Verhältnis zur Gattin im Epheserbrief ab. Damit eine Kirche eins sei, bräuchte sie ein einziges „Haupt". Leitbild für das Verständnis der Repräsentation Christi in seiner Kirche wird demnach das Bild des Vorranges einer Einzelperson sein. Doch dies ist nicht zwingend. Sicher können wir einer Ekklesiologie verbunden bleiben, nach der die Autorität Christi über seine Kirche durch Amtsträger, durch apostolische Autoritäten repräsentiert wird - und dies sakramental gemäß den patristischen Theologien.

Eine Analogie mit dem Zwölferkreis spielt eine Rolle, aber das Bild des Kollegiums könnte relativiert werden, wie es die Erzählstruktur der Apostelgeschichte nahelegt. Die Frage nach den Repräsentationsweisen Christi in seiner Kirche und ihrer Strukturierung bringt uns in der Tat zurück zum Lesen der Schrift.[21] Diese Repräsentation des auferstandenen Herrn unter uns auf Erden ist der Gegenstand einer konzeptionellen und symbolischen Struktur im Epheserbrief, aber es handelt sich - und das ist für unsere Fragestellung entscheidend - um eine Repräsentationsweise, die voraussetzt, dass diese in einer Vielzahl von unterschiedlichen Funktionen ausgeübt wird und eine Vielfalt von berechtigten Personen für jedes dieser Ämter vorsieht.[22]

Die Synodalpraxis der Kirchen muss in enger Beziehung zu der ursprünglichen Struktur der kirchlichen Existenz als solcher stehen: der Begegnung aller Getauften in der Einheit des Geistes, zur Abstimmung aller Gaben oder Charismen. Dies ist zweifellos eine Utopie! Sie hat den Anstoß gegeben für die Beteiligung der Gläubigen am Verlauf der Synoden. Damit sind wir bei den Fundamenten, welche

Paulus selbst legt, insbesondere in den Korintherbriefen und im Römerbrief. Nun befinden wir uns aber im Hinblick auf diesen allgemeinen Austausch mit dem Haupthindernis der Menge konfrontiert, mit der Unmöglichkeit, einen direkten verbalen Austausch zu erreichen. Man muss zu anderen Formen der „Synodalität" finden und „Delegierte" ins Spiel bringen. Sicherlich wird dieses Vorgehen immer als ambivalent empfunden werden. Man muss dies aber trotzdem angehen, in der Hoffnung, dass die für diesen begrenzten Austausch Beauftragten authentische „Gaben" des auferstandenen Herrn sein werden.

Indem wir die Notwendigkeit und die Schwierigkeiten des Austausches von Gaben und Charismen in einer wachsenden und sich ausbreitenden Versammlung betrachten, stoßen wir auf die Bedürfnisse, die in der Alten Kirche zur Bildung von Synoden geführt haben. Aber die Situation hat sich unterdessen sehr gewandelt, wie die Ausdifferenzierung der beschriebenen Synodalformen zeigt. Es ist von daher angemessen, der Vielfalt synodaler Formen, die auf Grund ihrer aus verschiedenen Personen bestehenden inneren Zusammensetzung eine pluralistische Struktur in sich tragen, mit voller Wertschätzung zu begegnen. Zum Dreh- und Angelpunkt des gemeinschaftlichen Austauschs wird so die Form einer mehr oder weniger großen und vielfältigen „Synode", deren Kern von Repräsentanten, Verantwortlichen oder Empfängern kirchlicher Dienste und Charismen gebildet wird, die Träger der Gabe der Leitung natürlich eingeschlossen.

So geschieht es auf lebendige Weise - wenigstens als Spiel von hoffnungstragenden Worten - dass eine Annäherung ins Spiel kommt, durch komplexe Synodalitäten, die sich gegenseitig stärken können bis hin zum umfassendsten kirchlichen Austausch.

[1] Bemerkungen zum Konzept der „Bewegung" bezüglich der Geschichte der christlichen Gruppen finden sich in meinem Artikel *La fin, le religieux, le politique. Analyses sociales des phénomènes de messianisme*, Revue de Sciences Religieuses 84 (1996) 43-66.

[2] V. Saxer, *Le développement des Conciles (jusqu'en 300)*, in: *Histoire du christianisme*, Bd. 2, Paris 1995, 63-68.

[3] „Praesente etiam plebis maxima parte ...", Prolog der *Sententiae episcoporum* des Konzils von 256, in den Werken Cyprians (Hg. G. Hartel), *CSEL* Bd. 3-1, 435; zit. n. V. Saxer, in: *Histoire du christianisme*, aaO., 803.

[4] Ich orientiere mich an der umfangreichen Untersuchung von H. Ohme, *Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, Berlin 1998. Die Arbeiten von H.J. Sieben haben diesen Punkt ebenfalls erhellt.

[5] Mehrere Beiträge zur griechisch-östlichen Tradition im Band 1 von *La Synodalité. La participation au gouvernement de l'Eglise.* Actes du VII° Congrès international de droit canonique, Sondernummer von *L'année canonique*, Paris 1992. Die Synodalstruktur hat ein Pendant in den nicht-chalkedonensischen Kirchen. Die Praxis der Uniaten ist entsprechend.

[6] Prolog der *Sententiae episcoporum*, aaO., 435-436; Saxer, aaO., 804.

[7] Der Begriff „Conciliarity" ist benutzt worden, um in Anklang an den russischen Ausdruck *sobornost* eine unveräußerliche Dimension jedes wahren christlichen Volkes auszudrücken, wobei dieses Konzept eine Relativierung der hierarchischen Autoritäten oder sogar der Konzile oder Synoden beinhalten kann. Siehe dazu den Artikel von Dom E. Lanne, in N. Lossky u.a., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genf 1991, 212-213.

[8] Siehe Th.F. Best, *Councils of Churches; Local, National, Regional,* in: N. Lossky u.a., Dictionary of the Ecumenical Movement, aaO.

[9] Das hier kurz erwähnte Problem ist das der Beteiligung in Bezug auf die kirchliche Autorität, die den Akteuren der ökumenischen Arbeit, einfachen Priestern oder Laien, zusteht - oder auch nicht zusteht. Außer in gewissen Fällen handelt es sich bei ihnen nicht um eine Delegation im eigentlichen Sinne. Aber es handelt sich auch nicht um ein rein persönliches Zeugnis, das nicht die kirchliche Institution in ihrer Gesamtheit beträfe. Ich schlage vor, von einer Autorität synodalen Typs zu sprechen. Meine Position dürfte kaum auf die Zustimmung orthodoxer Theologen stoßen, die darauf achten, ökumenische Aktivitäten und konziliare Prozesse, die aufgrund der Situation der Kirchen erforderlich wären - insbesondere eine mit Sorgfalt vorzubereitende pan-orthodoxe Synode -, voneinander zu unterscheiden.

[10] In den Schlussbemerkungen des Kolloquiums von Paris diskutiert Patrick Valdrini diese komplexe Beziehung: So sagt er, „die Synodalität ist undenkbar außerhalb des Bischofsamtes, von dem sie eine wesentliche Dimension darstellt" (852f). Dann fügt er auf diesem Fundament an, „der Diözesanbischof oder das Oberhaupt einer Teilkirche kann nicht von dem Volk getrennt werden, zu dem er gehört". Ein Volk, welches er sowieso repräsentiert. Aber „jeder Gläubige ... besitzt eine Teilnahmeberechtigung", die sich, so könnte man sagen, nicht in in der bischöflichen Mittlerschaft erschöpft. Diese Spannung, unterstreicht Valdrini, verlangt nach der Entwicklung einer kanonischen Theorie der Teilhabe (855).

[11] Über den Ursprung der „Bischofssynode" finden sich zahlreiche Arbeiten. Über die Institution beispielsweise G.P. Milano, *Il sinodo dei Vescovi: natura, funzioni, rappresentatività,* in: La Synodalité, Bd. 1, aaO., 167-182. Beiträge oder Diskussionen in *Paolo VI e la Collegialità episcopale,* Niederschrift des Kolloquiums von Brescia, September 1992, Hg. Studium, Brescia/Rom 1995. Und schließlich P. Valdrini u.a., *Droit Canonique (Précis Dalloz),* Paris/Dalloz [2]1999, 244ff.

[12] Siehe die - für Italien - von dem Soziologen S. Abbruzese vorgelegte Bilanz *Centralisation diocésaine et production institutionnelle de la participation,* in: Le gouvernement de l'Eglise catholique. Synodes et exercises de pouvoir, unter der Ltg. von Jacques Palard, Paris 1997, 97-112. Die These lautet: Die Synoden waren in erster Linie eine erneuerte Art der Ausübung der persönlichen Macht des Bischofs.

[13] In den „Councils", von denen die Rede war, begegnen sich Kirchen, die in ihrer Organisation keine den Ost- oder Westkirchen vergleichbare bischöfliche Funktion zulassen. Trotzdem wird man - als Hypothese - sagen können, dass man in Bezug auf die Versammlungen dieser „Kirchenräte" in dem Maße von „Synodalität" sprechen kann, als die kirchlichen Gruppen, die Mitglieder sind, zugeben - jedenfalls in ihrer Gesamtheit oder Mehrheit -, dass die Beteiligung von Kirchen, die Wert auf eine innere Struktur bischöflichen Stils legen, an der Zusammenarbeit, die der „Rat" beabsichtigt, zulässig oder sogar wichtig ist. Dies ist eine Frage, die vom theologischen Standpunkt aus vertieft werden müsste.

[14] H. Legrand, *Synodes et conseils de l'après-concile. Quelques enjeux ecclésiologiques,* in: Nouvelle Revue Théologique 86 (1976) 193-216; der Gesetzgebung von 1983 vorausgehend, bleibt diese Arbeit grundlegend. Eine Situationsanalyse in den afrikanischen Diözesen bietet R. Kulimushi Mutarashawa, *La charge pastorale. Droit universel et droit local,* Paris 1999, 296 ff; das Werk ist wichtig für die Erneuerung der „organischen Strukturen der Gemeinde", 164 ff.

[15] G. Feliciani hat in seinem Artikel *Le Conferenze episcopali come fonte di Diritto particulare,* in: Folia canonica (Budapest) 2 (1999) 21-29, festgestellt, dass mehrere neuere Konkordatsdokumente der Bischofskonferenz eine Kompetenz für die Beziehungen zum Staat zusprechen - was die Mittel der Gruppen von Gläubigen direkt betreffen könnte.

[16] B. Franck, *Actualité nouvelle des Synodes: le synode commun des diocèses allemands (1971-1975),* Paris 1980. Siehe auch eine Auswertung der deutschsprachigen Bistumssynoden durch W. Schulz, in: *La Synodalité ...,* Bd. 2, aaO. 620-649. Der Autor erlebt ein Gefühl der

Ermüdung bei den Katholiken. Es wurden Funktionsstörungen festgestellt, aber der Optimismus überwog, in dem gut dokumentierten Essay von M. Hebrard, *Révolution tranquille chez les Catholiques. Voyage au pays des synodes diocésains*, Paris 1989. Für den kanonischen Standpunkt verweise ich auf die Synthese von J.-C. Durand, *Les Synodes en France. Droit et institution*, in: Le gouvernement de l'Église ..., aaO. 115-129.

[17] Nach W. Schulz, aaO., 649, der die Aussage eines Kollegen wiedergibt.

[18] R.J. Campiche und andere, *L'Exercice du pouvoir dans le Protestantisme. Les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande*, Genf 1990. Siehe zum Vergleich die im Bezug auf Afrika gemachten Überlegungen in dem genannten Band.

[19] Die Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft haben eine synodale Tradition, die der der katholischen Ostkirchen verwandt ist.

[20] E.G. Leonard, *Histoire générale du protestantisme*, Bd. 2, Paris 1961, 93-103.

[21] Eine katholische Ekklesiologie bietet eine neue Sichtweise der Frage der Repräsentation Christi in seiner Kirche: J. Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i.B., 1994 (vgl. meine Rezension in: Revue de Sciences Religieuses 85 [1997] 151-153).

[22] Epheser 4,1-16. Vgl. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf [1]1957, 190-209.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Das Paradigma von Assisi

Faustino Teixeira

Der Weltgebetstag für den Frieden 1986 im italienischen Assisi markiert einen fundamentalen Bezugspunkt auf dem Feld des interreligiösen Dialoges. Zum ersten Mal in der Geschichte trafen sich zahlreiche Oberhäupter der verschiedenen Weltreligionen, um gemeinsam zu beten und die transzendente Qualität des Friedens zu bezeugen. Alle, die an dem Experiment teilnahmen, stimmen in der Feststellung überein, Assisi sei in der Tat ein außergewöhnliches Ereignis gewesen. Nach Einschätzung des Dalai-Lama war das Treffen eine unermessliche Wohltat, „symbolisiert es doch die Solidarität und das Engagement aller Teilnehmenden für den Frieden"[1]. Und Johannes Paul II. meint im Blick auf Assisi, es habe „einen Einklang von Gefühlen" hervorgerufen, „der die tiefsten Seiten des menschlichen Geistes zum Schwingen brachte"[2]. In der umbrischen Stadt standen nicht nur Christen der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Seite an Seite, sondern auch Vertreter anderer religiöser Traditionen, allesamt Gefährten auf dem einen gemeinsamen Weg, in der Haltung des Gebetes, des Fastens und der Pilgerschaft.

In diesem besonderen Augenblick, in dem die Konstellation der Kirchen untereinander durch die komplizierten Ausführungen der Erklärung *Dominus Iesus* geprägt ist, wird das Paradigma von Assisi, das für die Religionen ja eine ganz neue Perspektive des Dialogs eröffnet, wieder höchst aktuell. Das Papier der Kongregation für die Glaubenslehre vom August 2000 passt genau in die Linie, wie wir sie gegenwärtig im Katholizismus oft genug beobachten können: Die Identität der katholischen Religion - so wird nachdrücklich behauptet - liege zentral in der ausdrücklichen Verkündigung. In verschiedenen Kreisen, die an der Frage der Ökumene und des interreligiösen Dialogs arbeiten, löste der vatikanische Text Überraschung, ja Bestürzung aus.[3] Erwartet hatte man ein nüchterneres, demütigeres Dokument, durchwebt und durchweht vom roten Faden bzw. vom Geist konziliarer Offenheit und nicht durchsetzt von der Logik des erhobenen Zeigefingers, wie ihn alle jene zeigen, welche das Licht des Geheimnisses nicht auch jenseits der enggezogenen eigenen Grenzen zu erkennen vermögen. Beklagt wurde vor allem, einige Leute in Rom hätten offenbar fünfunddreißig Jahre ökumenischer, vom Willen zu wachsender Gemeinschaft in Vielfalt getriebener Geschichte schlicht vergessen. In diesem Moment, da sich die Sonne des Dialogs verfinstert zu haben scheint, wird es umso notwendiger und dringlicher, sich des Frühlingswindes von Assisi mitsamt seinen Herausforderungen und Aktualitätsbezügen wieder zu erinnern.

I. Die Einzigartigkeit eines geisterfüllten Ereignisses

Wie gewichtig und wie neuartig das Ereignis von Assisi war, brachten sowohl Teilnehmer als auch Beobachter und Analytiker einhellig zum Ausdruck. Danach war es ein absolutes Novum und eine historische Initiative von größter Reichweite. Dank der Tatsache, dass es die Absicht seiner Veranstalter wie auch den empirisch feststellbaren äußeren Rahmen bei weitem übertraf, stellt es eine „noch nie dagewesene Geste" dar, ein außergewöhnliches, einzigartiges Ereignis mit einer explosiven Symbolkraft. Für Kardinal Willebrands, zur Zeit Vorsitzender des Sekretariats für die Einheit der Christen, bedeutete der Tag in Assisi „das markanteste ökumenische Geschehen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil"[4]. In der Einladung des Papstes an die verschiedenen Kirchen und religiösen Überlieferungen lag ein „Akt", eine „Geste", die, einmal abgesehen von den Worten, eine Veränderung der Perspektive in den ökumenischen Beziehungen wie im Verhältnis zu den anderen Weltreligionen bedeuteten. Mit Assisi begann eine „planetarische Ökumene", wie sich der Dominikanertheologe Marie-Dominique Chenu (1895-1990) in seinem Kommentar zu dem Treffen ausdrückte.[5]
Die Initiative zur Begegnung in der Franziskus-Stadt förderte nicht nur eine kreative Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern auch die Anerkennung der Tatsache, dass die Religionen für die Welt einen Wert darstellen. Zugleich brachte sie einen spürbaren Impuls in Richtung Reflexion über das Thema des interreligiösen Dialogs.[6] In einer völlig neuartigen Weise versammel-

ten sich Männer und Frauen der verschiedenen religiösen Traditionen, um vor der Welt die „transzendente Qualität des Friedens" zu bezeugen. Allein schon dem Faktum der Einberufung zu dem Ereignis haftet eine einzigartige symbolische Bedeutung an, das heißt, die Anerkennung und Bejahung, dass im Heilsplan Gottes auch die anderen religiösen Überlieferungen legitime Größen sind - die „Anerkennung dieser Religionen und insbesondere des Gebetes, die Anerkennung, dass Religionen und Gebete nicht nur soziale Bedeutung haben, sondern auch in den Augen Gottes Wirkung zeitigen"[7]. Betrachtet man das Treffen in Assisi nicht als ein einmal abgeschlossenes Geschehen, dann steckt in ihm eine geradezu „explosive geistliche Kraft", die „neue Friedensenergien" freisetzt[8], mit bisher noch nicht gesehenen Auswirkungen und Impulsen für neue Wege des Dialogs.

1. Schritte zum Ereignis – Etappen des Tages

Der Weltgebetstag für den Frieden, das erste Mal von Johannnes Paul II. in seiner Homilie zum Abschluss der Woche für die Einheit am 25. Januar 1986 offiziell angekündigt, wurde mit einigem Vorlauf vorbereitet. Bei der Gelegenheit also bekundete der Papst seinen Wunsch, auch seinerseits einen Beitrag zu leisten zur weltweiten Friedensgebetsbewegung, und verkündete die Idee eines Gebetstreffens für den Frieden in der symbolträchtigen Stadt.[9] Eine wichtige Rolle bei den Vorbereitungsarbeiten spielte der Vorsitzende der Kommission *Iustitia et Pax*, Kardinal Roger Etchegaray, der die Ausschüsse zur Sondierung der Aufgabenfelder koordinierte. Nicht unerwähnt bleiben sollte, dass die Vorarbeiten zunächst von „niederen" Organen der römischen Kurie im Gespräch mit dem Papst erledigt werden sollten. Von den 124 offiziellen Teilnehmenden, die die Einladung aus Rom angenommen hatten, waren 62 Christen und ebenso viele Mitglieder anderer religiöser Traditionen. Was die Christen angeht, waren zwölf römisch-katholisch, während auf Seiten der Nichtkatholiken dreizehn orthodoxe und dreizehn aus der Reformation hervorgegangene Kirchen dabei waren. Auch die traditionellen asiatischen Religionen waren mit einer stattlichen Zahl vertreten, wobei die Buddhisten die größte Gruppe stellten. Dagegen war die Beteiligung seitens des Islams diskreter, wie auch die des Judentums, das lediglich mit einigen Mitgliedern der israelitischen Gemeinde von Rom vertreten war. Was Afrika und Amerika betrifft, machten die dortigen traditionellen Religionen mit fünf Mitgliedern mit.

Das Hauptziel des Tages kommt zum Ausdruck in der Botschaft, mit der Johannes Paul II. die Mitwirkenden am 27. Oktober 1986 in der Kirche Santa Maria degli Angeli empfing. Das Treffen solle „ein beredtes Zeichen für das Engagement aller für den Frieden" sein. Dass so viele religiöse Oberhäupter aus der ganzen Welt gekommen seien und sich versammelt hätten, um für den Frieden zu beten, bedeute allein schon eine Einladung zu einem neuen Weltbewusstsein und signalisiere, wie sehr den Religionen das Wohl der Menschheit am Herzen liege. Der Papst unterstrich weiter, mit der Initiative solle kein religiöser Konsens angestrebt werden, sondern es handele sich um ein gemeinsames Suchen - in Viel-

falt - nach geistlichen Motivationen, sich für den Frieden einzusetzen. Schließlich definierte er das Ereignis als Gebetstag, unter Schweigen, Pilgern und Fasten.[10] Die Dynamik des Tages gliederte sich in drei spezifische Momente, jeweils eröffnet bzw. beschlossen von einer Ansprache des Papstes. Zunächst wollte Johannes Paul II. die Teilnehmer des Ereignisses in der Basilika Santa Maria degli Angeli empfangen. Im zweiten Teil begaben sich die verschiedenen Delegationen schweigend an unterschiedliche Stellen in der mittelalterlichen Stadt, an denen jede einzelne religiöse Gruppe ihre besonderen Gebete verrichtete. Auf das spezifische Gebet folgte dann eine Phase der Wallfahrt. Das heißt: Die Beteiligten zogen prozessionsartig von ihren jeweiligen Gebetsstätten zu einem gemeinsamen Treffpunkt. Vor der Basilika San Francesco fand dann der dritte und abschließende Teil des Gebetstages statt. Nach einer kurzen Einführung durch Kardinal Etchegaray trugen die verschiedenen beteiligten Religionen eine nach der anderen ihr je eigenes Gebet vor. Zum Schluss sprach dann noch einmal der Papst.

2. Einheit im Gebet

Eines der wichtigsten Merkmale, die das Ereignis von Assisi auszeichnen, ist die makroökumenische Tragweite des Gebetes. Treffend meint Claude Geffré, als Grundhaltung des religiösen Menschen sei das Gebet „universaler als der explizite Glaube an einen persönlichen Gott. Es gibt eine universale Gebetssprache, welche die Unterschiede der Weltreligionen übersteigt."[11] Im Gebet vermochten die Teilnehmenden auf ganz unterschiedliche Weise die lebendige Anwesenheit einer letzten, alle übersteigenden Wirklichkeit zum Ausdruck zu bringen. Vermittels der universalen Sprache des Gebets konnten alle die Erfahrung von Verzicht und Entäußerung und von ungeschuldeter Verdanktheit machen. Allerdings achteten die Veranstalter unentwegt darauf, jedwede Form von religiösem Synkretismus zu vermeiden. Ablesbar wird das Bemühen an der Formel, die man zur Be- schreibung der Begegnung in Assisi gewählt hatte: „gemeinsam, um zu beten" - und eben nicht „gemeinsam beten". Jede Form gemeinsamen Gebetes wurde umgangen. Im heikelsten Teil des Treffens, als alle vor der Basilika des heiligen Franz versammelt waren, trat deshalb jede einzelne Gruppe aus dem Gesamtkreis hervor, um jeweils in voneinander getrenntem Räumen ihr Gebet vorzutragen.

Der Autor

Faustino Teixeira, geboren 1954 in Juiz de Fora, im brasilianischen Bundesstaat Minas Gerais. Laientheologe. Studium der Philosophie, der Religionswissenschaften und der Theologie. Promotion 1985 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom mit einer Arbeit über die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien. Dort auch von 1997 bis 1998 Graduiertenstudium bei Jacques Dupuis. Zuvor von 1978 bis 1982 Lehrtätigkeit am Fachbereich Theologie der Päpstlichen Universität Rio de Janeiro. Seit 1989 (beigeordneter) Professor für Theologie der Religionen im Graduiertenprogramm des Fachbereichs Religionswissenschaften der Bundesuniversität Juiz de Fora. Berater des Instituts für Religiöse Studien (ISER) in Rio de Janeiro. Veröffentlichungen u.a.: A gênese das CEBs no Brasil (São Paulo 1988); A espiritualidade do seguimento (São Paulo 1994), Teologia das religiões: uma visão panorâmica (São Paulo 1995); Os encontros intereclesiais de CEBs no Brasil (São Paulo 1996). E-Mail-Adresse: teixeira@ichl.ufjf.br.

Eine nach der anderen sprach ihr Gebet, während die übrigen in ehrfürchtiger Haltung schweigend zuhörten.[12]

Tatsache indes ist, dass über die Zielstellung der Veranstalter hinaus das Szenarium, welches die Führungskräfte der verschiedenen religiösen Überlieferungen zusammenführte, allein schon als solches ein noch nie gesehenes Zeichen der Zeit ausmacht. Das ungewohnte Bild bricht mit der belastenden Geschichte jahrhundertelanger Intoleranz, religiöser Kämpfe und ethnischer Antagonismen. In Assisi bemühte man sich um Einheit vermittels des Gebets um Frieden, wobei sich die Einheit aber erst abzeichnet am Horizont des Unsichtbaren, des Geheimnisses des Andersseins, um das jeder und jede der Anwesenden wusste. Auf augenfällige Weise zeigte sich die komplexe Spannung zwischen der unsichtbaren Einheit des Seins und der Vielfalt seiner Erscheinungsformen. Das Ereignis signalisiert einen entscheidenden Schritt in Richtung auf Ehrfurcht vor dem Anderssein. Jede der Traditionen konnte sich frei ausdrücken, wie umgekehrt alle ihre Gebetserfahrungen und ihre unterschiedlichen, aber nicht minder edlen Wege zur Kontaktaufnahme mit dem absoluten Sein einander mitteilen konnten. Einer der symbolischen Höhepunkte war ohne Zweifel, dass eine der religiösen Führungsgestalten des Hinduismus den Segen des Großen Geistes über den Papst herabrief, um ihm zu danken für die Initiative, alle Beteiligten zu solch einem Gebetsexperiment nach Assisi einzuladen. Der Theologe Ernesto Balducci kommt zu der Einschätzung: „Der Aberglaube wagte es, die Wahrheit zu segnen, doch die Wahrheit verharrte demütig in Schweigen! Wie am Anfang der Welt schwebte der Geist mit seinen tausend Namen über dem Abgrund."[13]

Die einfache Tatsache, dass ich mich jemandem gegenüber respektvoll verhalte, während ich ihn bzw. sie im Gebet erfahre, weist darauf hin, dass ich die betreffende Religiosität als etwas Positives einschätze und dass ich offen bin, seine bzw. ihre Beziehung zu Gott als etwas Singuläres anzuerkennen. So bedeutet das Treffen in Assisi, gemessen an dem Fortschritt, den schon das Zweite Vatikanische Konzil mit seinem Dekret über die Religionsfreiheit brachte, einen noch größeren Schritt nach vorn. Das Neue an Assisi leuchtet in der Dynamik auf, die die Begegnung mit dem Anderen präzis in dem Moment mit sich bringt, in dem er sich als religiöses Wesen erfährt.[14] In der Begegnung wurde sichtbar, dass der Vielfalt der Erfahrungen gleichwohl eine Einheit zugrunde liegt, wie es der Papst auch selbst bei späterer Gelegenheit betonte: „An dem Tag wie auch in dem Gebet, das nicht nur der Anlass, sondern auch sein alleiniger Inhalt war, kam für einen Augenblick anscheinend die verborgene, radikale Einheit, die das göttliche Wort ... zwischen Männern und Frauen dieser Welt schuf, auch sichtbar zum Ausdruck."[15] Ebenso anerkennt Johannes Paul II., dass „jedes wahre Gebet unter dem Einfluss des Heiligen Geistes steht"[16].

Eine der wichtigsten Verlautbarungen des Lehramtes der katholischen Kirche über den interreligiösen Dialog hebt die gemeinsame Erfahrung von Gebet und Betrachtung als die tiefste Ebene aller Formen des Dialogs hervor. Denn es gehe dabei um eine Form von Dialog, die eine „gegenseitige Bereicherung und eine fruchtbringende Zusammenarbeit in Förderung und Bewahrung der höchsten

spirituellen Werte und Ideale des Menschen“[17] ermögliche. Aber mag die Tiefe auch noch so groß sein, auch hier - so muss betont werden - sind die Unterschiede keineswegs aufgehoben. Was auf der Ebene mystischer Erfahrung passiert, ist, dass sich die Menschen einer „intensiven Mitbrüderlichkeit“ bewusst werden, womit gesagt ist, dass die Möglichkeiten, neue, noch nie gekannte spirituelle Reichtümer zu teilen, noch nicht erschöpft sind. Denn immer ist es der eine Gott, dem Menschen da begegnen, wenn auch im Medium unterschiedlicher Erfahrung.[18] Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen, die in Assisi getroffen wurden, lässt sich nicht bestreiten, dass das Treffen auf dieser Tiefenebene zu einer gegenseitigen Kommunikation führte. Was davon in den Beteiligten haften blieb, ist nicht nur das Erlebnis eines tangentialen Kontaktes, sondern die existentielle Erfahrung spiritueller Nähe.

3. Die Herausforderung des Friedens

Eines der entscheidendsten Ergebnisse des Treffens in Assisi ist die Verdeutlichung der Tatsache, dass die verschiedenen religiösen Überlieferungen zum Schutz und zur Förderung der menschlichen und spirituellen Werte gemeinsam etwas tun müssen. Ja, niemandem blieb der Imperativ verborgen, dass am Kampf für den Frieden kein Weg vorbeiführt. Gerade unter dem Gesichtspunkt der Ethik machte Assisi völlig unübersehbar, dass die Begegnung der Religionen zu einer neuen „Schöpfungsgemeinschaft“ führt. Die Herausforderung des Friedens stellt die Religionen vor die Herausforderung, für das Überleben der Menschheit ebenso wie für eine bessere Lebensqualität für alle kämpfen zu müssen. Der Einsatz für den Frieden obliegt nicht nur einer Hand voll Fachleute oder Strategen, sondern ist Sache „universaler Verantwortung“. Die Religionen haben dazu einen spezifischen Beitrag zu leisten. Mit ihrem Zeugnis für den Frieden geben sie, jenseits all ihrer Unterschiede, ein „gemeinsames Fundament“ der Verantwortung für die Lösung der dramatischsten Herausforderung unserer Tage zu erkennen: „Wirklichkeit des Friedens oder Katastrophe des Krieges“[19]. Das große Ziel des Ereignisses, an dem von Anfang an nicht der geringste Zweifel bestand, war für den Frieden zu beten, den transzendenten Wert des Friedens herauszustellen und alle Stimmen in einem Chor zu vereinen, der Gott um dieses unerlässliche Gut anfleht.

II. Reaktionen und Befürchtungen

Natürlich ging der Weltgebetstag in Assisi, pionierhaft wie er war, nicht ohne Schwierigkeiten vonstatten. Gezielter Widerstand blieb nicht aus. Wen wundert es, dass angesichts solch eines unerhörten Experiments diese und jene Kreise mit Ratlosigkeit reagierten? Im alten, aus dem Jahre 1917 datierenden kirchlichen Gesetzbuch war Katholiken jede Art von Mitwirkung oder von aktiver Teilnahme an nichtkatholischen Kulten untersagt (Kanon 1258). Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil brach eine neue ökumenische und interreligiöse Sensibilität an, die sich Schritt für Schritt stabilisierte, auch wenn Schwierigkeiten mit Dialog und

Religionsfreiheit immer ein ausgeprägtes Merkmal in der katholischen Überlieferung waren und eine offenere Rezeption neuer Zeichen der Zeit zunichte machten. Wie hätte es mit dem Treffen in Assisi anders sein sollen? Einige Autoren beschreiben die Doppeldeutigkeiten des Ereignisses als Ausdruck der Aporien und Widersprüche, die es immer - einschließlich des Pontifikats Johannes Pauls II. - im Verhältnis zwischen Christentum und Weltreligionen gab.[20]

Die größte Befürchtung im Blick auf Vorbereitung wie Durchführung des Gebetstages in Assisi betrifft den Synkretismus. Um sich nicht dem Vorwurf des Synkretismus auszuliefern, vermied man jegliche Inititiative, die nach interreligiösem Gebet hätte aussehen können. Die heftigsten Widerstände, merkt Marcelo Zago an, gehen genau in Richtung Angst vor Synkretismus, Vermischung zwischen Christentum und Weltreligionen und vor der Gefahr der Vermengung von Wahrheit und Irrtum. So erklärt sich die penible Sorgfalt der Veranstalter, während aller Phasen des Ereignisses, zumal während des dritten Moments, jede Form und jeden Anflug, der zu Missverständnissen hätte führen können, zu vermeiden.[21]

So behutsam man auch vorgegangen war, die entsprechenden Reaktionen ließen nicht auf sich warten. So beschrieb der konservative Bischof Marcel Lefebvre, der die Initiativen Johannes Pauls II. in Richtung von Ökumene und interreligiösem Dialog bereits seit 1983 angeprangert hatte, das Treffen in Assisi als „öffentliche Gotteslästerung" und als Skandal, als einen lebendigen Ausdruck dafür, dass der römische Konzilskatholizismus in die Häresie abgerutscht sei.[22] Andere, subtilere Kritik wurde aus Kreisen der römischen Kurie laut, die ebenso wenig mit dem Gewicht wie mit der Ausstrahlung des Ereignisses einverstanden waren. Auf der Linie seines missiologischen Verständnisses, wie er es schon in seinem Buch *Zur Lage des Glaubens* (1985) formuliert hatte, äußerte sich Kardinal Joseph Ratzinger allenfalls mit gedämpfter Begeisterung zu dem Experiment. Genauer gesagt: Er blieb lieber in einer „mehr als lauen Zurückhaltung"[23]. Was speziell den theologischen Fachbereich angeht, meldeten sich auch noch andere kritische Stimmen. So ist zum Beispiel für den Theologen Henry van Straelen Assisi nicht mehr als ein Ereignis am Rande.[24]

Die kritischen Rückmeldungen während und in der Folge des Ereignisses veranlassten den Papst zu zwei ausdrücklichen Stellungnahmen, einmal im Dezember 1986 gegenüber der römischen Kurie und das andere Mal im Januar 1987 vor dem beim Heiligen Stuhl akkreditierten diplomatischen Corps. In der ersten Ansprache erinnerte Johannes Paul II. seine Mitarbeiter daran, dass das Treffen in Assisi dasjenige religiöse Ereignis des Jahres 1986 war, das in der ganzen Welt am meisten beachtet wurde. Er hob noch einmal hervor, das Treffen habe keinen anderen Inhalt gehabt als das Gebet, das aber sei ein wesentlicher Wert für den Frieden. Außerdem ließ er keinen Zweifel an dem außergewöhnlichen Charakter des Geschehens, insofern es eine „sichtbare Illustration" gewesen sei für das „ökumenische Bemühen um den interreligiösen Dialog, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil gefordert und gefördert" habe.[25] Wer die genannten Texte aufmerksam liest, kommt an der Erkenntnis nicht vorbei, der Papst habe damit „ein

Prinzip und ein Experiment verteidigen" und rechtfertigen wollen, aber das zu der Zeit in der Kirche herrschende Klima habe eine positivere Rezeption des Geschehens weder begünstigen noch eine Fortführung in der Folgezeit gewährleisten können.[26]

III. Das Ereignis von Assisi: Paradigma und Zeichen der Zeit

Das Treffen in Assisi ist insofern ein paradigmatisches Ereignis, als es in der Tat einen tief greifenden Bruch der katholischen Kirche mit ihrer herkömmlichen Haltung auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs markiert. Unbeschadet der strategischen Manöver zur Vermeidung von Misslichkeiten stellen Experiment und Erfahrung von Assisi allein schon ein einzigartiges Novum dar. Gerade dieses Novum war und ist es, das sämtliche Integralisten, für die das Geheimnis Gottes ja an ein einziges Modell gebunden ist, zu Widerwillen und Widerstand bewegt. Nach allem, was in der gegenwärtigen Theologie gedacht wird, gibt die Begegnung in der umbrischen Stadt eine neue Einfühlung und ein neues Verständnis davon zu erahnen, was angesichts der Herausforderung durch den religiösen Pluralismus Christentum in letzter Radikalität meint. Religiöse Vielfalt gilt fortan nicht mehr als Bedrohung für den christlichen Glauben, sondern als lebendiger Ausdruck für den vielgestaltigen Reichtum des Geheimnisses Gottes.

Ganz auf der Linie des Geistes und der ökumenischen, interreligiösen Dynamik des Zweiten Vatikanischen Konzils gestattet Assisi die Feststellung, die Kirche habe auf eine neue Einstellung zu den anderen religiösen Überlieferungen gewonnen. In seinen Reden machte Johannes Paul II. denn auch diesen Zug unmissverständlich deutlich: Dem ganz unterschiedlichen Suchen der Menschen nach dem Geheimnis Gottes haben Katholiken mit Ehrfurcht zu begegnen, wie sie auch anerkennen müssen, dass der Gehorsam gegen das je eigene Gewissen ebenso wie jedes authentische Gebet seinen besonderen Wert hat. Schließlich geht es auch um die überzeugte Anerkennung der Tatsache, dass der Vielfalt gleichwohl eine Einheit zugrundeliegt, eine radikale, entscheidende Einheit, die aber dennoch nicht das Bewusstsein dafür trübt, dass Gott den Völkern große geistig-geistliche Reichtümer geschenkt hat. Die große Erkenntnis, zu der Assisi geführt hat, ist, dass eine tiefe Einheit alle die zusammenhält, die in der Religion und in geistlichen Werten die Antwort suchen auf die großen Herausforderungen und Fragen des menschlichen Herzens und dass ein gemeinsames Verlangen nach Frieden - sozusagen ein universaler Aufruf - die Menschen bewegt. Zeiten und Formen des Dialogs zwischen den Religionen stehen unter dem Zeichen des Geheimnisses der „Geduld Gottes" sowie des stillen, unwägbaren Wirkens des Geistes, der den Menschen Herz und Verstand öffnet, damit sie die alten Antagonismen hinter sich lassen und sich gegenseitig als Bereicherung empfinden. So war das Treffen in Assisi ein kleines, aber ausdrucksstarkes Zeichen für eine größere Gemeinschaft, „eine Vorwegnahme dessen, was nach Gottes Willen der

Lauf der Geschichte der Menschheit sein sollte: eine Reise von Brüdern und Schwestern, auf der wir uns gegenseitig begleiten in Richtung auf das transzendente Ziel, das er für uns bestimmt hat".[27]

Die am 6. August 2000 von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte Erklärung *Dominus Iesus* erschütterte regelrecht den Geist von Assisi. Auch schon frühere Verlautbarungen der römischen Stelle brachten eigentlich nichts wesentlich Neues, insofern sie alle ziemlich genau auf der „restaurativen" Linie der Kongregation mit ihren Briefen und Erklärungen lagen, durch die sich samt und sonders ein Identitätsimpetus zieht. Der Schock, den das jüngste Schreiben *Dominus Iesus* sowohl in säkularen als auch in religiösen Kreisen auslöste, ist eine Reaktion auf die Härte im Ton, der aus dem Papier klingt. Zugleich reflektiert das Papier aber auch eine vielfältige Angst, die Angst vor Relativierung und Indifferentismus, vor Verflachung des Glaubens und vor einer neuerlichen Reform in der Kirche. Unschwer hört man aus der Erklärung des Weiteren die Furcht vor den theologischen Folgen und Implikationen einer größeren Annäherung an andere Glaubensgemeinschaften. Insbesondere aber spricht aus der Verlautbarung die Angst, entdecken zu müssen, Gott spreche womöglich in vielen Sprachen und Dialekten und schenke sich stets aufs Neue, einfach so, als unverdiente Überraschung. So müsste blind sein, wer die Reibungspunkte zwischen der Erklärung *Dominus Iesus* einerseits und dem Geist von Assisi mitsamt den von Dialog bestimmten Gesten Johannes Pauls II. andererseits übersähe.[28]

Schwierigkeiten, Widerstände und Hindernisse beeinträchtigen zwar das Gedeihen des interreligiösen Dialogs, können aber nicht verhindern, dass er sich in der Geschichte dennoch letztlich durchsetzen wird. Immerhin ist der interreligiöse Dialog eines der markantesten, substantiellsten Kennzeichen unserer Zeit. Der Dialog unterdrückt keine religiösen Überzeugungen, deckt aber neue, ungeahnte Dimensionen des Geheimnisses Gottes auf. So stellte denn auch Johannes Paul II. nach Veröffentlichung der Erklärung *Dominus Iesus* fest, der Geist von Assisi dürfe nicht erlöschen, sondern müsse „sich über die Welt hin ausbreiten und allenthalben neue Zeugen des Friedens und des Dialogs auf den Plan rufen". Denn was bräuchte die Welt in einer Zeit, in der ethnische und religiöse Konflikte sich zusehends verschärfen, mehr als Frieden und Dialog, mehr als eine authentische Beziehung zum Absoluten, aus der dann mehr Leben und mehr Menschlichkeit für alle erwachsen können. Der Geist von Assisi ist ein „Geschenk der göttlichen Vorsehung für unsere Zeit" und muss uns inspirieren zu größerer Kühnheit auf dialogorientierten Wegen. „Denn die Männer und Frauen dieser Welt, zu welchem Volk oder zu welcher Glaubensrichtung sie auch gehören, können die Entdeckung machen, dass sie alle miteinander Kinder des einen Gottes und untereinander Brüder und Schwestern sind."[29]

[1] Dalai-Lama, *Uma ética para o novo milênio*, Rio de Janeiro 2000, 240; ders., *A bondade do coração*, Lissabon 1997, 54.

[2] Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995, in: Sekretariat der Deutschen

Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121, Bonn 1995.

[3] F. Teixeira, *Do diálogo ao anúncio. Reflexões sobre a declaração Dominus Iesus,* in: Revista Eclesiástica Brasileira 240 (2000) 879-908. Siehe auch: L. Boff, *Manifest für die Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger,* Düsseldorf [2]2001.

[4] F. Boespflug, *Assise, un signe prophétique?,* in: F. Boespflug/Y. Labbé (Hg.), Assise, dix ans après 1986-1996, Paris 1996, 67; A. Melloni, *La rencontre d'Assise et ses développements dans la dynamique du Concile Vatican II,* in: J. Doré (Hg.), Le christianisme vis-à-vis des religions, Namur 1997, 99; M. Amaladoss, Rinnovare tutte le cose, Rom 1993, 124.

[5] M.-D. Chenu, *Pour un œcuménisme planétaire,* in: L'actualité religieuse dans le monde 38 (1986) 21-23.

[6] Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog (Hg.), *Diálogo e Anúncio,* Petrópolis 1991, Nr. 5. A. Melloni (*La rencontre,* aaO., 116) hebt die Zeitgleichheit hervor zwischen der Geste von Assisi und einigen wichtigen Arbeiten auf dem Gebiet der Theologie der Religionen, etwa von H. Küng, J. Dupuis und D. Tracy.

[7] M. Zago, *Day of Prayer for Peace,* in: Secretariatus pro Non Christianis (Hg.), Bulletin 22 (1987) 150; M. Amaladoss, *Pela estrada da vida,* São Paulo 1996, 10.

[8] Johannes Paul II., *Le dialogue interreligeux est devenu réalité - Message au cardinal Edward Idriss Cassidy por la XIII. Rencontre „Hommes et religions" à Lisbonne,* in: La Documentation Catholique 2236 (2000) 957-958.

[9] La Documentation Catholique 1913 (1986) 233-235.

[10] A. Pintarelli, *O espírito de Assis,* Petrópolis 1996, 22-23.

[11] C. Geffré, *Passion de l'homme, passion de Dieu,* Paris 1991, 124. C. Geffré meint, für jeden, der die Zeichen der Zeit verstehe, sei der Gebetstag in Assisi ein „historischer Tag in der religiösen Geschichte der Menschheit". Es handle sich um ein „bemerkenswertes spirituelles Ereignis", das für die „ökumenische Reichweite des Gebetes" eine große Lektion beinhalte: *La prière des hommes comme mystère de gratuité,* in: La vie spirituelle 726 (1998) 125.

[12] Die Sorge, jedes Risiko des Synkretismus zu vermeiden, spricht auch aus den Worten des Papstes während der Generalaudienz in Rom vor dem Geschehen in der Franziskus-Stadt: „Auf dem Vorhof zur Niederen Basilika des heiligen Franziskus werden eines nach dem anderen, voneinander abgehoben, die Gebete der Vertreter jeder Religion vorgetragen werden, während alle anderen in innerer und äußerer Haltung der Ehrfurcht dem Zeugnis der Männer und Frauen, wie sie Gott mit höchster Anstrengung suchen, *beiwohnen* werden": Johannes Paul II., *Ai fedeli in udienza generale,* in: Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso (Hg.), Il dialogo interreligioso nel magisterio pontificio, Vatikanstadt, 1994, 404. Die Wahl des Wortes *beiwohnen* (Hervorhebung von mir) darf in ihrer Bedeutung nicht unterschätzt werden.

[13] E. Balducci, *L'uomo planetario,* Fiesole 1994, 164.

[14] M. Amaladoss, *Prier ensemble pour la paix. Assise 1986 dans le contexte d'aujourd'hui,* in: Spiritus 126 (1992) 111-112.

[15] Johannes Paul II., *Alla curia romana,* aaO., 429-430. Und ein wenig weiter sagt der Papst: „Die Unterschiede sind weniger wichtig als die Einheit, die im Gegenteil das Radikale, Grundlegende und Entscheidende ist" (431).

[16] AaO., 437.

[17] Sekretariat für die Nichtchristen (Hg.), *O cristianismo e as outras religiões,* in: Sedoc 17 (1984) 395-396.

[18] Vgl. M. Amaladoss, *Pela estrada da vida,* São Paulo 1996, 87-88. Im Zuge seiner Überlegungen zu den Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam hebt C. Geffré hervor, es sei nicht falsch, in der Annahme einer persönlichen Transzendenz des einen Gottes eine Gemeinschaft im Glauben zu erkennen. Von der einen wie von der anderen Seite werde der eine

Gott angebetet, wenn „seine Einheit" auch „je anders verstanden wird": C. Geffré, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien,* in: Islamochristiana 18 (1992) 16. Siehe auch: J. Dupuis, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso,* São Paulo 1999, 523.

[19] Johannes Paul II., *A rappresentanti delle varie religioni,* aaO., 413.

[20] Siehe A. Melloni, *La rencontre,* aaO. 105, 114.

[21] Vgl. F. Wernert, *Assise, un rassemblement liturgique?,* in: Assise dix ans après, aaO. 97, Nr. 2.

[22] Vgl. L. Perrin, *L'affaire Lefebvre,* Paris 1990, 34. 76.

[23] A. Melloni, *La rencontre,* aaO., 117.

[24] H.v. Straelen, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXI siècle,* Paris 1994, 305-308. Offenbar Schwierigkeiten, von denen er in seinem Umfeld gehört hat, widergebend, fragt sich van Straelen sogar, inwieweit das Treffen in Assisi bei vielen nicht den Eindruck erweckt habe, ob dort nicht unvergleichbare religiöse Praxisformen über einen Leisten geschlagen worden seien bzw. ob die Bedeutung des missionarischen Engagements nicht aus dem Blick geraten sei. Ja, er fragt, welchen Sinn es denn überhaupt haben könne, Christen in katholische Gebäude einzuladen, dass sie dort ihre Zeremonien verrichten. Abschließend allerdings räumt er ein, das Experiment habe bei den religiösen Führern möglicherweise „den Wunsch" geweckt, „den wahren Gott kennenzulernen" (sic!).

[25] Johannes Paul II., *Alla curia romana,* aaO., 434. Im selben Beitrag unterstreicht der Papst, die angemessene Lesehilfe zum Verständnis des Treffens finde sich in den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils, aaO., 430.

[26] A. Melloni war der Ansicht, die Widerstände gegen Assisi wie die ganze Kritik an dem Treffen würden den „Papst in einem gut Teil seines Engagements für unbestimmte Zeit" blockieren, *La rencontre,* aaO., 118.

[27] Johannes Paul II., *A rappresentanti delle varie religioni,* aaO., 416.

[28] Zum Abschluss der Interreligiösen Versammlung im Oktober 1999 in Rom machte der Papst deutlich, das Interesse am Dialog zwischen den Religionen stelle „im letzten Stück dieses Jahrhunderts eines der Zeichen der Hoffnung" dar, einer Hoffnung, die als „Geschenk des Geistes uns aufruft, unsere Horizonte weit zu machen": Johannes Paul II., *Ansprache beim Treffen mit den Oberhäuptern der verschiedenen Religionen,* in: L'Osservatore Romano 47 (1999) 10.

[29] Johannes Paul II., *Le dialogue interreligieux est devenu réalité,* aaO., 958.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Ökumenische Gesten im Katholizismus der Gegenwart

Alberto Melloni

Aus der überaus reichen Historiographie der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert wird ersichtlich, dass es zum existentiellen Kern dieses generationenlangen Weges wurde, die Tiefe des „fundamental disagreement" auszuloten, welches die Kirchen noch immer voneinander trennt. Bestehende Unterschiede waren als unvereinbar mit der Glaubenswahrheit beurteilt worden, und dieses Urteil war dann durch feierliche kirchliche Akte bekräftigt, durch theologische Systeme befestigt und durch Verurteilungen besiegelt worden. Die daraus resultierende gegenseitige Verweigerung der Anerkennung machte jeden Dialog unmöglich. Ebendiese Differenzen wollte nun die ökumenische Bewegung mittels einer ehrlichen und respektvollen theologischen Auseinandersetzung untersuchen. Die Suche nach einer sichtbaren Einheit in Gemeinschaft diktierte eine unpolemische Beurteilung der Natur solcher Differenzen sowie die Überprüfung der Grenzen der Komplementarität zwischen legitimen Ausdrucksformen des einen Glaubens.[1]

Die Position der römisch-katholischen Kirche hat hier im Laufe des 20. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Entwicklung genommen[2], bis schließlich Johannes XXIII. mit der Errichtung eines Einheitssekretariats im Herzen der römischen Kirchenleitung eine unwiderrufliche ökumenische Verpflichtung dokumentierte. Diese wurde dann auf weltkirchlicher Ebene durch das Dekret *Unitatis redintegratio* vom Zweiten Vatikanischen Konzil formell bestätigt.[3] In den wiederholten nachkonziliaren Bekräftigungen dieser Verpflichtung durch die Autorität der Päpste darf man wohl ein Paradigma (bzw. ein Gleichnis) der Rezeption dieses Konzils sehen. Echten Fortschritt in Richtung der Einheit brachten einige entscheidende Schritte - das *Tomos agapis*, das BEM, das ARCIC I und die Augsburger Vereinbarung[4]. Gleichzeitig lösten diese Schritte auch gegenläufige Reaktionen aus. Oft (und nicht nur auf römischer Seite) wurde so gehandelt und argumentiert, als bestünde das ökumenische Engagement allein im theologischen Dialog, mit der Folge, dass sich der ökumenische Weg durch die Auswahl der beteiligten Theologen und durch eine entsprechende Überprüfung ihrer Worte, Schriften, Lehren und Kommentare beschleunigen bzw. verlangsamen ließ.

Nun aber wird seit vielen Jahren der Ökumenismus auch von einem anderen Faktor mitbestimmt, nämlich von den Gesten, in welchen die römisch-katholische Kirche eine ihr eigene Sichtbarkeit gewinnt. Wichtig ist diese Ebene im Hinblick sowohl auf die lange Geschichte der zwischenkirchlichen Beziehungen als auch auf die heutige geschichtlich-politische Dimension, weil ja Gesten einen wesentli-

chen Bestandteil der christlichen Tradition bilden: Im Gottesdienst und in Akten der Kirchenleitung anerkennt und ritualisiert das Christentum Bewegungen, Körperhaltungen und innere Haltungen. Folglich bieten Gesten die Möglichkeit, auf allen Ebenen in der Kirche bedeutsame Botschaften und Signale im Sinne eines Engagements für die Einheit der Christen auszusenden, und dies umso mehr, als das Informationssystem nach dem Zweiten Weltkrieg immer mehr Wert auf Bilder und Gestalten, nicht nur auf Texte und Stimmen, gelegt hat. Im Bereich der (im weiten Sinne des Wortes) politischen Kommunikation wurde die Geste zu einer Art Gegenprobe, welche die Handlungen einer Regierung bestätigt bzw. ihnen widerspricht oder diese sogar verursacht. Die Eigenart der ekklesiologischen Struktur des Katholizismus und die steigende Überexponiertheit des Papstes in den Medien während des ganzen Jahrhunderts haben einige seiner ökumenischen Gesten auf ganz besondere Weise hervorgehoben. Während nun einige Kommentatoren dies als „Änderung" bewerten, die auch für die ekklesiologische Begrifflichkeit Folgen haben müsse, meinen andere, hierin lediglich die Metamorphose einer Macht zu beobachten, die bereit sei, den Preis der Modernisierung zu bezahlen, um den eigenen Fortbestand zu sichern.

Gesten der Trennung

Um die ökumenischen Gesten richtig zu verstehen, muss man sie sowohl von ihrem Gegenteil als auch von ihrem gesteckten Ziel unterscheiden. Zunächst lässt sich feststellen, dass die ökumenischen Gesten das ganze Repertoire von feindlichen Gesten durchkreuzen, welche die Geschichte der Trennungen unter Christen markiert hatten.

Solche Gesten sind ja keine Erfindung des 20. Jahrhunderts. Man findet sie in allen Phasen der Trennung, und ihre performative Macht erschließt ein kollektives Bewusstsein. Dies gilt in gleicher Weise für das Zeremoniell eines Konzils wie für die ausdrucksvollen Gesten (einige davon legendär), die eine päpstliche Verurteilung und Exkommunikation begleiteten. Das feierliche Deponieren einer Bulle auf dem Altar, das Ausblasen der Kerzen, die Fackelzüge des Volkes - all dies gehörte zur Choreographie des Verlustes der Gemeinschaft in der Wahrheit. Auch in neuerer Zeit war der Fuß Pius' IX. auf „diesem Dickkopf" - d.h. dem „schuldigen" Patriarchen Yussef, der nicht bereit gewesen war, bei der Abstimmung über die Unfehlbarkeit beim Ersten Vatikanischen Konzil sich der Mehrheit passiv anzuschließen[5] - das sprechende Zeichen des Machtwillens des römischen Papstes. Für Nichtkatholiken war diese Geste unverzeihlich, für Katholiken dagegen war sie eher erwartet und lobenswert.

Neu war in der römisch-katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts, dass einige Gesten auf höherer hierarchischer Ebene zum feierlichen und unwiderruflichen Anlass wurden, die Gemeinschaft, die *in dialogo* noch immer fern lag, als *de facto* existierend zu beschwören. Es gibt keine Aufstellung von solchen Gesten, auch nicht von deren Parallelen und Vorwegnahmen in der Geschichte der öku-

menischen Bewegung in anderen Konfessionen. Desgleichen fehlt eine Aufstellung der ökumenischen Gesten an der Basis.[6] Aber selbst wenn man keine ausführliche kritische Vorgeschichte schreiben kann, können doch einige Bereiche und Orte aufgezählt werden, wo die Möglichkeit einer Gemeinschaft zwischen Christen erlebbar wurde. Es wird zum Beispiel oft behauptet, die Erfahrung von Kriegen habe es den getrennten Christen ermöglicht, im Leiden einander zu begegnen; Soldaten, getrennt im Glaubensbekenntnis, aber vereint durch die Niederlage, hätten einander in der Armut des gemeinsamen Gefängnisses getroffen. Obwohl solche Begegnungen auf dieser Ebene allgemeiner Feststellungen sehr bekannt sind und in den Erinnerungen vieler Gefangener und in zahllosen Episoden in Einzelbiografien dokumentiert sind, gibt es dazu keine umfassende Untersuchung. Vielleicht ist es unmöglich, eine solche Untersuchung zu verfassen; das gleiche gilt von den Leiden, die in den Gulags und in den Gefängnissen der kommunistischen Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg von Christen unterschiedlicher (und nicht versöhnter) Konfessionen geteilt wurden. Man denk aber auch an die Überwindung der unionistischen Arroganz der Lateiner durch die zerbrechlichen autokephalen orthodoxen Kirchen auf dem Balkan, oder an die besondere Situation nach dem Zusammenbruch des ottomanischen Reichs.

Die Geste der Begegung

Diese vage Sehnsucht nach der Einheit war also auch im Katholizismus anwesend. Ihre Vorgeschichte endet mit dem Pontifikat Johannes' XXIII., für den Gesten zu Werkzeugen eines öffentlichen und sichtbaren und eben deshalb unwiderruflichen Engagements wurden. Gerade das Sperrige eines unwandelbaren Verständnisses des Papstamtes, d.h. die institutionelle Kontinuität, die es innerhalb gewisser Grenzen einem Papst verbietet, die Positionen seiner Vorgänger zu modifizieren, erlaubte diesem Papst, „endgültige" Gesten der Gemeinschaft zu setzen, die eine nunmehr unumkehrbare Verpflichtung zur Kommunion und zur Geschwisterlichkeit signalisierten.

Der Autor

Alberto Melloni studierte Geschichte an der Universität Bologna; Promotion in Religionsgeschichte 1988. Er ist Professor an der Universität Rom (Roma 3). Seine Fachgebiete sind die Geschichte des Christentums, Religionsgeschichte und die Geschichte der christlichen Hagiographie. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift „Cristianesimo nella storia". Zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen zur modernen Kirchengeschichte, über Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil. Er ist Herausgeber der italienischen Ausgabe von Giuseppe Alberigos „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)", deutsche Ausgabe: Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997ff. Anschrift: Via Crispi 6, I-42100 Reggio Emilia; E-Mail: Alberto.melloni@tin.it.

Die Gesten Johannes' XXIII. sind Gesten der Begegnung. In seinen Augen galt diese nicht als Vorbedingung oder Präludium, dem ein Dialog auf theologischer Ebene folgen sollte. Vielmehr war Begegnung für ihn die Entdeckung eines schon existierenden Zustands und das Bekenntnis, dass Gottes Gabe „Vaterschaft und

Geschwisterlichkeit" vereine, wie er am Abend des 11. Oktober 1962 bemerkte.[7]

Die Quelle seiner Haltung ist nicht auf der Ebene der Ideen, etwa in einer militanten ökumenischen Bewegung, zu suchen.[8] Erst im Jahre 1925, da Roncalli als Apostolischer Visitator nach Bulgarien ausgesandt wurde, wurde für ihn die Trennung unter den Christen eine Erfahrung, die nach einer Deutung verlangte. Während seiner Zeit in Sofia und Istanbul, wo er zwischen 1935 und 1944 als Apostolischer Legat unweit des Phanar sowie des armenischen Patriarchats residierte, erwog Roncalli die Notwendigkeit eines Ökumenismus, der mehr wäre als Auseinandersetzung und theologischer Dialog. Mehrmals besuchte er die orthodoxe Synode in Bulgarien; zweimal in Istanbul lud er die Metropoliten der Schwesterkirchen und den Großrabbiner zu gemeinsamen Feiern anlässlich der Beerdigung Pius' XI. und der Wahl Pius' XII. ein.[9] Roncallis Verständnis von Gesten stammt aber auch nicht von einem „spirituellen" Ökumenismus à la Pater Dumont, dessen Beitrag (wie Etienne Fouilloux gezeigt hat) gerade nicht zu den fruchtbarsten ökumenischen Ideen des 20. Jahrhunderts gehört. Roncallis Ökumenismus erschöpfte sich nicht in einem müßigen gefühlsmäßigen Pathos, das auf den St. Nimmerleinstag hinzielte.[10]

Sei es nun dank irgendeines Fragments ökumenischer Theologie, die zu erkennen vermochte, was die an Christus Glaubenden vereinte, sei es nun dank eines geistlichen Optimismus' mit Wurzeln in der Überzeugung, das Einigende sei qualitativ bedeutender als das Trennende - auf jeden Fall ergab sich bei Roncalli ein Gespür für Gesten der Begegnung. Als er das Land im Jahr 1934 verließ, versprach er, jeden Bruder aus Bulgarien, der an seinem Haus vorbeikäme, „mit den Armen eines Bruders und dem Herzen eines Freundes" aufzunehmen, ohne zu fragen: „Bist du katholisch oder orthodox?"[11] Nach seiner Wahl zum Papst am 28. Oktober 1958 wurde diese verheißene Gastfreundschaft sichtbar und öffentlich.

Die gelebte Geschwisterlichkeit mit ihren Gesten gehörte zum Stil seines Pontifikats: Gesten den Armen (den Gefangenen und Kranken Roms), aber auch den Nichtkatholiken gegenüber. Die positive Resonanz, die solche ökumenischen Gesten in der öffentlichen Meinung fanden, ebnete wohl auch den Weg zur Errichtung des Sekretariats für die Einheit der Christen, vorgeschlagen und später geleitet von Kardinal Augustin Bea.[12] Hier darf man von einer Didaktik sprechen, deren wichtigste Momente ich kurz erwähnen möchte.

Der Empfang des orthodoxen Metropoliten Jakovos (Koukuozis) im März 1959 war eine einfache Geste. Der Augenblick war zwar ungünstig, da die synodalen Prozesse in Konstantinopel in einer kritischen Phase steckten.[13] Trotzdem wollte der Papst auf diese Gelegenheit zur Kontaktnahme mit dem „Repräsentanten" des Sitzes des Andreas nicht verzichten. Das Gespräch bei der Audienz war zwar nicht weltbewegend; laut Jakovos stellten sie aber fest, dass beide Seiten der getrennten Christenheit die gleiche Schuld für die Trennung zwischen Osten und Westen hätten. Immerhin wurde ein Signal an die Adresse beider Kirchen gesandt.

Auch die Audienz, die dem Erzbischof von Canterbury, Geoffrey Fisher, im Dezember 1960 gewährt wurde, hatte keinen besonderen Inhalt. (Der Erzbischof wurde vom „Osservatore Romano" etwas undiplomatisch als „Dr. Fisher" bezeichnet; seit mehreren Jahrhunderten hatten ja die Inhaber der beiden Bischofsstühle kein Gespräch mehr gehabt.) Diese Begegnung verdankte sich einem indirekten Vorschlag des Papstes, den er durch einen Dritten übermitteln ließ: Fisher solle die orthodoxen Oberhäupter in Sofia, Bukarest, Konstantinopel und Athen besuchen, und dann nach Rom kommen. Fishers Besuch änderte das Klima völlig.[14] Da es keine Tagesordnung gab, konnte die Begegnung weder als „Erfolg" noch als „Misserfolg" bewertet werden. Wichtig für Fisher war die Tatsache, dass der Papst, der im privaten Gespräch unbefangen von einer Rückkehr gesprochen hatte, sich vom anglikanischen Mitbruder korrigieren ließ und erkannte, dass die Einheit ein Bedürfnis und ein Gebot für alle Christen sei. Für Roncalli war vor allem wichtig, dass die Begegnung der zwei Kirchenmänner gesehen und registriert wurde.[15]

Solche kleinen Gesten der Begegnung müssen im Zusammenhang der großen Geste des Konzils gesehen werden, welches am 25. Januar 1959 mit einer ausgesprochen ökumenischen Zielsetzung einberufen wurde. Schon vom Anfang an lud Johannes die anderen Kirchen zum „Mahl der Gnade", zu einem gemeinsamen Bekenntnis zur Möglichkeit der Einheit, ein.[16] Das Konzil sollte keine Untersuchung der Unterschiede in der Lehre unternehmen, auch keine Falle sein, die mittels des zur Schau gestellten päpstlichen Paternalismus die anderen Kirchen zwänge, sich der gefährlichen Umarmung zu enthalten. Die Audienzen bekräftigten diese Einladung, die dann - dank des Einheitssekretariats - zur Wirklichkeit wurde, trotz einiger Vorfälle in der Vorbereitungszeit des Konzils (1959-1962).

Bekanntlich waren es außerkirchliche, manchmals anscheinend zufällige Faktoren, die eine breite Anwesenheit von Beobachtern anderer Kirchen (einschließlich des Moskauer Patriarchats) bei der Eröffnung des Konzils ermöglichten; in den Augen des Papstes aber war dies der Beweis, dass Begegnungen ihre eigene Kraft besitzen.[17] Für Johannes war das Konzil - wie die einzelnen Gesten - etwas an sich Sinnvolles. Die Geste wagt nämlich zu behaupten, dass die Gemeinschaft möglich sei als Voraussetzung der Geschwisterlichkeit und der Treue, nicht nur als Vorbereitung auf einen theologischen Dialog. Anlässlich Johannes' letzter Geste - seinem Tod am 3. Juni 1963 - wurde dies dann sichtbar in dem ökumenischen Wunder einer Zustimmung ohne Triumphalismus.

Die liturgische Geste

Paul VI. wurde gewählt, um Johannes' Konzil fortzusetzen. Unter ihm zeigten die Gesten eine gewisse Autonomie in ihrem Verhältnis zum Konzil; ihr Ziel und ihre Bedeutung wurden größer. War Roncalli der gelassene Architekt der Begegnung als einer theologisch relevanten Handlung, so war Montini der leidenschaftliche

Benutzer der Geste als Werkzeug des ökumenischen Dialogs.[18] Für ihn bedeutete die Geste nicht nur die Aufnahme des Anderen in seinem faktischen Anderssein, sondern darüber hinaus auch die Anerkennung des Anderen gerade als Christen. Der Dialog, der bis zu einem gewissen Grad von der Unüberwindlichkeit der Differenzen absieht, wird in der ökumenischen Geste geboren. Hier führt Montini ein zusätzliches Moment ein: das Geschenk. Dieses typische Element päpstlicher Audienzen wird zur starken und beredten Geste, gerade weil das Geschenk auf den theologischen Horizont hinweist.

Diese Neuerung wurde zum ersten Mal Anfang Januar 1964 bei der Begegnung zwischen dem Papst und dem Patriarchen von Konstantinopel in Jerusalem eingeführt. Ökumenisch bedeutsam war nicht nur die Entscheidung Pauls VI., trotz aller ungelösten theologischen und politischen Komplikationen die erste päpstliche Pilgerfahrt ins Heilige Land zu unternehmen, sondern mehr noch die Entscheidung des Athenagoras, nach Jerusalem zu reisen, um dort den römischen Papst zu empfangen und mit ihm zu reden. Die bedrohlichen Vorbehalte, besonders auf griechischer Seite, waren beiden Gesprächspartnern bestens bekannt. Athenagoras aber umging dieses Problem mit souveräner Eleganz; auf die Frage der Journalisten, ob „die Theologen" mit dieser Begegnung einverstanden seien, antwortete der Patriarch: „Das weiß ich nicht, weil es ja so viele Theologen gibt. Was ich aber weiß, ist, was die Theologie erklärt - nämlich, dass es mehr als nur eine einzige Theologie gibt."[19]

Da man von der geschärften Aufmerksamkeit der Beobachter wusste, bemühte sich das Protokoll der Begegnung, jeden Schein einer Nachgiebigkeit oder Schwachheit dem jeweiligen Gesprächspartner gegenüber zu entkräften.[20] Bei der Begegnung aber, fern dem „öffentlichen Auge" der Fernsehkameras und der Reporter, fielen alle Vorsichtsmaßnahmen weg. Ohne zu zögern setzten die zwei Kirchenmänner jene liturgischen Gesten, die für das Neue Testament Zeichen der Gemeinschaft sind, d.h. den Friedensgruß und den heiligen Kuss. Diese Begegnung am 5. Januar 1964 war weit mehr als nur eine vereinzelte Episode. Sie war der erste Beweis, dass Gesten mehr bewirken und ausdrücken als Worte - selbst die freundlichen Worte des privaten Gesprächs zwischen Paul und Athenagoras.[21]

Athenagoras sprach von einer „Mit-Jüngerschaft": Bei der Begegnung zwischen zwei Jüngern des gemeinsamen Herrn bestehe schon ein gewisses Maß an Einheit. Am Tag darauf, gleichsam als Bekräftigung dieser Einheit, geschah ein noch bedeutsamerer Austausch von Geschenken. Der Patriarch legte das Enkolpion, die Muttergottesmedaille, die in der orthodoxen Kirche die bischöfliche Würde signalisiert, um die Schultern des Papstes, während die anwesenden orthodoxen Gläubigen ganz spontan *Axios!* („Er ist würdig!") riefen - wie im Ritual einer orthodoxen Bischofsweihe vorgesehen. Paul VI. schenkte Athenagoras einen Kelch für die Feier der Eucharistie; einige Tage später ließ der Patriarch Wein aus Patmos für die päpstliche Messe bringen.[22] Diese Inszenierung der gelebten Einheit fand ihre abschließende Krönung und Deutung in der gemeinsamen Lesung aus dem 17. Kapitel des Johannesevangeliums, wobei jeweils ein Vers auf

Griechisch und ein Vers auf Lateinisch vorgelesen wurde. Der Patriarch von Konstantinopel war überzeugt, dass die katholische Konzilsversammlung einen Kairos bot, den man nicht vergeuden dürfe. Genau so war es dem römischen Papst ein dringendes Anliegen zu zeigen, dass man von der Sehnsucht nach dem gemeinsamen Kelch nicht mehr zurücktreten dürfe. Dabei thematisierte Paul VI. keine peripheren Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen, sondern den zentralen Punkt. Das Ergebnis war zwar nicht die Verwirklichung der Interkommunion, aber doch die gemeinsame Anerkennung, dass ein Dialog der Wahrheit eben diesen Kelch als Ziel haben müsse.

Der Austausch von Geschenken zwischen Paul VI. und dem Erzbischof von Canterbury, Michael Ramsey, war nicht weniger bedeutsam. Ramsey begegnete dem Papst bei einer Reihe von Audienzen und gemeinsamen Gebeten während seines Aufenthaltes in Rom in März 1966. Dieses Mal erwartete man schon mehr als bei der Begegnung zwischen Roncalli und Fisher vor dem Konzil, und die inhaltlichen Fragen des Gesprächs waren wichtiger; auf dieser Ebene aber waren die Ergebnisse eher schwach. Der gute Wille allein reicht nicht, um solche Fragen - vor allem das Urteil Leos XIII. über die Ungültigkeit anglikanischer Weihen - zu lösen. Paul VI. erklärte unumwunden, das Problem katholischerseits sei, wie man eine nähere Gemeinschaft erreichen könne, ohne einer päpstlichen Entscheidung zu widersprechen, die zwar der Sache nach obsolet sei, doch immer noch als unveränderlich angesehen würde.[23] Auch in der folgenden Zeit ist keine richtige Lösung dieses Problems gefunden worden.

Der Austausch der Geschenke am Ende der Audienz ging viel weiter als alles, was man in Worten hätte mitteilen können, vielleicht sogar weiter als alles, was die ökumenischen Organe je hätten planen können. Ramsey schenkte dem Papst sein Brustkreuz, Zeichen der Bischofswürde des Gebers, die der Papst anerkannte, indem er sich ebendieses Brustkreuz auflegte. Seine Reaktion (wohl improvisiert) war das Geschenk seines eigenen Bischofsrings, gerade jenes Fischerrings, Zeichen der apostolischen Jurisdiktion, um welchen sich im Mittelalter eine breite symbolische Theologie gesponnen hatte.[24] Der Erzbischof legte ihn an - überrascht und verständlicherweise erwartungsvoll.[25]

Auf das dunkle Hindernis der Worte Leos XIII. wollten die liturgischen Gesten das von Montini ersehnte „neue Licht" werfen, um einen gangbaren Weg zu zeigen zwischen der Skylla einer nunmehr überholten Unwissenheit in Sachen Ökumene und der Charybdis eines bisher lähmenden Verständnisses des Lehramtes.

Eine dritte, besonders bedeutsame ökumenische Geste setzte der Papst am zehnten Jahrestag des Austausches des *Tomos agapis*. Keine Geste hatte jenen feierlichen Akt am 7. Dezember 1965 umrahmt, als der Sitz des Andreas am Phanar und jener des Petrus in Rom ihre gegenseitigen Exkommunikationen aufhoben. Einige Stimmen hatten zwar ein grandioses ökumenisches „Finale" des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgeschlagen (Msgr. Camaras Projekt war der Austausch von Vergebung und Versöhnung unter Katholiken, unter Christen, unter Glaubenden, und unter allen Menschen). Der Vorschlag des Metropoliten

Meliton von Hilioupolis, die Exkommunikationen des Jahres 1054 durch einen feierlichen und formellen Akt aufzuheben, wurde von den Theologen in eine gemeinsame Erklärung umgewandelt, da ein solcher Akt - oder eben eine solche Geste - dann durch die gemeinsame Eucharistie des Papstes und des Patriarchen, mit den orthodoxen Metropoliten und den katholischen Bischöfen, hätte gekrönt werden müssen. Im Jahr 1965 wagte Athenagoras nicht, die orthodoxe Einheit auf die Probe zu stellen. Hätte er die notwendigen Einzelschritte auf die Gemeinschaft hin versäumt, dann wäre aus den Bedenken des Maximos von Sardis, der in der ökumenischen Frage eine unzureichende Koordination mit den anderen orthodoxen Kirchen bemängelte, ein explosiver Konflikt geworden. Paul VI. seinerseits musste die Schläge der ungehorsamen Minderheit am Konzil erst noch verkraften, und niemand wollte ihn dazu ermuntern, gerade *in extremis* einen anderen Regierungsstil zu praktizieren als den, der ihn seit Beginn des Pontifikates inspiriert hatte. So wurde das *Tomos agapis* ein Text und ein Akt, keine Geste im strengen Sinn des Wortes.

Dieser Text, gegen Ende des Konzils in einer feierlichen Liturgie am Fest des in beiden Kalendern erwähnten hl. Ambrosius unterschrieben, widerrief die gegenseitigen Verurteilungen. Als Text ohne Geste hing er aber gewissermaßen in der Luft; er schuf ein merkwürdiges Verhältnis zwischen Orthodoxen und Katholiken - weder Exkommunikation noch Kommunion. Die Lehrverurteilungen waren sowohl das Ergebnis der Trennung als auch deren eigentliche Ursache; nach der Aufhebung dieser Verurteilungen mussten die Kirchen selber entscheiden, ob und wie sie die notwendige Reformarbeit unternehmen sollten, die vom Zustand der Nicht-Exkommunikation zur vollen Kommunion führen würde. So begann ein langer und schwieriger Prozess des Suchens in weiteren Begegnungen und Dialogen. Gerade vor diesem Hintergrund muss man die Initiative Pauls VI. sehen: Während einer Feierlichkeit in der Sixtinischen Kapelle beugte er sich und küsste den Fuß des Metropoliten Meliton, der im Namen des Ökumenischen Patriarchen zusammen mit dem Papst dieser Feier vorstand.[26] Dieses Zeichen der Buße, diese Bitte um Vergebung war gleichzeitig die dramatische Verkehrung einer Geste, die das päpstliche Hofzeremoniell vom 8. Jahrhundert bis in das Pontifikat Pius' XII. hinein als Zeichen der Unterwerfung unter die päpstliche Hoheit von jedem verlangt hatte, der zur Audienz beim Papst zugelassen wurde. So wurde die Geste der Selbstdemütigung vor der obersten Gewalt zum Signal der päpstlichen Bußgesinnung und zum Zeichen der Hoffnung auf die Kommunion.

Gesten ohne Theologie?

Bei den Kirchenhistorikern und Theologen findet man nur oberflächliche oder sentimentale Beurteilungen dieser Gesten. Die Ergebnisse des ökumenischen Dialogs lassen die Gesten gleichsam zu pleonastischen Ergänzungen der allein entscheidenden Schritte, nämlich der theologischen Analyse und der Suche nach Übereinkünften, verblassen.[27] Es ist, als habe man die Frage eines großen Theo-

logen und herausragenden Beobachters der ökumenischen Bewegung, nämlich des Dominikaners Yves M.-J. Congar, ganz vergessen.[28] Bei ihm liegt kein Verdacht einer sentimentalen Annäherung an diese Sache vor. Sein erstes Urteil ist noch zögernd, vor allem in Bezug auf die Gesten Johannes' XXIII., die in Congars Augen das Wesen seines ganzen Pontifikats veranschaulichen. Angesichts der allgemeinen Zustimmung, die dem sterbenden Papst entgegengebracht wird, bemerkt Congar:

„Auf ein Mal sieht man das ungeheure Echo, welches dieser demütige und gute Mann hervorgerufen hat. Man sieht, dass er die religiöse und sogar die menschliche Karte der Welt tiefgehend verändert hat, einfach durch das, was er war. Sein Weg war nicht das Vorlegen großartiger gedanklicher Strukturen, sondern ein Weg der Gesten und des persönlichen Stils. Er sprach nicht im Namen eines Systems und dessen Legitimität und Autorität, sondern ganz einfach im Namen seiner eigenen Intuitionen, legitimiert durch ein Herz, das mit ein und demselben Schlag Gott gehörte und die Menschen liebte."[29]

Roncallis Gesten seien demnach eine Alternative zur intellektuellen Erklärung von Ideen, und gerade diese einzige und doppelte Bewegung der Liebe zu Gott und zu den Menschen - vom Papst eher „getan" als „erklärt" - habe dem Pontifikat als ganzem seinen erneuernden Charakter verliehen.

Congars Unbehagen wird viel stärker angesichts der Gesten Pauls VI. In seinem Konzilstagebuch notiert er am 4. Juni 1964 das Fehlen einer Theologie der ökumenischen Gesten des Papstes.[30] Eine solche theologische Deutung erscheint ihm aber unbedingt notwendig. In den nächsten Monaten wiederholt er diese Diagnose oft, zunächst in einem Gespräch mit Msgr. Poupard im Staatssekretariat. Wenige Monate nach der historischen Umarmung zwischen Athenagoras und Paul VI. in Jerusalem stellt Congar fest:

„Die Gesten des Papstes schaffen eine neue ökumenische Situation. Es fehlt ihnen aber die ekklesiologische Grundlage, deren sie bedürfen; man bräuchte eine Ekklesiologie der Kirche als Gemeinschaft der Kirche. Auch der liturgischen Bewegung fehlt die notwendige ekklesiologische Grundlage. Wir haben zwar Bewegungen, die Türen öffnen, aber wir arbeiten weiterhin mit einer doch recht mittelalterlichen Ekklesiologie oder einer solchen der Gegenreformation, die völlig unzureichend ist."[31]

Diese These möchte Congar dem Papst selber mitteilen, um ihn vor der Leichtfertigkeit vollendeter Tatsachen zu warnen. In der Erwartung einer guten Gelegenheit dazu verfeinert er seine Diagnose, vor allem beim schwerwiegenden Eingreifen des Papstes in die Konzilsarbeit im November 1964, als Paul VI. die unfügsame Minderheit durch eine Konzession seitens der Mehrheit besänftigen wollte.[32] Congar führt eine solche Handlungsweise auf eine lückenhafte Ekklesiologie zurück, die der ökumenischen Öffnung widerspreche. Am 15. November schreibt er: „Ein weiteres Mal stelle ich fest, dass der Papst kein ekklesiologisches Verständnis seiner großen ökumenischen Gesten hat." Congars These wird durch ein Gespräch mit einem der bestinformierten belgischen Theologen, Albert Prignon, Regens des Belgischen Kollegs in Rom, bestätigt: „Auch Prignon meint,

dass dem Papst ein ekklesiologisches Verständnis seiner großen ökumenischen Gesten abgeht. Er habe einmal gefragt: ‚Wie weit dürfen die Konzessionen den Orthodoxen gegenüber gehen?' ... Unter solchen Bedingungen ist der Dialog, menschlich gesprochen, eine Totgeburt!" (17. November). Als ihm am 19. November klar wird, dass wegen der Bedenken des Papstes die Texte (einschließlich des Ökumenismusdekretes), die gerade im Konzil diskutiert wurden, modifiziert werden sollen, schreibt Congar:

„Der Ökumenismus wird in Frage gestellt. [...] Meine Reaktion ist heftig: Was war dann die Umarmung in Jerusalem - bloß eine Komödie? Der Papst würde also lediglich Gesten setzen, sonst nichts? Seine eigene Theologie wäre dann überhaupt nicht die seiner Gesten, sondern eine gänzlich entgegengesetzte. Man wird sehen. Vielleicht sollte ich solche Ideen nicht zu weit verfolgen. Dann denke ich, dass ich zu wenig bete; ich kämpfe nicht genug auf der geistlichen Ebene. [...] Man kann nicht leugnen, dass die Ereignisse des heutigen Vormittags eine Katastrophe für das ökumenische Klima bedeuten. Es ist ja klar, dass der Papst große ökumenische Gesten setzt, ohne dass eine theologische Deutung des konkreten Sinnes eben dieser Gesten dahinter stünde."[33]

Trotz seiner Bedenken bleibt Congar offen für eine mögliche Antwort auf seine Fragen, die er dann von P. Pierre Duprey, einem sehr aktiven Mitglied des Einheitssekretariats, am 14. September 1965 bekommt. Duprey hatte vom Erfolg der päpstlichen Botschaften in Russland erzählt, worauf Congar wiederholte: „Das Problem in meinen Augen ist, ob der Papst die Theologie seiner Gesten und Botschaften begreift." Dupreys Deutung der Situation sei aber „interessant und richtig":

„Der Papst und Rom sollen, so sagt er, ruhig ihre Gesten setzen und ihre Botschaften schicken, auch wenn die Gedanken noch nicht auf diesem Niveau angekommen sind. Irgendwann kämen ja die Gedanken nach! Würde man heute in Worten die Implikationen dieser Gesten und Botschaften formulieren, dann müsste man damit rechnen, dass Rom vor einer solchen Formulierung der Ideen Angst hätte. Die Gesten werden eine Akzeptanz schaffen; schließlich wird man auch die Formulierungen akzeptieren können. Dies gilt übrigens nicht nur für Rom. Auch bei den Orthodoxen hinken die Theologen der tatsächlichen ökumenischen Situation hinterher. Auch bei ihnen wäre eine Periode der Akzeptanz auf Grund von konkreten Tatsachen wünschenswert."[34]

Im Licht dieser Deutung versteht Congar die Gesten in ihrer Vorläufigkeit als propädeutische und therapeutische Handlungen. Das Schweigen, das sie umhüllt, schaffe eine „implizite" Grundlage, die morgen, nach der Erreichung einer Übereinkunft über die „Formulierungen", explizit werden könne.[35] Die Unzulänglichkeit der Gedanken, besonders auf der höchsten Ebene der Hierarchie, werte die ökumenischen Gesten überhaupt nicht ab, sondern bekräftige deren Notwendigkeit angesichts der dringenden Aufgabe der christlichen Einheit. Auch wenn diese Stellungnahme Congars keine äußerlich sichtbare Wirkung hatte, markiert sie m.E. die Geburt eines Bewusstseins und einer Legitimation, die über einen längeren Zeitraum in vielen Handlungen wirksam werden sollten.

Die nachkonziliare Erfahrung

Im Jahr 1965 konnte es so aussehen, als hätten „der Papst und Rom" keine zureichenden intellektuellen Antworten auf die ökumenischen Herausforderungen. Sicherlich hat sich inzwischen das ökumenische Panorama stark verändert, auch im Bereich der Bilder.

Unter Johannes Paul II. haben die Gesten wiederum eine andere Bedeutung und Rolle als unter Johannes XXIII. und Paul VI. Hier wie auf anderen Gebieten hat das Pontifikat des Karol Wojtyla den Stil der päpstlichen Regierung nicht nur im quantitativen Sinn verändert.[36] Durch die Inflation der Worte und die Übernahme der Grammatik des Fernsehens werden Gegensätzlichkeiten offenbar, die die Theologen beunruhigen. Beim Volk aber, das zum zuschauenden Publikum geworden ist, ist die päpstliche Geste wichtiger als Worte. Beredte Beispiele im Bereich der interreligiösen Beziehungen sind die Begegnung in Assisi im Jahr 1986 oder der Besuch des Papstes als reumütiger Christ vor der Klagemauer in Jerusalem im Jahr 2000. Die ökumenischen Gesten sind äußerst zahlreich geworden und gehören inzwischen zum festen Programm jeder Papstreise; auch zu Beginn des Heiligen Jahres 2000 fand eine ökumenische Liturgie in St. Paul vor den Mauern statt. Diese Vielfalt bezeugt zwar ein unwiderrufliches Engagement, und der Papst hat in feierlichen Worten (in der Enzyklika *Ut unum sint)* und mit herzlichen Appellen anlässlich seiner Reisen um Hilfe und Rat gebeten, damit die Einheit verwirklicht werde; doch haben alle diese Gesten den Prozess keineswegs beschleunigt.

Aus den vielen Begegnungen mit dem Austausch von Geschenken und aus den vielen Gesten der respektvollen Geschwisterlichkeit, die der Papst aus innerer Überzeugung immer wieder setzt, zeichnet sich eine mögliche und begrenzte Gemeinschaft ab, weil die Natürlichkeit und die stetige Wiederholung dieser Gesten jene Frage verschärft, die Yves Congar unter Paul VI. stellte: Was ist die Theologie dieser Gesten? Sind sie lediglich die übertriebene Beschwörung einer Einheit, die es in Wirklichkeit nicht gibt? Bezeugen die Gesten das langsame Heranreifen oder eher die spektakuläre Verseuchung jener Sehnsucht nach der Einheit, die das Evangelium in den Herzen der Gläubigen entzündet?

Um eine weiterführende Antwort auf diese Frage geben zu können, muss zunächst erwähnt werden, dass der ökumenische Dialog und die Bedeutung von Gesten innerhalb dieses Dialogs sich verändert haben. Die Begegnungen zwischen ökumenischen Fachleuten der unterschiedlichen Kirchen - bilateral und multilateral, innerhalb und außerhalb des Weltkirchenrats - haben große Erfolge gezeitigt.[37] Bedeutende (wenn auch sporadische) Episoden wie das Sprechen des Glaubensbekenntnisses auf Griechisch - ohne das Filioque - durch den Papst bei der 1600. Jahresfeier des Konzils von Konstantinopel zeigen, dass auch in Rom die dicken Mauern der Trennung durchlöchert werden können. Selbst die schmerzlichsten Niederlagen - z.B. die Ablehnung von ARCIC I, oder der Brief der Glaubenskongregation an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen mit dem Verbot, den in päpstlichen Texten häufig verwendeten Ausdruck „Schwesterkir-

chen" zu übernehmen - werden von ganz bestimmten Konstellationen verursacht. Der recht schwache Sinn für den Kairos, der aus solchen Niederlagen spricht, vertieft die Notwendigkeit des Dialogs. Nicht einmal die Uneinigkeit unter den Kirchen über die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Dienst, wo ganz neue Gründe erfunden wurden, um Abstand und Konflikt zu intensivieren, konnten die theologische Auseinandersetzung unterbrechen.

Nun ist es so, dass gerade dieser unzweifelhafte Erfolg die inhärente Grenze des Dialogs als Instrument offenbart: „Auf der theologischen Ebene ist jedes konsensschaffende Dokument akzeptabel, vorausgesetzt nur, dass es nicht von seinem Wesen her einen Schritt nach vorne verlange, der die jetzige Struktur der Kirche ändern könnte." Wenn man hier zu Recht von einer „Sackgasse" spricht, bedeutet dies keine Leugnung der Wichtigkeit des bisherigen Prozesses.[38]

Die Realität dieses Dialogs verleiht den Gesten eine neue Bedeutung und eine andere Rolle als jene, welche Duprey in seinem Gespräch mit Congar in den Anfängen des katholischen Ökumenismus vorgeschlagen hatte. Damals war die Geste besser geeignet als der Dialog, um implizite und bisher unerforschte Ebenen der Gemeinschaft zu schaffen, während heute die geschwisterlichen Gesten der Kirchenoberhäupter die gleiche Schwachheit zeigen wie der Dialog.[39] Man kann alle Arten von respektvollen und geschwisterlichen Gesten setzen; man kann die kostbarsten Geschenke austauschen, die das brennende ökumenische Engagement dokumentieren; man kann sehr tiefe gemeinsame Erfahrungen machen. Die Kommunion am gemeinsamen Tisch bleibt aber weiterhin ausgeschlossen.[40]

Hat also die Inflation während des Rezeptionsprozesses die Gesten der Konzilsjahre einfach entwertet?

[1] Vgl. H.E. Fey, *The Ecumenical Advance. The Story of the Ecumenical Movement*, Bd. II, London 1970; zum neuesten Stand der Dinge vgl. E. Fouilloux, *Histoires de l'écuménisme*, in: Revue d'histoire ecclésiastique 95 (2000) 489-503.

[2] E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européennes d'expression française*, Paris 1982.

[3] M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo e l'unità cristiana dagli anni Cinquanta al Vaticano II*, Bologna 1966; G. Alberigo, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, 5 Bde., Mainz 1997 ff.

[4] Vgl. S. Voicu/G. Cereti/J. Puglisi (Hg.), *Enchiridion oecumenicum*, Bologna 1986 ff.

[5] Vgl. die Erzählung in der Edition von G.M. Croce, *Una fonte importante per la storia del Pontificato di Pio IX e del Concilio Vaticano I*, Archivum Historiae Pontificiae e Roma, 1985-1987.

[6] Sicherlich sind Gesten auf höchster Ebene keineswegs die einzigen Gesten in der Ökumene. Die missionarische Zusammenarbeit und das gemeinsame Leiden unter dem Krieg und in der Gefangenschaft haben den Gläubigen viele Gelegenheiten zum gemeinsamen Handeln gegeben. Dies taten sie aus der Treue zum Evangelium, nicht nur weil sie die Feindlichkeit zwischen den Konfessionen ablehnten. Dieses Gemeinsame wurde im katholischen Bereich in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vielfach erweitert, bis hin zur Praxis der Interkommunion in einigen Klöstern und anderswo. Sieht man aber vom Anekdotischen ab, lässt sich in diesem Bereich kaum eine wissenschaftliche Bibliographie erstellen.

[7] G. Alberigo, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, aaO., Bd. II, 22-25.

[8] G. Alberigo, *Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes*, Mainz 2000, mit Literatur.

[9] Vgl. F. della Salda, *Obbedienza e pace. Il vescovo A.G. Roncalli tra Sofia e Roma (1925-1934)*, Genua 1988; A. Melloni, *Tra Istanbul, Atene e la guerra. A.G. Roncalli vicario e delegato apostolico 1935-1944*, Genua 1993.

[10] E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité*, aaO.; zur Spiritualität Roncallis vgl. A. Melloni, *Il Giornale dell'Anima di Giovanni XXIII*, Mailand 2000.

[11] F. della Salda, *Obbedienza e pace*, aaO.

[12] G. Alberigo, *Dalla Laguna al Tevere. A.G. Roncalli da san Marco a san Pietro*, Bologna 2000.

[13] V. Martano, *Athenagoras il patriarca (1886-1972). Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Bologna 1996, 382-383.

[14] Vgl. V. Martano, *Athenagoras il patriarca*, aaO., 428-430.

[15] E. Carpenter, *Archbishop Fisher: His Life and Times*, Norwich 1992, 737.

[16] Zur Ansprache bei der Einberufung des Konzils vgl. A. Melloni, *Prodromi e preparazione del discorso d'annuncio del Vaticano II („Questa festiva ricorrenza", 25 gennaio 1959)*, in: Rivista di Storia e Letteratura religiosa 28 (1992) 607-643.

[17] G. Alberigo, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, aaO., Bd. I; A. Melloni, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1963)*, Bologna 2000.

[18] P. Duprey, *Les gestes oecuméniques de Paul VI*, in: Proche Orient Chrétien 48 (1978) 145-167.

[19] V. Martano, *Athenagoras il patriarca*, aaO., 472.

[20] P. Kizeridis, *Il dialogo tra le chiese cattolica romana e ortodossa dal 1920 all'abolizione delle scomuniche*, Rom 1966, 81-83.

[21] Während des Gesprächs blieb ein Mikrophon „aus Versehen" eingeschaltet. Transskription: Antoine Wenger, *Les trois Rome*, Paris 1991, 141-150.

[22] V. Martano, *Athenagoras il patriarca*, aaO., 473-474.

[23] O. Chadwick, *Michael Ramsey: A Life*, Oxford 1991, 314-322.

[24] Vgl. A. Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Rom 1996.

[25] Am Tag darauf trugen Montini und Ramsey diese Insignien beim gemeinsamen Gebet in St. Paul vor den Mauern.

[26] *Insegnamenti di Paolo VI*, Rom 1977, Bd. XIII, 1516.

[27] Vgl. z.B. die aufschlussreiche Analyse von A. Maffeis, *Giustificazione*, Brescia 1998.

[28] A. Vauchez (Hg.), *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, Paris 1999, 117-165.

[29] Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, Handschrift in den Archiven von Le Saulchoir (Paris) und der Fondazione per le scienze religiose (Bologna), 10. Juli 1963.

[30] Vgl. N. Vian (Hg.), *Anni e opere di Paolo VI*, Rom 1978.

[31] Y. Congar, *Mon Journal*, aaO., 4. Juni 1964.

[32] G. Alberigo, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, aaO., Bd. IV.

[33] Y. Congar, *Mon Journal*, aaO., 19. November 1964.

[34] Y. Congar, *Mon Journal*, aaO., 14. September 1965.

[35] Duprey vertieft diese These aus einer neuen Perspektive in *Les gestes oecuméniques*, aaO.

[36] Zur Häufigkeit der Gesten in seinem Pontifikat vgl. G. Alberigo, *Jean Paul II. Dix ans de pontificat*, in: Etudes 368/5 (1988) 669-681.

[37] In ähnlicher Weise sind die bilateralen und multilateralen zwischenstaatlichen Kontakte, innerhalb und außerhalb der großen internationalen Organisationen, einfacher - aber auch weniger bedeutsam - geworden: vgl. E. di Nolfo, *Storia delle relazione internazionali,* Rom und Bari 1994.

[38] Vgl. G. Ruggieri, *Il vicolo cieco dell'ecumenismo. A proposito di alcune pubblicazioni recenti,* in: Cristianesimo nella storia 9 (1988) 563-615; zu diesem Übergang vgl. M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo romano tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964),* Bologna 1996.

[39] Die Geste, genau so wie der Dialog, bedeutet eine Herausforderung für die Institution. Das Papsttum hat Gesten setzen können, ohne auf die Bedenken derjenigen zu hören, die nach der Theologie solcher Gesten fragten. Hinter den Gesten vermuteten sie einen großen Hohlraum, der plötzlich durch die Sehnsucht nach der Einheit gefüllt worden war. Trotzdem fällt es dem Papst noch immer nicht leicht, Gesten zu ermutigen und aufzugreifen, die aus dem konkreten Leben der Gemeinden geboren werden. In solchen Fällen ist es gerade der Papst, der fragt, welche Theologie denn solche Gesten inspiriere ...

[40] Zur Verzögerung bezüglich der Aussicht auf den „gemeinsamen Kelch", vgl. V. Martano, *Athenagoras il patriarca,* aaO., 512-516.

Aus dem Italienischen übersetzt von Brian McNeil

Das Petrusamt als Dienst an den „pilgernden" Kirchen

Giuseppe Alberigo

I. Der kirchliche Kontext

Nach Einschätzung vieler vollzieht sich in den christlichen Kirchen gegenwärtig eine Veränderung von großer Tragweite, wenn auch mit noch ungewissen Konturen. Darin schreibt sich auch die Krise der Glaubwürdigkeit, des Ansehens und der Identität des römischen Papstamtes ein.

Das hervorstechende Merkmal dieser komplexen Veränderung besteht in der Anstrengung der Kirchen, ihre eigene Treue zum Evangelium neu zu gestalten. Sie soll sich mittels einer Erneuerung des inneren Lebens und einer glaubwürdigen Präsenz unter den Menschen verwirklichen. Am Anfang dieser Anstrengungen steht der Impuls des II. Vaticanums und der gesamten ökumenischen Bewegung zur Befreiung der Kirche aus den im Laufe der Geschichte eingefahrenen Schwerfälligkeiten des römischen Rechts. Die Aussicht auf eine Neuorientierung des Papstamtes kann sich jedoch nur vom Inneren der Kirche aus und im Rahmen des Entstehens eines neuen Kirchenbildes ergeben. Die

Haltung der Selbstgenügsamkeit wird für das Petrusamt jeden Tag mehr zur Ursache von Isolation, mangelnder Glaubwürdigkeit und Ablehnung.

Das Petrusamt als Dienst an den „pilgernden" Kirchen

Um so weniger können die Probleme des Papsttums innerhalb der engen Grenzen einer leistungsorientierten Rationalisierung umrissen werden. Die erhoffte „Internationalisierung" des Kardinalskollegiums und der römischen Kurie hat nicht die erwarteten Früchte getragen. Dabei lässt sich nicht übersehen, dass das römische Papstamt innerhalb wie außerhalb des Katholizismus herausragende Bedeutung einnimmt - und zwar nicht nur in institutionellen, sondern auch in geistlichen und theologischen Belangen. Seit mindestens zehn Jahrhunderten ist es das Nadelöhr, durch das - im Guten wie im Schlechten - viele der größten Ereignisse des Christentums hindurchgegangen sind.

Um dieser Problematik angemessen zu begegnen, scheint die Entscheidung für einige Optionen unumgänglich:

a) die Entscheidung für ein Papstamt als Dienst an der Gemeinschaft und Einheit der Kirchen und daher als innerkirchliche, nicht als überkirchliche Einrichtung, eine Entscheidung also, dass der Papst in erster Linie Bischof von Rom sei, in dem Bewusstsein, dass jedes andere Amt bzw. jeder andere Dienst nur dann fruchtbar sein kann, wenn dieser keine Unterordnung oder, schlimmer, die Aufgabe des römischen Bischofsamtes mit sich bringt (was bisher allerdings übermäßig oft der Fall war);

b) die Entscheidung für ein Papstamt, das sich durch die Prärogative des Primats und der Unfehlbarkeit nicht für vollständig bestimmt oder erschöpfend festgelegt hält, sondern sich, im Gegenteil, als empfänglich für wahrnehmbare Änderungen und fähig zu neuen Daseinsformen innerhalb der römischen und erst recht innerhalb der „katholischen" Gemeinschaft der Kirche betrachtet;

c) die Entscheidung für ein Papstamt, das es ablehnt, sich als große gesellschaftliche Institution im Wettbewerb und, letztlich, auf der gleichen Ebene mit den großen Machtzentren (UNO, multinationale Konzerne, große Finanz- und Wirtschaftszentren usw.) zu verstehen, eine Entscheidung also, den weltlichen Machtanspruch in allen seinen Formen aufzugeben;

d) die Entscheidung schließlich für ein Papsttum, das zu einer wirklichen, wirksamen und regelmäßigen Kollegialität bereit ist, soweit es den Dienst an der Gemeinschaft und der Einheit betrifft, eine Entscheidung also für einen *primus inter pares*, nicht für einen Über-Bischof.

Im Übrigen ist die Erneuerung des Papsttums nicht nur ein Gegenstand theoreti-

Der Autor

Giuseppe Alberigo, geboren 1926 in Varese, Italien. Seit 1967 ist er Professor an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna. Er ist Vorstand des Instituts für Religionswissenschaften „Giovanni XXIII" und Herausgeber der Vierteljahresschrift „Cristianesimo nella Storia". Wichtige Veröffentlichungen u.a.: Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo, Rom 1964; Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo, Brescia 1981; La chiesa nella storia, Brescia 1988; Il cristianesimo in Italia, Roma 1989; Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965 (Hg.), Mainz 1995ff; Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes, Mainz 2000; Dalla Laguna al Tevere. Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro, Bologna 2000. Anschrift: Via G. Mazzini 82, I-40138 Bologna, Italien.

scher Debatten. Tatsächlich hat die Wahl eines slawischen Papstes 1978 ein Jahrhunderte altes italienisches Monopol durchbrochen und so bereits die konkrete Möglichkeit der Erneuerung deutlich gemacht. Ähnliche Aussagekraft besitzt die Praxis einer ständigen Mobilität des Papstes, die Johannes Paul II. eingeführt hat. So ist es nach und nach zu einem „Reisestil" gekommen, der insofern von potentiell institutioneller Bedeutung ist, als er die Gestalt der Beziehungen zwischen Zentrum und Peripherie in der römischen Kirche verändert, ja, die Schematisierung Zentrum/Peripherie selbst tendenziell aufhebt.
Trotz der Kritik an der Art und Weise der Reisen (triumphalistischer Stil, vorgestanzte Reden, exzessive Geschwindigkeit und Vorauswahl der Gesprächspartner) scheint es unmöglich, deren Bedeutung als Keimzelle für die Überwindung des römischen Zentralismus zu leugnen. Es handelt sich um eine - implizite, aber erkennbare - Anerkennung der Besonderheit der einzelnen kirchlichen Situationen, der Fruchtbarkeit einer Konfrontation mit diesen und mit den sie prägenden Kulturen sowie der Unabweisbarkeit eines respektvollen Dialogs des Nachfolgers Petri mit den Bischöfen auf der Basis ihrer tatsächlichen pastoralen Verantwortung.
Eine dem „Reisestil" komplementäre Ebene hat sich aus den *Ad-limina*-Besuchen der Bischöfe in Rom entwickelt, die, jeweils für (nationale oder regionale) Bischofskonferenzen organisiert, ihre traditionell individuelle Ausrichtung hinter sich gelassen haben. Schließlich können auch die regelmäßigen Sitzungen der Bischofssynoden als eine - wenn auch weithin unbefriedigende - Neuorientierung gelten, welche die gewohnte Ordnung der Kurie durcheinander gebracht haben.
Auf dem Gebiet der „Außenbeziehungen" stellen zudem die Bemühungen Johannes Pauls II. um die Verteidigung und die Verbreitung der Menschenrechte - auch nach dem Ausverkauf der kommunistischen Regime - ein bedeutsames Beispiel für eine „primatiale" Initiative dar, die mit Zustimmung der Kirchen ergriffen wurde und imstande war, das Evangelium widerzuspiegeln.
Ein signifikanter Beitrag zu diesem Klima der Erneuerung ist auch die gelassenere und konstruktivere Haltung gegenüber solchen christlichen Traditionen, die sich von denen der römischen Kirche unterscheiden. Die Legitimität der Petrusnachfolge und ihrer Verwurzelung in der römischen Kirche erscheint so in einem neuen Licht. Ebenso verhält es sich mit der Anerkennung der Möglichkeit und Fruchtbarkeit eines Dienstes an der Gemeinschaft unter den Kirchen, die außerhalb der römisch-katholischen Tradition stehen.

II. Geschichtliche Wandlungen des Papsttums

Von einem geschichtlichen Standpunkt aus betrachtet, zeigen die sehr verschiedenen Ausprägungen des Papsttums in den verschiedenen Epochen, dass es nicht das eine überzeitliche „Modell" gibt. Das päpstliche Amt hat sich von Mal zu Mal vor dem Hintergrund der konkreten historischen Umstände durch beachtliche Veränderungen hindurch herausgebildet.

Selbst die lehramtlichen Definitionen des Papsttums lassen unterschiedlichen Auffassungen einen gewissen Spielraum und erlauben daher eine wirkliche Erneuerung der Formen, der Inhalte und der Ziele des päpstlichen Dienstes.[1] Besondere Bedeutung kommt hier der Möglichkeit zu, Autorität in der Universalkirche dauerhaft und tatsächlich auf kollegiale Weise auszuüben. Ebenso wichtig ist es, zur Fruchtbarkeit glaubensbezogener Aspekte des Papsttums, die die Theologie in jüngster Zeit vernachlässigt hat, wie etwa dem petro-paulinischen Ursprung des päpstlichen Dienstes und seiner entsprechenden Natur, wieder Zugang zu finden. Ein stärkeres Bewusstsein vom paulinischen Charisma könnte unsere Vorstellung vom Papstamt und seinen Handlungsmöglichkeiten bereichern. Im Übrigen waren die Faktoren für die größte Verhärtung des Papsttums nicht eigentlich dogmatischer, sondern eher ideologisch-kultureller Natur, wie etwa die Thesen über den „monarchischen" Charakter des Papsttums, die im 13. Jahrhundert aufkamen.

Das Petrusamt als Dienst an den „pilgernden" Kirchen

Dier eigentliche Grundlage für das päpstliche Amt besteht in den Gemeinschaftsbeziehungen unter den Kirchen. Deshalb verlangt die Erneuerung des Papstamtes notwendigerweise eine Anknüpfung an die gemeinsamen Linien der Kirchenreform, die in den kirchlichen Überlegungen, Debatten und Erfahrungen vorherrschen. Es wäre unzulässig, zu schematisieren und zu generalisieren: Tatsächlich sind die gegenwärtigen Fermente der Entwicklung in der Kirche uneinheitlich wie noch nie, wenn man von ihrer Wurzel und ihrer tieferen Inspiration absieht. Die Weiterentwicklung muss in diesem Zusammenhang das Prinzip der institutionellen Festgefügtheit des Petrusamtes überschreiten, das sich im zweiten Jahrtausend nach und nach durchgesetzt hat.

In dem Maße, in dem das Petrusamt sich bemüht, Zentrum und Garant eines evangeliumsgemäßen Glaubens in der Gemeinschaft der Kirchen zu sein, erscheint seine Institutionalisierung als „reisendes Amt" als *conditio sine qua non.* Sein Eingehen auf die Erfordernisse des Glaubenszeugnisses ist der eigentliche Maßstab seiner Autorität. Gerade so wird es zum Ausdruck des Prinzips der *ecclesia semper reformanda,* wonach es niemals eine endgültig geformte christliche Institution gibt, weil die Angleichung an das Evangelium niemals vollkommen sein kann. Dies bedeutet, dass der Dienst am Gottesvolk während seiner Pilgerreise durch die Geschichte ein Papsttum verlangt, dessen Einstellung und Dienstbereitschaft durchgehend „pilgernd" sind.

III. Der Papst als Bischof der Kirche von Rom

Die Aufgabe des Papstes als Bischof von Rom begründet seinen ursprünglichen Titel, nicht nur in einem historischen Sinn, sondern auch in theologischer Hinsicht. Es ist keine pure „Archäologie", in der tatsächlichen und verantwortlichen Leitung der Ortskirche von Rom durch den Papst persönlich die erste und fundamentale Erneuerung des Papsttums zu sehen. Der direkte und konkrete Kontakt mit den Problemen des christlichen Alltags seiner Gemeinde würde dem

Papst ein menschliches Antlitz wiedergeben: als Christ unter Christen und Hirt unter Hirten.

Die Inhalte einer solchen Ausrichtung können nur auf typologischer Ebene angegeben werden: Sie müssen aus einer gemeinsamen, spirituellen sowie historischen Reflexion der römischen Gemeinde selbst hervorgehen. In dieser Hinsicht wäre z.B. eine sichtbare Erfüllung des Armutsgebots angebracht, das ja vielleicht das deutlichste Zeichen evangeliumsgemäßen Lebens ist.

Das Armutsgebot berührt im Übrigen eine sehr bedeutsame Dimension des päpstlichen Amtes. Tatsächlich haben die kulturellen Werte und besonders die christliche Offenbarung in ihren verschiedenen dogmatischen Ausformulierungen, hinsichtlich deren das Papsttum ein Bewahrungs- und Wächteramt inne hat, eine im Vergleich zum biblischen Kern häufig exorbitante Bedeutung bekommen. Eine freiwillig angenommene und gelebte Armut bedeutete dagegen, die Ungleichwertigkeit der Kirche und damit auch des Papsttums mit dem Evangelium anzuerkennen und zu akzeptieren, dass die Christen häufig nicht wissen, was sie zu den Problemen der Menschheit sagen und wie sie sich ihnen gegenüber verhalten sollen.

Ein Papst, der zuallererst Bischof von Rom ist, würde auch einen entscheidenden Beitrag zum Problem der Wahl leisten, die sonst in Gefahr ist, immer verworrener zu werden. Die Wahl des Bischofs von Rom müsste tatsächlich seine Zuständigkeit für die pilgernde Kirche Gottes *in Rom* berücksichtigen.

IV. Der Dienst an der Gemeinschaft

Nicht weniger bedeutsam ist die Problematik des pontifikalen Dienstes hinsichtlich der Gemeinschaft der Kirchen. In diesem Zusammenhang ist es notwendig, einigen institutionellen Mechanismen, die über das Leitungsamt der Universalkirche herrschen und deshalb jede Erneuerung beeinflussen, eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen.[2]

Das II. Vaticanum hat deutlicher als die Kirche in der Vergangenheit die Möglichkeit bekräftigt, dass die höchste Autorität in der Kirche sowohl auf kollegiale als auch auf persönliche Art und Weise ausgeübt werden kann. Überwog Jahrhunderte lang die persönliche Autoritätsausübung, so scheint heute die kollegiale Ausübung der Aufgaben bezüglich der kirchlichen Gemeinschaft unumgänglich zu sein. Dies erfordert sowohl die Schaffung eines geeigneten Organs zur ordentlichen Ausführung dieser Verantwortlichkeiten als auch eine Bestimmung der Kompetenzen *ex novo,* die zu eben diesen Verantwortlichkeiten gehören, sowie eine Aufwertung der anderen Organe der Gemeinschaft, die nicht nur aus den Ausführenden (den Bischöfen), sondern auch aus der Gemeinschaft (den Kirchen) bestehen.

Realistischerweise wird man hier von den Beziehungen zwischen Papsttum und Bischofssynode ausgehen.[3] Es ist notwendig, der Bischofssynode Beschlussfähigkeit und eine feste Regelmäßigkeit zu verleihen. Der Papst wäre gehalten, keinen

Gebrauch von der personalen Autoritätsausübung in Angelegenheiten zu machen, die in die Kompetenz der Synode[4] fallen, und deren Entscheidungen zu respektieren. Die Synodalbeschlüsse wären Ergebnis einer synodalen Dialektik und nicht der Einigung zwischen Papst und Kurie. Die Kompetenz der Synode müsste sich im Wesentlichen auf die Gemeinschaft unter den Kirchen auf universaler Ebene beziehen, gemäß der nach wie vor gültigen Maxime „quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet". Dies wird auch Schritt für Schritt eintreten können, unter der Bedingung, dass es einen organischen Entwurf und einen erklärten Willen in diesem Sinne gibt. Eine nach und nach erfolgende Ausweitung der Beschlusskompetenz wird auch ein häufigeres (halbjährliches) Zusammentreten und eine autonome Zuständigkeit der Synode in der Festlegung ihrer eigenen Funktionsweisen erfordern.

Es wäre außerdem interessant, eine Debatte über die Zusammensetzung der Synode zu führen. Derzeit nehmen sowohl Bischöfe als auch andere Würdenträger, die Verantwortung in den religiösen Orden oder in der Kurie tragen, teil. Eine solche Zusammensetzung scheint im Einklang mit der römischen Tradition zu stehen und zum Teil auch mit der orthodoxen oder anglikanischen; sie ist allerdings weit entfernt von der Wirklichkeit der reformierten Kirchen, und vor allem ist sie ungenügend in Hinblick auf eine Kirche, die sich als ein Volk von Brüdern begreift, in welchem die verschiedenen und einander ergänzenden Ämter und Weihegrade zusammen leben. Es wäre überzeugender, wenn die Synode versuchen würde, sie alle widerzuspiegeln. Eine größere Repräsentativität wäre ein wichtiger Beitrag zur Umsetzung einer „konziliaren Praxis" - einer konziliaren Praxis, die eine äußerst vielversprechende Perspektive der Erneuerung des Lebens der christlichen Gemeinden und nicht nur der kirchlichen Strukturen begründen würde.

Ein weiterer entscheidender Schritt bezieht sich auf die Schaffung eines kollegialen Exekutivorgans, das - unter Vorsitz des Papstes - für die laufenden Entscheidungen, die die Gemeinschaft der Kirchen betreffen, zuständig wäre. Dieses müsste, jenseits bloßer Repräsentation, innerhalb notwendiger Grenzen in der Lage sein, einen wirklichen Austausch der Brüderlichkeit im Glauben, der Unterstützung und der Information der Kirchen untereinander ins Werk zu setzen und so deren gemeinsame Verantwortung für die *una sancta* wachzurufen und das Mitwirken mit den Gaben jeder einzelnen zu stimulieren. Dieses kollegiale Organ könnte aus einem festen Kern bestehen, der - einer periodischen Erneuerung unterworfen - nach den jeweiligen Verhandlungsgegenständen von Ad-hoc-Mitgliedern ergänzt würde (für bestimmte Regionen, Probleme, geistliche Traditionen). Es könnte sich vielleicht der Vorgehensweisen bedienen, nach denen einige Jahrhunderte lang das Kardinalskollegium funktioniert hat: Vorsitz des Bischofs von Rom, Sitzungen mindestens zweimal in der Woche, Auseinandersetzung mit den Verhandlungsgegenständen vorab durch ein oder zwei Mitglieder, Mehrheitsentscheidungen, mit einem privilegierten Stimmrecht des Papstes. Dieses Gremium könnte an verschiedenen Orten zusammenkommen und müsste von der Kurie deutlich unterschieden sein, die einen ihm untergeordneten

Verwaltungsapparat darstellen würde. Die Mitglieder müssten aus den verschiedenen Ortskirchen kommen und nach der Zeit ihrer Abordnung wieder in diese zurückkehren.

Die führenden kollegialen Organe bzw. diejenigen mit normativen Befugnissen und Zuständigkeiten für die Gemeinschaft und Einheit werden in entscheidendem Maß von dem Unterschied der Ebenen charakterisiert, auf denen sie ihre Arbeit entfalten, und von den Gegenständen, mit denen sie sich befassen.[5]

Es scheint notwendig, einen entscheidenden Punkt des gegenwärtigen kirchlichen Systems anzusprechen: die Zentralisierung der Bischofsernennungen durch Rom. Das eifersüchtige Beharren auf diesem Recht vermittelt den Eindruck, der Bischof von Rom setze mehr auf die institutionelle Konformität als auf das Wirken des Geistes und die Wirksamkeit des apostolischen Vorbildes. Das gegenwärtige System müsste nach und nach abgebaut werden, um diese Zuständigkeit wieder an die betreffenden Kirchen, die von ihren Schwesterkirchen und deren Bischöfen unterstützt würden, zurückzugeben. Es könnte Wirkung zeigen, sich versuchsweise in verschiedene Richtungen zu bewegen, um auch differenzierte Systeme für unterschiedliche geographisch-kulturelle Regionen auszuprobieren. In jedem Fall wäre es wichtig, Instanzen der Kooptation von Seiten der Bischofskonferenzen oder der benachbarten Bischöfe wiederherzustellen und so auch die Konsultations- und Planungsinstanzen aufzuwerten, die den betroffenen Klerus und die betroffenen Laien mit einbeziehen.

Es ist außerdem unabweisbar, den Problemkomplex der römischen Kurie zu behandeln. Hierbei ist zunächst sehr wichtig, dass die christlichen Kirchen sich bewusst werden, dass die Kurie ein Problem der inneren Gemeinschaft der Kirchen ist. Tatsächlich ist es die einzige ekklesiologische Legitimation für die Kurie, dass sie ein Komplex von Ämtern für die Gemeinschaft der Kirchen ist (oder sein soll). Unübersehbar ist eine potentielle Spannung zwischen Chancen und Nutzen der gemeinsamen Ämter auf der einen Seite und der Machthäufung, die diese den Amtsinhabern verschaffen, auf der anderen Seite. Die heutige Kurie ist das historische und politische Produkt des überkommenen Festhaltens an der monarchischen Ideologie an der Spitze der Kirche. Die Kurie selbst stellt das raffinierteste Instrument der päpstlichen Monarchie und gleichzeitig ihre vielleicht wirkungsvollste Beschränkung dar, insoweit sie einen zähen Widerstand gegen eine gänzlich persönliche Amtsführung des Papstes leistet.

Eine „Rückverwandlung" der Kurie scheint sehr schwierig, aber wenn eine neue historische Station des Petrusamtes erreicht werden soll, muss die Handlungsfähigkeit der neuen Einrichtung mit adäquaten und kohärenten Instrumenten ausgestattet werden, so wie es das mittelalterliche und das neuzeitliche Papsttum zu ihrer Zeit zu tun verstanden. Eine naheliegende Möglichkeit wäre es, Gemeinschaftsaufgaben der Kirche einzelnen Ortskirchen anzuvertrauen, die, den jeweiligen Umständen entsprechend, dazu geeignet sind. Das ergäbe eine Möglichkeit zur kirchlichen Weiterentwicklung nach ekklesiologischen und nicht nach Nützlichkeitserwägungen. Die römische Kirche selbst ist das augenfälligste Beispiel eines universalen Amtes, das einer Ortskirche anvertraut ist. Warum

sollte man diese Formel nicht aufwerten, indem man einer kirchlichen Gemeinschaft - vielleicht für einen begrenzten Zeitraum - ein universales Amt anvertraut, für das sie über die rein materielle Ausstattung hinaus verantwortlich wäre?[6] Damit könnte man eine effektive Überwindung der Machtkonzentration, eine Entbürokratisierung der Ämter und ihren wirklich interkulturellen Status erreichen, was wesentlich aussagekräftiger wäre als die enttäuschende Internationalisierung der römischen Kurie. Der zähe Eurozentrismus des Christentums verlangt nach Überwindung auf der kulturellen, aber auch auf der institutionellen Ebene.

V. Der Dienst an der Einheit

Der petrinische Dienst an der Brüderlichkeit der Kirchen und ihrer Einheit verlangt eine horizontale Struktur und nicht mehr die vertikale des Verhältnisses zwischen der römischen Kirche und seinem Bischof einerseits und den christlichen Kirchen andererseits.[7] Es bedarf eines Aktes, analog - wenn auch mit umgekehrtem Vorzeichen - zu der von Rom durchgeführten Latinisierung des christlichen Ostens, die vor allem seit dem vierten Kreuzzug durch die Absorbierung der orthodoxen Kirchen geschah. Dabei darf die Überwindung der Vorherrschaft Roms und die damit zusammenhängende Zentralisierung nicht zu einer Zerstreuung führen. Sie muss vielmehr in einen Polyzentrismus, der die einzelnen Traditionen respektiert, münden. Die Gründe der Trennung mögen zwar ihre Gültigkeit haben. Bevor man diese aber untersucht, muss man in erster Linie die vielen Gemeinsamkeiten aller Christen systematisch studieren und bewerten. Gerade in diesem Zusammenhang muss sich die Umkehr als wirksam erweisen, indem man die Jahrhunderte alte Praxis aufgibt, vor allem das jeweils Unterschiedliche zu betonen. Stattdessen muss das Geschenk des gemeinsamen Glaubens anerkannt werden.

Es ist dringend geboten, dass die ökumenischen Beziehungen von der Ebene der Höflichkeiten stärker auf eine kirchlich-praktische Ebene (und weniger auf eine der offiziellen Amtskirchen) gelangen.[8] Ebenso geboten scheint auch ein Übergang vom dogmatischen zum „pastoralen Ökumenismus", der geeignet wäre, die Sackgasse, in der sich die Verständigungsbemühungen bezüglich der Lehre befinden, zu überwinden. Ein „pastoraler Ökumenismus" als Aufgabe einer freien und mutigen Untersuchung aus der Perspektive des in der kirchlichen Gemeinschaft gelebten Glaubens, welcher fähig ist, Jesus Christus vor den Geschwistern der unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen der heutigen Welt auf nachvollziehbare Weise zu bezeugen. Eine Haltung nicht „für sich", sondern „für die anderen", wie sie schon in vielen Gliedern der verschiedenen „gespaltenen" christlichen Kirchen vorhanden ist. Eine Einstellung nicht mehr nur des „Dialogs" - der ja dazu neigt, die Unterschiede überhaupt erst herauszustellen -, sondern eine des gemeinsamen Suchens in einem Zusammenhang wiedergefundener Brüderlichkeit.

Vor allem erscheint es ratsam, unter Mitarbeit der wichtigsten christlichen Traditionen ein „Vorkonzil" vorzubereiten und abzuhalten. Aufgabe dieses Vorkonzils wäre es, ein „ökumenisches" Konzil vorzubereiten, welches das christliche Bewusstsein unserer Zeit wirklich aufnehmen und ausdrücken könnte.

Es gibt zudem eine Reihe anderer relevanter Punkte bezüglich der Ökumene, die mit Gewinn zum Gegenstand päpstlichen Handelns gemacht werden könnten.[9] In dieser Perspektive stellt sich die Frage der Nuntiaturen. Da es sich bei ihnen um eine rein historisch gewachsene und zudem eher junge Einrichtung handelt (seit dem Ende des 15. Jahrhunderts), ist ein pragmatischer Umgang mit ihnen durchaus möglich. Es wäre wünschenswert, ihre Bedeutung zu reduzieren und ihnen die Aufgabe eines *trait d'union* zwischen den Bischöfen und den jeweiligen Regierungen zu geben. In diesem Fall wäre es naheliegend, die Nuntiusfunktion dem Primas einer jeden Nation zu übertragen. Dagegen könnte man einwenden, dass so die einzelnen Nationalkirchen weniger Schutz und Unterstützung in der Auseinandersetzung mit der örtlichen politischen Macht erführen. In bestimmten Situationen hat das Papsttum ja tatsächlich eine Schutzfunktion für die Kirchen ausgeübt, aber man muss doch sehen, welche „Kosten" für Kirche und Geistlichkeit ein solcher Schutz verursacht.

In jedem Fall muss man anerkennen, dass die Solidarität der Kirchen untereinander, auf der historisch-politischen Ebene wie auf der des Glaubens eine wenigstens ebenso wirksame Unterstützung einer Kirche in Not bietet. Interessant könnte hypothetisch auch die Wiedereinrichtung des gegenseitigen Austauschs von Repräsentanten der großen Kirchen untereinander sein, wie es seit Jahrhunderten bei den Patriarchen geschieht (Apokrisiarien).

Führt man sich die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte vor Augen, die in der jüngeren Zeit für das römische Papsttum bestimmend waren, wird man auch einräumen, dass Ausrichtungen und Handlungsalternativen möglich sind, denen es nicht an Konkretheit und Kohärenz fehlt und die vielleicht sogar geeignet sind, die komplexe und umstrittene historische Tradition des *leadership* wieder aufleben zu lassen.

VI. Einige methodische Bemerkungen

Beiträge wie dieser können im besten Fall eine Debatte anregen, indem sie auf die immer weiter gefächerten Anforderungen hinweisen. Es wäre aber naiv zu erwarten, sie könnten den Entwurf der erwünschten Veränderungen bieten. Es ist noch nie vorgekommen, dass Reformprojekte - selbst der angesehensten Anreger von Bernhard von Clairvaux bis Rosmini - direkten Erfolg hatten.

Es werden vielmehr die historischen Umstände sein, die gesellschaftlichen Bedingungen, das Wirken des Geistes, die das Christentum empirisch fassbar - und vielleicht in einer „ungeordneten" Weise - zu den „aggiornamenti" bringen, die kein Programm vorgeben kann. Ein starker Wille zur Erneuerung und eine entsprechende Fähigkeit zum Gehorsam gegenüber dem Heiligen Geist sind die

unabdingbaren Prämissen, damit das Papsttum vom „größten Hindernis der Ökumene" zum wirkungsvollen Dienst an Glauben und an der Gemeinschaft der pilgernden, „umherirrenden" Kirchen werden kann.

Der Übergang von einem Papst zum anderen ist allerdings ein entscheidender Moment: In ihm dominiert tatsächlich nicht die Kontinuität, sondern der Wandel. Schon immer gibt es da Kräfte und Umstände, die versuchen, diese Dynamik im Namen der Kontinuität zu ersticken, und weitgehende institutionelle Abhängigkeiten und ein Klima der Erpressung bei der Wahl und für den Neugewählten schaffen. Aber es ist auch wahr, dass die Außergewöhnlichkeit der Situation jedes Mal die Oberhand über diese „Zementierungen" hatte, so dass weder die Entscheidungen des Konklave noch die Werke der verschiedenen Päpste von der Erwartung der Kontinuität bestimmt waren. Im Gegenteil: Der Papstwechsel stellt jedes Mal eine punktuelle Wiederentdeckung der sehr weiten Möglichkeiten zu Neuem dar, die die Institution des Papsttums bietet und die jeder neuen Wahl die Möglichkeit eröffnet, das Antlitz des Amtes neu zu bestimmen.

[1] Vgl. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990.

[2] In den letzten Jahren wurden verschiedene namhafte Beiträge hierzu veröffentlicht: P. Hünermann (Hg.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst und der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997; H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* (Quaestiones disputatae 179), Freiburg u.a.. 1999; A. Acerbi (Hg.), *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica*, Milano 1999; H. Schütte (Hg.), *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts*, Paderborn 2000; J.R. Quinn, *The Reform of the Papacy. The Costly Call to Christian Unity*, New York 2000; P. Tihon (Hg.), *Changer la papauté?* Paris 2000. Vgl. M. Faggioli, *Note in margine a recenti contributi per una riforma ecumenica del papato*, in: Cristianesimo nella Storia 22 (2001). Vgl. ebenso die in Amerika veröffentlichten Artikel von A. Dulles und L.Örsy aus dem Jahr 2000. Auch in der Belletristik zeigt sich eine wiedererwachte Aufmerksamkeit für die Figur des Papstes: Vgl. S. Knecht, *Die Vision des Papstes*, Graz/Köln 1975.

[3] Vgl. G. Alberigo, *Istituzioni per la comunione tra l'episcopato universale e il vescovo di Roma*, in: Cristianesimo nella Storia 2 (1981) 235-266.

[4] Es könnte allerdings sein, dass sich durch besondere Umstände der „Ausnahmezustand" ergibt, wie es A. Acerbi voraussieht; normalerweise müsste der Bischof von Rom aber nur bei solchen Aufgaben auf die personale Autoritätsausübung zurückgreifen, die P. Hünermann scharfsinnig als „notariell" bezeichnet hat: *Die Herausbildung der Lehre von den definitiv zu haltenden Wahrheiten seit dem zweiten Vatikanischen Konzil. Ein historischer Bericht und eine systematische Reflexion*, in: Cristianesimo nella Storia 21 (2000) 71-101.

[5] Es wäre notwendig, Scheinformen der Kollegialität zu vermeiden, d.h. Situationen, in denen die Kirchen zu Problemen befragt werden mit dem Ziel, die Entscheidung als auf einer vorherigen Beratung basierend darzustellen. Eine stimmige Beziehung zwischen den Kirchen kann sich nur durch ein dynamisches Gleichgewicht von *traditio* und *receptio* ausdrücken. Deshalb müssen sich beide Seiten der Gemeinschaft tatsächlich ändern können, derjenige, der nimmt, und derjenige, der gibt. Die universalistische Ekklesiologie hat diese Forderung aus den Augen verloren, indem sie den Papst von einem effektiven Austausch mit den Kirchen entbunden hat. Diese Erfordernis kann auch durch das „Prinzip der Subsidiarität" ausgedrückt werden, aber nur, wenn man sich bewusst macht, dass dieses im Bereich der Kirche eine Bedeutung hat, die derjenigen im bürgerlich-politischen Bereich nur analog ist. In der Kirche

resultiert die Bedeutung desselben Prinzips, substantiell korrigiert und eingeschränkt, aus der „eucharistischen" und daher authentischen Natur der Ortskirche: Sie ist nicht ein „Teil" der Universalkirche, die „das Ganze" wäre, sondern jede Kirche ist in sich vollständig in ihren essentiellen Elementen. Das impliziert, dass das, was zur ekklesialen Qualität (zum „Sein") jeder einzelnen Kirche gehört, nicht von anderen Instanzen expropriiert oder an sich gezogen werden kann. Hingegen können gemeinsame Probleme mehrerer territorialer Kirchen von gemeinsamen Regional-, Kontinental- oder Universalorganen geprüft und entschieden werden, aber nicht qua „Subsidiarität", sondern qua „Gemeinschaft".

[6] Ein ganz analoger Bezug lässt sich herstellen zur Dezentralisierung der UNO hinsichtlich der UNESCO in Paris, der FAO in Rom, der IAEA in Wien, der ILO in Genf, der IMO in London, der UNEP in Nairobi, um nur die bekannteren zu nennen.

[7] Paul VI. hat 1967 anerkannt, dass der Papst „ohne Zweifel das schwerste Hindernis auf dem Weg zur Ökumene" ist (AAS 59, 1967, 497). Jedoch kann eine Erklärung von solcher Gewichtigkeit nicht von Dauer sein, wenn man 1 Kor 1,10-11 bedenkt, wonach sich die Kirche im Namen keines Amtes spalten darf. Daraus ergibt sich, dass die von Paul VI. und neuerlich von Johannes Paul II. konstatierte Situation ekklesiologisch gesehen pathologisch ist. Die Anerkennung verschiedener Grade im Verhältnis zwischen Papsttum und Kirchen scheint einen mit der christlichen Tradition und dem Glaubensverständnis der Kirchen kohärenten Ausweg aus der gegenwärtigen Sackgasse zu bieten.

[8] Das Klima des erneuerten Auftrages zur Einheit hat 1973 die christologische Einigung über die Anwesenheit Christi im Abendmahl zwischen den Reformierten und den Lutheranern gebracht. 1989 ist die Einigung zwischen den orthodoxen und den „monophysitischen" Kirchen über die Menschlichkeit und die Gottheit Christi gereift. Die Enzyklika *Ut unum sint* (1995) hat neuerlich die Verfügbarkeit des römischen Pontifikats, in einem Kontext der Einheit und nicht der Kontroverse umformuliert zu werden, aktualisiert. 1999 hat die Augsburger Einigung zwischen Protestanten und Katholiken über die Rechtfertigungslehre eine quälende nachtridentinische Kontroverse geheilt. Die Bitte Johannes Pauls II. um Vergebung im heiligen Jahr 2000 hat wichtige Bereiche eröffnet. Im Mai 2000 hat das hartnäckige Wirken Jean Marie Tillards, dessen kürzliches Hinscheiden wir beklagen, zu dem Zusammentreffen von Bischöfen der katholischen und der anglikanischen Kirche in Toronto geführt.

[9] Zum Beispiel eine Erklärung, die die Zweischwerterlehre und insbesondere die Ansprüche der Bulle *Unam sanctam* zurückwiese sowie jede, auch indirekte, Form weltlicher Einflüsse ablehnte.

Aus dem Italienischen übersetzt von Jonas Maatsch

Reaktionen auf *Dominus Iesus* im deutschen Sprachraum

Christine van Wijnbergen

Am 5. September 2000 veröffentlichte die römische Kongregation für die Glaubenslehre ein Dokument, das mehr Reaktionen hervorrief als manche päpstliche Enzykliken in den vergangenen 20 Jahren. Was gemäß dem Hauptautor des Dokuments zum doktrinalen Höhepunkt des Heiligen Jahres werden sollte, drohte für die ökumenischen Beziehungen und für den interreligiösen Dialog zur Katastrophe zu werden. Zur Diskussion steht die „Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche". Dass das Dokument zwei Tage nach der Seligsprechung Pius' IX. publiziert wurde, kann übrigens kaum auf einem Zufall beruhen.

Das Dokument besteht - neben Einleitung und Schluss - aus sechs Kapiteln, in denen konsequent über zentrale Themen der christlichen Theologie nachgedacht wird. Die besprochenen Gebiete sind: Offenbarung, Fleisch gewordener Logos und Heiliger Geist, Heil in Jesus Christus, die Kirche, Gottesreich und Reich Christi sowie die nicht-christlichen Religionen. Viele Analysen kommen übereinstimmend zum Schluss, dass zwei Fragen den Hintergrund von *Dominus Iesus* bilden:

a) der Dialog mit den nicht-christlichen Religionen und die von der Kongregation befürchtete Gefahr des religiösen Relativismus, konkreter gesagt: Die Erklärung will inkulturationstheologische Entwicklungen in Asien und die pluralistischen Religionstheologien von u.a. John Hick und Paul Knitter eindämmen, die den absoluten Wahrheitsanspruch des Christentums verwerfen und mehrere Heilswege für möglich halten.

b) die innerchristliche Ökumene, konkreter gesagt: Die Erklärung lehnt eine pluralistische Ekklesiologie ab, gemäß der die eine Kirche Jesu Christi in mehreren christlichen Kirchentümern in gleicher Weise verwirklicht ist.

I. Der interreligiöse Dialog

Ursprünglich sollte vorliegender Bericht den Stand der Diskussion über beide Gebiete umfassend wiedergeben. Von diesem Ziel musste jedoch Abstand genommen werden, denn aus der nichteuropäischen Welt haben uns kaum Reaktionen erreicht. Dafür scheint es zwei Gründe zu geben. Erstens spielen die römischen Dokumente in nicht-westlichen Kulturen eine entschieden geringere Rolle als

man es im Westen oft vermutet. Zweitens führt die Zurückhaltung von zumal christlichen Theologinnen und Theologen aus den Ländern der Dritten Welt zur Frage, ob in der gegenwärtigen Situation freimütige Reaktionen überhaupt möglich sind. Schließlich wurde im Jahr 1997 der indonesische Theologe Balasuriya für exkommuniziert erklärt und im Juni 1998 hat man Aussagen des indischen Jesuiten Anthony de Mello verurteilt. Ein Gefahrensignal bedeutet auch die Untersuchung des Buchs von J. Dupuis *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll 1999), die im Januar 2001 ihren Abschluss fand.

Eine der wenigen Reaktionen, die auf das Problem des Pluralismus eingehen, ist der Artikel von Georg Evers, „Zu kurz gesprungen? ‚Dominus Iesus' und die Theologie in Asien" (in: Herder Korresponenz 54, 12/2000, S. 618-624). Dr. Evers ist Mitarbeiter im missionswissenschaftlichen Institut Missio in Aachen.

Evers weist daraufhin, dass die römische Erklärung nicht nur andere Religionen verletzt, sondern in einigen Ländern auch weitreichende politische Folgen auslösen kann. In Indien z.B. gießt die Erklärung Wasser auf die Mühlen radikaler Hindu-Gruppen, die den Christen vorwerfen, dass sie andere Religionen verachten und von einer ausländischen Macht gesteuert sind.

Evers ist über die von *Dominus Iesus* (Nr. 7) nachdrücklich vorgetragene Meinung entrüstet, dass nach wie vor zwischen dem „theologalen" Glauben und den inneren Überzeugungen anderer Religionen zu unterscheiden sei. Dadurch werden nicht-christliche Religionen auf rein menschliche Erfahrungen reduziert; im göttlichen Heilsplan haben sie keinen Platz.

Er zitiert einige indische, vietnamesische und philippinische Theologen. Asiatische Theologen rücken Leben und Werk Jesu Christi, nicht das Problem seiner metaphysischen Identität ins Zentrum der Christologie. Sie verstehen Jesus Christus als das endgültige, wenn auch nicht als das erschöpfende Symbol der Gotteserfahrung in dieser Welt. Die Einzigkeit Jesu schränkt den Wert der Symbole in anderen Religionen nicht ein (Michael Amaladoss). Es fragt sich, was die Aussagen und Zeichen des gegenwärtigen Papstes noch bedeuten sollen, die doch auf eine differenziertere Sicht des Verhältnisses zu den anderen Religionen schließen lassen.

II. Das ökumenische Problem

In Europa, vor allem im deutschen Sprachraum, bildet diese zweite Frage, nämlich die binnenchristliche Ökumene und das Kirchenverständnis, das Zentrum der Debatte. Dass *Dominus Iesus* vor allem in diesem Land zu heftigen Reaktionen geführt hat, hat erstens mit der Bedeutung und der Aktualität des ökumenischen Dialogs in Deutschland und zweitens mit der Tatsache zu tun, dass die Erklärung in Deutschland stark als ein von Ratzinger selbst geformter Text aufgenommen wurde. Zwar hat dieser das Dokument als Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre und nicht als Autor unterzeichnet, doch geht man davon aus, dass er in jedem Fall auch der *auctor intellectualis* ist (der *New Catholic*

Reporter nennt als assistierende Autoren den Salesianer Fr. Angelo Amato, Vizerektor der Pontificia Università Salesiana in Rom, sowie Msgr. Fernando Ocáriz, Generalvikar von Opus Dei).

Die deutschsprachigen Reaktionen auf das römische Dokument waren nicht immer leicht auffindbar, denn viele von ihnen sind in der kirchlich konfessionellen Presse, in allgemeinen Blättern und in theologischen Zeitschriften erschienen. Deshalb ist der Sammelband mit deutschen Reaktionen, der kürzlich im LIT-Verlag, Münster, erschien, sehr wertvoll: „Dominus Iesus". Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, hg. von Michael J. Rainer.

Der Band wird mit der Wiedergabe des umfassenden Textes von *Dominus Iesus* eröffnet (S. 3-28); es folgt der Text eines Interviews mit J. Ratzinger in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (S. 29-45)[1]. Darin verteidigt er einige Standpunkte der Erklärung und gibt auf seine Kritiker eine erste Antwort.

Im Hauptteil enthält das Buch dann Beiträge, die z.T. besonders für diese Veröffentlichung geschrieben, z.T. aus Zeitungen und Zeitschriften übernommen sind. Sie stammen von Ingolf U. Dalferth, Hermann Häring, Bernd Jochen Hilberath, Maria Jepsen, Eberhard Jüngel, Hans Küng, Robert Leicht, John D'Arcy May, Peter Neuner, Konrad Raiser, Theodor Schneider, Clemens Thoma, Jürgen Werbick u.a. Dabei ist die Anzahl evangelischer Kommentare erstaunlich hoch. Vom wichtigsten evangelischen Wortführer, Eberhard Jüngel, wurden sogar zwei Artikel aufgenommen. Der Band wird mit einer sehr ausführlichen Bibliographie kritischer sowie zustimmender Kommentare zu *Dominus Iesus* abgeschlossen.

Als den wichtigsten Stein des Anstoßes erfuhr man die exklusive Interpretation jener berühmten Aussage des Zweiten Vaticanums, dass nämlich die Kirche Christi in der katholischen Kirche „subsistiere"[2] bzw. „existiere". Aus historischen oder aus systematisch-theologischen Gründen wird diese Interpretation allgemein abgelehnt. Es versteht sich von selbst, dass sich die Reaktionen von reformatorischer Seite vor allem mit diesem Punkt beschäftigen. Im obenerwähnten Interview mit der F.A.Z. beklagt sich Ratzinger (S. 30) darüber, dass sich die Kritik am Dokument vor allem auf die ekklesiologischen Aussagen richtet, wobei es doch der Kongregation nur darum zu tun sei, die zentrale Bedeutung des „Herr ist Jesus Christus" im christlichen Glauben herauszustellen.

Vor allem bei protestantischen Theologen fällt auf, dass sie im Blick auf die Barmer Theologische Erklärung aus dem Jahr 1934 zwar den Christozentrismus von *Dominus Iesus* übernehmen, aber die ekklesiologischen Folgerungen ablehnen. Die Tatsache, dass sich die Kontexte der beiden Dokumente völlig unterscheiden (der Text von 1934 wies vor allem daraufhin, dass neben der Autorität Jesu Christi keine einzige andere Autorität - z.B. die von Führer, Staat oder einer politischen Partei - zu akzeptieren sei), wird nicht berücksichtigt.

Auch Eberhard Jüngel (*Quo vadis Ecclesia,* S. 59-67, und *Paradoxe Ökumene,* S. 68-78)[3] sieht eine Übereinstimmung zwischen der christozentrischen Offenbarungstheologie (im Sinne der Barmer Erklärung) und den christologischen Aus-

sagen des römischen Textes. Ferner sieht er keinen Widerspruch zwischen der in *Dominus Iesus* wiederholten Behauptung des II. Vaticanums, dass es auch außerhalb der katholischen Kirche Elemente der Heiligung und der Wahrheit gebe, und der These, die Karl Barth (der Autor der Barmer Theologischen Erklärung) in einem späteren Kommentar geäußert hat, dass nämlich die Einzigkeit Jesu Christi nicht strikt exklusiv zu interpretieren sei: Auch außerhalb der Kirche und dem manifesten Christentum seien Gleichnisse des Himmelreichs zu entdecken.

Die innerchristlichen Schwierigkeiten beginnen nach Jüngel erst mit den ekklesiologischen Darlegungen der römischen Erklärung. Er lehnt - übrigens in Übereinstimmung mit ungefähr allen katholischen Kommentatoren - die exklusive Interpretation des Ausdrucks „subsistit in" (*Lumen Gentium* 8) ab. Stattdessen schlägt er eine trinitätstheologische Analogie vor. Danach lässt sich die Subsistenz der Kirche Jesu Christi in einer konkreten sichtbaren Kirche in Analogie zur Subsistenz des einen göttlichen Wesens in den drei Personen von Vater, Sohn und Geist verstehen. Daraus folgt, dass alle christlichen Kirchen in derselben Weise wie die katholische Kirche Repräsentanten der Kirche Jesu Christi sind.

H. Häring zeigt in seinem Artikel *Dominus Iesus. Katholisch - mit Angst vor der Vielfalt?* (S. 144-165), dass sich die ekklesiologischen Aussagen in *Dominus Iesus* direkt von den fundamentaltheologischen und dogmatischen Positionen der ersten drei Kapitel des Dokuments ableiten lassen. Im ersten Teil seines Artikels zeigt er, dass das Dokument vom theologischen Denken Ratzingers her verständlich wird, das durch viele Jahre hindurch konsistent blieb. Entscheidend für dieses Denken ist die normative Bedeutung der Theologie der ersten fünf Jahrhunderte; die Einbettung des Christentums in das griechische metaphysische Denken habe dem Christentum sein endgültiges Wahrheitsverständnis gebracht.

Häring wehrt sich dagegen, dass die Christologie eng mit den Interpretationen der Alten Kirche verkoppelt wird, und dagegen, dass das Dokument Christologie und Ekklesiologie miteinander in Parallele setzt: Die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi werden direkt auf die katholische Kirche übertragen. Er sieht den ökumenischen Skandal nicht so sehr in diesem vierten Kapitel über die Kirche, sondern im exklusiven christologischen Denken der ersten drei Kapitel.

Im letzten Paragraphen seines Artikels bringt Häring das Wahrheitsverständnis von *Dominus Iesus* zur Sprache. Er kritisiert die Auffassung der Glaubenskongregation, dass die Wahrheit in nur einer Sprache, in nur einem philosophischen oder symbolischen Denksystem beheimatet und im Besitz von nur einer Institution sei. Diesem Verständnis von Wahrheit als einem festgelegten „Depositum" entspricht ein statisches Identitätskonzept, das Angst vor Identitätsverlust zur Folge hat. Dabei haben wissenschaftliche Forschungen der vergangenen Jahrhunderts hinreichend gezeigt, dass Identität keine statische Angelegenheit ist, sondern einen offenen Prozesscharakter hat. Dadurch wurde es möglich, auch religiöse Identität als einen Prozess ständiger Identifikation zu begreifen. Häring beschließt seinen Artikel mit elf Thesen, in denen er seine wissenschaftlichen und pastoralen Einwände noch einmal bündig zusammenfasst. In der elften These

kommt er zum Schluss, der Glaubenskongregation sei ein Schweigen von zehn Jahren der Besinnung und Bekehrung aufzuerlegen.

Das verborgene Wahrheitskonzept von *Dominus Iesus* ist das zentrale Thema von Ferdinand Kerstiens, *Von der Hoffnungsstruktur der Wahrheit* (S. 260-270, ursprünglich erschienen in Orientierung 64/2000). Er zeigt die sprachliche Verwandtschaft zwischen diesem Dokument und dem *Syllabus Errorum* des jüngst seliggesprochenen Pius IX. Der Syllabus zählt die Unwahrheiten auf, die zu verwerfen sind; in *Dominus Iesus* wird darüber hinaus noch festgestellt, woran „fest zu glauben" ist. Das Dokument geht von der Überzeugung aus, man könne Wahrheiten und Unwahrheiten ohne Rücksicht auf deren argumentativen und kulturellen Kontext in Aussagen fixieren. Kerstiens konfrontiert diesen Ansatz mit der Pluralität in der Bibel, mit den verschiedenen Christologien der Evangelien, insbesondere mit dem Wahrheitsverständnis des Johannesevangeliums: Die Wahrheit ist nicht so sehr eine Frage von Aussagen, sondern des Handelns; die Wahrheit ist zu tun (Joh 3,21).

Im Sammelband der LIT-Verlags geht es in erster Linie um die innerchristliche Ökumene; die Beziehung zu den Weltreligionen, das Problem des Absolutheitsanspruchs des Christentums und ähnliches werden nur summarisch genannt; die Reflexion darüber steht erst am Beginn und muss in Zukunft weiter vertieft werden. Diesen Fragen könnte ein eigener Sammelband gewidmet werden.

III. Folgerungen

Es ist nicht möglich, in diesem Bericht alle Reaktionen ausführlich wiederzugeben. Natürlich stimmen einige Reaktionen dem Tenor von *Dominus Iesus* ausdrücklich zu[4]. Einige Fachtheologen halten im Sinne von *Dominus Iesus* an einem klaren Christuszeugnis fest. Damit stimmen sie mit vielen evangelischen Reaktionen überein. Bei den Bischöfen (und jetzigen Kardinälen) Kasper und Lehmann ist die Strategie einer vorsichtigen Verteidigung zu spüren. Solche Reaktionen sind aber in der Minderheit.

Die Schlussfolgerung scheint berechtigt, dass der Versuch der Kongregation, dem öffentlichen Bewusstsein die Einzigkeit und die Heilsuniversalität der christlichen Religion und der (katholischen) Kirche ein für allemal einzuimpfen, auf breiter Front missglückt ist. Vorläufig droht die Diskussion über zwei auseinandergehende Bahnen zu verlaufen. Die eine ist die wachsende Anerkennung der nicht-christlichen Religionen als wichtiger Wege zu Gott, die andere ist die bleibende Überzeugung, aus-

Die Autorin

Christine van Wijnbergen studierte Französische Literatur an der Sorbonne (Paris) und alte und mittlere Geschichte an den Universitäten von Utrecht und Nijmegen. Zurzeit studiert sie Theologie in Nijmegen. Veröffentlichung (mit Hartmut Zapp): Verzeichnis kanonistischer Handschriften in den Niederlanden (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 3. Würzburg, Echter Verlag, 1988). Sie leitet das Generalsekretariat von CONCILIUM. Anschrift: Erasmusplein 1, NL-6525 HT Nijmegen, Niederlande. E-Mail: concilium @theo.kun.nl.

schließlich in Christus sei die Welt erlöst. Auf Dauer kann wahrscheinlich auch die katholische Theologie an der Spaltung zwischen religiöser Offenheit und Heilsexklusivität nicht festhalten.

[1] Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22. September 2000.

[2] *Lumen Gentium*, 8.

[3] *Quo vadis Ecclesia*, zuerst erschienen in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt am 15. September 2000 unter dem Titel „Nur Wahrheit befreit"; *Paradoxe Ökumene*, erschienen in: Zeitzeichen, 1. Jg., November 2000

[4] G. Lohfink/A. Stötzel/L. Weimer, *Die Stunde der Kirche - Was nach der Erklärung „Dominus Iesus" anders ist*, in: Heute in Kirche und Welt. Blätter zur Unterscheidung des Christlichen, 3. Oktober 2000. S. auch: W. Beinert, in: Mittelbayerische Zeitung, 21. September 2000.

Ursprünge, Wege, Ziele

Einheit ist möglich

Anno Quadt: Evangelische Ämter: gültig - Eucharistiegemeinschaft: möglich, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2001, 168 S., DM 29,80

In der Ökumene sind bereits viele Fortschritte erreicht worden. Doch ein Hindernis auf dem Weg gegenseitiger Annäherung scheint fast unüberwindbar: die Frage des kirchlichen Amtes.

Anno Quadt, Pfarrer und ehemaliger Religionslehrer, hat mit seinem mutigen Buch einen Lösungsvorschlag aus katholischer Sicht vorgelegt, der frischen Wind in die Debatte bringen könnte: Mit Hilfe exegetischer, kirchengeschichtlicher und dogmatischer Überlegungen (nicht zuletzt im Gespräch mit der Position W. Kaspers) legt der Autor in einem ersten Schritt dar, warum ein historisches Verständnis der apostolischen Sukzession theologisch nicht haltbar ist und der Einheit des Amtes widerspricht. Im zweiten Schritt diskutiert der Autor verschiedene Ökumenemodelle, um sich abschließend der Frage einer katholisch-evangelischen Eucharistiegemeinschaft zuzuwenden. Am Erfolg versprechendsten hält Quadt den Weg eines im vollen Wortsinne „allökumenischen Konzils", zu dem der Papst einladen könnte.

Für Quadt liegt der Schlüssel zur Anerkennung der evangelischen Ämter in der Einsicht, dass die Kirche qualitativ ursprünglicher sei als das einzelne Amt: Wo Christen Kirche bildeten, habe diese Gemeinschaft dann auch die Vollmacht zum Amt. Dabei ist für den Autor klar, dass konfessionelle Unterschiede keine Trennung von der apostolischen Glaubenstradition bedeuten.

Seine Überlegungen führen Quadt zu einem eindeutigen und leidenschaftlichen Plädoyer: Die theologische Möglichkeit der gegenseitigen Ämteranerkennung ist zugleich Verpflichtung um der Plausibilität der eigenen Botschaft willen. Die größere Bringschuld liege dabei bei der katholischen Kirche. Die Einsicht in die Gültigkeit der jeweiligen Ämter öffne schon jetzt die Tür zur gemeinsamen Abendmahlsfeier; für den Autor das „stärkste Mittel auf dem Weg zur ‚vollen' Kirchengemeinschaft".

Ist Quadts Buch nur eine träumerische Utopie oder der lang gesuchte theologische Schlüssel, um jahrhundertelang verschlossene Türen zwischen den Konfessionen endlich zu öffnen? Die aus aktuellem Anlass dem Buch kurzfristig noch

vorangestellte Analyse von *Dominus Iesus* - für Quadt unvereinbar mit dem II. Vaticanum - verbietet dem Leser allzu große kirchenpolitische Hoffnungen.
Aber gerade deshalb ist das Buch ein wichtiges Signal: Es zeigt, wie mit theologischem Mut Grenzen im konfessionellen Denken übersprungen werden können und was in der Ökumene dadurch noch alles möglich wird - und schon heute möglich wäre. Nicht zuletzt diese Erkenntnis macht das Buch für Christen lesenswert, die sich in der Ökumene vor Ort engagieren.
Das Buch ist nicht nur für „Ökumenespezialisten" lesbar. Allerdings wäre eine übersichtlichere Gliederung wünschenswert gewesen. Lob gebührt dem gegliederten und dadurch sehr hilfreichen Sachregister.

Axel Bernd Kunze

Ökumene und Kirchenrecht

Heribert Hallermann (Hg.): Ökumene und Kirchenrecht - Bausteine oder Stolpersteine?, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2000, 224 S., DM 48,00

Vielfach wird das Kirchenrecht als Mauer betrachtet, an der ökumenisches Engagement nicht selten zu Fall kommt. Gemeinsam mit der Mainzer Kirchenrechtlerin Ilona Riedel-Spangenberger nimmt Heribert Hallermann - ausgehend vom Ökumeneverständnis und der Communio-Ekklesiologie des II. Vaticanums - eine Bestandsaufnahme dieses Spannungsverhältnisses vor.
Beide vertreten die Auffassung, dass in einem dynamisch verstandenen und theologisch begründeten Kirchenrecht deutlich mehr Bausteine für Brückenschläge zwischen den Konfessionen als Stolpersteine auf dem Weg ökumenischer Verständigung zu finden sind. Das dreiteilige Werk bündelt aus verschiedenem Anlass entstandene Aufsätze der beiden Autoren, wobei Doppelungen nicht ganz vermieden werden.
Der erste Teil behandelt universalkirchliche Bestimmungen und geht z.B. auf die Rechtsstellung von Nichtkatholiken oder Fragen der Kirchenverfassung ein. Der zweite Teil widmet sich dem Partikularrecht der deutschen Bistümer zu ökumenischen Fragen der Pastoral, Sakramentenpraxis und Kirchengliedschaft. Den Abschluss bilden Überlegungen zur Praxis vor Ort (Eucharistiegemeinschaft, konfessionsverschiedene Ehen, Zusammenarbeit auf Pfarrebene).
Besonders Riedel-Spangenberger weist in ihren Beiträgen an verschiedenen Stellen auf ungeklärte Fragen im geltenden Recht hin (z.B. bei Konversion oder Rekonziliation). Auch markiert sie Stellen, an denen die Rechtsbestimmungen ungeklärte theologische Fragen widerspiegeln (z.B. in der Firmtheologie).
Einige Rechtsbestimmungen greifen in andauernde theologische Kontroversen ein. Streckenweise hätte man sich eine differenziertere Darstellung der theologischen Spannungen und eine stärkere Formulierung kirchenrechtlicher Perspektiven gewünscht. Beispielsweise ist hier die Frage zu nennen, ob die Eucharistiegemeinschaft eher Zeichen der Einheit oder Instrument auf dem Weg dorthin ist.

In diesem Zusammenhang weist Riedel-Spangenberger auf eine Anfrage hin, der das Recht nicht ausweichen, die es aber auch nicht lösen kann: Seine Regelungen greifen dort ins Leere, wo bereits ein konfessionsübergreifendes Kirchenbild internalisiert worden ist. Da ihrer Meinung nach hier auch katechetische Vermittlung überfordert ist, muss die Autorin eine Antwort schuldig bleiben.
Diese Problemanzeige vor Augen steht zu vermuten, dass die „Regeln für das gemeinsame ökumenische Handeln", die Hallermann aus seiner priesterlichen Praxis an das Ende des Buches gestellt hat, von einigen Gemeinden eher als „Stolper-" statt als „Baustein" für ihre Arbeit empfunden werden.
Dem Klappentext nach versteht sich der Band als Orientierung für die pastorale Praxis. Diesem Anspruch werden die Beiträge in unterschiedlicher Weise gerecht: Bietet z.B. der Aufsatz über die sog. „ökumenische Trauung" einen hilfreichen und praxisnahen Überblick über die damit verbundenen rechtlichen und pastoralen Fragen, widmet sich der Beitrag über ökumenische Wortgottesdienste hingegen sehr breit der kirchenrechtlichen Diskussion über das Verhältnis von legislativer Gewalt des Einzelbischofs und Kompetenz der Bischofskonferenz. Insgesamt hätte es dem Buch zu mehr Praxisnähe verholfen, wenn lateinischen Zitaten aus Konzils- oder Gesetzestexten eine deutsche Übertragung beigegeben worden wäre.
Die Autoren schreiben dem Kirchenrecht eine entlastende Funktion für den Amtsträger vor Ort und eine einheitsstiftende Wirkung im Blick auf die Gesamtkirche zu. Dabei betonen sie die Notwendigkeit, generelle Regelungen, die Klarheit und Orientierung schaffen, mit Gewissensentscheidungen im Einzelfall auszubalancieren. Ihrer Ansicht nach eröffnet das Kirchenrecht dabei vielfältige Freiheitsräume für eine auf Gegenseitigkeit basierende Ökumene, welche die Identität des jeweils Anderen achtet.
Wer sich bei ökumenischen Fragen informieren will, welche Antworten das Kirchenrecht enthält, dem bietet Hallermanns Sammelband insgesamt einen schnell greifbaren und fundierten Zugang, lädt aber gleichzeitig zum Weiterdenken über noch ungeklärte Probleme ein.

Axel Bernd Kunze

Doppelte Staatsbürgerschaft

Raban von Haehling (Hg.): Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000, 308 S., DM 98,00

Der auf eine Aachener Vortragsreihe im Rahmen des Projekts „Kirche - Staat - Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit" zurückgehende Band, der Beiträge von Althistorikern und Theologen versammelt, stellt in seinem Titel zwei Orte von unterschiedlicher Realität, aber dennoch vergleichbarer Wirklichkeit nebeneinander: „Rom und das himmlische Jerusalem". Da die Christen der römischen

Antike, wie im Diognetbrief formuliert wird, sich als „Bürger im Himmel" begriffen, nahmen sie für sich eine doppelte Staatsbürgerschaft in Anspruch, die sie auf Erden teilweise zu Fremden machte. Aufgrund dieser Ambivalenz prägte sich das Verhältnis zum römischen Staat sehr unterschiedlich aus, wie J. Lehnen mit Hilfe einer Typologie der politisch-religiösen Identität der Christen im römischen Reich aufzeigt.

Die Wirkmächtigkeit der jenseitigen Existenz zeigt sich nirgends so drastisch wie im Phänomen der „Selbst-Auslieferer", die sich ohne Not und Verfolgung freiwillig zum Martyrium meldeten. A. Birley stellt in seinem Beitrag die These auf, dass die provozierende Selbst-Auslieferung der Montanisten „wohl wesentlich zu einem Zuwachs der Christenprozesse beigetragen" habe (S. 121). Leider verspielt er jedoch die Chance, die motivierende Dynamik der religiösen Vorstellungen zu erhellen, die zu solch merkwürdigen Taten treiben. Dieses Manko ist kennzeichnend für den ganzen Band: Weil theoretische Reflexionen über die Religion als Gegenstand der historischen Forschung und die Einheit der christlichen Mentalität ausbleiben, erwächst aus den Einzelstudien kein zusammenhängendes Bild des frühen Christentums.

Eine Reihe von Aufsätzen fragt nach den christlichen Konstruktionen des Römischen wie z.B. dem Pilatusbild der neutestamentlichen Apokryphen (C. Bussmann), dem Bild der römischen Frühzeit (R. v. Haehling) und dem christlichen Augustus-Bild (R. Klein). Dabei wird überwiegend die Annäherung des Christentums an Rom als Ziel der symbolischen Konstruktionen ausgemacht. Ähnliches leistet auch die Übernahme von geprägten Formen aus der römisch-hellenistischen Kultur: Bereits für das Markus-Evangelium weist D. Dormeyer nach, dass es der Gattung der antiken Biographie zuzuordnen ist. Im 2. Jh. übernahmen die Apologeten das angesehene Rollenmodell des „Philosophen", ungeachtet dessen, dass Paulus der Weisheit der Welt die Torheit des Kreuzes entgegengehalten hatte (K. Rosen).

Distanz wahrten die Christen dagegen gegenüber dem Kaiserkult und der Verehrung heidnischer Götter. Die Apotheose des Antinoos, des im Nil ertrunkenen Geliebten von Kaiser Hadrian, war deshalb ein überaus beliebter Kritikpunkt, zumal die Christen meinten, an diesem Fall auch noch ihre moralische Überlegenheit demonstrieren zu können (P. Nadig).

Michael Brinkschröder

Auf der Suche nach universalen Werten

Karl-Josef Kuschel und Dietmar Mieth

Die durch die Globalisierung der Märkte verstärkte Komplexität der Weltsituation hat interkulturell einen regen Diskurs ausgelöst über die Möglichkeit und Dringlichkeit universal gültiger, von allen Völkern und Staaten, Kulturen und Religionen anerkannten moralischen und sittlichen Werten, Normen und Regeln. Die Repräsentanten der Weltreligionen werden heute stärker denn je mit Erwartungen konfrontiert, die spirituellen und weisheitlichen Ressourcen zu nutzen, um die weltweite Beförderung von Frieden und Gerechtigkeit zu betreiben. Der *Peace Summit of Religious Leaders* in New York, zu der der Generalsekretär der Vereinten Nationen Kofi Annan im September 2000 eingeladen hatte, ist ein eindrucksvoller Beleg für diese Erwartungen.

Wir wollen mit dieser Nummer von CONCILIUM zu solchen Diskursen über universale Werte beitragen und zunächst in *Teil I* Spiegelungen in Kirchen und Bewegungen dokumentieren. So hat sich der gegenwärtige *Papst Johannes Paul II.* am 27. April 2001 in einer Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften für einen „gemeinsamen ethischen Code" der Menschheit ausgesprochen. Geleitet wurde er dabei von der Überzeugung, dass die Normen des sozialen Lebens im Menschen selber, in der „universalen Menschheit, wie sie aus der Hand des Schöpfers hervorging", gesucht werden müssten: „Solch eine Suche ist unumgänglich, wenn Globalisierung nicht nur ein anderer Name für die absolute Relativierung von Werten und die Homogenisierung von Lebensstilen und Kulturen sein soll." Diesen Text haben wir hier in voller Länge dokumentiert.

Ebenfalls dokumentiert haben wir eine bedenkenswerte Stellungnahme des *Ökumenischen Rates der Kirchen* auf seiner 8. Vollversammlung in Harare. Der Vorsitzende, Katholikos Aram I., forderte in seinem Bericht die „Entwicklung einer grundlegenden gemeinsamen Ethik". Er verwies für eine solche „globale Ethik" auf die Erklärung des Parlamentes der Weltreligionen von 1993. Wir zitieren die wichtigsten Passagen aus diesem Bericht. Dem gegenwärtigen Generalsekretär des Ökumenischen Rates, *Dr. Konrad Raiser,* sind wir besonders dankbar, dass er bereit war, seine Stellungnahme zum Thema „Weltordnung und Weltethos" im Lichte der neuesten Entwicklungen trotz kurzer Frist aktuell zu ergänzen und seinen Beitrag CONCILIUM zur Verfügung zu stellen.

Bekanntlich hatte das *Parlament der Weltreligionen* 1993 eine erste programmatische Erklärung zu Fragen einer „globalen Ethik" abgegeben. Diese Erklärung,

deren Entstehung *Dr. Christine Hasselmann* (Hannover) in ihrem Beitrag schildert, ist ein Kristallisationspunkt komplexer globaler interreligiöser Dialogbemühungen und religionswissenschaftlich-religionsvergleichender Forschung. Hier ist die Absicht dokumentiert, dass Religionen - unbeschadet weiterhin aufrechterhaltener „Wahrheitsansprüche" - sich aus den eigenen Glaubensquellen heraus darum bemühen können, den Prozess ökonomischer Globalisierung durch Rückgriff auf die „spirituellen und weisheitlichen Ressourcen" der Religionen in seiner Ambivalenz sichtbar zu machen und Gegenkräfte gegen Gleichschaltung einerseits und Relativismus andererseits zu mobilisieren. *Dr. Günther Gebhardt* (Tübingen) zeigt, wie eindrücklich die Weltethos-Erklärung von Chicago auf der Versammlung des Parlaments der Weltreligionen in Kapstadt (Südafrika) 1999 weitergeschrieben und angesichts globaler Herausforderungen implementiert wurde.

Teil II enthält Beiträge aus fundamentaltheologischer und ethischer Perspektive. Er wird eröffnet mit einer Reflexion der Moraltheologin *Hille Haker* über das von J.B. Metz projizierte Compassion-Motiv als „Weltprogramm des Christentums". Dabei geht es zwar um ein religiöses Motiv, dieses kann aber durchaus in ein ethisches Konzept umgesetzt werden. Dieser Teil wird abgeschlossen durch den Beitrag von *Francis Fiorenza* (Harvard University, Cambridge/Mass.) über Fragen der universalen Gerechtigkeit im Verhältnis zum Pluralismus und zur Kulturautonomie.

Teil III enthält Beiträge zur Anwendung universaler Wertvorstellungen. *Hans Küng* und *Friedhelm Hengsbach*, der eine einer christlichen ökumenischen Theologie, der andere einer christlichen Sozialethik verpflichtet, analysieren mit unterschiedlichen Zugangsweisen die Probleme der Weltwirtschaft im Zeitalter der Globalisierung, insbesondere die Probleme der internationalen Handelsverflechtungen und der internationalen Finanzmärkte. Beiden geht es um „Entzauberung der Globalisierung" und Aufdeckung der „realen Machtverhältnisse", um sie im Interesse des Wohles der Menschheit sozialethisch zu reflektieren und auf reale Verbesserungen hin zu befragen. So unterschiedlich die Zugangsweisen beider zum Problem der globalen Ökonomie sind, so unterschiedliche Konzeptionen sie auch vertreten, so stimmen sie darin überein, dass eine Verbesserung der sozialen Situation in vielen Ländern nicht ohne den Ausbau internationaler Verträge und nicht ohne die Stärkung, aber auch Wandlung internationaler Institutionen geschehen kann. Während Hans Küng die Meinung vertritt, dass eine globale Marktwirtschaft nur dann ihre Wirkung erzielt, wenn sie sich auf eine „intakte demokratische Zivil- oder Bürgergesellschaft stützt, die auf Grundwerten und grundlegenden Standards aufruht", betont Friedhelm Hengsbach die Bedeutung der kritischen Öffentlichkeit der NGOs und damit, „dass ein globales öffentliches Bewusstsein entsteht und in globalen zivilgesellschaftlichen Akteuren Gestalt annimmt, etwa in Amnesty International, Greenpeace, Gewerkschaften und Ortskirchen". Genauso wichtig sind in diesem Kontext die Überlegungen des evangelischen Religionspädagogen *Johannes Lähnemann* (Nürnberg-Erlangen) zur praktischen Umsetzung der Idee eines Menschheitsethos für Programme interkulturellen und interreligiösen Lernens.

Unser *Dokumentationsteil* hat zwei Abteilungen. Es schien uns in der *ersten Abteilung* wichtig, das Thema „universale Werte" an einem *konkreten Fall* von Medizin- und Gesundheitswesen in *interkultureller* und *interreligiöser* Perspektive zu spiegeln. Der Mediziner *Dr. Ilhan Ilkilic* (Tübingen) reflektiert als Muslim das gegenwärtig vielbesprochene Thema der „Patientenautonomie" und die sich hieraus ergebenden Konsequenzen für einen Patienten muslimischen Glaubens in einer wertpluralen Gesellschaft. Auch für die muslimische Tradition stellt sich ja im Blick auf Normen und Werte das grundsätzliche Problem von Universalität und Partikularität. Menschen, die aus verschiedenen Kulturen stammen und in verschiedenen Kulturen leben, müssen diese Spannung im eigenen Gewissen austragen, Spannungen, bei denen die eigene Identität oft einem harten Test unterzogen wird.

Die *zweite Abteilung* steht unter dem Titel „Wohin geht die Moraltheologie?" und behandelt die spezifische Praxis des katholischen Lehramtes und seiner Diskursverweigerung im Horizont der Moral. Die über unseren früheren CONCILIUMs-Kollegen *Marciano Vidal* ergangene und ihm zur Annahme aufgezwungene römische „Notifikation" macht deutlich, dass trotz der im ersten Teil aufgeführten Papstworte es der Kirche schwerfällt, die gemeinsamen universalen Werte unter dem Gesichtspunkt einer „Suche" (research) zu betrachten.

Für einen gemeinsamen ethischen Code der Menschheit

Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften am Freitag, den 27. April 2001

Johannes Paul II.

Meine Damen und Herren der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften!

1.

Ihr Vorsitzender hat soeben Ihre Freude über Ihre Begegnung im Vatikan zum Ausdruck gebracht, bei der ein Thema erörtert werden soll, das sowohl die Sozialwissenschaften als auch das Lehramt der Kirche betrifft. Mein Dank gilt Ihnen, Herr Professor Malinvaud, für Ihre freundlichen Worte, und ich danke Ihnen allen für die Unterstützung, die Sie der Kirche in Ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereichen großherzig bieten. Für diese Siebte Vollversammlung der Akademie haben Sie beschlossen, sich eingehender mit dem Thema der Globalisierung auseinanderzusetzen, wobei sich das besondere Augenmerk auf deren ethische Implikationen richtet.

Seit dem Zusammenbruch des kollektivistischen Systems in Mittel- und Osteuropa mit den sich daraus ergebenden folgenschweren Auswirkungen auf die Dritte Welt ist die Menschheit in eine neue Epoche eingetreten, in der die Marktwirtschaft praktisch die ganze Welt erobert zu haben scheint. Dies brachte nicht nur eine wachsende Interdependenz zwischen Wirtschafts- und Sozialsystemen mit sich, sondern auch die Verbreitung neuer philosophischer und ethischer Ideen auf der Grundlage der neuen Lebens- und Arbeitsbedingungen, die gegenwärtig in fast allen Teilen der Welt Einzug halten. Aufmerksam untersucht die Kirche diese neuen Tatsachen im Licht der Grundsätze ihrer Soziallehre. Um das tun zu können, muss sie ihre objektiven Kenntnisse bezüglich dieser neu auftretenden Phänomene erweitern.

Aus diesem Grund zählt die Kirche auf Ihre Arbeit, um ihr die Einblicke zu bieten, die ein besseres Verständnis der mit dem Globalisierungsprozess einhergehenden ethischen Fragestellungen ermöglichen werden.

2.

Die Globalisierung des Handels ist ein komplexes und sich rasch entwickelndes Phänomen. Seine primäre Eigenschaft ist der zunehmende Abbau von Hindernis-

sen im Bereich des Personen-, Kapital- und Güterverkehrs. Sie beinhaltet eine Art Triumph des Marktes und seiner Logik, der seinerseits schnelle Veränderungen in Sozialsystemen und Kulturen verursacht. Viele Menschen, insbesondere die benachteiligteren, erleben dies eher als etwas, was ihnen auferlegt worden ist, anstatt als einen Prozess, an dem sie sich aktiv beteiligen können.

In meiner Enzyklika *Centesimus annus* merkte ich an, dass die Marktwirtschaft eine Möglichkeit zur angemessenen Erfüllung der wirtschaftlichen Bedürfnisse der Menschen unter Einhaltung der freien Initiative ist, dass sie aber von der Gemeinschaft, also dem sozialen Gefüge mit seinem Gemeinwohl, kontrolliert werden muss (vgl. 31 und 58). Da heutzutage der Handel und die Kommunikation nicht mehr an Grenzen gebunden sind, ist es das universale Gemeinwohl, das die Einsetzung von Kontrollmechanismen zur Begleitung der dem Markt eigenen Logik fordert. Dies ist wesentlich, um eine Reduzierung der sozialen Beziehungen auf wirtschaftliche Faktoren zu vermeiden und um die Menschen zu schützen, die von neuen Formen des Ausschlusses oder der Ausgrenzung betroffen sind.

Globalisierung ist „a priori" weder gut noch schlecht. Sie wird das sein, was die Menschen aus ihr machen. Kein System ist reiner Selbstzweck, und es ist notwendig, darauf Wert zu legen, dass die Globalisierung - wie jedes andere System - im Dienst an der menschlichen Person, an der Solidarität und dem Gemeinwohl stehen muss.

3.

Eine der Sorgen der Kirche bezüglich der Globalisierung besteht darin, dass sie sich in kurzer Zeit zu einem kulturellen Phänomen entwickelt hat. Der Markt ist - als Austauschmechanismus - zum Medium einer neuen Kultur geworden. Viele Beobachter haben den aufdringlichen, ja sogar penetranten Charakter der Marktlogik bemerkt, die den Bereich, welcher der menschlichen Gemeinschaft für freiwillige und öffentliche Tätigkeit auf allen Ebenen zur Verfügung steht, immer weiter eingrenzt. Der Markt zwingt seinen Denk- und Handlungsstil auf, und er prägt dem Verhalten seine Werteskala ein. Die davon Betroffenen sehen die Globalisierung oft als zerstörerische Flut: Sie bedroht die sozialen Normen, für deren Schutz sie sich eingesetzt hatten, und die kulturellen Bezugspunkte, an denen sie sich im Leben orientierten.

Hieraus ergibt sich nun, dass die Veränderungen in der Technologie und den Arbeitsverhältnissen sich zu schnell vollziehen, als dass die Kulturen darauf reagieren könnten. Soziale, rechtliche und kulturelle Schutzmaßnahmen als Ergebnis der Bemühungen der Menschen zur Verteidigung des Gemeinwohls sind lebenswichtig, wenn Einzelpersonen und Vermittlergruppen ihre zentrale Rolle behalten sollen. Oft jedoch läuft man mit der Globalisierung Gefahr, diese sorgfältig aufgebauten Strukturen zu zerstören, namentlich durch die Forderung nach Übernahme neuer Formen der Arbeit, des Lebens und der Organisation von Gemeinschaften. Ähnlicherweise, wenn auch auf einer anderen Ebene, sind die Gesetzgeber meist nicht auf die Nutzung der Entdeckungen im biomedizinischen

Bereich vorbereitet. Die Forschung selbst wird oft von privaten Gruppen finanziert, deren Ergebnisse kommerzialisiert werden, noch bevor der Prozess der sozialen Kontrolle die Möglichkeit gehabt hat, darauf zu reagieren. Wir stehen hier einer prometheischen Zunahme der Macht über die Menschennatur gegenüber; sie geht soweit, dass sogar der menschliche Gencode in einem Kosten-Nutzen-Verhältnis bewertet wird. Alle Gesellschaften erkennen die Notwendigkeit, diese Entwicklungen zu kontrollieren und sicherzustellen, dass neue Praktiken die grundsätzlichen menschlichen Werte und das Gemeinwohl respektieren.

4.

Die Bestätigung des Vorrangs der Ethik entspricht einem wesentlichen Bedürfnis der menschlichen Person und der menschlichen Gemeinschaft. Aber nicht alle Arten von Ethik verdienen diesen Namen. Wir erleben das Entstehen von neuen Mustern ethischen Denkens, die eigentlich nur Nebenprodukte der Globalisierung selbst sind und den Stempel des Utilitarismus tragen. Ethische Werte dürfen jedoch nicht von technologischen Neuerungen, Technik oder Effizienz vorgeschrieben werden; sie sind in der Natur des Menschen begründet. Die Ethik kann nicht die Rechtfertigung oder Legitimierung eines Systems sein, sondern sie muss dem Schutz alles Menschlichen in jeglichem System dienen.

Die Ethik verlangt, dass die Systeme den Menschen angepasst, und nicht die Menschen um des Systems willen geopfert werden müssen. Eine offensichtliche Folge davon ist, dass die inzwischen in fast allen Bereichen üblich gewordenen Ethikkomitees vollkommen unabhängig von finanziellen Interessen, Ideologien und partiellen politischen Überzeugungen sein sollten.

Die Kirche betont ihrerseits weiterhin, dass das ethische Urteilsvermögen im Kontext der Globalisierung auf zwei untrennbaren Prinzipien gründen muss:

- zunächst auf dem unveräußerlichen Wert der menschlichen Person, als Quelle aller Menschenrechte und jeder sozialen Ordnung. Der Mensch muss immer das Ziel und nicht ein Mittel sein, ein Subjekt und nicht ein Objekt oder eine Handelsware;
- sodann auf dem Wert der menschlichen Kulturen; keine äußere Macht hat das Recht sie abzuwerten und noch weniger sie zu zerstören. Die Globalisierung darf keine neue Form des Kolonialismus sein. Sie muss die Verschiedenheit der Kulturen achten, die innerhalb der universalen Harmonie der Völker die Interpretationsschlüssel des Lebens darstellen. Insbesondere darf sie die Armen nicht ihrer kostbarsten Habe berauben, einschließlich ihres Glaubens und ihrer religiösen Praktiken, denn echte religiöse Überzeugungen sind der deutlichste Ausdruck der menschlichen Freiheit.

Da sich die Menschheit nun mit dem Globalisierungsprozess auseinanderzusetzen hat, kann sie nicht länger ohne einen gemeinsamen Ethikkodex auskommen. Dies bedeutet nicht ein einziges, vorherrschendes soziales und wirtschaftliches System oder eine Kultur, die dem ethischen Denken die eigenen Werte und Kriterien auferlegen würde. Die Normen des sozialen Lebens sind im Menschen

selber und in der universalen, aus der Hand des Schöpfers hervorgegangenen Menschheit zu suchen. Eine solche Suche ist unerlässlich, wenn die Globalisierung nicht lediglich ein anderer Name für eine uneingeschränkte Relativierung der Werte und eine Homogenisierung der Lebensarten und Kulturen sein soll. Trotz der Vielfalt der Kulturformen existieren allgemeine menschliche Werte, und sie müssen als treibende Kraft aller Entwicklung und allen Fortschritts zutage gebracht und herausgestellt werden.

5.

Die Kirche wird auch in Zukunft mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten, um zu gewährleisten, dass die Menschheit in ihrer Gesamtheit als Sieger aus diesem Prozess hervorgeht und nicht eine reiche Elite, die die Wissenschaft, Technologie, Kommunikation und die Ressourcen des Planeten zum Nachteil der großen Mehrheit seiner Bevölkerung beherrscht.
Die Kirche hofft aufrichtig, dass alle kreativen Elemente der Gesellschaft kooperieren werden, um eine Art der Globalisierung zu fördern, die im Dienst des ganzen Menschen und aller Menschen stehen wird.
Mit diesen Gedanken ermutige ich Sie, immer tieferen Einblick in die Wirklichkeit der Globalisierung zu gewinnen, und als Unterpfand meiner geistigen Nähe rufe ich von ganzem Herzen den Segen des allmächtigen Gottes auf Sie herab.

Die Notwendigkeit einer globalen Ethik

Bericht des Vorsitzenden zur 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare 1998 (Auszüge)

Seine Heiligkeit Katholikos Aram I.

1. Wenn wir heute zur 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen zusammenkommen, gehen meine Gedanken zurück zur 2. Vollversammlung des ÖRK in Evanston im Jahre 1954. Sie trat zu einer Zeit zusammen, die von Angst und Verzweiflung, von der Konfrontation zwischen Ost und West bestimmt war; die Vollversammlung richtete einen dringenden Appell an die Mitgliedskirchen

und an die ganze Welt: *„uns von unseren Wegen abzuwenden hin zu Gottes Weg"* und *„seid fröhlich in Hoffnung"*.[1]
Vierundvierzig Jahre später kommen wir erneut zu einem kritischen Zeitpunkt der Geschichte zusammen, denn über uns sind düstere Wolken von Ungewissheit und Hoffnungslosigkeit, die Welt ist ökologisch, spirituell und moralisch bedroht; deshalb sind diese Worte auch heute mehr als geeignet, die Kirchen und die Welt aufzurufen, *„Kehrt um zu Gott - seid fröhlich in Hoffnung"*.
2. Beispiellose, weitreichende Veränderungen haben sich in der Geschichte der Menschheit vollzogen, seit wir uns in Canberra (1991) versammelten. Ideologien brachen zusammen, Schranken wurden niedergerissen, die Apartheid ist fast verschwunden. Doch das Ende des Kalten Krieges hat keine neue Ära der Gerechtigkeit, des Friedens und der Versöhnung eingeläutet. Die Welt ist noch immer zerrissen, geteilt und bedroht. Die radikalen, raschen Veränderungen und das Entstehen neuer komplexer Realitäten hatten unmittelbare Auswirkungen auf das Leben und Zeugnis der Kirchen, die ökumenische Bewegung und auf die Arbeit des ÖRK.
3. Die Zeit zwischen Canberra und Harare war für den Rat von einer ganzen Anzahl bedeutender Erfolge in der Programmarbeit, von erheblichem Wachstum der Mitgliedschaft des Rates, von akuter finanzieller Instabilität und von vielfältigen, unterschiedlichen Anforderungen aus Kirchen und Gesellschaften gekennzeichnet. Trotz riesiger unvorhersehbarer Schwierigkeiten hat der Rat seine Arbeit im Bewusstsein seiner Verantwortung und Rechenschaftspflicht im Rahmen des Mandats geleistet, das ihm die Vollversammlung in Canberra erteilt hatte. Ehe ich auf die eigentliche Arbeit des Rates zu sprechen komme, möchte ich Sie alle in einem Augenblick stillen Gebetes an die „große Wolke von Zeugen" erinnern, die aus verschiedenen Kirchen und Regionen stammten und mit ihren wichtigen Beiträgen die ökumenischen Werte und Ziele befördert haben. Diese ökumenischen Zeuginnen und Zeugen werden auf unserer gemeinsamen ökumenischen Pilgerreise immer um uns sein. Die Arbeit des Rates ist ein unteilbares Ganzes, an dem alle als einzelne oder als Gruppe aktiven Anteil haben und ihren besonderen Beitrag leisten. Meinen aufrichtigen Dank und meine tiefe Wertschätzung aussprechen möchte ich an dieser Stelle im Namen der Stellvertretenden Vorsitzenden und in meinem eigenen Namen dem ehemaligen Generalsekretär Dr. Emilio Castro, dem derzeitigen Generalsekretär Dr. Konrad Raiser und allen Mitgliedern des scheidenden Zentralausschusses und Exekutivausschusses, der Kommissionen, Ausschüsse und Arbeitsgruppen sowie dem Stab des Rates, die so Wesentliches zur Ausführung der Programme und Studienprozesse beigetragen haben, die die Vollversammlung in Canberra vorgegeben hat.
70. Wir gehören zu einem *oikos*, einer *oikoumene* (Haushalt). Wir sind zuständig für die *Ökonomie* (oikos-nomos), die Führung unseres gemeinsamen Haushalts.
Wir sind der Entwicklung einer grundlegenden gemeinsamen Ethik verpflichtet, die die Gesellschaften von bloßer Existenz zu sinnvoller Ko-existenz führen kann, von Konfrontation zu Versöhnung, vom Niedergang der ethisch-moralischen Werte zur Wiederherstellung der Lebensqualität, die dem menschlichen Leben seine

Transzendenz zurückbringt. Die globale Kultur muss von einer globalen Ethik untermauert werden, die die Beziehungen der Nationen untereinander und mit der Schöpfung trägt und ihnen hilft, gemeinsam an einer echten Weltgemeinschaft zu arbeiten. Eine solche globale Ethik, zu der die Idee aus dem Jahre 1993 vom Parlament der Weltreligionen stammt, sollte nicht die westliche christliche Ethik widerspiegeln; sie muss auf einer Vielzahl von Erfahrungen und Überzeugungen beruhen. Die Kirche sollte, gemeinsam mit anderen Religionen, eine globale Ethik anstreben, die auf gemeinsamen ethischen Werten, die über die religiösen Glaubensüberzeugungen und engen Definitionen nationaler Interessen hinausgehen, basiert. Die Menschenrechte müssen von ethischen Grundsätzen getragen werden. Daher ist der Dialog zwischen den Religionen und Kulturen die entscheidende Grundlage für mehr Solidarität im Ringen um Gerechtigkeit und Frieden, Menschenrechte und Würde. Die Religionen müssen zusammenarbeiten, um festzustellen, wo und wie sie sich gemeinsam für die Verwirklichung der Menschenrechte einsetzen können. In der Reflexion über die Entwicklung einer globalen Ethik müssen folgende Punkte ernsthaft geprüft werden:

a) Wir müssen eine Kultur der aktiven Gewaltlosigkeit entwickeln, indem wir die Strukturen verändern, die Gewalt und Ungerechtigkeit hervorrufen. Das ÖRK-Programm zur Überwindung von Gewalt widmet sich seit einigen Jahren der ungeheuren Aufgabe, Geist, Logik und Praxis der Gewalt in Frage zu stellen und zu überwinden, indem es sich für eine Umwandlung der globalen Kultur der Gewalt in eine Kultur des gerechten Friedens einsetzt. Die Kampagne „Friede für die Stadt" ist ein konkretes Beispiel dafür, wie Menschen als wirkliche Partner mit Religionen und anderen Gruppen und Bewegungen zusammenarbeiten. In seiner Menschenrechtsarbeit muss der ÖRK an der Seite der Gemeinschaften stehen, die für ihre Menschenrechte kämpfen; er muss sie ermutigen, aktiv zu werden und Netzwerke unter ihnen aufbauen, damit sie gemeinsam handeln können. Um Gewalt zu überwinden, müssen wir sowohl ihre Ursachen als auch ihre Symptome bekämpfen.

b) Die Schaffung von Frieden in Gerechtigkeit muss zu einer globalen Strategie werden. Die Menschenrechte bilden die wesentliche Grundlage für einen gerechten und dauerhaften Frieden. Wir müssen Mechanismen und Netzwerke auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene einrichten, die die friedliche Beilegung von Konflikten verbessern können. Wir müssen nach Mitteln und Wegen suchen, wie die Menschenrechtsarbeit von ihrem reaktiven Ansatz der Verteidigung von Menschen, deren Rechte verletzt werden, zu einem proaktiven Ansatz des Aufbaus von Gemeinschaften, die befähigt werden, die Verteidigung ihrer Menschenrechte selbst in die Hand zu nehmen, übergehen kann. Nationale Sicherheit muss ersetzt werden durch gemeinsame Sicherheit, nationale Interessen durch gemeinsame Interessen: Gerechtigkeit für alle, Frieden für alle, Sicherheit für alle. Das Engagement dafür sollte nicht nur eine Strategie, sondern ein grundlegendes ethisches Prinzip sein. Auf der JPIC-Versammlung in Seoul verpflichtete sich der ÖRK von neuem, alle Möglichkeiten der Schaffung von Gerechtigkeit, der Verwirklichung von Frieden und der Lösung von Konflikten durch

aktive Gewaltlosigkeit auszuschöpfen. Die Religionen mit ihren inneren geistigen Ressourcen können Reue, Vergebung und Versöhnung ermöglichen.

c) Wir müssen eine Kultur der Menschenrechte schaffen, in der konstruktiv und verantwortlich mit Macht umgegangen wird. Häufig legitimieren demokratische Institutionen Macht, anstatt sich in den Dienst der Menschen zu stellen. Jede Form oder Ausübung von Macht, die nicht mit Verantwortung und Rechenschaftspflicht einhergeht, ist eine Quelle des Bösen. Macht wird zu einer befreienden Kraft, wenn sie Gerechtigkeit anstrebt, zur Mitwirkung in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Institutionen ermutigt und wenn sie Integrationsbereitschaft und Demokratie in den Machtstrukturen fördert.

71. In der *oikoumene* Gottes darf es keine Ausgrenzung, keine Verletzung der Menschenrechte und der Menschenwürde geben. Wir müssen an einer Ethik arbeiten, die auf einer neuen Vision globaler Konvergenz aufbaut, um so die destruktiven Auswirkungen von Globalisierung, Technologie und Säkularisierung einzudämmen, einer Ethik, die eine Kultur der Solidarität und des gerechten Miteinanderteilens fördert, einer Ethik, die nicht auf einer karitativen Philanthropie, sondern auf Gerechtigkeit basiert. Lasst uns daher „umkehren zu Gott", der die Menschheit in Christus als eine Gemeinschaft, die unter Seiner Herrschaft vereint sein soll, neu erschaffen und befreit hat und der will, dass die Menschen in Erwartung des Reiches Gottes in einer geordneten, gerechten und verantwortlichen Gesellschaft leben.

„Kehrt um zu Gott – seid fröhlich in Hoffnung"

72. In Amsterdam konzentrierten die Kirchen ihre Aufmerksamkeit auf „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan". Sind wir aber heute, fünfzig Jahre später, nicht mit einer sogar noch komplexeren Unordnung der Welt konfrontiert, die noch weitreichendere Folgen hat? Können wir den Lauf der Geschichte ändern? Können wir Alternativen zu den ideologischen und sozio-ökonomischen Systemen und Strukturen vorschlagen, die Ungerechtigkeit mit sich bringen, die Gesellschaft entmenschlichen und die Ganzheit und Überlebensfähigkeit der Schöpfung gefährden? Wir müssen „Gottes Reich anzeigen", wie Karl Barth auf der Vollversammlung in Amsterdam gesagt hat, und „zu Gott umkehren", um Gottes Heilsplan für die heutige Welt zu erkennen. Zu Gott umzukehren und Gottes Reich anzuzeigen ist nun nie eine passive, defensive Haltung. Es setzt Aufopferung und Engagement für Gottes Mission voraus, die im Wesentlichen das Ziel verfolgt, die ganze Menschheit und die Schöpfung in Erwartung des Reiches Gottes zu verwandeln. So *lasst uns umkehren zu Gott und uns in Gott unseren Mitmenschen zuwenden.*

[1] W.A. Visser't Hooft (Hg.), Evanston. Dokumente, Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston, Witten 1954, 8.

Weltordnung und Weltethos*

Konrad Raiser

„Unsere Welt geht durch eine *fundamentale Krise,* eine Krise der Weltwirtschaft, der Weltökologie, der Weltpolitik." So beginnt die Erklärung zum Weltethos, die im September 1993 von Teilnehmern des Parlaments der Weltreligionen in Chicago unterzeichnet wurde.

I. Keine Menschenrechte ohne moralischen Grundkonsens

Die gegenwärtige Krise ist eine Folge der Globalisierung nahezu aller Lebensbereiche, die sich in den letzten beiden Generationen vollzogen hat. Der faktischen Globalisierung, vor allem aufgrund wirtschaftlicher Interdependenz, steht jedoch keine tragfähige und anerkannte Weltordnung gegenüber. Das Völkerrecht und die zwischenstaatlichen Institutionen erweisen sich als zu schwach, um die zerstörerischen Auswirkungen der raschen Globalisierung einzudämmen und unter Kontrolle zu halten. Das Ende des Kalten Krieges und der Zusammenbruch des Systems der bipolaren Machtstabilisierung hat die schwelende Krise zum offenen Ausbruch gebracht.

Wie kann die dringend erforderliche neue Weltordnung entstehen? Die Frage selbst ist nicht neu. Seit über dreihundert Jahren, d.h. seit dem Entstehen des Systems souveräner Nationalstaaten am Ende des Dreißigjährigen Krieges, gibt es Bemühungen um eine rechtliche Rahmenordnung der zwischenstaatlichen Beziehungen. Die zwei Weltkriege in unserem Jahrhundert haben diese Bemühungen entscheidend vorangetrieben. So entstanden die verschiedenen Konventionen des humanitären Völkerrechts, die Rahmenvereinbarungen zur Ordnung der Arbeitsverhältnisse und vor allem die Institutionen des Völkerbundes und der Vereinten Nationen. Die Charta der Vereinten Nationen bringt in ihrer Präambel zum Ausdruck, dass es nicht mehr allein um eine Ordnung der zwischenstaatlichen Beziehungen geht. Die Menschen selbst, „wir, die Völker der Vereinten Nationen ...", sind Subjekte dieser Ordnung, die gegründet ist im „Glauben an die Grundwerte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein". Die Ordnung soll „künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges ... bewahren" sowie Gerechtigkeit und sozialen Fortschritt in größerer Freiheit fördern. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom

Dezember 1948 formuliert die gemeinsame Auffassung über die Rechte und Freiheiten aller Menschen als „das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal".

So wichtig diese Elemente einer Weltordnung sind, so wenig haben sie die globale Krise verhindern können. Die eklatante Verletzung der Menschenrechte in allen Teilen der Welt zeigt, dass die gegenwärtige internationale Ordnung eher eine Interessengemeinschaft der Mächtigen ist und nicht in erster Linie am Schutz der Lebensmöglichkeiten der Menschen orientiert ist. Die Menschenrechte bleiben noch immer ein Ideal ohne den Charakter der verbindlichen Verpflichtung, und zunehmend wird auch ihre universelle Gültigkeit in Frage gestellt.

Die Erklärung zum Weltethos sagt: „Keine neue Weltordnung ohne ein Weltethos." In der Tat - wir wissen aus der Erfahrung innergesellschaftlicher Entwicklung, dass Rechtssetzung ohne einen wie auch immer begründeten moralischen Grundkonsens leicht zum Instrument reiner Machtausübung werden kann und damit ihre Legitimität verliert. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte war von ihren Urhebern vermutlich als Ausdruck eines solchen moralischen Grundkonsenses verstanden worden. In ihr schlugen sich die sittlichen Grundwerte der westlichen bürgerlichen Kultur nieder, die sich im Zuge von Aufklärung und Säkularisierung von den autoritativen Vorgaben kirchlich-religiös begründeter Moralität gelöst hatte. Die fortschreitende Individualisierung der Lebensverhältnisse und der übermächtige Druck instrumentellen Nützlichkeitsdenkens beginnen inzwischen, auch diesen moralischen Grundkonsens auszuhöhlen.

Die gleichen Prozesse, die in ihrer Konsequenz zu der gegenwärtigen globalen Krise geführt haben, sind auch die Ursache der Auflösung des Gewebes individueller und gesellschaftlicher Moralität. So einleuchtend der Ruf nach einem Weltethos als moralischer Grundlage einer neuen Weltordnung ist - er droht ins Leere zu gehen angesichts der im Zuge der Globalisierung sichtbar werdenden moralischen Krise in allen menschlichen Gesellschaften.

II. Eine neue moralische Kultur

Die ökumenische Bewegung, die sich unter christlichen Kirchen seit Beginn dieses Jahrhunderts entwickelt hat, zielte von Anfang an nicht nur auf die Überwindung der historischen Spaltungen zwischen den christlichen Kirchen, sondern ebenso auf den Aufbau einer internationalen Ordnung, die den Frieden zwischen den Völkern bewahren und Gerechtigkeit, Freiheit und den Respekt vor menschlicher Würde verwirklichen sollte. Die ökumenischen Diskussionen der zwanziger und dreißiger Jahre zum Ausbau des Völkerrechts ebenso wie die ökumenischen Beiträge zur Formulierung der Charta der Vereinten Nationen und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte waren von der Überzeugung getragen, dass eine internationale Rechtsordnung verwurzelt sein müsste in einem internationalen Ethos, einer gemeinsamen Grundlage von moralischen Prinzipien.

Lange Zeit wurde in diesen Diskussionen vorausgesetzt, dass das Christentum als eine auf Universalität angelegte und nicht durch nationale oder kulturelle Schranken begrenzte Religion die einzige Kraft sei, die mit ihren sittlichen Grundsätzen die Welt zusammenhalten könne. Es wurde zugleich erwartet, dass die christliche Kultur mit ihren sittlichen Grundlagen sich im Zuge der Ablösung von traditionalen Lebensformen weltweit durchsetzen werde.

In den letzten dreißig Jahren hat sich ein Prozess tiefgreifenden Umdenkens vollzogen. Die Kirchen in der nunmehr wirklich weltweiten ökumenischen Bewegung sind sich ihres Status als Minorität in einer religiös pluralen Welt bewusst geworden. Viele Kirchen leben zudem als winzige Minderheit in Gesellschaften, deren moralische Grundlage von anderen kulturellen und religiösen Traditionen bestimmt ist. Der universale Anspruch eines christlichen Ethos musste in dieser Situation kritisch neu reflektiert werden.

Die ursprünglich positive Sicht einer internationalen Ordnung auf der Grundlage eines christlichen Ethos wurde freilich noch von anderer Seite erschüttert. Im Zuge der Entkolonialisierung und der Kämpfe um Befreiung und Eigenständigkeit wurde die überkommene Weltordnung immer stärker als ein entscheidendes Hindernis erkannt, das der Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden im Wege stand. Entwicklung, so wurde nun gesagt, bedeutet Veränderung und damit Unordnung. Angesichts der Anzeichen einer globalen Krise, die nicht nur die gesellschaftliche Ordnung, sondern auch die moralischen Fundamente selbst betrifft, richten sich die ökumenischen Bemühungen inzwischen immer stärker auf Rekonstruktion und Vergewisserung der Maßstäbe und Werte, die für die Bewahrung der Lebensfähigkeit von Mensch und Natur entscheidend sind. So wird der Ruf nach einem „neuen Wertsystem" laut, das sich an den Forderungen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung orientiert, die kulturelle und spirituelle Vielfalt menschlicher Gesellschaften respektiert und der Beziehungswirklichkeit des Lebens Rechnung trägt. Dabei ist klar, dass es nicht nur um die Grundwerte allein geht, sondern um die Ausbildung einer neuen Lebensform, einer „Kultur" der Gewaltfreiheit und der Ehrfurcht vor dem Leben, einer Kultur des Dialogs und der Solidarität.

Die Versuche, Grundüberzeugungen und Maßstäbe zu formulieren, an denen sich eine solche neue moralische Kultur orientieren könnte, greifen auf biblisch-christliche Traditionen zurück. Sie folgen damit nicht so sehr der Methode des ethischen Diskurses, sondern vielmehr dem in der biblischen Tradition selbst vorgezeichneten Weg der Vergegenwärtigung

Der Autor

Konrad Raiser, geboren 1938 in Magdeburg, ist Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf. Nach dem Studium der Theologie in Tübingen wurde er Pastor, studierte Soziologie in Harvard, arbeitete in der Ev. Landeskirche Württemberg und war außerdem als Geistlicher in der Industrie in Berlin und Stuttgart tätig. Professor der Theologie an der Ruhr-Universität Bochum, aktiv in der ökumenischen Bewegung in Deutschland und beim ÖRK, dem er seit 1993 vorsteht. Sein Hauptanliegen dort ist derzeit die Neuausrichtung des ÖRK als einer Gemeinschaft von Kirchen angesichts der Herausforderungen der Globalisierung. Anschrift: Postfach 2100, CH-1211 Genf 2, Schweiz.

von kollektiven Symbolen und Geschichten, in den sich das Wissen um die Bedingungen gelingenden Lebens niedergeschlagen hat. Es geht dabei nicht so sehr um die Einschärfung von sittlichen Normen als Ausdruck des Willens Gottes, sondern eher um Einweisung in einen Weg und um dessen Grenzmarkierungen. Dies geschieht in dem Bewusstsein, dass Christen überall zusammenleben mit Menschen, die von anderen kulturellen und religiösen Traditionen geprägt sind und von dort ihre moralische Orientierung erhalten. Die Erfahrung des interreligiösen Dialogs in der Gemeinschaft geteilten Lebens zeigt, dass es bei Wahrung der Integrität der jeweiligen Traditionen doch ein wechselseitiges Erkennen gibt im Wissen um die Bedingungen gelingenden Lebens.

III. Stellenwert und Reichweite eines Weltethos?

Die Erklärung zum Weltethos geht einen Schritt weiter. Sie will die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zum Ausdruck kommende Vision des friedlichen Zusammenlebens der Völker in Gerechtigkeit und Freiheit über die rechtlich gesicherte Ordnung hinaus in einem „Grundkonsens bezüglich bestehender verbindlicher Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen" verankern. Sie vertraut darauf, dass die verschiedenen überkommenen religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit genügend Elemente eines Ethos enthalten, „die *für alle Menschen guten Willens*, religiöse und nichtreligiöse, einsichtig und lebbar sind". In gewisser Weise versucht die Erklärung, das wechselseitige Erkennen im Wissen um die Bedingungen gelingenden Lebens sichtbar zu machen und in seinen zentralen Einsichten festzuhalten.

Dabei ergibt sich eine einfache und überzeugende Grundstruktur. Ausgehend von der Grundüberzeugung: „Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden", die sich in der in nahezu allen Religionen und ethischen Traditionen bekannten Goldenen Regel niedergeschlagen hat, nennt die Erklärung vier „unverrückbare Weisungen":

- Du sollst nicht töten! - oder positiv: Hab Ehrfurcht vor dem Leben!
- Du sollst nicht stehlen! - oder positiv: Handle gerecht und fair!
- Du sollst nicht lügen! - oder positiv: Rede und handle wahrhaftig!
- Du sollst nicht Unzucht treiben! - oder positiv: Achtet und liebet einander!

Diese Weisungen zielen auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit, der Solidarität, der Toleranz und der Gleichberechtigung.

Im Hintergrund dieser Struktur steht deutlich erkennbar die Erinnerung an biblische Traditionen, besonders an die „zweite Tafel" des Dekalogs. Aber sie will ebenso der Erneuerung der spirituellen und moralischen Kräfte der anderen religiösen Traditionen der Menschheit dienen. Die Erklärung will „im Blick auf eine neue Weltordnung unverrückbare, unbedingte ethische Normen in Erinnerung rufen. Sie sollen für den Menschen nicht Fesseln und Ketten sein, sondern Hilfen und Stützen, um Lebensrichtung und Lebenswerte, Lebenshaltungen und

Lebenssinn immer wieder neu zu finden und zu verwirklichen." Letztes Ziel der Erklärung ist, den Wandel des Bewusstseins zu fördern, ohne den die globale Krise nicht überwunden und unsere Welt nicht zum Besseren verändert werden kann.

Die Nähe zwischen der Erklärung und den zuvor angedeuteten ökumenischen Suchbewegungen ist unverkennbar. In beiden Fällen geht es um die Rekonstruktion einer lebensförderlichen Kultur durch Erinnerung und Vergegenwärtigung verschütteter Wegweisungen. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass die Erklärung mit dem Anspruch auftritt, Elemente eines Weltethos zu formulieren, das für alle Menschen guten Willens einsichtig und lebbar und darum auch verbindlich ist. Aus der durch die Erfahrung gedeckten Einsicht, dass keine Gemeinschaft ohne einen Grundkonsens im Ethos überleben kann, wird das Postulat: Keine neue Weltordnung ohne ein Weltethos und dessen Einlösung durch die Formulierung unverrückbarer unbedingter ethischer Normen.

Aber ist dieser Schluss zwingend? Gilt für die Weltgesellschaft in gleicher Weise, was für jede in sich abgeschlossene Gesellschaft gilt? Was ist der Stellenwert und die Reichweite des hier formulierten „Weltethos"? Ist es wirklich normativ gemeint oder vielmehr „regulativ", im Sinn der Förderung des wechselseitigen Erkennens und des Bewusstseinswandels, also der Eröffnung eines Prozesses gemeinsamer Suche und Verständigung?

Jedes lebbare Ethos ist eingebettet in kulturelle und religiöse Traditionen. Sittliches Bewusstsein bildet sich an Symbolen, Geschichten, Ritualen, die von einer Generation zur nächsten überliefert werden. Der Wurzelgrund jeder lebbaren Moralität ist eine konkrete Gemeinschaft von Menschen, ihre Geschichte, ihre Überlieferungen, ihre Weltdeutung. Es ist mit dem Ethos wie mit der Sprache: Wir können die Regeln der Übersetzung von einer Sprache in die andere lernen, aber die Regeln selbst ergeben noch keine Weltsprache.

Die Erklärung zum Weltethos formuliert wohl eher die Regeln, die helfen können beim Prozess des wechselseitigen Erkennens im Wissen um gelingendes Leben. Sie können die Vergegenwärtigung verschütteten Wissens anregen und so zum Bewusstseinswandel anstoßen. Sie können die unterschiedlichen Traditionen füreinander durchsichtig machen und aus ihrer Abgrenzung voneinander befreien. Die Gültigkeit und Verbindlichkeit der Weisungen lässt sich jedoch nur in je konkreten Traditionszusammenhängen begründen. Dies bleibt die Grenze jedes „Weltethos".

IV. Für einen grundlegenden Bewusstseinswandel

Die Diskussion über die Weltethos-Erklärung ist weitergegangen. Sie hat ein breites Echo ausgelöst, nicht zuletzt in Kreisen von Wirtschaft und Politik. Unter Mitarbeit von Hans Küng hat das *Inter Action Council 1997* eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten" vorgelegt, in der der Weltethos-Gedanke auf das Handeln in weltweiten wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen

bezogen wird. Die Weltkommission für Kultur und Entwicklung der UNESCO hat ihre Arbeiten über eine globale Ethik fortgesetzt. Das Weltwirtschaftsforum in Davos hat den Impuls aufgegriffen.

Insbesondere hat Hans Küng mit der von ihm gegründeten *Stiftung Weltethos* an den Grundlagen weitergearbeitet. Die beiden Bände: H. Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 1997; und H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München 1998, sind ein eindrucksvolles Zeugnis dieser Arbeit. An der Fruchtbarkeit der von Hans Küng angestoßenen Debatte kann kein Zweifel sein.

Vor allem ist seit der Veröffentlichung der Erklärung durch das Parlament der Weltreligionen 1993 der interreligiöse Dialog auf Weltebene stark intensiviert worden. Das Weltparlament selbst hat bei seiner Konferenz in Kapstadt 1999 den durch die Erklärung abgesteckten Rahmen weiter entwickelt. In vielen kirchlichen und interreligiösen Versammlungen auf Weltebene ist zustimmend auf die Erklärung Bezug genommen worden. Der Prozess einer gemeinsamen Suche und Verständigung über die ethischen Grundlagen ist jedenfalls in Gang gekommen. Und er ist dringlicher als je zuvor, wenn sich S. Huntingtons Prognose vom „Zusammenprall der Zivilisationen" nicht bewahrheiten soll.

Freilich, die Fragen hinsichtlich Stellenwert und Reichweite der Weltethos-Erklärung, wie ich sie 1995 formuliert habe, bleiben bestehen, und sie können nun präzisiert werden im Vergleich mit einem anderen Projekt ähnlicher Ausrichtung, d.h. der Erd-Charta, die im Jahr 2000 in Den Haag öffentlich vorgestellt wurde. Die Erd-Charta geht auf eine Anregung des Brundtland-Berichts über Umwelt und Entwicklung von 1987 zurück. Der Umweltgipfel in Rio de Janeiro 1992 scheiterte mit dem Versuch, eine Charta zu formulieren. Nun liegt nach einem langen Diskussionsprozess ein Text vor, der zehn Jahre nach dem Umweltgipfel der Vollversammlung der Vereinten Nationen im Jahr 2002 zur Zustimmung unterbreitet werden soll.

Hier ist nicht der Ort, die Charta mit ihren 16 Grundsätzen und über 60 Konkretionen vorzustellen. Die vier vorangestellten Selbstverpflichtungen sind in ihrer Intention den vier Weisungen der Weltethos-Erklärung recht nahe. Freilich, wo die Weltethos-Erklärung die Goldene Regel als ethische Grundüberzeugung voranstellt und damit im anthropozentrischen Horizont ethischer Traditionen der großen Religionen verbleibt, stellt die Erd-Charta die Gemeinschaft allen Lebens voran. In der Suche nach einer Weltordnung, die sich auf der Ehrfurcht vor dem Leben, der universalen Achtung der Menschenrechte, der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und einer Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit gründet, stimmen beide überein.

Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass die Weltethos-Erklärung ein Text von „Experten" ist, entworfen auf dem Hintergrund und unter Berufung auf die Autorität der großen religiösen Traditionen, während die Erd-Charta sich als ein Text vorstellt, der entstanden ist aus einem breit geführten Dialog über gemeinsame Ziele und Werte. Vermutlich ist die Formulierung der Erd-Charta ein Modell für einen wirklich offenen und partizipatorischen Prozess unter Beteili-

gung von Menschen und Organisationen aus allen Regionen, Kulturen und allen religiösen Traditionen. Sie bringt die Erwartungen und Hoffnungen der sich langsam konstituierenden Zivilgesellschaft auf Weltebene zum Ausdruck.
Beide, die Weltethos-Erklärung und die Erd-Charta, rufen zu einem grundlegenden Bewusstseinswandel auf. Die Erd-Charta freilich bleibt bewusst säkular; sie stützt sich allein auf die Evidenz und die einsehbare Wahrheit der formulierten ethischen Forderungen. Sie ist damit Ausdruck eines öffentlichen Diskurses, und sie sucht diese Basis zu erweitern.
Die Weltethos-Erklärung demgegenüber stützt sich auf die Gültigkeit und den Wahrheitsanspruch der großen religiösen Traditionen. Aber auch sie zielt letztlich auf Rezeption, d.h. auf Zustimmung und auf einen dialogischen Prozess. Sie kann Regeln der Verständigung bereitstellen, aber sie kann den Bewusstseinswandel nicht herbeiführen. Die Weltethos-Erklärung ist mindestens so sehr eine Herausforderung für die großen Religionen wie ein bereits erreichter Konsens über fundamentale Wertorientierungen. Sie bietet den Religionen eine gemeinsame Sprache an, mit der sie beginnen können, auf die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu antworten.
Eine „globale Kultur" muss von unten wachsen. Daher sind die beiden Ansätze komplementär, und es ist zu hoffen, dass sie zu dem notwendigen Bewusstseinswandel anregen.

* Redaktionelle Anmerkung: Die Abschnitte I-III gehen auf einen Beitrag zurück, den Konrad Raiser 1995 für den Band *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, hg. v. H. Küng, geschrieben hatte. Für CONCILIUM wurde der Abschnitt IV neu hinzugefügt.

Parlament der Weltreligionen:

Die Weltethos-Erklärung von Chicago 1993

Christel Hasselmann

I. Aufgabe und Bedeutung des Weltethos

Die Existenz des Weltethos wurde durch die „Erklärung zum Weltethos" erstmalig auf dem Parlament der Weltreligionen in Chicago 1993 vorgestellt und ins Bewusstsein der Menschen gerückt. Das Parlament - auch „Zweites Parlament der Weltreligionen" genannt - tagte vom 28. August bis zum 4. September und wurde aus zwei Gründen einberufen: Zum einen sollte das Jahrhundertereignis des Ersten Parlaments gefeiert werden, zum anderen sollten sich die Vertreter

der Weltreligionen treffen, um über die Weltprobleme zu diskutieren. Es war das - bis zu diesem Zeitpunkt - größte Treffen von Vertretern der Weltreligionen in der Weltgeschichte. Der *Council* des Zweiten Parlamentes der Weltreligionen hatte es erstmalig gewagt, eine Erklärung zu einem Weltethos ausarbeiten zu lassen. „Die Erklärung zum Weltethos", auf Englisch: „Declaration Toward a Global Ethic", ist das erste Dokument dieser Art in der jahrtausendealten Geschichte der Religionen. Sie ist das Ergebnis eines Entwurfes von Hans Küng und einer Konsultation von etwa 200 Gelehrten, die die Glaubensgemeinschaften der Welt repräsentieren. In der „Erklärung zum Weltethos" (WEE), die feierlich auf dem Parlament der Weltreligionen von 1993 proklamiert wurde, hat Küng eine Vision entwickelt, in der sich die Vertreter der Weltreligionen zur Einhaltung der gemeinsamen ethischen Grundlage aller Religionen verpflichten. Nach ihrer Billigung auf dem Parlament wurde die WEE von etwa 40 Millionen Menschen gelesen.

Angesichts der Überlebenskrise der Menschheit und des Planeten Erde sind es nach Küng die Religionen, denen eine besondere Rolle bei der Suche nach einer neuen Weltordnung zukommt. Er geht davon aus, dass das bisher in der Geschichte gezeigte zerstörerische Potential der Religionen umkehrbar ist, dass die internationale Gemeinschaft nicht ohne gemeinsame Werte existieren kann und dass gerade die Verbundenheit im Ethos zu einem einigenden, friedenstiftenden Band der Völkergemeinschaft werden könnte. Das ist insofern neu, als seit Jahrhunderten - bis in die heutige Zeit - zwischen den Religionen oftmals nicht nur Unwissenheit geherrscht hat und herrscht, sondern auch Feindschaft und Intoleranz. Nun ist Küng mit der Ausarbeitung der Weltethos-Erklärung und ihrer Verabschiedung auf dem Parlament der Weltreligionen von 1993 ein zweifacher Durchbruch gelungen:

1. Es wird erstmalig mit dem *Bewusstsein einer planetarischen Verantwortung der Weltreligionen* eine *gemeinsame Zielsetzung* für eine Kooperation in der Weltgemeinschaft entfaltet und
2. wird mit der Erklärung zum Weltethos ein *gemeinsamer ethischer Konsens* geschaffen, *auf dem diese Zusammenarbeit aufbauen kann.*

Den Kern des Weltethos bilden vier „große Gebote der Menschlichkeit", ein praktischer Verhaltenskodex, der in allen großen Weltreligionen gilt: Du sollst nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen, nicht Unzucht treiben. Man kann sie als Magna Charta eines allgemeinen Menschheitsethos bezeichnen. Dazu kommen die zwei Grundforderungen: „Jeder Mensch soll menschlich behandelt werden" und die Goldene Regel („Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu"). Mit Hilfe des mathematischen Begriffs der „Schnittmenge" (ethischer Überschneidungsbereich) lässt sich Weltethos definieren als „der Teil des ethischen Kernbereichs einer Religion, den sie mit allen anderen Religionen teilt". Die WEE stellt den Anspruch, die ethische Grundlage für eine neue Weltordnung zu sein. Was aber ist unter einer neuen Weltordnung zu verstehen? - Die neue Weltordnung hat eine Welt vor Augen, in der den Menschen bewusst ist, dass die Erde allen gehört und die Menschen - auch als Individuen - die Verantwortung

dafür tragen. Bewusst ist, dass ein Wechsel vollzogen werden muss von der Ökonomie der Habgier in eine Ökonomie der Gemeinschaft. Bewusst ist, dass jede Nation nur gedeihen kann, wenn sie das Wohlergehen der anderen Nationen achtet und fördert. Bewusst ist, dass das Wort „wir" die Menschheit und alles Leben auf diesem Planeten umfasst. Dazu ist eine Zusammenarbeit nötig und ein gemeinsamer ethischer Konsens.

Die Reaktionen der Vertreter der Weltreligionen haben gezeigt, dass die jeweiligen ethischen Werte innerhalb der religiösen und spirituellen Traditionen bis jetzt wenig entdeckte Reichtümer sind, mit denen die kritischen Probleme der Welt ansprechbar wären. Zugleich zeigen die Unterschriften der religiösen Führer der Weltreligionen, dass eine kulturenüberschreitende und interreligiöse Übereinkunft auf einem ethischen Konsens möglich ist. Dies wurde erst mit der WEE ins Bewusstsein gerückt. Zu den Unterzeichnern gehören der buddhistische Dalai Lama ebenso wie der katholische Kardinal und Erzbischof von Chicago, ferner Rabbiner, führende Muslime, Buddhisten, Hindus und Vertreter kleinerer Religionen.

II. Zwei Entwicklungsebenen: Die Parlamente und die Weltethos-Erklärung

Den Weg zur Erklärung zum Weltethos muss man sich zweigleisig vorstellen: Da ist zum einen die Basis des interreligiösen Dialogs, auf dem die Erklärung aufbaut, dessen Beginn nachweislich auf das Erste Parlament 1893 in Chicago zurückzuführen ist, zum anderen die eigentliche vierjährige Entstehungsphase der Weltethos-Erklärung. Beide Ebenen stehen in enger Beziehung zueinander. Es ist belegbar, dass seit dem Ersten Parlament der Weltreligionen von 1893 in der Beziehung der Religionen ein Bewusstseinswandel hinsichtlich der Wahrnehmung des Pluralismus der Weltreligionen in Gang gesetzt worden ist, dem eine Signalwirkung zukommt. Mit der Entwicklung eines ethischen Minimalkonsenses - der „Erklärung zum Weltethos" - und seiner Präsentation und Billigung auf dem Zweiten Parlament der Weltreligionen 1993 hat dieser Bewusstseinswandel einen historischen Höhepunkt erfahren, dessen Auswirkung noch offen ist.

1. Dialog als verbindende Brücke zwischen den Weltreligionen

Das Erste Parlament der Weltreligionen 1893 in Chicago ist das erste formale Treffen der Vertreter der Weltreligionen in der Weltgeschichte. Es ist als ein wichtiges Ereignis in die Geschichte der Weltreligionen eingegangen, als „the dawn of religious pluralism". Zugleich ist es die „‚Einführung' asiatischer Religionen in den Westen"[1] und drückt den Beginn eines interreligiösen Dialogs aus und gleichzeitig den Beginn eines neuen Jahrhunderts, „in dessen Verlauf wir alle Nachbarn bekamen".[2] Ein Zeitgenosse hat das denkwürdige Ereignis als „vielleicht die wichtigste religiöse Versammlung, die je stattfand" beschrieben.[3] Das Parlament hat das Ereignis als „ein neues Zeitalter in der Evolution religiösen

Lebens für die Welt" bewertet[4] und der „Vater der Religionswissenschaft", Friedrich Max Müller (1823-1900), hat es als „eines der erinnerungswürdigen Ereignisse in der Weltgeschichte" bezeichnet.[5]

Obwohl wichtige Religionsgemeinschaften (z.B. der Islam), die sog. „Hardliner" der Religionen und ganze Erdteile gar nicht vertreten gewesen sind, hat der Kongress seine Früchte getragen: Konkret belegt werden kann der Bewusstseinswandel durch den Zeitpunkt der Entstehung interreligiöser Organisationen: Während der interreligiöse Dialog mit dem „Weltparlament der Religionen" 1893 in Chicago seinen spektakulären Anfang genommen hat, ist bereits sieben Jahre später in Boston u.a. durch einige Parlamentsteilnehmer die älteste, heute noch bestehende interreligiöse Organisation, die „International Association for Religious Freedom" (IARF) gegründet worden; weitere folgten. Besonders in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sowie forciert durch Migrationen und Reisen entwickelte sich der interreligiöse Dialog zu einer Bewegung, die in vielen Ländern Wurzeln geschlagen hat. Nationale und internationale Organisationen wie der „World Congress of Faith" (WCF), der „Temple of Understanding" (ToU) und die „World Conference on Religion and Peace" (WCRP), sowie das „Interfaith Centre" in Oxford u.a. haben sich etabliert und sich zur Aufgabe gemacht, das traditionelle, vom Geist des Exklusivismus und der Unversöhnlichkeit geprägte Verhältnis der Religionen zueinander zu überwinden. Ziel aller ist: Die Religionen sollen aus ihrer Isolierung und Abschottung herausgeführt werden und zum Wohle der ganzen Menschheit miteinander kooperieren.

Nach dem Parlament hat auch die Präsenz östlicher Religionen in den USA und in Europa begonnen. Die Weltreligionen sind zusammengerückt. Erst etwa achtzig Jahre nach dem Parlament von 1893 haben die „Leitlinien für den interreligiösen Dialog" des Weltkirchenrats den Anstoß zu dem „offiziellen" interreligiösen Dialog, den Dialog zwischen den religiösen Institutionen, gegeben. Einen weiteren wesentlichen Impuls hinsichtlich eines Bewusstseinswandels hat von katholischer Seite die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" des Zweiten Vatikanischen Konzils gesetzt. Dadurch ist die Dialogpraxis manifestiert worden. Gemessen an der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums muss das Ergebnis des Konzils als gewaltiger Fortschritt in seiner Beziehung zu den anderen Religionen bezeichnet werden. Der Schlüsselsatz lautet: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist."[6] Es stellt sich jedoch die Frage, ob das Konzil - angesichts der Pluralisierung des gesellschaftlichen Lebens, der Entwicklung der Demokratie und des Anspruchs anderer Religionen auf Gleichwertigkeit - nicht mit einhundertjähriger Verspätung auf eine praktische Notwendigkeit hin reagiert hat, die eher auf die beschriebene Situation nach 1893 gepasst hätte, als auf die Erfordernisse und Herausforderungen der galoppierenden Globalisierung *unserer* Zeit.[7]

Obwohl in den letzten hundert Jahren auf den interreligiösen Treffen wertvolle Impulse für den Bewusstseinswandel und für aktive Friedensarbeit gegeben worden sind, dürfen die Größenordnungen nicht aus dem Blick verloren werden:

Von den Bemühungen um die Zusammenarbeit der Religionen wissen die meisten Menschen gar nichts. Die Treffen finden entweder auf offizieller Ebene zwischen religiösen Institutionen oder auf der Ebene der interreligiösen Organisationen und anderer gleichwertiger Gremien statt. Aber auf der Ebene der „Normalbürger" begegnen uns dagegen häufig Unkenntnis, Gleichgültigkeit sowie die fehlende Bereitschaft, über die Grenzen der eigenen Religion hinauszublicken, aber auch Unsicherheit und Angst vor allem Fremden.

2. Die Entstehung der Erklärung zum Weltethos

Der Weg zur WEE ist entstanden aus zwei zuerst weitestgehend separat verlaufenen Entwicklungen in Amerika und Europa, die sich schließlich mit der Zustimmung zur Deklaration in der Abschlusssitzung des Parlaments der Weltreligionen von 1993 in Chicago vereinigten. In Amerika hatte sich eine Gruppe interreligiös Interessierter gebildet, um das Zweite Parlament der Weltreligionen zu organisieren, und zur gleichen Zeit hatte Hans Küng in Deutschland an einer Idee gearbeitet, die er „Projekt Weltethos" genannt hat. Die Organisatoren des Parlaments und Küng kamen 1989 zusammen, als Küng über sein Anliegen in der Universität von Chicago sprach. Der *Council* des Parlaments erteilte Küng daraufhin den Auftrag, den Entwurf einer „Erklärung der Religionen für ein Weltethos" auszuarbeiten. Küng wagte sich damit an ein problematisches Unterfangen: Zum ersten Mal in der Geschichte der Religionen sollte eine Ethos-Erklärung ausgearbeitet werden, die für die Angehörigen aller Religionen der Welt akzeptabel sein sollte. Historische Vorbilder dafür gab es keine.

Mit diesem Problem waren eine Reihe von Fragen verbunden, deren Beantwortung in meiner Arbeit nachgezeichnet werden: Wie sollte eine solche Erklärung aussehen? Welche Ansprüche wurden an sie gestellt? Welche sprachliche Form sollte sie erhalten? Und vor allem, welche Werte, unverrückbaren Maßstäbe und inneren Grundhaltungen, die konsensfähig sind, sollte sie enthalten? Folgende weitere Fragestellungen stehen im Mittelpunkt meiner Untersuchung: Wie sahen Küngs anfängliche Überlegungen zu einem ersten ethischen Konsens aus? Die „Initialzündung" begann mit dem Grundsatzpapier, das Küng 1989 für eine UNESCO-Veranstaltung schrieb und den Reaktionen daraufhin aus den Weltreligionen. Als weitere Entwicklungsstufen sind Küngs Referat in Davos vor dem *World Economic Forum* 1990 zu nennen, sein Bestseller „Projekt Weltethos", die Ergebnisse eines Tübinger Lehrprogramms vom Sommersemester 1992 und schriftliche Stellungnahmen von Einzelpersonen und Gruppen zu den einzel-

Die Autorin

Christel Hasselmann, geb. 1950 in Hannover, ist ausgebildete Lehrerin an einer integrierten Gesamtschule in Niedersachsen, studierte im Magisterstudium Religionswissenschaft und Pädagogik, promovierte 2001 über das Thema „Der Weg zur Weltethos-Erklärung des Parlamentes der Weltreligionen von 1993" an der Universität Hannover in Religionswissenschaft zum Dr. phil. Sie ist Mitglied der niedersächsischen Rahmenrichtlinien-Kommission für das Unterrichtsfach Werte und Normen, Leiterin von Fortbildungen und Verfasserin wissenschaftlicher Beiträge zum Bereich Werte und Normen. Anschrift: Lärchenweg 11, D-30826 Garbsen. E-Mail: CHasselmann@t-online.de.

nen Entwürfen: Welche Hinweise, Änderungsvorschläge und Kritik sind zu den Entwürfen abgegeben worden und wie haben sie sich auf den Text der Deklaration ausgewirkt?

Nachdem Küng auf sein Grundlagenpapier 1989 bei der UNESCO die ersten kritischen Rückmeldungen für seine Idee erfahren hat, sind vor allem richtungweisende Anregungen aus dem Kolloquium von 1992 gekommen, die er konkret umgesetzt hat. Seiner Intention gemäß ist die Erklärung zunächst eine Erklärung der Religionen, der später eine allgemeinere folgen soll. Sie ist auf Konsensfähigkeit ausgelegt und verzichtet aus Rücksicht auf die Buddhisten darauf „im Namen Gottes" zu reden. Die ethische Ebene der verbindlichen Werte, Maßstäbe und Haltungen steht im Mittelpunkt. Zugleich muss die Erklärung aus Gründen der Übersetzbarkeit allgemein verständlich sein.

Festzuhalten ist, dass der Fluchtpunkt von Küngs Argumentation die enge Verbindung von Weltethos, Menschenrechten und Weltfrieden ist. Nach der Auswertung der Reaktionen aus den Weltreligionen und der Expertenkonsultationen kann folgender Schluss gezogen werden: Grundsätzlich wird die Ausarbeitung eines Weltethos für den Weltfrieden befürwortet. Dennoch ist es zu vielen Fragen und auch Bedenken gekommen. Dazu gehört das Problem der Übersetzbarkeit ebenso wie die Frage nach der Einheit der Religionen und die Befürchtung der Selbstprofilierung westlicher Kultur. Trotz tiefer Bedenken lässt sich zusammenfassend sagen, dass diese Probleme nicht ignoriert werden dürfen, letztendlich aber keine unüberwindbaren Hindernisse darstellen.

Obwohl Vertreter der einzelnen Religionsgemeinschaften bestätigen, dass das „Humanum" in allen Religionen zu finden ist, wird der Versuch als nicht unproblematisch bewertet, die Weltreligionen mit den Menschenrechten zusammenzubringen und die humane Grundleistung der Religionen mit dem abendländischen Humanismus gleichzusetzen. Es ist ein gewagtes Unternehmen von Seiten eines christlichen Theologen (Küng), Vertreter der verschiedenen Religionen aufzufordern, darüber nachzudenken, welche Rolle Menschenrechte in der eigenen Tradition spielen. Negative Erfahrungen aus der Geschichte ergeben den nicht unbegründeten Verdacht, dass sich das Christentum als eine Musterreligion behaupten will, die die Menschenrechte für sich bereits theologisch abgesichert hat und nun seine moralische Überlegenheit demonstrieren will. Vor diesem Hintergrund erzeugt die Weltethos-Erklärung ebenfalls den Verdacht, aus christlicher oder zumindest „westlicher" Sicht mit entsprechenden inklusivistischen Ambitionen konzipiert und verbunden zu sein. Nicht übersehen werden darf ebenfalls, dass der Vatikan die Menschenrechtserklärung durch eine entsprechende Resolution nicht mit abstützt, da er nicht Mitglied der UNO ist. Erst 1965 ist es von Seiten der katholischen Kirche durch die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit offiziell zu einer Annäherung an die liberale Tradition der Menschenrechte gekommen.[8] Jahrhundertelang wurden die Menschenrechte als unchristlich verurteilt. Mittlerweile werden sie sowohl von protestantischen als auch katholischen Vertretern nicht mehr als Konkurrenten zum spezifisch christlichen Menschenbild gesehen, sondern - sogar umgekehrt - die Menschenrechte

werden als Erbe und Konkretisierung des Christentums adoptiert. Diesen Hintergrund bedenkend ist es nicht verwunderlich, dass die Frage aufgeworfen wird, ob der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte einen westlichen Kulturimperialismus darstellt oder die Menschenrechte kulturneutral sind. Die Untersuchungsergebnisse haben gezeigt, dass - trotz dieser Bedenken - das Bewusstsein in der Welt wächst, dass die Menschenrechte für alle gelten.

Erwiesenermaßen gehört zu den Hemmnissen der Konkretisierung des Weltethos die bisher unzureichende Zusammenarbeit der Weltreligionen. In seinen drei einprägsamen Thesen fordert Küng daher ein Umdenken: „Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden. Kein Friede unter den Religionen ohne Religionsdialog." Zusammenarbeit bedingt Dialog, der gegenseitige Glaubwürdigkeit, Redlichkeit und Vertrauen voraussetzt. Ich habe untersucht, wie es damit bestellt ist: Als ein wesentliches Ergebnis ist zu nennen, dass das Wort „Dialog" ein Zentralbegriff der neuen Wahrnehmung anderer Religionen geworden ist. Zu unterscheiden ist zwischen dem Dialog der „offiziellen" religiösen Institutionen und dem Dialog der „inoffiziellen" Vertreter der Religionen. Die Dialogpraxis ist innerhalb der interreligiösen Organisationen sehr viel weiter entwickelt als die der religiösen Institutionen.

Die bisherige Dialogwilligkeit und -fähigkeit des „offiziellen" Christentums wird sowohl von einigen nichtchristlichen als auch von einigen christlichen Theologen als enttäuschend beurteilt. Hierbei wird sowohl die starre Haltung der Großkirchen kritisiert, als auch die Vermischung von Missionierung und Dialog. Anhand von Schriften aus dem Vatikan und der Evangelischen Kirche, anhand von Handlungsmustern bis in die aktuelle heutige Zeit, anhand von geübter Selbstkritik von kompetenten Angehörigen christlicher Religion und (heftigen) kritischen Reaktionen von nicht-christlichen Religionsanhängern ist nachweisbar, dass das Christentum eine ambivalente Haltung zum Dialog einnimmt und nicht nur aus uneigennützigen Gründen als die Religion zu nennen ist, die den interreligiösen Dialog am aktivsten zu fördern versucht. Inklusivistische Absichten von Christen haben sich bereits beim Ersten Parlament durch den Wunsch der Evangelisierung der Welt gezeigt. Im Jahr 2000 wurde der katholische Machtanspruch in der Erklärung *Dominus Jesus* jüngst erneuert. Diesen Inklusivismus- und Superioritätsansprüchen der Kirchen begegnen viele Angehörige anderer Religionen mit Misstrauen und Ablehnung. Historisch negative Erfahrungen spielen dabei eine verstärkte Rolle (wie beispielsweise aus dem Judentum zu hören ist[9]). Auch von christlichen Theologen der verschiedensten Richtungen wird die starre Haltung der Machtzentralen der Kirchen kritisiert (John Hick, Paul Knitter u.a.) und die Forderung nach einer Art „kopernikanischer Wende" aufgestellt, um dem internationalen Frieden eine Basis zu geben. Die jüngste Entwicklung in der Beziehung der katholischen Kirche zum Judentum durch die „Mea culpa"-Erklärung und den Besuch des Papstes im Jahre 2000 in Israel deuten jedoch einen Kurswechsel an, der in die Geschichte eingehen wird. Des Weiteren sorgen die sich in letzter Zeit mehrenden großen interreligiösen Kongresse vielleicht selbsttätig für eine zeitgemäße Weiterentwicklung der

Dialogfähigkeit des „offiziellen" Christentums und der anderer noch zurückhaltender konservativer und orthodoxer Gruppen anderer Religionen. Zu nennen ist hier z.B. der Weltfriedensgipfel Ende August 2000 in New York.
Die Klärung der Wahrheitsfrage ist für das Christentum die „Kardinalfrage" schlechthin[10] - für die ostasiatischen Religionen jedoch eine befremdende Vorstellung, sich darüber streiten zu wollen. In diesem Zusammenhang sind es drei Dialogstrategien, die Küng näher betrachtet: die *Festungsstrategie,* die davon ausgeht, dass nur die eigene Religion wahr, die anderen unwahr sind[11], die *Verharmlosungsstrategie,* bei der der religiöse Friede verwirklicht wird durch Einebnung und Ignorierung der Unterschiede und Widersprüche zwischen den Religionen und schließlich die *Umarmungsstrategie,* die andere Religionen nur als Vorstufen der eigenen universalen Wahrheit sieht und alle Menschen dieser Welt in die eine wahre Religion integrieren will (Inklusivismus).[12] Nachdem Küng die drei Dialogstrategien alle als unbrauchbar beurteilte und die Selbstkritik der Religionen für unverzichtbar hielt, rückte er das *„Humanum" als ökumenisches Wahrheitskriterium* ins Blickfeld, das heftig kritisiert wurde, weil dadurch die Menschlichkeit zum Maßstab würde (das „Humanum als Supersystem"[13]) und nicht die Religion, die damit vom Subjekt zum Objekt degradiert würde. Küng hat sich im Laufe der Entstehung der Weltethos-Erklärung von allem Rivalisierenden und Bewertenden distanziert. Das, was auf diesen Vorschlag lediglich noch marginal hinweisen könnte, ist die in der Deklaration erhobene Grundforderung: „Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden."[14] Nicht mehr die theologischen Disputationen stehen letztendlich im Mittelpunkt, sondern die gemeinsame Bewältigung der die Religionen verbindenden Probleme. Diese „zielorientierte" Strategie muss in Zukunft noch stärker ausgebaut werden, denn sie ist im Endeffekt die einzige Strategie, die die Pluralität der Religionen nicht nur überwindet - ohne sie aufzuheben - sondern sie kann sie als ergänzendes Element sogar nutzbar machen.

III. Zur Weiterentwicklung des Weltethos

Die Weltreligionen haben im Laufe ihrer Geschichte wenig zum Frieden in der Welt beigetragen; deswegen wird die ethische Kraft der Religionen und eine Wende zum Positiven von manchen Theologen bezweifelt.[15] Der geringe Optimismus, der vor allem von Seiten der monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam) für einen Frieden unter den Religionen geteilt wird, findet seine Begründung in den negativen Erfahrungen aus der Geschichte und in dem tief verwurzelten Hang religiöser Institutionen, sich mit den Mächtigen zu verbünden.
Da die Religionen weltweit in vielen gewalttätigen Auseinandersetzungen eine nicht unbedeutende Rolle spielen, geht Küng davon aus, dass die Religionen ihren Einfluss ebenso gut in eine friedenstiftende Richtung lenken könnten - wenn sie denn bereit zu einem Umdenken wären. Das wirft aber die Frage auf, warum es

gerade die Religionen sein sollen, die die ethische Basis für eine globale Weltordnung legen. Sind sie es doch, die oft zu Intoleranz, Verletzung der Menschenrechte bis hin zu Heiligen Kriegen aufrufen. Gerade die Religionen sind es, die selber gegen die Gebote verstoßen, die sie propagieren. Daran hat sich bis heute nichts geändert. Dass auch Küng diese Diskrepanz realistisch vor Augen hat, zeigt seine Forderung in seiner Rede 1990 in Davos, *„die Religionen müssten glaubwürdig machen, dass es ihnen - trotz aller Verirrungen - um das Wohl der Menschen geht".*

Die beständig wachsende große Gruppe der Nichtreligiösen darf nicht übersehen werden.[16] Es ist auf eine Traditionskette bedeutender Philosophen und Philosophenschulen zu verweisen, die lange vor dem Aufkommen beispielsweise des Christentums und anderer Religionen eine humanistische, rationale, ethisch begründete und auf eigenverantwortliches Handeln ausgerichtete Ethik gelehrt haben.[17] Die Behauptungen, dass ohne den Bezug auf Gott Moral schwer zu begründen ist und alle Religionen unter Gott zu subsumieren sind, werden durch den Buddhismus widerlegt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass noch viele Aufgaben im gesamten Feld der Religionsbegegnung verbleiben:

- Wenngleich in vielen Bereichen (Wirtschaft, Politik, Kultur, Sport u.a.) der Ausbau des Informationsnetzes global zunimmt, bewegt sich zwischen den Religionen vergleichsweise wenig.
- Obwohl führende Persönlichkeiten in den Religionsgemeinschaften, interreligiöse Bewegungen und einzelne Basisgruppen die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs und die Kooperation in den Überlebensfragen der Menschheit erkannt haben, werden die Religionsgemeinschaften bisher immer noch nicht im Ganzen erfasst. Sie sind nach wie vor mit dem „Kreisen um sich selbst" beschäftigt. Die Religionen sind noch nicht bereit, gemeinsam die planetarische Verantwortung zu tragen; sie haben sie noch längst nicht in ihrer Breite überhaupt wahrgenommen.
- Mit Blick auf die heranwachsende Generation ist zu vermerken, dass interreligiöse und interkulturelle Elemente in der Lehreraus- und -weiterbildung noch unzureichend umgesetzt werden.
- Der Machtkampf der Großkirchen um die religiöse Dimension in der Schule darf interreligiöse und ethische Erziehung nicht länger als Ersatz für religiöse Erziehung instrumentalisieren.[18] Interreligiöse und interkulturelle Inhalte verschiedener Schulfächer müssen konsequenter koordiniert werden und weltanschaulich neutral - also religionswissenschaftlich - unterrichtet werden.

Unsere Geisteshaltung - unsere Auffassung vom Leben und der Welt - wird in hohem Maße der entscheidende Faktor für die Zukunft: für die Zukunft der Menschheit, die Zukunft der Umwelt und die Zukunft der Erde. Denn unser Tun wird von unserem Denken bestimmt: „Wir tragen die individuelle Verantwortung für alles, was wir tun. All unsere Entscheidungen, Handlungen und Unterlassungen haben Konsequenzen."[19] Ob Kinder für den Krieg - wie in manchen Ländern Afrikas, im Iran und jüngst in Russland beschlossen - ausgebildet werden[20] oder für ein besseres Verständnis und friedliches Zusammenleben auf der Grundlage

der Menschenrechte wie beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland, wird sich auf die Geisteshaltung dieser jungen Generation und ihre Zukunft auswirken. Deswegen ist m.E. der küngschen Trias „Kein Überleben ohne Weltethos", „Kein Weltfrieden ohne Religionsfriede", „Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog" ein vierter Satz hinzuzufügen: *„Keine Zukunft ohne interreligiöse Erziehung"!*

Küngs Weltethos-Idee ist längst Gegenstand der internationalen politischen Diskussion. Der von Küng „ins Wasser geworfene Stein lässt nun seine Kreise ziehen"[21]. Auf zahlreichen internationalen Konferenzen und Kommissionen hat das Weltethos auf der Weltagenda seinen Platz[22], und die *Stiftung Weltethos* kümmert sich um die Förderung dieser Initiative. Küng zeigt in seinen vielen seit 1993 erschienenen Büchern, wie nötig nicht nur die Weltreligionen, sondern auch Weltpolitik, Weltwirtschaft und Wissenschaft eine ethische, für alle verbindliche Grundorientierung brauchen. Dabei legt er eine konkrete Grundorientierung für eine humanere Weltordnung vor. Hat Küng bis zur Veröffentlichung seines Buches „Projekt Weltethos" (1990) kaum auf Dokumente von Weltorganisationen zu einer globalen Ethik verweisen können, so existieren bereits sieben Jahre nach der Proklamation der Weltethos-Erklärung (1993) mehrere wichtige internationale Dokumente, die sich nicht nur zu den Menschenrechten bekennen, sondern auch zu *Menschenpflichten*, die programmatisch ein globales Ethos fordern und es auch bereits zu konkretisieren versuchen. Ein weiterer Lichtblick ist die erstmalige Bekräftigung der Bedeutung eines globalen Ethos auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1998 in Harare.[23]

Weitere wichtige Kongresse, von denen eine engere Zusammenarbeit zwischen den Religionen erhofft wird, sind Ende November 1999 die Vollversammlung der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden in Amman/Jordanien und in der ersten Dezemberwoche 1999 das Dritte Parlament der Weltreligionen in Kapstadt/Südafrika gewesen. Geplant ist, alle fünf Jahre ein neues Parlament der Weltreligionen an verschiedenen Orten der Welt stattfinden zu lassen sowie drei Jahre vor jedem Parlament und während des Parlaments eine neue „Assembly" religiöser und spiritueller Führer. Die „Weltethos-Erklärung" soll verbreitet und als Basis gegenseitigen Verständnisses diskutiert werden. Eine „letzte" Version des Dokuments kann und soll nicht produziert werden. „Rather, the process will continue to move ‚toward a global Ethic'."[24]

Große ethische Problemkomplexe - von der Genetik, Ökonomie, Medizin, Ökologie bis zur Atomphysik sind eine gemeinsame und immer drängender werdende Herausforderung an alle Weltreligionen. Die Stimme einer einzelnen Religionsgemeinschaft ist heute längst zu dünn geworden. Die Konsens bezeugenden Stimmen aller Weltreligionen würden gemeinsam ein immenses Volumen ergeben. Deswegen könnte der interreligiösen Forschung und interdisziplinären Zusammenarbeit (Religionswissenschaft, Philosophie, Theologie u.a. Human- und Sozialwissenschaften) eine große Bedeutung zukommen. Das Weltethos bildet hierbei die ethische Minimalgrundlage.

Vergleichbar mit einem sich in Seenot befindenden Schiff, in dem die Menschheit

eingeschlossen ist, haben die Religionen nur zwei Möglichkeiten: Entweder sie setzen ihre Streitigkeiten und Machtansprüche untereinander weiter fort und kümmern sich nicht um das Sinken des Schiffes, mit dem die Menschheit untergeht, oder aber sie nutzen ihre ethischen Weisheiten *einander ergänzend und unterstützend, auch nichtreligiöse Menschen einbeziehend,* zur gemeinsamen Rettung des Schiffes „Erde". Sollten sich die Religionen für Letzteres entscheiden, wäre damit zwangsläufig eine nie dagewesene enorme Aufwertung und Würdigung aller Religionen verbunden - sofern Verständnis und Harmonie zwischen ihren Traditionen herrscht.

Werden die Weltreligionen aber durch die Möglichkeit der Annäherung durch das Weltethos ihre Verantwortung im Globalisierungsprozess überhaupt wahrnehmen? Oder werden sie dem allgemeinen galoppierenden Globalisierungsprozess „abgeschlagen" hinterherhinken? Das Jahr 2000 wurde von den Vereinten Nationen zum „Internationalen Jahr für eine Kultur des Friedens" erklärt. Für das Jahr 2001 wurde der „Dialog" in den Mittelpunkt gestellt. Aber solange die Religionsgemeinschaften der Perversion von Religion kein Ende setzen, solange es Mächte gibt, für die es höhere Werte gibt als den Frieden, solange es für die Weltgemeinschaft Werte gibt, die sie angesichts von Krieg schweigen und passiv zusehen lässt, besteht wenig Hoffnung auf die Realisierung der Vision vom Frieden unter den Menschen. Eine oder keine Welt? Es gibt keine Handlungsalternative. Papst Johannes Paul II. hat es zweideutig formuliert: „Niemand von uns ist imstande, die Zukunft vorherzusehen. Wir wissen jedoch, dass die Welt so sein wird, wie wir sie wollen."[25]

[1] Brief von Daniel Gómez-Ibáñez, Executive Director des Councils, am 2. 3. 1993 an Hans Küng.

[2] Brief von Gómez-Ibáñez an Küng im Dez. 1991.

[3] Infoblatt *General Information* des Council for a Parliament of the World's Religions, Chicago, o.J., 1.

[4] Ebd.

[5] M. Braybrooke, *Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialog,* New York 1992, 7.

[6] Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate,* Nr. 2.

[7] Anzumerken ist, dass Konfuzianer heute nur allzu gut wissen, dass keine einzige religiöse Tradition mit dem Anspruch auftreten kann, die vollkommene Verkörperung der Wahrheit zu sein. Und auch für Buddhisten und Hindus erscheint die Weigerung, andere Glaubenswahrheiten anzuerkennen, befremdend.

[8] 1975 wurde vom Vatikan die KSZE-Schlussakte unterzeichnet, die auf die Menschenrechtsdeklaration der UNO verweist. In der Enzyklika *Centesimus Annus* (1991) wird die Förderung der Menschenrechte betont.

[9] Die Deutsche Bischofskonferenz erkennt selbstkritisch die Schwierigkeiten: „Die Last der Geschichte macht die Verkündigung dann um so schwieriger, wenn gewisse Methoden der Evangelisierung in der Vergangenheit Angst und Mißtrauen auf seiten der Anhänger anderer Religionen hervorgerufen haben." Sie „könnten befürchten, daß die Evangelisierung der Kir-

chen in der Zerstörung ihrer eigenen Religion und Kultur enden könnte." - Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, *Dialog und Verkündigung* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 102), Bonn 1991, 37.

[10] Dem zugrunde liegt Jesu Wort in Joh 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben."

[11] Dies war die traditionelle römisch-katholische Position („Extra Ecclesiam nulla salus!" - „Außerhalb der Kirche kein Heil!")

[12] Vgl. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München [4]1998, 105-110.

[13] E. Borowitz in: H. Küng/K.-J. Kuschel, *Weltfrieden durch Religionsfrieden*, München 1993, 73.

[14] H. Küng/K.-J. Kuschel, *Erklärung zum Weltethos*, München 1993, 25.

[15] Richard v. Weizsäcker schreibt in: H. Küng, *Ja zum Weltethos*, München 1995, 50: Es „stellt sich [...] in einer zentralen Weise die Frage nach der ethischen Kraft der Religionen [...] Oft sind es auch die Wahrheitsansprüche, mit denen sie untereinander in Konflikt leben und deren Spannungen sie immer wieder auf die Gesellschaften im ganzen übertragen und damit Unfrieden statt Frieden stiften."

[16] Im Dritten Parlament 1999 in Kapstadt erhalten sie einen angemessenen Stellenwert.

[17] So kommt beispielsweise Protagoras (485-414 v. Chr.) - ohne sich auf die Religion zu beziehen - mit seiner Kernaussage „Der Mensch ist das Maß aller Dinge" zu dem gleichen Schluss. Nicht nur die griechischen Philosophen (Sokrates, Platon, Aristoteles) verfügen über ein gewaltiges Potential ethischer Weisheit; auch in anderen Kulturen, der alt-indischen, chinesischen, arabischen u.a. ist sie - außerhalb der Religion - zu finden.

[18] Vgl. J. Lott, *Wie hast du's mit der Religion? Das neue Schulfach „Lebensgestaltung - Ethik - Religionskunde" (LER) und die Werteerziehung in der Schule*, Gütersloh 1998.

[19] H. Küng/K.-J. Kuschel, *Erklärung zum Weltethos*, aaO., 17.

[20] Siehe dazu Artikel *Russland. Waffenkunde für Schüler*, in: Der Spiegel 7/2000, 146. Zitiert wird die Moskauer „Iswestija": „Der Westen soll begreifen, ‚Russland hat noch die Kraft, sich in ein militärisches Monster im Stil der früheren Sowjetunion zu verwandeln'".

[21] Vgl. H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München 1998, 13.

[22] Zu nennen sind hier: die UN-Kommission für Weltordnungspolitik (1995), die Welt-Kommission für Kultur und Entwicklung (1995), das Dritte-Millennium-Projekt Valencia (1997), das World Economic Forum 1997 in Davos, das UNESCO Universal Ethics Project 1997 in Paris, die VI. Indira Gandhi Konferenz in Delhi 1997. Vgl. J. Frühbauer, *Von der Erklärung der Religionen zur Erklärung der Staatsmänner. Entstehungsetappen der Menschenpflichten-Erklärung*, in: H. Schmidt (Hg.), Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag, München 1997, 62-65.

[23] Vgl. *Leitplanken für die Moral. Der katholische Theologe Hans Küng über die Renaissance der sozialen Bewegungen und ein Weltethos im Zeitalter der Globalisierung*, in: Der Spiegel. 51/1999, 70.

[24] Information des Council for a Parliament of the World's Religions, ohne Titel, Chicago, o.J., 3.

[25] Johannes Paul II., *Wir fürchten die Wahrheit nicht. Der Papst über die Schuld der Kirche und der Menschen*, Graz/Wien/Köln [2]1998, 70.

Parlament der Weltreligionen:

Von Chicago zum Aufruf von Kapstadt 1999

Günther Gebhardt

1. Chicago 1993: Meilenstein der interreligiösen Bewegung

Das Zweite Parlament der Weltreligionen in Chicago 1993 markiert den Beginn einer neuen Etappe der hundert Jahre zuvor begonnenen Bewegung des interreligiösen Dialogs, gekennzeichnet durch eine verstärkte Praxis-Orientierung.[1] Die dialogbereiten Menschen in den Religionen haben erkannt, dass die großen Probleme für Gegenwart und Zukunft unseres Planeten - Frieden, Gerechtigkeit, Menschenrechte, nachhaltige Entwicklung, Bewahrung der natürlichen Umwelt - alle Menschen in gleicher Weise angehen, schon aufgrund des gemeinsamen Menschseins. So stehen auch alle Religionen in einer Schicksals- und Verantwortungsgemeinschaft, und das Bewusstsein ist gewachsen, dass zur Auseinandersetzung mit all diesen Problemen die Religionen ihre spirituellen und ethischen Ressourcen gemeinsam einsetzen müssen. Diese Erkenntnis war freilich nicht neu: Bereits 1970 war die Gründung der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP)" von diesem Impuls bestimmt worden.[2] Aber neu ins Blickfeld getreten ist die praktische Handlungsorientierung des interreligiösen Dialogs durch das zentrale Ereignis des Parlaments von Chicago: die „Erklärung zum Weltethos", auf die an anderer Stelle in diesem Heft näher eingegangen wird.[3]
Die Annahme dieses Dokuments, in dem ein Minimalkonsens an fundamentalen ethischen Werten, Standards und Haltungen als gemeinsame Handlungsbasis für alle Religionen und humanistischen Weltanschauungen wieder ins Bewusstsein gerückt wird, gilt in der Evaluation des gesamten Parlaments von Chicago weitgehend als sein wichtigstes Ereignis mit weitreichenden Folgen. Der Weg von Chicago nach Kapstadt kann von daher durchaus auch als Wirkungsgeschichte der Erklärung zum Weltethos und als weitere Entfaltung des „Projekts Weltethos" verstanden werden, und dies soll im Folgenden in erster Linie nachgezeichnet werden. Zunächst seien jedoch einige Folgeentwicklungen in der interreligiösen Bewegung seit 1993 erwähnt.

a) Der *Council for a Parliament of the World's Religions* (CPWR)

Diese Organisation mit Sitz in Chicago trug die Verantwortung für die Vorbereitung und Organisation der beiden Parlamente in Chicago und Kapstadt. Ihre Tätigkeit entfaltete sich zunächst in zwei Richtungen: lokal in Chicago selbst

durch eine „Metropolitan Interreligious Initiative" und international durch die „International Interreligious Initiative". Neben der Vorbereitung periodisch stattfindender Parlamente und von interreligiösen Projekten für das Jahr 2000 sah dieser letztere Zweig innerhalb CPWR einen wesentlichen Aspekt seiner Rolle in der Verbreitung der Erklärung zum Weltethos. Als zentrale Persönlichkeit mit unermüdlichem Engagement ist in der Vorbereitung und Durchführung des Parlaments von Kapstadt der *Executive Director* Jim Kenney zu nennen.

Zu den Folgeerscheinungen des Parlaments von Chicago gehört aber auch die Entstehung zweier neuer interreligiöser Organisationen: Der „Peace Council" und die „United Religions Initiative (URI)".

b) Der „Peace Council"

Er geht auf die Initiative des früheren *Executive Director* von CPWR, Daniel Gomez-Ibañez zurück. 1995 gründete sich der *Peace Council* als Gruppe einiger hochrangiger spiritueller und religiöser Autoritäten, wie dem Dalai Lama oder Erzbischof Desmond Tutu, die kraft ihrer persönlichen moralischen Autorität in bestimmten Friedensfragen die Stimme der Religionen repräsentieren, so z.B. im Rahmen der Kampagne gegen Landminen.

c) Die „United Religions Initiative (URI)"

Ebenfalls 1995 bildete die interreligiöse Feier zum 50-jährigen Bestehen der Vereinten Nationen in San Francisco den Anlass für diese neue Bewegung. *Spiritus rector* ist der episkopalische (anglikanische) Bischof von Kalifornien, William Swing. Seine Vision ist es, ähnlich wie die UNO ein Forum zum friedlichen Interessenausgleich und zur Zusammenarbeit der Staaten bildet, ein solches Forum der täglichen friedlichen Zusammenarbeit der Religionen, eine *United Religions Organisation,* ins Leben zu rufen. URI versteht sich als Prozess auf dieses Ziel hin und versucht, dezentral von kleinen Gruppen überall an der Basis ausgehend, möglichst viele Menschen in diesen Prozess einzubeziehen. Im Juni 2000 wurde nach einem vierjährigen Diskussions- und Konsultationsprozess eine Charta verabschiedet. Darin definiert sich URI als „a growing global community dedicated to promoting enduring, daily interfaith cooperation, ending religiously motivated violence and creating cultures of peace, justice and healing for the Earth and all living beings." In seinem Büchlein *The Coming United Religions*[4] greift Bischof Swing das Projekt Weltethos als einen Schritt in die richtige Richtung auf, ist allerdings der Meinung, zur Wirksamkeit eines Weltethos sei eine ständige Organisation der Religionen nötig, innerhalb der die Religionen ihren ethischen Konsens immer wieder herstellen können. Swing sieht natürlich URI als den angemessenen Weg zu diesem Ziel.

Wenngleich all diese Organisationen auch den Weltethos-Gedanken in unterschiedlicher Weise in manchen ihrer Aktivitäten berücksichtigen, so hat sich doch der entscheidende Durchbruch des Projekts Weltethos auf mehr Breitenwirkung hin nach 1993 durch die Gründung der *Stiftung Weltethos* in Tübingen, ebenfalls im Jahr 1995, vollzogen. Aufgrund ihrer zentralen Rolle als Koordina-

tionsstelle des Projekts Weltethos schaltete sich die Stiftung aktiv in den Prozess auf das Dritte Parlament der Weltreligionen hin ein.

2. Von der Weltethos-Erklärung zum „Aufruf an unsere führenden Institutionen"

Eine Hauptaufgabe des *Council for a Parliament of the World's Religions* (CPWR) war und ist die Organisation von Parlamenten der Weltreligionen in regelmäßigen Abständen. Das Dritte Parlament der Weltreligionen berief der CPWR für 1999 nach Kapstadt ein unter dem Rahmenthema „A New Day Dawning: Spiritual Yearnings and Sacred Possibilities". Dabei sind zwei Ebenen zu unterscheiden:

- Das Parlament als solches bezeichnet ein offen ausgeschriebenes Großereignis mit Tausenden von Teilnehmenden und Hunderten von Programmángeboten, ein buntes Kaleidoskop der interreligiösen Realität unserer Welt, das eine Vielzahl von spirituellen Gruppierungen und Einzelpersonen einschließt.
- Im Herzen des Parlaments aber steht die „Assembly of Religious and Spiritual Leaders", kurz als „Parliament Assembly" bezeichnet. Dies ist ein Kreis von Persönlichkeiten (in Chicago über 200), die als Einzelpersonen, aber zum Teil als offizielle Repräsentanten von Institutionen, Gemeinschaften und akademischen Einrichtungen der Religionen und spirituellen Gruppen, sowie von interreligiösen Organisationen vom CPWR geladen sind und ein Forum intensiver Begegnung, aber vor allem kontinuierlicher thematischer Diskussion bilden. Die *Assembly* hatte in Chicago die Erklärung zum Weltethos verabschiedet, und auch auf dem Parlament in Kapstadt sollte der *Assembly* die zentrale Rolle zukommen, sich das dort vom CPWR vorgelegte Dokument „A Call to Our Guiding Institutions", „Ein Aufruf an unsere führenden Institutionen" zu eigen zu machen.

Dieses Dokument entstand in einem dreijährigen Redaktions- und Konsultationsprozess, bei dem etwa 500 Persönlichkeiten aus allen Religionen zu Rate gezogen wurden. Es wurde von Anfang an als direkte Fortschreibung der Weltethos-Erklärung von Chicago verstanden, als ein nächster Schritt im Weltethos-Prozess: „Die Erklärung zum Weltethos und der vorgeschlagene Aufruf an unsere führenden Institutionen werden die Grundlage bilden für die Hauptarbeit der *Parliament Assembly* 1999. Die abstrakten Prinzipien des Weltethos können konkreten Ausdruck finden in spezifischen Aufrufen an Regierung,

Der Autor

Günther Gebhardt, geboren 1953 in Straubing/Bundesrepublik Deutschland. Studium der Philosophie in München und der katholischen Theologie in Paris. 1993 Doktorat in Fribourg/Schweiz. 1984–1997 Europäischer Generalsekretär der interreligiösen Organisation „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP)" in Genf. 1997–1998 Exekutiv-Sekretär des Schweizerischen Instituts für Entwicklung in Biel/Bienne. Seit Dezember 1998 Wissenschaftlicher Projektkoordinator der Stiftung Weltethos in Tübingen. Veröffentlichungen: Zum Frieden bewegen. Friedenserziehung in religiösen Friedensbewegungen, Hamburg 1994. Außerdem Aufsätze zum interreligiösen Dialog und zur Friedensarbeit der Religionen. Anschrift: Am Apfelberg 8, D-72076 Tübingen.

Handel, Erziehung, Medien und Religion", so eine programmatische Formulierung in der frühen Vorbereitungsphase.

Der „Aufruf" und der Prozess seiner Ausarbeitung stellten jedoch auch einen spezifischen inhaltlichen Impuls im Gesamtkonzept des Parlaments überhaupt dar, und hier spielt der Begriff „Gifts of service to the world", „Gaben des Dienstes für die Welt", eine zentrale Rolle. Die Dynamik des Parlaments von Kapstadt lag wesentlich darin, dass religiöse und spirituelle Gruppen, Gemeinschaften, Organisationen und Einzelpersonen motiviert wurden, dem Aufruf des CPWR zu folgen, in der Vorbereitungsphase wie auf dem Parlament selbst bestimmte Programme, Aktivitäten und Unternehmungen, materielle wie spirituelle Dienste anzubieten und anzuregen, die an der Schwelle des neuen Jahrtausends konkrete Signale für eine bessere Welt bilden sollten. Solche Gaben können genauso in gemeinsamer sozialer Aktion einer Gruppe für Benachteiligte in der Gesellschaft bestehen wie im regelmäßigen persönlichen Gebet oder Meditation einer Einzelperson. Die Dynamik des Gebens, des selbstlosen und großzügigen Schenkens wird dabei als spezifischer Ausdruck praktischer Spiritualität angesehen und daher als zentraler Beitrag gerade religiöser und spiritueller Menschen und Gruppen. In dieser „Millenniums-Dynamik" nun werden die Gaben für die Welt selbst als Beispiele für das geforderte „kreative Zusammenwirken" von Religionen und gesellschaftlichen Institutionen betrachtet. Das Dokument soll also diese Institutionen auch dazu aufrufen, solche konkreten Dienste an der Gesellschaft und der Welt im Interesse der gemeinsamen Zukunft zu leisten.

Das Kapstadt-Parlament und die angesprochene Dynamik ist ohne den symbolgeladenen Impuls des Jahrtausendwechsels, den „millennium moment" gar nicht adäquat einzuschätzen. Schließlich war das Datum Dezember 1999 ebensowenig ein Zufall wie etwa die Zusammenarbeit des CPWR mit dem *Millennium Institute* in Washington D.C. in Hinblick auf das Parlament.

Nach Lektüre des ersten Entwurfs des „Aufrufs" im September 1998 war klar, dass sich die *Stiftung Weltethos* mit ihrem Vorsitzenden Hans Küng besonders angesprochen wusste, substantielle Verbesserungsvorschläge für den grundsätzlich positiv beurteilten Text einzureichen, der so stark auf der Weltethos-Thematik aufbaute und beanspruchte, sie fortzuschreiben. In intensiver Detailarbeit stellte die Stiftung einen verbesserten Entwurf zusammen, der den bisherigen Text in seiner Struktur weitgehend übernahm, aber nach Inhalt wie Umfang beträchtlich erweiterte und vertiefte.

3. Kapstadt 1999: kreatives Zusammenwirken im Dienst an unserer gemeinsamen Welt

a) Das Parlament als Gesamtereignis

Das Dritte Parlament der Weltreligionen wurde vom 1.-8. Dezember 1999 an verschiedenen Orten in Kapstadt abgehalten. Über 7000 Menschen aus mehr als

75 Ländern nahmen insgesamt daran teil, täglich zwischen 4000-5000. Zweierlei Aspekte bestimmten das Ereignis:

- Erfahrung der religiösen, spirituellen und kulturellen Vielfalt, Begegnung, Austausch und Inspiration;
- Auseinandersetzung mit den entscheidenden Problemen (*critical issues*) unserer Welt und Suche nach den ethischen Konvergenzen, die gemeinsamen Einsatz und Handeln ermöglichen.

Nicht unähnlich einem deutschen Kirchentag im christlichen Raum bot das Parlament also im interspirituellen und interreligiösen Kontext eine Mischung von existentiell-emotionalen und reflexiv-engagierten Momenten. Dabei war es vom Konzept her klar, dass es nicht darum ging, etwa eine neue Religion zu schaffen oder die wertvolle Einzigartigkeit jedes einzelnen religiösen oder spirituellen Weges zu mindern. Die Teilnehmenden zeigten, dass die Religionen und spirituellen Bewegungen einander im Geist des Respekts, des Dialogs und der Zusammenarbeit begegnen können und gemeinsam nach Wegen suchen können, sich den Herausforderungen des neuen Jahrhunderts zu stellen. Um sich dies bewusst zu machen, war der Mikrokosmos des neuen Südafrika im Umbruch der geeignete Ort, und „Embracing South Africa", sich ganz auf Südafrika einlassen, hieß auch eines der fünf Themen des Parlaments. Eine Vielzahl von Veranstaltungen, Symposien wie kulturelle Aufführungen, ließen das Gastland unter verschiedenen Aspekten ständig präsent sein, nicht zuletzt im viel umjubelten Auftreten Nelson Mandelas vor dem Parlament.

Die weiteren vier Themenblöcke des Parlaments lauteten:

- Religion und Spiritualität begegnen;
- miteinander in Kontakt kommen;
- Aufruf zu kreativem Zusammenwirken;
- Gaben des Dienstes bringen.

In über 860 Programmelementen konnten sich die Teilnehmenden darauf einlassen und mitgestalten. Die Programme ließen sich im Allgemeinen in drei Kategorien einreihen: die Frage nach der religiösen, spirituellen und kulturellen Identität, Wege des interreligiösen Dialogs und die entscheidenden Probleme unserer Zeit. Thematische Arbeitsgruppen und Seminare, Symposien über mehrere Tage, kulturelle Aktivitäten und Darbietungen, Gebet, Gottesdienst, Meditation der einzelnen Religionen, aber auch interreligiöse Feiern - die Überfülle der Angebote führte dazu, dass der CPWR von verschiedenen Seiten dazu aufgefordert wurde, bei künftigen Parlamenten das Programm stark zu reduzieren.

Eine zentrale und motivierende Dimension des Parlaments stellte das Projekt „Gifts of Service to the World", „Gaben des Dienstes für die Welt" dar. Ausgehend von der Überzeugung, dass die Angehörigen der Religionen ihre Verantwortung für die Zukunft der Welt in ganz konkreter Weise wahrnehmen müssen, hatte der CPWR bereits in den zwei Jahren vor dem Parlament Einzelpersonen wie Gruppen und Organisationen dazu angeregt, Projekte einzubringen, die „Leid vermindern, harmonisches Zusammenleben fördern und eine bessere Welt aufbauen helfen" sollten. 300-400 solcher Projekte waren in einem „Book of Gifts" be-

schrieben, das die Teilnehmenden in Kapstadt bei ihrer Registration überreicht bekamen. Während des Parlaments wurden noch viele weitere Projekte eingereicht. Im Zusammenhang mit dieser Dynamik der „Gaben des Dienstes" muss auch die Rolle der *Parliament Assembly* gesehen werden, die an den letzten drei Tagen des Parlaments, vom 6.-8. Dezember im *Cape Town Civic Centre* zusammenkam.

b) Die *Parliament Assembly*

Über 350 Personen, religiöse und spirituelle Führungspersönlichkeiten, Gelehrte und Aktivisten bildeten den Kern der *Parliament Assembly.* Dazu kamen etwa 100 „Beobachter als Teilnehmer" (*participating observers*), welche verschiedene gesellschaftliche Institutionen außer den Religionen vertraten: Regierung, Wirtschaft, Erziehung, Kunst und Medien, Naturwissenschaft und Medizin, zwischenstaatliche Organisationen und Organisationen der Zivilgesellschaft. Diese Zusammensetzung spiegelte die Hauptaufgabe der *Assembly* wider: Nachzudenken über Möglichkeiten eines „kreativen Zusammenwirkens" (*creative engagement*) zwischen den Religionen und den führenden Institutionen, auf der Basis des „Aufrufs an unsere führenden Institutionen", und zwar in Hinblick auf die anstehenden entscheidenden Probleme unserer Zeit. In Gruppensitzungen wurde auf das Ziel hingearbeitet, sich konkrete Projekte und Aktionen auszudenken und zu beschreiben, die auf der ganzen Welt in den kommenden Jahren zu implementieren wären. In den Themen der vier aufeinanderfolgenden Sitzungen kommt die Dynamik des Prozesses und sein eigentliches Ziel zum Ausdruck: religiöse und spirituelle Perspektiven in Hinblick auf den „Aufruf", die führenden Institutionen zum Mitwirken bringen, die entscheidenden Probleme ansprechen, Projekte der Hoffnung und des Dienstes. Am Ende waren über 200 neue Projektideen vorgeschlagen worden.

Die *Parliament Assembly* war also keine deliberative oder gesetzgebende Versammlung von Delegierten, keine Plattform für Reden, Resolutionen oder politische Aktion. Vielmehr bot sie ein Forum für die Teilnehmenden, miteinander in Interaktion und Dialog zu gelangen und damit den Prozess des „kreativen Zusammenwirkens" in Gang zu setzen. In diesem Sinn war auch der „Aufruf an unsere führenden Institutionen" zwar der Dreh- und Angelpunkt der *Assembly,* wurde aber nicht weiter diskutiert - schließlich war er ja in einem über drei Jahre dauernden Konsultations- und Redaktionsprozess durch vier Entwürfe hindurch entstanden, an dem über 500 Personen beratend beteiligt waren. Der „Aufruf" diente als Richtschnur für die *Assembly;* der Akzent sollte auf dem angestoßenen Prozess liegen, nicht auf dem Dokument. In diesem Sinne sieht auch der CPWR seine Aufgabe zunächst für die drei Jahre nach Kapstadt darin, die tatsächliche Durchführung der Hunderte von Projekten als „Gaben des Dienstes" zu koordinieren und zu unterstützen. Die Projekte sollen zunächst kategorisiert werden, ähnliche Projekte sollen zusammengeführt und Synergien hergestellt werden, die verschiedenen Initiatoren und Träger vernetzt werden. Nächster Treffpunkt: Das Vierte Parlament der Weltreligionen, vorgesehen für 2005!

Dennoch, bei all der wünschenswerten Praxis-Orientierung: Was vom Dritten Parlament der Weltreligionen an Fassbarem bleiben wird, ist dieses Dokument, so wie das Parlament von Chicago 1993 in der Öffentlichkeit eng mit der Erklärung zum Weltethos identifiziert wird. Im Folgenden werden einige exemplarische Auszüge des Aufrufs vorgestellt und kommentiert, wobei solche Stellen ausgewählt wurden, die im Kontext der Globalisierung von besonderer Relevanz sind. Die hier verwendete deutsche Übersetzung des englischen Originals wurde von der *Stiftung Weltethos* erstellt, unter Federführung von Johannes Frühbauer. Der vollständige englische Text steht im Internet: www.cpwr.org.

4. Der „Aufruf an unsere führenden Institutionen"

a) Charakter und Funktion des Aufrufs

„Ein Aufruf an unsere führenden Institutionen" soll weder eine Vorschrift noch ein Mahndokument sein. „Er ist vielmehr ein Appell zu einem aktiven anhaltenden Dialog über die Schaffung einer gerechten, friedlichen und nachhaltigen Zukunft zum Wohl der ganzen Weltgemeinschaft. Aus diesem Grund besteht der Aufruf eher aus spezifischen, besonderen Einladungen, denn aus hochtönenden Erklärungen oder überfordernden Verboten. Des Weiteren wird die Autorität des Aufrufes nur in einem geringen Ausmaß aus der Unterstützung durch religiöse und spirituelle Führer kommen. Seine Stärke bezieht er in erster Linie daher, dass er Ausdruck von Glauben und Überzeugungen ist, die den religiösen und geistlichen Gemeinschaften in aller Welt bereits gemeinsam sind, und aus der Zusammenarbeit, zu der jeder Teil des Aufrufes zu inspirieren vermag." So zu lesen in der Einführung des Dokuments.

Es geht um die Konkretisierung des Weltethos aus der Einsicht heraus, dass die Weltgestaltung von einer Reihe von einflussreichen Institutionen wesentlich bestimmt wird, mit denen es „kreativ zusammenzuwirken" gilt. Ein solches Zusammenwirken kann die ethischen Grundlagen für das Handeln der Institutionen gewährleisten und damit einen Beitrag leisten für eine „gerechte, friedliche und nachhaltige Welt". Dies ist das oberste Ziel dieser Bemühungen, in der Terminologie erinnernd an den Konziliaren Prozess der christlichen Kirchen in den 80er und 90er Jahren, „Justice, Peace, Integrity of Creation", wobei die „Bewahrung der Schöpfung" hier mit dem kulturell breiter akzeptierbaren und heute allgemein verbreiteten Begriff der Nachhaltigkeit (*sustainability*) ausgedrückt wird, der besonders das Leben der zukünftigen Generationen im Auge hat. Der Aufruf richtet sich damit an jeden Menschen, insofern wir alle Mitglieder oder Mitarbeiter in einer oder mehrerer der angesprochenen Institutionen sind; es sind also nicht „die anderen" gemeint, denen die religiös-spirituell gebundenen Menschen Forderungen zu stellen hätten. Schon allein deshalb nicht, da „Religion" selbst eine der angesprochenen Institutionen ist, wobei sie allerdings an

manchen Stellen auch als separate Dimension dargestellt wird, die mit all den anderen Institutionen zusammenwirken soll.

b) Struktur und Aufbau des Aufrufs

Zunächst ist unter dem Obertitel „Vom Weltethos zum Aufruf an unsere führenden Institutionen" eine unverhältnismäßig aufwendig wirkende Zahl von einführenden Texten vorgeschaltet, in denen manche Passagen repetitiv erscheinen. Im ersten Kapitel, „Einführung", ist wichtig die klare Aussage, dass mit dem Aufruf ein nächster Schritt in der Anwendung der Weltethos-Prinzipien getan wird, sowie die oben zitierte Erläuterung über das Wesen des Aufrufs. Dies wird im folgenden Kapitel, „Grundlagen", nochmals inhaltlich vertieft, und die Motivation für diesen Prozess aus der Notwendigkeit erklärt, sich den Visionen einer besseren Welt anzunähern: „Ständige Begegnungen zwischen Menschen verschiedener religiöser, spiritueller und kultureller Traditionen haben einen zunehmenden Druck erzeugt, um unsere zahlreichen Visionen einer besseren Welt zu aktualisieren, ebenso stärkere Möglichkeiten, um eine gemeinsame ethische Basis zu errichten. Das neue Bewusstsein von gemeinsamen ethischen Prinzipien öffnet den Weg zu einer neuen Ära eines kreativen Zusammenwirkens, in der es gilt, neue Wege der Öffnung, der Zusammenarbeit und des gemeinsamen konstruktiven Handelns zu finden und umzusetzen, nicht nur zwischen den Weltreligionen, sondern zwischen allen führenden Institutionen der Welt."

Die vier „Weisungen" der Erklärung zum Weltethos werden als Beispiel für diese gemeinsamen ethischen Prinzipien in Auszügen wiederholt. In einem zweiten Schritt geht es nun darum, diese Impulse mit den tatsächlichen brennenden Weltproblemen in Beziehung zu setzen, die „critical issues" zur Sprache zu bringen, zu deren Bearbeitung eben das kreative Zusammenwirken erforderlich ist: „Tendenzen der Desintegration von Gemeinschaft, unvermindertes Verlangen nach den begrenzten Ressourcen der Erde, verschärfte Ungerechtigkeit, zunehmendes Auseinanderklaffen von Reich und Arm, geistige Orientierungslosigkeit. Doch wenn wir diese gefährlichen Trends aus dem Blickwinkel gemeinsamer moralischer Verpflichtungen zur Sprache bringen, können wir gleichzeitig Hoffnung schöpfen."

Um diesen Herausforderungen zu begegnen, werden programmatisch sechs Wege angegeben, von denen einige selbst wieder direkt in Bezug stehen zu einzelnen Problemfeldern:

- Gemeinschaft in Vielfalt errichten (Pluralismus, Diversität, Dialog)
- Verpflichtung zur Nachhaltigkeit (Ökologie)
- Streben nach Gerechtigkeit (Armut und Entwicklung); damit eng verbunden:
- Solidarität und Dienst
- Auf der Suche nach einer spirituellen Grundlage
- Kreatives Zusammenwirken

Es folgt endlich der eigentliche Aufruf - allerdings immer noch nicht unmittelbar, denn nach der Auflistung der angesprochenen Institutionen wird nochmals die Motivation und Absicht kurz wiederholt, und noch vor der Präambel steht aber-

mals eine feierliche Zusammenfassung dessen, was bereits über 14 Seiten (nach der hier zugrundeliegenden deutschen Übersetzung) vorher gesagt wurde - und was in der nun folgenden Präambel nochmals wiederholt wird. Diese redaktionelle und inhaltliche Aufblähung und Redundanz darf jedoch nicht den Blick verstellen auf die wegweisenden Inhalte des „Aufrufs an unsere führenden Institutionen" selbst.

In der Präambel situieren sich die Verfasser und Unterzeichner in ihrer dreifachen Rolle, die sie dazu bringt, ihre gemeinsame Verantwortung für die Welt in dieser Form auszudrücken: als Menschen, als religiöse und spirituelle Personen, als Mitglieder der Weltgemeinschaft. Gerade in diesem letzten Punkt werden nochmals das Humanitätsprinzip „Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden" und die vier Verpflichtungen der Weltethos-Erklärung bestätigt.

Nun folgen die acht einzelnen Aufrufe an

- Religion und Spiritualität,
- Regierung,
- Landwirtschaft, Arbeit, Industrie und Handel,
- Erziehung,
- Künste und Kommunikationsmedien,
- Naturwissenschaft und Medizin,
- internationale zwischenstaatliche Einrichtungen,
- Organisationen der Zivilgesellschaft.

Die acht Aufrufe sind identisch aufgebaut und die einzelnen Strukturelemente, ähnlich wie die Erklärung zum Weltethos, mit A-C bezeichnet: Unter A wird die Vision und Hoffnung auf eine Welt skizziert, in der und zu deren Aufbau die angesprochene Institution eine positive, gemeinschafts- und friedensfördernde Rolle spielen möge. Teil B bringt eine knappe Beschreibung der positiven Rolle der jeweiligen Institution, die Herausforderungen, in denen sie in unserer Weltsituation steht und eher allgemein formulierte Anregungen, auf welchem Weg sie diesen Herausforderungen begegnen kann. Teil C schließlich leitet mit folgenden zwei immer gleich formulierten Absätzen zu den konkreten Aufrufen oder Einladungen über, die dann arabisch numeriert sind:

> Wir rufen alle Institutionen von [z.B. Religion und Spiritualität] dazu auf, praktische Wege zu entwickeln, um mit anderen führenden Institutionen kreativ zusammenzuwirken bei dem Streben nach einer gerechten, friedlichen und nachhaltigen Welt. In diesem Geist laden wir alle Einzelpersonen, Gemeinschaften, Gruppen und Organisationen ein, die sich den Institutionen von [z.B. Religion und Spiritualität] verpflichtet sehen, ihre Rolle für das nächste Jahrhundert neu zu bestimmen. Alle sind eingeladen: ..."

Der enge Bezug zur „Erklärung zum Weltethos" von 1993 wird durch ausführliche Zitate am Rande des Textes hergestellt, die unmittelbar auf die jeweils angesprochene gesellschaftliche Institution verweisen.

c) Überblick über ausgewählte Aufrufe

• Religion und Spiritualität

Die Rolle von Religion und Spiritualität wird in diesem Kontext wesentlich in ihrem ethischen Beitrag angesichts der Weltprobleme gesehen.

Wenn Einzelpersonen und Gemeinschaften um ethische Fragen ringen, bieten Religion und Spiritualität notwendige und glaubwürdige Werte, Normen, Motivationen und Ideale, die allesamt in einer letzten Wirklichkeit gründen. Gleichzeitig machen es die ethischen Herausforderungen nötig, dass die religiösen und spirituellen Menschen ihre hochgeachteten Prinzipien in der realen Welt zum Tragen bringen. Wie sollen wir den Fremden in unserer Mitte behandeln? Welchen Anspruch stellen die Bedürfnisse anderer an unser Leben und an unsere Kräfte? Wie sollen wir auf die Bedrohung durch einen Feind reagieren? In der Antwort auf solche Fragen leben religiöse und spirituelle Gemeinschaften ihre Überzeugungen.

Die Haltungen der Gastfreundschaft und der Solidarität, gerade den Bedürftigen und Bedrängten gegenüber, werden als besonders relevant dargestellt.

Angesichts einer solchen Perspektive können unsere religiösen und spirituellen Gemeinschaften den besten Dienst dadurch erweisen, dass sie jedem von uns die Gastfreundschaft entgegenbringen, die unsere Traditionen lehren. In Solidarität mit den Bedürftigen können wir Mitgefühl, Großzügigkeit und Mut einsetzen, um ein gerechtes und erfreuliches Leben für alle zu ermöglichen.

Damit wird eine zweifache Aufgabe betont: zum einen die Stärkung der gegenseitigen Zusammenarbeit unter den Religionen selbst, dies aber, zum zweiten, stets im Interesse der gesamten Gesellschaft und Welt, also mit Außenwirkung. Im Grunde wird hier der „Weltethos-Slogan" ausbuchstabiert, „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede".

Alle sind eingeladen:

1. die Achtung und das gegenseitige Sich-Annehmen zwischen religiösen und spirituellen Gemeinschaften zu vertiefen - in jenem Geist der Gastfreundschaft, der in jeder ihrer Traditionen zu finden ist;
2. die Suche nach denjenigen gemeinsamen ethischen und geistigen Werten und Prinzipien zu verstärken, die religiöse und spirituelle Gemeinschaften dazu befähigen können, kreativ mit den anderen und mit der Welt zusammenzuwirken;
3. religiöse und spirituelle Gemeinschaften zu ermutigen, sich für die Wohlfahrt aller Menschen im Namen ihrer eigenen Werte und in der Solidarität mit den anderen einzusetzen;
4. Vorkämpfer dafür zu werden, dass die Erde geachtet, gehegt und geschützt wird;
5. praktische Mittel zu finden, um jene Elemente aus ihren Lehren einzubringen, die Gerechtigkeit, Frieden und die Sorge für zukünftige Generationen betonen, um eine breitere und unmittelbarere Wirkung durch das Zusammenwirken mit den anderen führenden Institutionen zu erzielen;
6. mit den Regierungseinrichtungen eng zusammenzuarbeiten, um religiöse Lehren und Werte fruchtbar zu machen im Kampf gegen Korruption, Unehrlichkeit und Bestechung auf allen Ebenen;
7. dem Missbrauch von Religion und Spiritualität für Intoleranz, politische Manipulation oder als Anstiftung zu Konflikt, Terror und Gewalt zu wehren;
8. ihre Anhänger zur Zusammenarbeit aufzufordern - innerhalb und zwischen den Traditionen -, um direkt auf die entscheidenden Probleme, denen sich die Welt gegenüber sieht, zu

antworten: Intoleranz; Rassismus; Gewalt; die drohende Vernichtung durch den Gebrauch von Kernwaffen; soziale, politische und wirtschaftliche Ungerechtigkeiten; systematische Benachteiligung und Ausbeutung von Kindern und Frauen; ökologischer Raubbau;
9. in Solidarität und in Partnerschaft mit den Armen und Schwachen den Dienst für die gesamte Menschheitsfamilie und für die Erde zu fördern als eine Bestätigung ihrer Lehren von persönlichem geistigem Wachstum, sozialer Gerechtigkeit und einem Leben in einer stets zu vertiefenden Beziehung zur Letzten Wirklichkeit.

• Landwirtschaft, Arbeit, Industrie und Handel:
Die acht konkreten Einladungen an diese Institutionen buchstabieren in unterschiedlichen Facetten ein- und dieselbe Grundforderung aus: Wirtschaftliche Macht hat im Dienst an Gerechtigkeit und Gemeinwohl zu stehen.

Konsequenterweise sollte wirtschaftliche Macht in den Dienst der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und des Gemeinwohls gestellt werden. Reichtum sollte in angemessener Weise gebraucht werden. Staatliche Wirtschaftspläne, unternehmerische Finanzinvestitionen, landwirtschaftliche Techniken und industrielle Prozesse sollten stets der Menschenwürde und der Lebensgemeinschaft auf der Erde gerecht werden.

Wirtschaft ist kein Selbstzweck, sondern muss bezogen sein auf Linderung von Armut, Herstellung von Gerechtigkeit im Handel (etwa, allen Völkern gleichermaßen Zugang zu den Weltmärkten zu ermöglichen), faire Entlohnung und Schaffung humaner Arbeitsbedingungen. Dazu ist die Entwicklung gemeinsamer ethischer Standards gerade in einem globalisierten Wirtschaftsleben unumgänglich. Damit befassen sich die einzelnen Einladungen. Das Leitziel der Nachhaltigkeit tritt auch hier wieder in den Mittelpunkt, denn alle sind eingeladen,

7. gleichzeitig Musterbeispiele und Anwälte zu werden für Nachhaltigkeit, das vorsichtige Abwägen zwischen kurzfristigen wirtschaftlichen Gewinnen und der dauerhaften Lebensfähigkeit des Ökosystems der Erde sowie den bleibenden Grundbedürfnissen der ganzen menschlichen Gemeinschaft.

Den Geist des gesamten Aufrufs, der von dem Wunsch nach Kooperation, Zusammenwirken und Vernetzung getragen ist, spiegeln Einladungen wider, die der Tendenz der globalisierten Wirtschaft entgegenwirken wollen, unabhängig neben den anderen gesellschaftlichen Institutionen ihre Eigeninteressen zu verfolgen:

5. ihre gemeinsame Erfahrung, Wissen und Fähigkeit mit Überzeugung und Innovationskraft in Partnerschaften mit jenen Organisationen der Zivilgesellschaft einzubringen, die sich den Rechten von arbeitenden Männern und Frauen, der interkulturellen und interreligiösen Verständigung, der sozialen Gerechtigkeit, der Ökologie und dem gemeinschaftsbezogenen Wirtschaften verschrieben haben; ...
8. Verbindungsstrukturen mit anderen führenden Institutionen zu schaffen, um unmittelbarer und effektiver die Hauptprobleme unserer Zeit anzugehen, inbegriffen die enorme ökologische Verschlimmerung, die hohe Verschuldung armer Länder, die massive Arbeitslosigkeit, die weithin unterbezahlte Arbeit von Frauen und die Ursachen von Armut und Unterernährung.

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass auf Anregung der *Stiftung Weltethos* nach der Lektüre des ersten Entwurfs der Aufruf an die Wirtschaft

hinter den Aufruf an die Regierung gesetzt wurde, um den Primat der Politik über die Wirtschaft schon in der Struktur des Dokuments deutlich aufzuzeigen.

• Internationale zwischenstaatliche Organisationen:

Das Leben im „globalen Dorf" erfordert neue Modelle, ein neues Paradigma internationaler Beziehungen. Viele heutige Probleme sind grenzübergreifend und können nicht mehr durch nationalstaatliche Regelungen allein angegangen und gelöst werden. Auf der Basis der bereits seit vielen Jahrzehnten geleisteten Arbeit der UNO, ihrer Unterorganisationen und anderer, regionaler wie sektorieller, zwischenstaatlicher Organisationen müssen heute entschlossenere Schritte zur Förderung der Kommunikation und Zusammenarbeit zwischen den Nationen und Völkern geleistet werden:

> Wenn diese internationalen Organisationen ihren enormen Einfluss zum Nutzen für das öffentliche Wohl ausüben sollen, müssen sie nach wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit streben, Bemühungen um Selbstbestimmung und Selbstgenügsamkeit unterstützen und die Welt weiter auf eine gerechte Verteilung der Ressourcen hinführen. Jede Organisation muss aber auch ein Weltverständnis anerkennen, würdigen und zu fördern versuchen, das die Welt als eine einzige, wenngleich bewundernswert verschiedenartige Gemeinschaft sieht, die geduldig und umfassend die menschlichen Bedürfnisse in einer weiter gefassten, sorgsam ausgeglichenen Umwelt beachtet.
>
> Eine spezielle Frage stellt sich hier: Wie können die Bürger dieser Welt sicherstellen, dass alle internationalen zwischenstaatlichen Organisationen in den gleichen gemeinsamen ethischen Prinzipien gründen - Fairness, Gleichheit, Mitfühlen und Sorge für die dauerhafte Wohlfahrt auch jeder nachfolgenden Generation?

In den konkreten Einladungen werden nun diese Organisationen in praktisch allen Weltproblemen an ihre Verantwortung und Aktionsmöglichkeiten erinnert, von Kulturaustausch über Entschuldung der armen Länder und Überwachung transnationaler Konzerne bis zu Migration, Katastrophenhilfe und Umweltschutz. Dies ist aufgrund der tatsächlichen Breite des Spektrums dieser Organisationen zwar einerseits berechtigt, lässt sie in diesem Text allerdings als eine Art „Allheilmittel für die Rettung der Welt" erscheinen, was einer Überforderung gleichkommt. Gerade in diesem Abschnitt wärmt der Aufruf eher Allgemeinplätze auf, als dass er wirklich eine neue Rolle für diese Organisationen beschreiben würde. Das meiste, was genannt wird, entspricht sowieso den seit jeher begangenen Aufgabenfeldern der zwischenstaatlichen Organisationen.

• Organisationen der Zivilgesellschaft:

Dieser Bereich des gesellschaftlichen Lebens befindet sich bekanntermaßen in einem beachtlichen Aufschwung, und gerade das Entstehen einer Zivilgesellschaft gilt als wichtiger Gradmesser in Demokratisierungsprozessen. Gemeint ist damit in der Formulierung des Aufrufs „das Netzwerk von freiwilligen Nichtregierungsvereinigungen - Vereine, Jugendgruppen, Sport- und Hilfsgruppen, Berufsorganisationen, Gewerkschaften, Kulturvereinigungen, unabhängige politische Parteien, Wohltätigkeitsstiftungen, Beratungszentren, kommunale Vereinigungen - die den fruchtbaren Boden bereiten, in dem eine ausgeprägte, verantwortungsvolle Bürgerschaft Wurzel schlagen und aufblühen kann."

Diese Gruppen machen die Stimme der Basis der Gesellschaft hörbar, sie repräsentieren deren Meinungsvielfalt und haben daher auch die Aufgabe, den gesellschaftlichen Dialog zu fördern. Auch sie stehen im Dienst am sozialen Gut:

Somit besteht die Hauptaufgabe der Zivilgesellschaft darin, das Ausmaß bürgerschaftlicher Partizipation auszuweiten, zwischen Gemeinde und Staat zu vermitteln und den pluralistischen Austausch von Ideen zu vertiefen. Organisationen der Zivilgesellschaft haben eine besondere Verantwortung, eine moralische Führungsrolle wahrzunehmen und zu zeigen, wenn sie zur Verbesserung des öffentlichen Diskurses und des kollektiven Handelns zum Nutzen einer besseren Welt beitragen wollen.

In einer pluralistischen Gesellschaft und Welt ist eine Kultur des Dialogs und der konstruktiven Auseinandersetzung lebensnotwendig. Dass der Zivilgesellschaft darin eine zentrale Aufgabe zukommt, wird in mehreren der Einladungen deutlich, wenn es darum geht,

7. die Vorstellungen in der Öffentlichkeit auszumerzen, dass eine abweichende Meinung gleichbedeutend mit Verrat sei, so dass Meinungsäußerung und Handeln weder erzwungen noch aus Furcht zurückgehalten werden;
8. Kritikern zuzuhören, sich mit Leuten gegenteiliger Meinung zu beraten und die interne Auseinandersetzung geduldig zu begleiten, um so das aktive positive Handeln einer jeden Einzelperson und Gruppe zu fördern;
9. den Dialog zu ermöglichen und auch dort erfolgversprechend zu machen, wo dies unwahrscheinlich zu sein scheint, insbesondere zwischen Gruppen, die sich seit eh und je als Rivalen um Macht, Ansehen oder eine Vorrangstellung betrachten;
10. neue Formen der Interaktion und der Partizipation etablieren zu helfen beim Ausbau ihrer Partnerschaften mit den nationalen Regierungen und internationalen Akteuren, so dass kooperative, inklusive und nicht-konfrontative Ansätze zur Entscheidungsfindung die Norm auf allen Ebenen der Gesellschaft werden.

Der „Aufruf an unsere führenden Institutionen" schließt mit einer Zustimmungserklärung („Endorsement"), der sich alle unterzeichnenden Personen anschließen sollen und die, ähnlich wie die Erklärung zum Weltethos, mit einer Selbstverpflichtung endet:

Wir machen uns den Geist dieses Dokumentes zu eigen.
Wir befürworten seine Einladung zu einem kreativen Zusammenwirken.
Wir verpflichten uns selber auf die Verwirklichung seiner Ziele.
Wir versuchen als Vorbilder beispielgebend innerhalb der Institutionen zu dienen, in denen wir wirken.
Wir fordern alle nachdenklichen und besorgten Personen auf, sich uns anzuschließen.

Beide Erklärungen der Parlamente der Weltreligionen von Chicago 1993 und von Kapstadt 1999 sind moralische Appelle, keine juristischen Texte und keine simplistischen Gebrauchsanweisungen für das individuelle wie gesellschaftliche Leben in einer komplexen Welt. Dies kommt in Kapstadt im Titel „Call", Aufruf, noch deutlicher zum Ausdruck. Sie wollen Impulse geben zur Suche nach gemeinsamen Grundlagen in unserer einen und gleichzeitig zersplitterten Welt zwischen Globalisierung und Fragmentierung. Der rote Faden des Aufrufs von Kapstadt

liegt in zwei Begriffen, deren Verwirklichung als notwendig für eine friedliche, gerechte und nachhaltige Welt gesehen wird: kreatives Zusammenwirken und Dienst.

In einer sich immer mehr vernetzenden Welt müssen kooperative Ansätze im Vordergrund stehen. Das auf Konfrontation aufgebaute Weltsystem des Kalten Krieges hat zwar neuen Konfrontationen Platz gemacht, aber dennoch bietet sich heute die Chance eines kooperativen Modells internationaler Beziehungen, wenn nicht neue und alte Hegemonen die Durchsetzung ihrer Eigeninteressen als Hauptziel von Politik ansehen. In diesem Kontext liegt der Aufruf von Kapstadt richtig, wenn er als Ziel ein kreatives Zusammenwirken aller gesellschaftlichen Institutionen anstelle von Konfrontation und ständiger Konkurrenz ohne Blick auf das Ganze anstrebt. Es ist zu hoffen, dass Religion ihre Rolle als eine unter vielen gesellschaftlichen Kräften in einen offenen Diskurs und Dialog einzubringen imstande ist und kreativ neue Wege miteröffnen hilft, anstatt sich nostalgisch nach alter Dominanz zu sehnen.

Schließlich geht es für alle beteiligten Institutionen um einen Dienst, nicht um Herrschaft. Dass jede Gruppe und jeder einzelne Mensch Eigeninteressen haben darf, die er oder sie zu Recht verfolgt, steht außer Zweifel. In einer kooperativen Welt sollte jedoch das Verfolgen von Partikularinteressen den Blick auf die Gesamtzusammenhänge nicht verstellen. Dies gilt im Präsens, z.B. mit Blick auf die sich heute eher noch vergrößernden schreienden Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten zwischen Arm und Reich; es gilt aber auch im Futur, mit Blick auf die Lebenschancen der kommenden Generationen in einer gefährdeten Umwelt, Stichwort Nachhaltigkeit.

Nun sind bereits seit einigen Jahren Initiativen festzustellen, wo Religionen oder ethisch orientierte Organisationen sich in ein solches kreatives Zusammenwirken mit anderen gesellschaftlichen Akteuren neu hineinbegeben haben und umgekehrt. Ein internationales Beispiel bildet der *World Faiths Development Dialogue,* eine hochrangige Arbeitsgruppe zwischen Religionsvertretern und der Weltbank im Dienst einer humanen Entwicklung. Auch die *Stiftung Weltethos* geht Schritte dieses Zusammenwirkens auf der Basis des Weltethos-Gedankens. Das Zusammenspiel von Weltethos mit Politik, Wirtschaft, Bildung und verschiedenen Wissenschaftszweigen hat eine Reflexionsgrundlage gefunden in zwei Büchern: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft* und *Wissenschaft und Weltethos*[5]. Doch auch auf ganz praktischer Ebene bemüht sich die *Stiftung Weltethos* um diese Kooperation, sei es nun bei einem gemeinsamen Symposion zu ethischen Fragen mit Spitzenmanagern aus transnationalen Unternehmen (März 2001 in Baden-Baden)[6] oder in ihren vielen tagtäglichen Aktivitäten mit Lehrern und Lehrerinnen und in der Erwachsenenbildung.

Freilich müssen die Religionen auch wachsam sein, sich beim Zusammenwirken nicht von mächtigen Partnern instrumentalisieren zu lassen, und dann ungewollt doch wieder mehr deren Eigeninteressen zu dienen als dem Gemeinwohl. Es genügt nicht, wenn sich etwa politische Institutionen oder Wirtschaftsunternehmen heute einige Ethiker oder gar Theologen halten, wenn dies nur ihrer Image-

pflege dient oder gar, den üblichen Praktiken ein ethisches Mäntelchen umzuhängen. Auch in einer vernetzten Welt kann ein Zusammenwirken der Religionen mit den anderen gesellschaftlichen Institutionen langfristig oft nur dann kreativ und ein wirklicher Dienst an einer humaneren Welt sein, wenn es auch Aspekte von kritischer Distanz und prophetischer Herausforderung beinhaltet gegenüber den „Mächten und Gewalten".

[1] M. Braybrooke, *Faith and Interfaith in a Global Age,* Grand Rapids/Oxford 1998. Darin vor allem die Kapitel „The Declaration Towards a Global Ethic" (S.73-88) und „New Developments and a New Agenda" (S.89-102).

[2] G. Gebhardt, *Zum Frieden bewegen. Friedenserziehung in religiösen Friedensbewegungen,* Hamburg 1994. Darin vor allem der Teil „Die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" (S.86-188).

[3] S. auch H. Küng und K.-J. Kuschel, *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen,* München ²1996.

[4] W. Swing, *The Coming United Religions,* San Francisco/Ada 1998. Darin vor allem das Kapitel „Do We Have the Courage to Create a Global Ethic?" (S.39-52).

[5] H. Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft,* München/Zürich 1997; H. Küng und K.-J. Kuschel (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos,* München/Zürich 1998.

[6] H. Küng (Hg.), Globale Unternehmen - globales Ethos, Frankfurt am Main 2001.

„Compassion" als Weltprogramm des Christentums?

Hille Haker

Einleitung: Gefährliche Erinnerung

„Compassion als Weltprogramm des Christentums"?[1] Das ist eine Provokation. Eine Provokation nicht nur für das Programm „Weltethos", das auf einen kulturübergreifenden Minimalkonsens der „Werte, Maßstäbe und Grundhaltungen" setzt.[2] Mehr noch ist es eine Provokation der politischen Gegenwartstendenz zu Beginn des 21. Jahrhunderts - einer Tendenz, die Johann Baptist Metz beißend mit dem Begriff der „kulturellen Amnesie" belegt hat.

Compassion als Weltprogramm des Christentums im Sinne Metz' beansprucht, universales Programm zumindest für die Religionen, in Wahrheit aber für die Menschheit schlechthin zu sein. Kein Rückzug in die partikulare Nische des religiösen Bekenntnisses also, die die liberalistisch-willfährige, amnetische Kultur den Religionen zu gerne zuwiese. Kein kommunitaristisch-relativistisches Programm, das niemandem weh tut und das deshalb nichts verändern kann. Soweit weiß Metz sich mit seinem innertheologischen Counterpart, dem Programm „Weltethos", verbunden. Aber Compassion kann, anders als Küngs Werte- und Pflichtenkatalog, auch nicht auf einem ethischen Minimalkonsens aufbauen, der einzelne Tugenden zur Pflicht erhebt, dabei möglicherweise den Freiheitsgedanken untergräbt und das Eingedenken der Leidenden in kleine, in allzu kleine Münzen prägt.[3]

Angesichts der Globalisierung, die mit einem „konstitutionellen Pluralismus" einhergeht, stellt sich, wie Metz sagt, „die Frage, wie eine Theologie ‚mit dem Gesicht zur Welt' ... mit diesem Pluralismus offensiv umgeht, ohne dabei der Wahrheitsfrage und der Autoritätsfrage auszuweichen und ohne die Überzeugung preiszugeben, dass das Christentum auch und gerade angesichts dieses konstitutionellen Pluralismus allen Menschen etwas zu sagen habe."[4] Universalistisch verstandene Theologie muss danach in der Tradition eines „reflexiven Monotheismus" stehen, eines Monotheismus, der die „Gottesleidenschaft als Mitleidenschaft" versteht, das heißt als „die der Gottesleidenschaft entspringende Mitleidenschaftlichkeit, als teilnehmende Wahrnehmung fremden Leids, als tätiges Eingedenken des Leids des andern."[5] Dieser Monotheismus mit seinem Konzept der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe steht in gewisser Konkurrenz zu einer

Leidensmystik, die a-politisch in dem Sinn ist, dass sie das Verhältnis von Mystik und Moral zugunsten der Mystik auflöst.

Als politisches Programm gedacht, ist Compassion erstens Bestandteil einer *Friedenspolitik*, die neben dem eigenen Leiden das Leiden des anderen, des Konfliktpartners, gelten lässt, es wahr-nimmt und in die geschichtliche Erinnerung integriert. Zum zweiten kann der Compassion-Gedanke zu einer neuen *Politik der Anerkennung* inspirieren, insofern er der symmetrischen Anerkennung von Vertragspartnern die asymmetrische Anerkennung zur Seite stellt. Kein emphatischer Politikbegriff ist damit impliziert, so Metz, wohl aber die notwendige Verbindung von Moral und Politik. Drittens aber vermag Compassion, der kulturellen Amnesie das kulturelle und politische *Gedächtnis* gegenüberzustellen, ein Gedächtnis, das „nach Gerechtigkeit schreit" und sich der politischen und kulturellen Vergesslichkeit entgegenstellt.

Der Universalismus der Compassion fußt auf der Universalität des Leidens. Recht verstandene Vernunft unterstellt sich der „Autorität der Leidenden", um deren Wahrnehmung und Anerkennung es im universalistischen „Geltungsanspruch" geht. Vernunft, Ethik und Theologie bzw. Kirche sowie Religionen und Kulturen können *diesen* Anspruch auf Wahrnehmung des Leidens der Leidenden und die emotionale wie politische Anerkennung ihrer Rechte nicht ignorieren - sie können sich ihm nur unterstellen. Ist damit aber nicht doch das Gleiche angestrebt wie im „Konsensprogramm" des Weltethos? Nein, sagt Metz, denn: „Ein globales Ethos ist kein Konsensprodukt. Wer dieses globale Ethos auf die Zustimmung aller zurückführen möchte, vergisst, dass der Konsens, dass die Zustimmung aller zwar die Folge, nicht aber der Grund und das Kriterium eines universalen Anspruchs sein kann."[6]

Compassion, das ist Mitleid und mitfühlende Empathie, aber auch barmherzige Zuwendung Gottes zum Menschen wie des Menschen zum Menschen. Compassion ist nicht ein wohlfeiler Begriff der christlichen Tradition, sondern birgt selbst eine „gefährliche Erinnerung", geht man seiner semantischen Geschichte genauer auf den Grund. Denn Compassion, das ist auch das Eingedenken an die Zuwendung Gottes in der Exoduserfahrung, der Glaube an die Auferstehung Christi und die Hoffnung auf Erlösung. Ausschließlich individualisiert gedacht, würde sich die politische Sprengkraft des christlichen Glaubens in bürgerliche Behaglichkeit verwandeln oder aber sich auf eine postmoderne Zukunfts-Performance reduzieren lassen. Der Compassion-Gedanke pro-voziert mit dem Eingedenken der Barmherzigkeit Gottes zugleich die einzig angemessene Antwort des Menschen auf das Leiden von Menschen.[7] Compassion ist Mitgefühl gegenüber dem Leidenden und Anteilnahme an seinem Leiden und als solches zentrales Element der Nächstenliebe. Um diese ethische Dimension des Compassion-Begriffs geht es Metz und soll es mir hier gehen.

I. Zur Theologie von Johann Baptist Metz

1. Anamnetische Vernunft

Metz' Hauptaugenmerk gilt der Angemessenheit der Rede von Gott, die zu denken freilich nur in Verbindung mit dem Reden und Handeln von und mit Menschen erlaubt ist. Ich will nur vier Stichworte der Theologie nennen, die dem Compassion-Programm zugrunde liegen:

Ich nenne erstens das Stichwort der *anamnetischen Vernunft*. Sie ist mehr als das Komplement einer „reinen", im Kern ahistorischen Vernunft. Anamnetische Vernunft ist auch nicht nur, wie Habermas meint, der „Einbruch des historischen Denkens in die Philosophie" bzw. Theologie.[8] Sie ist vielmehr diejenige „gefährliche Erinnerung", die im hebräischen *zkr* Eingedenken mit dem ethischen Impuls verbindet: „Du Israel, gedenke deines Gottes, der dich aus Ägypten herausgeführt hat - gedenke deines Gottes, der in Ägypten deiner gedachte." Metz' Begriff der anamnetischen Vernunft, Walter Benjamin zuallererst geschuldet, ist ebenso ein ethischer Begriff, und zugleich damit auch ein prophetisch-politischer Begriff: Mit ihm zieht Metz zu Felde gegen die „kulturelle Amnesie", gegen das Vergessen der bestimmten Erinnerung, die heute, immer noch, in Deutschland, vor allem das Eingedenken an die Opfer und Täter von Auschwitz ist, und er zieht zu Felde gegen das Vergessen des Eingedenkens selbst, das sich tief in unserer Kultur eingenistet hat.

Nicht nur das Judentum, sondern genauso auch das Christentum ist auf diesen Begriff des Eingedenkens festgelegt - die Abschiedsreden im Johannes-Evangelium und das Gedächtnismahl selbst weisen hier einen eindeutigen Weg. Die anamnetische Vernunft konkretisiert sich im Gottesgedächtnis, soweit es sich als Leidensgedächtnis der Menschen zur Sprache bringt. „Von diesem Gott reden heißt fremdes Leid zur Sprache bringen und versäumte Verantwortung, verweigerte Solidarität beklagen."[9] Sie konkretisiert sich zudem im Christusgedächtnis als der *memoria passionis* [der Erinnerung an Jesu Leiden]. Compassion, so können wir sagen, ist eine ethische Implikation der theologisch verstandenen anamnetischen Vernunftkonzeption - Compassion, das Sich-Betreffen-Lassen vom Leiden anderer, macht die Erinnerung „gefährlich", weil sie und indem sie den Leidenden selbst in die Augen sieht, wie auch Psalm 22 von Gott sagt: „Er verbirgt sein Gesicht nicht vor ihm, er hat auf sein Schreien gehört".[10] Ein weiterer Aspekt scheint mir wichtig an der Betonung einer Theologie des Eingedenkens, jetzt aber im engeren Sinne der Erinnerung gefasst: Erinnerung ist der Modus des Erzählens, wie seit der Poetik des Aristoteles alle Theorien der Erzählung betonen. Nun ist aber die Erzählung das Medium der religiösen Erfahrung, die ja weit entfernt ist von jeder romantischen Unmittelbarkeit des Erlebens Gottes, der zudem dabei seine Identität als prinzipiell Anderer einbüßte. Vielmehr schließt die religiöse Erfahrung die reflexive Erinnerung der Exoduserzählung, des Gerichts, der Umkehr, der Erlösungshoffnung nach der Auferstehungserzählung, kurz die Erinnerung der im Doppelsinn des Wortes gemeinten Geschichte des Bundes Gottes mit seinem Volk und schließlich mit allen Völkern

ein. Auch in Bezug auf die religiöse Erfahrung gilt also: Sie ist, im Sinne der jüdisch-christlichen Religion, gefährliche Erinnerung.[11]

„Compassion" als Weltprogram des Christentums?

2. Negativer Universalismus

Das zweite Stichwort, das ich nennen will, ist der *negative Universalismus* als Gegenbegriff zu einem Herrschaftsuniversalismus. Herrschaftsuniversalismus oktroyiert zumindest implizit allen möglichen Kulturen die eigenen Werte auf, im Unterschied zum Imperialismus jedoch nicht mit Rekurs auf Macht oder Stärke, sondern mit Rekurs auf die „Natur" des Menschen oder anthropologische Annahmen. Wie Küng ist auch Metz ist hier skeptisch: Er nimmt die Kritik verschiedener Kulturtheoretiker ernst, formuliert jedoch als Ausgangspunkt der ethischen und kulturellen Verständigung, auf dem Boden der anamnetischen Vernunft, die Allgemeinheit des Leidens als *malum commune* [allgemeines Übel]. Aus diesem geteilten Negativen als allgemeiner Grundlage der Verständigung zwischen Kulturen, nicht aus einem Minimalkonsens positiver Werte, ergibt sich eine starke Motivation für die universale Verantwortung und, wie Metz meint, ein Gehorsam vor jeder moralischen Begründung:

„‚Nächster' und damit Partner unserer Zuständigkeit ist nie nur der, den wir von uns aus als solchen ansehen und zulassen. Der Bereich der Zuständigkeit, der Umfang der Verantwortung ist prinzipiell unbegrenzt. Kriterium für Maß und Umfang ist und bleibt - das fremde Leid, so wie der unter die Räuber Gefallene in der Geschichte Jesu, an dem der Priester und der Levit ‚im höheren Interesse' vorübergehen."[12]

Für Jon Sobrino ist die massivste Form des Leidens heute ein Leiden an Armut, Gewalt und struktureller Ungerechtigkeit, die langsam und gewalttätig zum Tod führt. Diese Armut, aber auch die Besinnung auf Auschwitz, sie sind eine „Landschaft aus Schreien", so Metz in von Nelly Sachs geliehener Sprache, und *diese* Erfahrung ist die der Compassion zugrunde liegende Erfahrung.[13]

Theologie aber geht über die Frage nach dem angemessenen Handeln angesichts der Universalität des Leidens, also über die ethische Frage des Umgangs mit dem Leiden hinaus: In der Theodizee stellt sie die Frage nach Gott - erfleht sie Rettung, wie auch Israel Rettung erfleht, wie Jesus seinen Gott anruft, und wie wohl alle Leidenden irgendwann, buchstäblich, Rettung erflehen. Theodizee, das ist die Wahrnehmung des Leidens Anderer, ist der Schrei der Theologie nach Rettung, ist Klage, die gerade nicht weiß, ob sie erhört wird, wie

Die Autorin

Dr. theol. habil. Hille Haker, geb. 1962, ist Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl Ethik/Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Sie ist Mitglied des Interfakultären Zentrums für Ethik in den Wissenschaften, wo sie unter anderem von 1998–1999 für das „European Network for Biomedical Ethics" Wissenschaftliche Koordinatorin war. Ihre wichtigsten aktuellen Veröffentlichungen umfassen die Schwerpunkte ihrer Arbeit: Literatur und Ethik (Dissertation: Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion, Tübingen 1999) und biomedizinische Ethik: The Ethics of Genetics in Human Procreation, Aldershot 2000 (hg. zusammen mit Deryck Beyleveld). Die Habilitationsschrift zur „Ethik der Humangenetik" erscheint in Kürze. Anschrift: Liebermeisterstraße 12, D-72076 Tübingen. E-Mail: Hille.Haker@uni-tuebingen.de

sie - je - wird erhört werden können. Und so wird sie, wie Ottmar Fuchs zu Recht sagt, auch zur Klage gegen Gott, zur Anklage. Zuwendung, das ist die eine Seite der Compassion als Antwort auf die Verzweiflung der Leidenden. Der mit-leidende Schrei nach Gerechtigkeit aber ist die andere.

3. Befristete Zeit und Orthopraxie

Angesichts dieser Radikalisierung der Frage nach Gott als Frage *an* Gott ist, so mein drittes Stichwort, Theologie nach Metz immer auch Eschatologie, mit einer starken apokalyptischen Einfärbung. Sie ist, mit Walter Benjamin, die Erwartung der messianischen Zeit. Die eschatologische Theologie, als *Theologie der „befristeten Zeit"*, wie Metz sagt, erwartet, eher ungeduldig als geduldig angesichts des Leidens konkreter Menschen, den Bruch in der Geschichte, den Bruch der Gegenwart mit der Geschichte, die eine Geschichte der Ungerechtigkeit und des Leidens ist.[14]

Das vierte Stichwort führt mich zurück zum Ausgangspunkt, der anamnetischen Vernunft. Rechtfertigung des Glaubens, so Metz, erfolgt nicht auf dem Weg eines theoretischen Gottesbeweises, sondern es ist die *Orthopraxie* [rechtes Handeln], die den Glauben begründet. Hier weiß Metz sich wiederum einig mit der Theologie der Befreiung:

„Angesichts einer leidenden Welt ist die erste Antwort die des Mitgefühls (*compassion*), das darauf drängt, dies Leiden abzustellen. Wie jedes andere menschliche und christliche Handeln hat auch die Theologie Teil an dieser ersten Antwort, jedoch in der ihr eigenen Weise. Darum wird die Theologie zum *intellectus amoris*, zum Erkennen aus Liebe, das die geschichtlichen Gestalten einschließt, die die Liebe annimmt, wenn sie mit einem leidenden Volk konfrontiert ist (Liebe als Gerechtigkeit). ... In zeitgenössischer Begrifflichkeit gesagt, wird Mitgefühl zu Befreiung. Ich bekräftige deshalb, dass es etwas Ultimatives, Vortheologisches und sogar Vorreligiöses in einem solchem Mitgefühl gibt, genauso, wie es dies im Leiden der Welt von heute gibt."[15]

Orthopraxie im Sinne einer Theologie des Eingedenkens an das Leiden Anderer bedeutet - in der gleichen Linie wie auch die Befreiungstheologie es bestimmt - die Suche nach Gerechtigkeit, einer Gerechtigkeit, die im Mitleiden gründet. Dieses spezifische Mitgefühl ist kein Mitleiden von oben herab, sondern beinhaltet die buchstäbliche An-erkennung des Anderen, der nicht nur der *allgemein* verletzbare Mensch ist, sondern der *konkrete*, mir begegnende verletzte, gedemütigte, um sein Glück gebrachte Mensch.

Hinter diesen wenigen Stichworten verbirgt sich die gesamte Theologie von Metz. Sie enthält aber auch eine Anfrage an gegenwärtig vorherrschende Ethikansätze, sofern diese von einem ausschließlich egalitären Universalismus ausgehen, und sie impliziert die Kritik an Ethiken, welche die Lösung von Interessenkonflikten über moralisch legitimierte Verfahren suchen (prozedurale Ansätze).

Aber ist der Compassion-Gedanke auch für die Ethik so programmatisch, so grundlegend, wie Metz doch immerhin nahelegt? Oder löst sich der ethische Impuls, der von ihm ausgeht, bei genauerem Hinsehen als bloßer Appell an den

guten Willen auf? Gibt es eine Korrelation zwischen theologisch orientierter Compassion und der Mitleidsethik, wie sie die ethische Tradition kennt? Und kann die *theologische* Ethik einen eigenständigen Beitrag zur Vermittlung von theologischem Verständnis und ethischem Verständnis leisten? Das Thema meines zweiten Teils ist daher die Frage, in welcher Weise das Mitgefühl oder, gebräuchlicher, das Mitleid, in der *ethischen* Reflexion zur Sprache kommt.

II. Mitleid und Mitgefühl in der Ethik

1. Ursprung und Wert des Mitgefühls

Zwei Themenfelder kennzeichnen die historische Auseinandersetzung um den Begriff des Mitgefühls: Zum einen ist dies der Streit um den *Ursprung* des Mitleids: Ist dies Gefühl angeboren und somit zur menschlichen Ausstattung gehörend, ist Mitleid ein passiver Affekt und weitgehend unabhängig von Rationalität zu bestimmen, oder wird es erst durch die Erziehung hervorgerufen und ist damit eine erworbene Tugend? Kein abschließendes Urteil ist gefällt, wohl aber sind sich die Ethiker heute darin einig, dass Mitgefühl, Empathie oder eben Mitleid in jedem Fall durch Bildung und Erziehung vertieft werden kann. Dies war und ist bei aller Kritik am Aufklärungstheater Lessings oder Schillers auch der Ansatz der Vermittlung von Ästhetik und Ethik heute, etwa bei Martha Nussbaum.

Zum zweiten stellt die Geschichte der ethischen Auseinandersetzung mit dem Mitleid aber einen Streit um den *Wert und Status* von Mitleid dar: die *Moral Sense*-Schule Englands, Rousseau, Lessing, insbesondere die Romantik bis zu Schopenhauer sehen unabhängig von ihren Auffassungen, worin der Mitleidssinn gründet, in ihm diejenige Tugend, die es dem Menschen ermöglicht, seine Vereinzelung und seinen Egoismus zu überwinden. Mitleid, so sagen die Verteidiger einer Ethik des Mitgefühls, ist eine altruistische Haltung, auf der die Moral schließlich gründet.[16]

Weit gefehlt, höhnt Nietzsche, unter Rekurs vor allem auf die große Tradition der Mitleidsgegner in der Stoa, Mitleid ist gerade Ausdruck allergrößter *Schwäche* des Menschen, letztlich gründend auf Eigennutz - in der Freude über die Dankbarkeit des Opfers oder den Beifall der Umstehenden, gründend auch auf der Lust am Leiden, gründend schließlich auf Furcht - Furcht vor dem eigenen Leiden und, evolutionsgeschichtlich, Furcht vor der Bedrohung durch den Anderen, dessen Bewegungen, auch Gemütsbewegungen, studiert sein wollen, um sich selbst schützen zu können.[17]

Mitleid, so hatten auch schon die Stoiker betont, ist blind, partikular, unterliegt dem Zufall, es ist der „Mangel eines kleinen Geistes, der beim Anblick fremder Leiden zusammenbricht", wie Seneca sagt. Mitleid, so eine tiefe Überzeugung westlicher Moralphilosophie, ist einer vernünftigen Person (gemeint ist natürlich eines Mannes!) unwürdig, und noch Hobbes verbeugt sich vor dieser Tradition: Mitleid, das ist eine *perturbatio animi*, eine Verwirrung des Geistes.

Diese Einwände gegen das Mitleid sind zu entkräften, beruhen sie doch auf einer viel zu engen Auffassung der Vernunft wie der Gefühle, wie wir noch sehen werden, und bleiben sie, wie Scheler gezeigt hat, doch zu sehr einer Konzeption verhaftet, die - wie der Moralimpuls in der Goldenen Regel - das Mitleid im Rückbezug auf sich selbst begründet sieht.[18] Dennoch können die Einwände helfen, eine Konzeption der Ethik zu entwerfen, die das Mitgefühl angemessen zu integrieren vermag. So weist die mittelalterliche Theologie etwa dem Mitgefühl eine spezifische Funktion innerhalb der Ethik zu. Für Thomas zum Beispiel wird Mitleid zur Tugend insofern, als es mit der Gerechtigkeit konvergiert, das heißt: Gerechtigkeit ist das Kriterium für die *Angemessenheit* des Mitleids. Hier ist allerdings die Leistung des Mitleids unterbestimmt, denn das Mitleid ist, wie ich zeigen werde, selbst *Ausdruck* eines umfassenden Gerechtigkeitssinns.[19]

Aber ein anderer Vorwurf Nietzsches an die Mitleidsethik trifft diese in ihrem Kern: Das Mitleid, sagt Nietzsche, ist nicht nur eigennützig und Produkt des schwachen Geistes, es kennt darüber hinaus auch keine Achtung vor dem Anderen. Das heißt: Verlängert das Mitleid unter Umständen nicht noch das Leiden des Anderen, indem es einen Zustand von außen bewertet? Woher wissen wir zum Beispiel, ob ein blinder, ein gehörloser Mensch leidet und entsprechend unseres Mitleids bedarf? Wie können wir Mitleid und Respekt zusammen denken? Wie können wir die Ver-achtung aus dem Mitgefühl fernhalten?

Die negative Konnotation der Missachtung des Leidenden im Mitleidsbegriff bewog Metz, zum spanischen Begriff *compassion* überzugehen. Trotzdem ist zu konzedieren, dass die Mitleidsethik auf diesen Vorwurf lange keine adäquate Antwort gefunden hat. Unter anderem liegt dies daran, dass sie es versäumte, den *Status* des Mitgefühls und der Gefühle im Verhältnis zum Respekt vor anderen angemessen zu bestimmen. Zu sehr war sie mit der Abwehr einer - häufig genug missverstandenen - rationalistischen Moraltheorie beschäftigt, als dass sie die Grenzen der Gefühlsethik sehen wollte. Bestimmt man nämlich den Status des Mitleids in der Weise eines Moral*prinzips*, so verfehlt man gerade seine spezifische Funktion für die Moral. Drängt man aber, wie etwa Kant, die Gefühle sehr weit an den Rand der moralischen Reflexion, so verfehlt man ebenfalls ihre Funktion. Die Diskussion am Beginn der modernen Ethik führt, so wird man sagen können, zu keinem adäquaten Verständnis des Verhältnisses von Mitleid und Achtung. Soweit die historische Konstellation.

Seitdem nun in der aktuellen Theoriebildung die Tugendethik eine Renaissance erfährt, die noch vor zwanzig Jahren undenkbar war, erhält auch die Mitleidsethik wieder neuen Aufschwung. Im Fahrwasser der Tugendethik segelt die Mitleidsethik sozusagen mit. Wenn dies aber so ist, und wenn die Fehler der Auseinandersetzung aus dem 18./19. Jahrhundert vermieden werden sollen, dann ist es von zentraler Bedeutung, den Gehalt und Status des Mitleids oder Mitgefühls innerhalb der Ethik erneut zu klären. Mir geht es jetzt also darum, einen Begriff zu entwickeln, der den Anforderungen an ein altruistisch verstandenes Mitgefühl gerecht zu werden vermag.

2. Geteilte Menschlichkeit

Ich greife zu diesem Zweck die in einem Aufsatz von Lawrence Blum genannten Kennzeichen auf und versuche, sie - mit Blick auf die anvisierte Vermittlung von theologisch-ethischer und moralphilosophischer Reflexion - zu vertiefen.[20] Blum bestimmt „compassion" zunächst von seinem Gegenstand her. Es bezieht sich auf den Menschen, weiterhin aber auch auf Tiere und andere Entitäten, um die es uns hier aber nicht gehen soll. Die Aufmerksamkeit, der Fokus des Mitgefühls gilt nicht der Person als solcher, sondern dem Zustand, in dem diese sich befindet. Dieser Zustand muss, um Mitgefühl zu bewirken, in enger Relation zum Leben selbst oder aber zumindest zum elementaren Wohlergehen der Person stehen, er muss beschreibbar sein als Elend, Not, Leiden oder ähnliches. Mitgefühl bezieht sich also auf einen negativen Zustand, der auf eine unabhängig vom subjektiven Empfinden beschreibbare gravierende Defizienz im Hinblick auf das Leben eines Menschen verweist.

Die Haltung des Mitgefühls bestimmt Blum mit Hilfe von vier konstitutiven Elementen. Das erste konstitutive Element des Mitgefühls ist die *Identifikation mit dem Leidenden.* Unter Wahrung der Distanz, aber doch in Anerkenntnis einer elementaren Ähnlichkeit zwischen ihr und dem Leidenden nimmt die mitfühlende Person dessen Situation wahr, versetzt sie sich imaginativ in seine Lage und nimmt so den Perspektivenwechsel vor, der allem moralischen Handeln inhäriert.

Das zweite konstitutive Element ist die *Sorge um das Wohl des Anderen.* Mit diesem Element ist sichergestellt, dass das Mitgefühl den Anderen auch wirklich trifft, und nicht *meine Vorstellung* von seiner Lage. Durch die Sorge um das Wohl *des* Anderen, und nicht *für* den Anderen mit all seinen paternalistischen Konnotationen, wird die Imagination in gewisser Weise kontrolliert und gesteuert. Das Mitleid wird dadurch *reflexiv* und erfüllt erst so die Bedingung eines *moralischen* Gefühls als einem Gefühl zweiter Ordnung, das sich auf das Wohlergehen eines Anderen bezieht. Es ist somit als ein Teilgehalt des allgemeineren Begriffs der Fürsorge markiert. Auch das dritte Element, das Blum nennt, können wir aufgreifen und weiterdenken: Blum spricht von einer *„geteilten Menschlichkeit"*, die das Mitgefühl herstellt. Etwas allgemeiner gesagt, benötigt das Mitgefühl die Überzeugung, dass es zwischen mir und dem Leidenden etwas Verbindendes gibt, so dass das Leiden des Anderen mich in meiner Person trifft und betrifft. Häufig wird das Verbindende erst durch den imaginierten Perspektivenwechsel oder durch die Aufmerksamkeit, die den Leidenden in die Nähe rückt, sichtbar. Statt der geteilten Menschlichkeit wird in der Ethik häufig auf die geteilte Leidensfähigkeit als Gemeinsames rekurriert. Ich kann dies hier nicht klären, wohl aber gilt, dass wir im Mitgefühl, wie ich schon mit Bezug auf Metz gesagt habe, von einem gemeinsamen Begriff des *malum commune* ausgehen, das eine grundlegende Gemeinschaftlichkeit und Gleichheit im Hinblick auf den geschuldeten Respekt herstellt und so die faktische Ungleichheit zwischen Leidendem und Nicht-Leidendem transzendiert.

Sprechen wir vom Mitgefühl, so sprechen wir auch von *Überzeugungen,* die mit dem Gefühls*empfinden* einhergehen. Wir sprechen weiter davon, dass diese

Überzeugungen, die von Gefühlen nicht abzulösen sind, sondern die mit ihnen verwoben sind, für die persönliche Identität von zentraler Bedeutung sind. Sie sind, in Charles Taylors Terminologie, starke Wertungen. Von daher ergibt sich das vierte von Blum genannte konstitutive Element des Mitgefühls, die *Dauer und Intensität*, quasi von selbst. Ein Gefühl, das auf Überzeugungen von zentraler Relevanz beruht, kann nicht ganz sprunghaft und schnelllebig sein. Somit ist die Dauer und Intensität ein gutes Kriterium für die Ernsthaftigkeit eines Gefühls. Dass die Dauer und Intensität durch die modernen Medien leiden können, sei nur am Rande erwähnt. Nicht die Haltung selbst, wohl aber die „Gegenstände", die Personen, deren Leiden wir mitzuempfinden versuchen, wechseln so schnell, dass die *Erfahrungsqualität* des Mitleids darunter schal zu werden droht. So kann die größere Nähe der Leidenden, die im Zuge der „Globalisierung" hergestellt wird, zu einer Abstumpfung der Sinne führen, die Reflex der Überforderung ist.

Die spontane und reflexive Haltung des Mitgefühls können wir nun also genauer fassen als *Haltung der Wahrnehmung, der zuwendenden Aufmerksamkeit und imaginativ vermittelten Identifikation mit jemandem, dessen physische oder psychische Integrität bedroht ist, der Sorge um das Wohl des Anderen und der Herstellung einer grundsätzlichen Gemeinsamkeit, die Gemeinschaft stiftet.* - Wer würde aber hierin *nicht* die Güte wiedererkennen, die das Alte und das Neue Testament als den ethischen Gehalt des Mitgefühls, darüber hinaus aber, im Begriff der Barmherzigkeit, als Eigenschaft Gottes bestimmen und die als solche in der Theologie des Eingedenkens reflektiert wird?[21] Kann dann aber nicht auch die biblische Tradition ein *Medium* der spezifischen religiösen und ethischen Erfahrung von Verantwortung und Zuwendung sein, einer reflexiven Erfahrung, die die zentrale Bedeutung des Mitgefühls für das Handeln wie auch den Glauben herausstellt? Beruht das Mitgefühl nämlich zumindest teilweise auf einer „starken Wertung", einer Überzeugung im Hinblick auf das Gute, das ein Anderer entbehrt, dann führt es, wo immer möglich, zu einem Handeln, das Zuwendung und Widerstand gegen diese Entbehrung beinhaltet. Die Gläubige weiß sich in dieser ethischen Haltung bestärkt durch die religiöse Erfahrung, die eine geschichtlich vermittelte Erfahrung des Heilshandelns Gottes, zumindest aber seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist. Die religiöse Erfahrung fügt der ethischen Erfahrung als solcher nichts hinzu, wohl aber ist sie für die Identität der Person, die sich auf diese Erfahrung einlässt, eine Überzeugung, die dann jedoch *unablösbar* wird von der ethischen Erfahrung.

Neben dem *Gehalt* des Mitleidbegriffs muss aber auch sein normativer Status geklärt werden. Im Kern geht es hier um die Frage, ob das Mitgefühl selbst normativ ist oder ob es ein Additum, ein Supererogativum [ein Hinzugefügtes] im Hinblick auf das normativ Geforderte ist. Das Mitleid und Mitgefühl ist, so hat unsere Begriffsanalyse ergeben, ein *altruistisches* Gefühl, ein Gefühl, das auf das Leiden einer anderen Person mit dem Wunsch nach ihrem Wohl reagiert. Dies Gefühl ist von der Überzeugung getragen, der Zustand einer leidenden Person oder eines leidenden Kollektivs müsse, wenn eben möglich, behoben werden. Weil und insofern das Mitgefühl eine Brücke schlägt zwischen mir und dem Anderen,

wie auch zwischen meiner Identität und dem Gesollten, vermag das Mitleid zwischen dem *Eigenwollen* und dem *Sollen* zu vermitteln.[22] Das Mitgefühl ist daher ein zentraler Bestandteil der moralischen Identität einer Person, ja, ich würde sogar sagen, dass es in dieser Vermittlungsfunktion für die Moral unverzichtbar ist. Denn die Moralprinzipien des Respekts und der Achtung von Personen zielen auf das gleiche wie das Mitleid. Das heißt: Der kognitive Gehalt des Mitleids konvergiert mit der normativen Forderung und ist *aus Perspektive des Mitleidenden* selbst als eine solche zu betrachten. Das Mitgefühl, so spontan es auch auftreten mag, ist deshalb *eine*, vielleicht die wichtigste Quelle der *Einsicht*, warum es die normativen Verpflichtungen *für mich* gibt, warum ich überhaupt moralisch handeln soll. Insofern der schlechte Zustand eines leidenden Menschen handelnd verbessert werden kann, *motiviert* das Mitgefühl darüber hinaus zum Handeln zugunsten des anderen[23], im engen Schulterschluss mit der normativ begründeten und begründbaren Einsicht, der Leidende habe ein *Recht* auf dieses Handeln. In der Tat ist es also so, dass das Vernunfturteil und das Gefühlsurteil sich hier treffen.[24] Weil das Mitgefühl aber nicht nur eine reflexive, sondern ebenso eine „spontane" Seite hat, die mit der emotionalen Affizierung durch das Leiden anderer bezeichnet ist, haben beide Urteilsweisen eine wechselseitige Kontrollfunktion: die Vernunft in Bezug auf die allgemeine Gerechtigkeit, das Gefühl in Bezug auf ihre konkrete Gestalt.

Das Mitgefühl beschränkt sich aber nicht, wie die normative Moral, auf die Handlungsebene, sondern bleibt auch dort wach, wo Verletzungen und Versehrtheiten weder auf menschlichem Handeln beruhen noch durch Handeln behoben werden können. Mitgefühl kann es geben und gibt es sogar häufig gerade dann, wenn das Handeln an seine Grenzen kommt. Es mag ein schmaler Grat sein, auf dem das Mitgefühl sich halten muss, um den Anderen in seinem Leiden die Achtung zu zollen, die ihm zukommt. Umso mehr aber spricht diese Gratwanderung für eine reflexive Auseinandersetzung mit dem Mitleid.

3. Missachtung des Anderen?

Aber prüfen wir kurz: Hält diese Konzeption dem Vorwurf der Missachtung des Anderen wirklich stand? Ich meine ja. Denn erstens ist die Imagination des Perspektivenwechsels nicht naiv als Einfühlung oder paternalistische Identifikation gedacht, sondern muss die Distanz wahren. Zweitens muss der Andere bei der Bestimmung seines Wohls, auf welches das Mitleid ja zielt, selbst die Orientierung geben. Drittens ist der Bezug auf die gemeinsam „geteilte Menschlichkeit" ein Sicherungskriterium für die Wahrung des Respekts, der auf normativer Gleichheit aller beruht. Allerdings lässt die nähere Bestimmung dieses Geteilten viel Spielraum, der deshalb auch anfällig für paternalistische und ideologische Definitionen ist. Umso wichtiger ist daher aber die Bindung des Mitgefühls an eine Theorie der Rechte, die die normativen Ansprüche anderer eigens begründet und die zum Beispiel auch die Frage der Adressaten, des Umfangs der Pflichten, der Güterabwägungen und des gerechten Ausgleichs zwischen verschiedenen Gütern zu klären versucht.

Mit der normativen Theorie der Rechte übersteigen wir die personalen Beziehungen, in denen das Mitgefühl seine Wurzeln hat, und ohne die es nicht wirksam werden kann. Die Frage ist nun, ob und wenn ja, inwiefern das Mitgefühl für eine Gerechtigkeitstheorie fruchtbar gemacht werden kann. Zwei Punkte will ich zumindest erwähnen, die uns die Richtung weisen können: Die Grundlage der Gerechtigkeit ist die universale Gleichheit der Moralsubjekte, die sich in der Konvergenz von Rechten und Pflichten niederschlägt. Gerechtigkeit nimmt den Anderen in der Weise der so verstandenen normativen Gleichheit, und somit als „verallgemeinerten Anderen" wahr.[25] Um aber der faktisch vorauszusetzenden individuellen und sozialen Ungleichheit Rechnung tragen zu können, um hinter den Ungerechtigkeitsstrukturen Personen *wahrnehmen* zu können, ist der Andere als *konkreter Anderer* anzusehen.[26] Mitgefühl reagiert auf diese Ungleichheit in der Weise einer spontanen Zuwendung, die aber reflexiv abgesichert ist. Das strukturell gewendete Mitgefühl anerkennt die Asymmetrie zwischen Leidenden und Nicht-Leidenden, aus der eine *Ungleichheit* im Hinblick auf die Verteilung von Pflichten und Rechten erfolgt. Auch hier trifft also der kognitive Gehalt des Gefühlsurteils sich mit dem normativen Urteil der Gerechtigkeit. Mitgefühl übersteigt nicht die Gerechtigkeit, Mitgefühl ist nicht Gnade, die vor Recht ergeht. *Mitgefühl ist vielmehr eine Funktion, eine spezifische Dimension der Gerechtigkeit selbst, es ist, so kann man vielleicht sagen, das „Andere der Gerechtigkeit", das in der Gerechtigkeit selbst aufscheint.*

Diese Form der Gerechtigkeit sieht die Besonderheit des Anderen und reflektiert sie in ihrer normativen Relevanz. Sie macht, so paradox es auch scheint, die *Asymmetrie* zum Ausgangspunkt der konkreten Anerkennung und Achtung, die aufzuheben die gerechte Praxis, einschließlich ihrer theoretischen Reflexion in einer Gerechtigkeitstheorie, aufgerufen ist. Darüber hinaus verweist das Mitgefühl aber auf einen Sinn für Solidarität, der im Wohl-Wollen des Anderen begründet ist. Verantwortung gegenüber den Leidenden zu übernehmen kann deshalb nicht bei der Festlegung von Verfahrensregeln stehen bleiben. Sie kann auch nicht bei der Bestimmung der Abwehrrechte aufhören, und sie kann auch nicht ihre Richtigkeit von einem Konsens abhängig machen. Verantwortung, die Metz' „Autorität der Leidenden" als normativen Bezugspunkt anerkennt, kann nur in einer Gerechtigkeitstheorie formuliert werden, die der strukturellen Ungerechtigkeit individuell *und* politisch entgegentritt. Um es mit einem wohlbekannten Bild zu sagen: Für den, der am Boden liegt, ist jeder, der ihm begegnet, unendlich weit über ihm. Mitgefühl, das den Anderen achtet und seine grundsätzliche normative Gleichheit anerkennt, also dem Anderen angemessenes Mitgefühl, strebt danach, die Bewegung der Zuwendung und des Aufrichtens zu synchronisieren. Die Zuwendung ist die persönliche, emotionale Seite des Mitgefühls. Das „Aufrichten" aber ist die praktische Seite, ist Gerechtigkeit, die Gleichheit erst herstellt, wo sie nicht ist. Dies ist die Pointe des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, dem neutestamentlichen Urbild für das angemessene emotionale und handlungsleitende Mitgefühl mit dem Leidenden. Und noch einmal können wir - und müssen wir - sagen, dass diese Auffassung der ethischen

Verantwortung innerhalb einer theologischen Bestimmung von Gerechtigkeit in ihrer ethischen Dimension gut vermittelbar ist. Dass der theologische Begriff der Gerechtigkeit über die ethische Dimension hinaus auf die eschatologische Situation verweist - dies übersetzt die Ethik als Stachel, der bleibt, solange nicht alle Ungerechtigkeit in Gerechtigkeit verwandelt ist. Nicht die Ethik, wohl aber die (christliche) Religion gibt Grund zur Hoffnung, dass dieser Stachel nicht das Letzte ist, was Gott zum Leiden zu sagen hat. Nur: Theologie darf sich in dieser Hoffnung nicht einrichten, sie muss Gott zum Gespräch herausfordern, muss die Frage nach dem Leiden stellen, ihn mit der „Landschaft aus Schreien" ebenso konfrontieren, wie Gott den Menschen in seinem Unrecht herausfordert.

Schluss

Wenn „Compassion" also ein Programm für das Christentum sein soll, so ist diesem Programm erstens eine „systematische Decke" einzuziehen, die den Gehalt und Status im Dialog mit der moralphilosophischen und moraltheologischen Tradition klärt. Dabei erweist sich die „aufmerksame und wahrnehmend anerkennende Anteilnahme am Leiden des Anderen" als *Teilbestand der allgemeineren Sorgestruktur,* einer Haltung der Fürsorge, die selbst der Bildung und Einübung bedarf.[27] Sie hat den Status eines *Vermittlungsprinzips zwischen Eigenwollen und Sollen.* Dieses Sollen aber ist in einem eigenen Schritt zu begründen und zu rechtfertigen, weil die Anteilnahme die Begründung für das moralische Sollen weder selbst leistet noch zu garantieren vermag, dass sie universalistisch verstanden wird. Margalit formuliert scharf: „Moral brauchen wir genau dort, wo wir *keinen* Anteil nehmen."[28] Soll also „Compassion" als Weltprogramm des Christentums verstanden werden, dann komplementär zu einer Ethik der Menschenwürde, die sich ausbuchstabiert als Ethik der Menschenrechte. Auch diese kann nicht auf dem Konsens gründen, und auch diese kann nicht in einer Verfahrensethik aufgehen. Dennoch: Metz legt den Finger auf die Wunde, die Margalit identifiziert: Zwar ist Moral gefordert angesichts emotionaler Gleichgültigkeit. Wie aber wäre Gleichgültigkeit zu *überwinden,* wenn nicht durch die Anteilnahme, durch Compassion? Und wie wäre moralisches Handeln anders zu motivieren als durch Anteilnahme, die auch die Empörung über die Ungerechtigkeit und den Schmerz über das Leiden des Leidenden einschließt?

[1] Vgl. J.B. Metz, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen,* in: J.B. Metz/L. Kuld/A. Weisbrod, Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg i.Br. 2000, 9-20; J.B. Metz, *Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen,* in: Luzerner Universitätsreden 14 (2001) 3-14.

[2] H. Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft,* München 1997. Zur Auseinandersetzung mit verschiedenen Wissenschaften vgl. H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Wissenschaft und Ethos,* München 1998.

[3] Das sachliche Problem besteht vor allem darin, dass Menschenrechte *automatisch* Men-

schenpflichten nach sich ziehen. Indem die *Erklärung* aber nicht kongruent zur Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen ist, ergeben sich Probleme hinsichtlich der Inhalte wie auch der Zuordnung zu den Allgemeinen Menschenrechten. Zur Kritik an der Erklärung vgl. T. Hoppe, *Weltinnenpolitik durch Weltethos? Rückfragen an das Projekt von Hans Küng*, in: Herder Korrespondenz 51 (1997) Heft 8, 410-414; T. Hoppe, *Priorität der Menschenrechte*, in: Herder Korrespondenz 52 (1998) Heft 6, 293-298.

[4] J.B. Metz, *Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen*, aaO., 3.

[5] Ebd. 7f.

[6] Ebd. 9.

[7] Vgl. aus der neueren Literatur vor allem S. Dybowski, *Barmherzigkeit im Neuen Testament - Ein Grundmotiv caritativen Handelns*, Freiburg i. Br. 1992; sowie M. Zehetbauer, *Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihre Wurzeln im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu. Konsequenzen für die Ethik* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 35), Regensburg 1999.

[8] J. Habermas, *Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit der multikulturellen Vielfalt*, in J.B. Metz u.a., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 51-64, 56.

[9] J.B. Metz, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Mainz 1997, 200f.

[10] Es ist interessant, dass auch Avishai Margalit in seiner „Ethik der Erinnerung" von einem Beziehungsdreieck ausgeht: „Die eine Seite dieses Dreiecks verbindet Erinnerung mit Anteilnahme, die zweite Seite Anteilnahme mit Ethik; danach erst kann man auch die Beziehung von Erinnerung und Ethik lokalisieren" - A. Margalit, *Ethik der Erinnerung* (Max Horkheimer Vorlesungen), Frankfurt am Main 2000, 17. Und ähnlich wie Metz setzt auch Margalit die Anteilnahme als der Moral vorgängige Aufmerksamkeit gegenüber dem Anderen an.

[11] Vgl. z.B. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977; D. Mieth, *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik* (4. überarb. u. ergänzte Aufl.). Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1999; D. Mieth, *Moral und Erfahrung II* (Studien zur Theologischen Ethik 76). Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br. 1998

[12] J.B. Metz, *Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskagegorie christlicher Gottesrede*, in: J.B. Metz/J. Reikerstofer/J. Werbick, Gottesrede, Münster 1996, 3-20, 12. Nicht Metz, wohl aber Jon Sobrino gibt diesem allgemeinen Leiden genauere Konturen, Konturen, die für das ethische Handeln zum Fokus werden: Es ist das Leiden an sich selbst, das Leiden anderer, das Leiden einzelner oder das Leiden von Gruppen; es mag das spirituell-psychische Leiden sein oder das körperliche, ein geschichtliches Leiden oder ein metaphysisches Leiden an der Existenz. Vgl. aber auch S. Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953 (Attente de Dieu, 1950).

[13] J. Sobrino, *Theology in a Suffering World: Theology as* intellectus amoris, in: P. Knitter/R. Panikkar (Hg.), Pluralism and Oppression. Theology in World Perspective (The Annual Publ. of the College Theology Society, Bd. 34), Lanham 1991, 153-177, 155f.

[14] Hier zeigt sich Metz stark von Walter Benjamins Geschichtsphilosophie beeindruckt, die selbst zu einem Teil in der jüdischen Messiashoffnung und der Apokalypse wurzelt.

[15] „In the presence of a suffering world, one's primary reaction is that of a compassion intent on eliminating such suffering. Like any other human and Christian activity, theology participates in this primary reaction, though in its own specific way. Thus theology will become an intellectus amoris, which will include the historical specifications that love assumes when confronted with a suffering people (love as justice). ... In contemporary terminology, compassion becomes liberation. I am thus affirming that there is something ultimate, pre-theological, and even pre-religious in such compassion, just as there is in the suffering of today's world." - J. Sobrino, *Theology in a Suffering World*, aaO., 165.

[16] Vgl. insbesondere A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral* (1841), Zürcher Ausgabe Bd. 6, Zürich 1977; M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1912), Bonn 1985. Eine eingehendere Untersuchung verdiente u.a. W. Marx, *Ethos und Lebenswelt: Mitleidenkönnen als Maß*, Hamburg 1986.

[17] Vgl. die Polemiken gegen die Mitleidsmoral vor allem in Nietzsches „Morgenröte"; „Zarathustra" und der „Genealogie der Moral".

[18] Vgl. dazu M. Nussbaum, *Gefühle und Fähigkeiten von Frauen*, in: dies., Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt am Main 1999, 131-175; A. Leist, *Mitleid und universelle Ethik*, in: H. Fink-Eitel/B. Lohmann (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main 1993, 157-187.

[19] Vgl. *Summa Theologiae*. II/II, Qu. 30.

[20] L. Blum, *Compassion*, in: A. Oksenberg Rorty (Hg.), Explaining Emotions, Berkeley u.a.. 1980, 507-517.

[21] Vgl. dazu S. Dybowski, *Barmherzigkeit im Neuen Testament*, aaO.; M. Zehetbauer, *Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*, aaO.; R. Scoralick, *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum*, Stuttgart 2000; B. Janowski, *Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments*, in: R. Scoralick, Das Drama der Barmherzigkeit Gottes, aaO., 33-91.

[22] In diesem Punkt kann ich U. Wolf zustimmen, die in die gleiche Richtung argumentiert. Vgl. U. Wolf, *Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?* in: A. Krebs (Hg.), Naturethik: Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt am Main 1997, 47-75; dies., *Gefühle im Leben und in der Philosophie*, in: H. Fink-Eitel/B. Lohmann (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, aaO., 112-135.

[23] Vgl. P. Stemmer, *Handeln zugunsten anderer. Eine moralphilosophische Untersuchung*, Berlin/New York 2000.

[24] „Es gibt kein Erkennen ohne Gefühl, keine Handlung ohne Gefühl, keine Wahrnehmung ohne Gefühl, keine Erinnerung ohne Gefühl - doch jedes menschliche Gefühl beinhaltet entweder schon als Gefühl das Moment der Kognition oder es ist zumindest mit der Kognition, mit den Zielen und Situationen verbunden." ... *„Nicht die Kognition steht der Emotion gegenüber, sondern die höheren Formen der Emotion und der Kognition bedingen einander gegenseitig"* - A. Heller, *Theorie der Gefühle*, Hamburg 1980.

[25] „Die Gerechtigkeit - auf der kognitiven Ebene angesiedelt - ist das symmetrische Prinzip der Verantwortung, das Rechte und Pflichten benennt, die ich gegenüber allen anderen Personen habe. Der Andere begegnet hier in der Rolle des verallgemeinerten Anderen und teilt dieselbe Verpflichtung, der man sich immer wieder prozedural vergewissert. Kennzeichen dieser Verantwortung sind Ausgleichbarkeit, Satzungsgemäßheit, Berechenbarkeit - alles in allem also ein ‚System geregelter, eingetragener, codierter Vorschriften.' (J. Derrida) Die andere Ebene der Verantwortung, die aus dem Mitleiden erwächst, die affektive Ebene, wird durch das asymmetrische Verantwortungsprinzip konstituiert und fundiert erst das Prinzip des Gleichheitsgrundsatzes. Es bezieht sich auf eine unvertretbare Einzelperson, der gegenüber nur das angeredete Ich die Verpflichtung hat. Die Kennzeichen dieser Verantwortung sind Unberechenbarkeit, Unendlichkeit, Widerspenstigkeit, Fremdheit und Heteronomie. Sie lässt überhaupt erst ein moralisches Sensorium entstehen." - J. Manemann, *Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftskritischen Dimension der Fundamentaltheologie*, in: K. Müller, Fundamentaltheologie, Regensburg 1998, 217-241, 237.

[26] S. Benhabib, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt am Main 1995 (orig.: Situating the Self). Vgl. dazu auch M. Nussbaum, *Gefühle und Fähigkeiten von Frauen*, aaO. Vor diesem Hintergrund ist

auch D. Sölles Bemühen um ein angemessenes Verständnis des Leidens zu sehen, das im Satz „Es gibt kein fremdes Leid, es gibt keine fremde Auferstehung" zum Ausdruck kommt. Vgl. D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1973, 212.

[27] Vgl. dazu P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

[28] A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*, aaO., 22.

Pluralismus und Globalisierung: eine Herausforderung für die ethische Reflexion

Francis Schüssler Fiorenza

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts haben die Fortschritte in der Kommunikationstechnologie und die schier unbegrenzten Reisemöglichkeiten die raumzeitlichen Distanzen rund um den Erdball in einem Ausmaß mit weitreichenden Folgen zusammenschmelzen lassen. Die entferntesten Teile unserer Erde scheinen so nahegerückt wie der Empfänger eines Telefonanrufs, einer E-Mail oder wie eine simultane Nachrichtensendung im Fernsehen. Obwohl der Welthandel am Ende des 20. Jahrhunderts kaum höher war als an seinem Anfang[1], wird unserer Situation heute, aufgrund der Informations-, Transfer- und Kommunikationstechnologien eine neue Qualität, die der Globalisierung, zugeschrieben.[2] Dennoch zeigen gerade die Formen der Kooperation, die die Welt der Wirtschaft zwangsläufig mit sich bringt, die Interdependenz wirtschaftlicher und kommunikativer Strukturen. Globalisierung sollte daher nicht ausschließlich als eine Kategorie der Kommunikation verstanden werden. Mit ihr verknüpft sind im Rahmen des modernen internationalen Kapitalismus auch der Güter- und Warenaustausch und das Ineinandergreifen von Produktions- und Verteilungsstrukturen. Noch wichtiger freilich ist *ein* Punkt: Der Prozess der Globalisierung ist in gewisser Weise mehrdeutig: Die ökonomische und die kulturelle Ebene gehen so ineinander über, dass eine Kommerzialisierung kultureller wie materieller Güter die oftmals unausweichliche Folge ist.

Globalisierung als vieldeutiger Prozess

Die Frage ist, ob Globalisierung eine weltweite Vereinheitlichung bzw. einen Integrationsprozess bedeutet, der etwas anderes ist als eine bloß dichtere Vernetzung der Weltmärkte und ein wachsender Wirkungsradius der Kommunika-

tions- und Transfertechnologien.[3] Wie wirkt sich die Globalisierung auf kulturelle Sinngehalte, auf ethische Normen und religiöse Werte aus (auch wenn sie gerade diesen Einfluss und diese Konsequenz zu verschleiern und zu verbergen sucht)? Diese Auswirkung der Globalisierung auf kulturelle und normative Sinndeutungen soll hier näher untersucht werden. Der kulturelle Einfluss der Globalisierung ist in meinen Augen ambivalent, wenn nicht gar paradox.

Als *ein* Interpretament für Globalisierung als kulturelles Phänomen ist uns allen der Ausdruck „globales Dorf" geläufig. Die Welt als globales Dorf zu bezeichnen bzw. die „Weltgemeinschaft" im Munde zu führen, ist in einigen Diskursen sehr populär. „Globales Dorf", das klingt nostalgisch und ist ein ansprechendes und zugkräftiges Bild. Der wachsende globale Tourismus, die weltweite Verbreitung des Sports, internationale Krisenerfahrungen im Gesundheitsbereich, wie etwa Aids, und die Umweltbedrohungen aufgrund der globalen Erwärmung, das rapide Waldsterben und der Prozess der Wüstenbildung leisten gewiss ihren Beitrag zu den gemeinsamen Erfahrungen. Und dennoch: Der Welt das Etikett „globales Dorf" anzuheften, ist irreführend und spielt die „kulturelle Andersartigkeit" und die wirtschaftlichen Ungleichgewichte herunter. Das Ausmaß an „kultureller Vielfalt" und an ungleich verteilter Wirtschaftsmacht, das heute tatsächlich existiert, straft den Ausdruck „globales Dorf" Lügen.

Ein Dorf hat meist ein gemeinsames Ethos, das aus gemeinsamen Traditionen, aus Werten, die von allen geteilt werden, aus kollektiven Erfahrungen und Gemeinschaftsritualen besteht. In vielen Teilen der Welt jedoch sind die kulturellen, ethischen und religiösen Werte sehr verschieden. Statt zu behaupten, Globalisierung produziere ein „globales Dorf", könnte man ebenso gut sagen, der technische Fortschritt, was die Kommunikation betrifft, habe die weltweiten Unterschiede schärfer in unser Bewusstsein treten lassen, so wie der ökonomische Fortschritt nur die Armut und die globalen Abhängigkeitsverhältnisse verschärft habe. Gerade weil wir durch weltweit vernetzte Kommunikation und Information immer näher zusammenrücken, sind uns die Augen für unsere religiösen, philosophischen und ethischen Unterschiede erst geöffnet worden. Globalisierung macht deutlich, dass die Welt immer noch aus verschiedenen Kulturen besteht und ethnische Konflikte nach wie vor viele Teile unserer Erde erschüttern. In unserem Zeitalter kapitalistischer Globalisierung sehen wir,

Der Autor

Francis Schüssler Fiorenza, seit 1986 Professor für katholische Theologie an der Harvard Divinity School. Zuvor lehrte er an der University of Notre Dame, an der Villanova University und an der Catholic University of America. Sein Hauptinteresse gilt der Fundamentaltheologie, in der er die Bedeutung moderner hermeneutischer Theorien und der neopragmatischen Kritik am Fundamentalismus erforscht. Seine Schriften zur Politischen Theologie befassen sich mit neueren Gerechtigkeitstheorien, vor allem von John Rawls und Jürgen Habermas und haben auch Themen wie Arbeit und Wohlstand behandelt. Veröffentlichungen u.a.: Fundamentale Theologie (Mainz 1992); Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives (hg. mit John Galvin); Habermas, Modernity, and Public Theology (hg. mit Don Browning); Handbook of Catholic Theology (hg. mit Wolfgang Beinard); Modern Christian Thought, Volume 2: The Twentieth Century (mit James Livingston). Anschrift: Harvard University, The Divinity School, Francis Ave, Cambridge, MA 02138, USA.

wie die Kluft zwischen Arm und Reich nicht nur in den wohlhabenden Ländern, sondern auch zwischen verschiedenen Teilen der Welt immer breiter und tiefer wird.

Es gibt zwei Tendenzen, die sich gleichzeitig in einander widerstreitende Richtungen bewegen: Transnationale, marktorientierte und ökonomische Kräfte auf der einen Seite und ein schärferes Bewusstsein für lokale Werte, ethnische Traditionen und individuelle Präferenzen auf der anderen Seite. Des Weiteren ist diese Spannung nicht einfach ein Konflikt zwischen Ökonomie und Kultur. Informations- und Transfertechnologien machen beide Richtungen möglich. So kann zum Beispiel Arbeit immer mehr auf die lokale Ebene verlagert werden, da ihre Ergebnisse sich mühelos anderswohin übermitteln lassen; was regional produziert wird, ist international leicht transferierbar. Das Paradoxe der Globalisierung besteht ja gerade darin, dass ihre Tendenzen zur exakt gleichen Zeit und im exakt gleichen Prozess sowohl universalen wie partikulären Charakter haben. Was bei diesem Prozess „herauskommt", kann nicht einfach als „globales Dorf" oder „Weltgemeinschaft" zutreffend beschrieben werden. Globalisierung zeigt ebenso, von welcher Vielfalt unsere Erde ist, die eben aus vielen „Dörfern" besteht, mit unterschiedlichen religiösen, ethischen und ethnischen Traditionen.

Eine weitere gegenläufige Dialektik der Globalisierung hat Roland Robertson in die prägnante Formel vom „doppelten Prozess der Partikularisierung des Universalen und der Universalisierung des Partikulären"[4] gefasst. Diese Dynamik zeigt sich in der ambivalenten Auswirkung der global vernetzten Wirtschaft auf das soziale Leben. In einem gewissen Sinn gleichen die sozialen Welten sich immer mehr einander an und werden in wachsendem Maße von Marktüberlegungen bestimmt. Das Ergebnis ist, wenn man so will, eine „McDonaldisierung" und eine Unterordnung der Kultur, der Werte und sogar der Bildung und Erziehung unter marktwirtschaftliche Interessen. Gleichzeitig formieren sich mächtige Widerstandsbewegungen: Sie berufen sich auf lokale Traditionen, kritisieren den religiösen Fundamentalismus[5] und entwickeln ein Verständnis für die kontingente Bedeutung von Mischformen, die weder die eigene Identität hintanstellen noch mehrfache Identitäten im Sinne des Pluralismus in den Himmel erheben.[6] Diese Spannungen spiegeln sich in den Fragen nach dem Pluralismus religiöser und ethischer Werte sowie nach deren Beziehung zur Globalisierung wider.

Kommerzialisierung als Standardisierung und als Individualisierung

Jean Baudrillards Arbeit über die Konsumgesellschaft kritisiert die marxistische Unterscheidung zwischen „Gebrauchswert" und „Tauschwert", die nach seinem Dafürhalten auf einem anthropologisch statischen Konzept von Bedürftigkeit beruht.[7] In einer Konsumgesellschaft gehe es weniger um eine bloß passive Befriedigung vorhandener Bedürfnisse. Vielmehr bringe sie auch neue Tätigkeitsfelder und Werte hervor. Der Gegenstand, den man konsumiert, sei ja nicht

einfach ein materielles Gut bzw. Objekt, sondern auch ein Zeichen und Bild. Das Objekt bestimme das menschliche Subjekt ebenso sehr wie das Subjekt das Objekt. In diesem Sinne bringe die heutige Konsumgesellschaft eine Kommerzialisierung hervor, die sowohl menschliche Kultur als auch menschliches Verhalten nicht unverschont lässt.

Kommerzialisierung bedeutet, so Baudrillard, sowohl die soziale Entwicklung wie auch die kulturelle Auswirkung des Kapitalismus auf menschliches Verhalten, wodurch verschiedene Seiten des Menschen in Fragmente zerlegt und nach marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten zum Objekt gemacht werden. Das hat nicht nur die notwendige Folge, dass menschliche Tätigkeit nach Zweck-Mittel-Kategorien organisiert wird. Kommerzialisierung zielt auch auf die Umwandlung menschlicher Tätigkeit und menschlicher Kultur in Produkte, Objekte oder Waren, die für den Konsum bestimmt sind. Darüber hinaus nehmen in einer Konsumgesellschaft alle Waren eine ästhetische und in Geldwert umsetzbare Dimension an. Man kauft sich nicht einfach ein neues Auto oder eine neue Kleidergarnitur, sondern die (damit verknüpfte) Tätigkeit. Kommerzialisierung führt nach dem Autor nicht nur dazu, dass Kultur als Ware gehandelt, sondern auch, dass die Ware schön und geschmackvoll gestaltet wird.[8] Herauskomme im Endeffekt eine Kommerzialisierung, die man als Integration des privaten und öffentlichen Bereichs in die Logik des Kapitalismus verstehen könne. In einem solchen Prozess würden nicht nur kommerzielle Güter, sondern auch Gegenstände von rein ästhetischem Wert, kulturelle Werte und ethische Optionen als Objekte, die man wählen kann, zum Markt in Beziehung gebracht.

Der Prozess der Marktorientierung weist auch auf einen gewissen Widerspruch hin. Auf der einen Seite gibt es eine Entsprechung zwischen Marktwirtschaft und liberalen politischen Tugenden wie etwa Wahlfreiheit und individuelle Autonomie. Auf der anderen Seite können beide, Wahlmöglichkeit und Autonomie, zur vermarktbaren Ware werden: Was eine globalisierte Marktwirtschaft kulturell exportiert, ist ja nichts anderes als ein moderner, spezifisch westlicher Wertekanon. Was als heterogen erscheint und Wahlfreiheit anpreist, ist in Wirklichkeit eine Form der Homogenität. Diese Dialektik zwischen Homogenität und Heterogenität spiegelt sich in den ethischen und religiösen Diskussionen wider.

Zwei unterschiedliche Antworten

Da die Globalisierung paradoxerweise Universalität und Einheit, gleichzeitig aber auch Partikularität und Zufälligkeit beinhaltet, erhebt sich das religiöse wie auch ethische Problem, wie beide miteinander zusammengehen. Ethische Antworten auf die Herausforderung der Globalisierung sind also auf gleiche Weise mehrdeutig und paradox. Die erste Antwort befürwortet einen Partikularismus und Pluralismus als angemessene Reaktion. Diesen Ansatz vertreten Richard Rorty, ein führender nordamerikanischer, pragmatisch orientierter Philosoph, und Michael Walzer, ein maßgeblicher Sozialethiker, wenn auch Walzer in der Auseinander-

setzung mit der Frage einer multinationalen Ethik seine Position differenziert. Den anderen Denkansatz verficht Karl-Otto Apel mit seiner Forderung nach einer universalen Ethik. Eine letzte Untergruppe spricht sich für eine Ethik aus, die bedeutsame Elemente aus beiden Ansätzen miteinander verknüpft, indem sie an die praktische Rationalität, an den Pluralismus im Sinne echter Vielfalt appelliert und die Idee eines Überlegungsgleichgewichts ins Spiel bringt.

Liberale Wahlfreiheit und ethnischer Partikularismus

In seiner Auseinandersetzung mit der Globalisierung hebt Richard Rorty deren Wirkung auf die Überlegungen der moralischen Vernunft hervor. Heutige Erfahrungen mit der Globalisierung rufen uns zunehmend die tiefe Kluft zwischen Arm und Reich ins Bewusstsein. Immer stärker wird uns klar, dass die Steuerungsmechanismen, die hier wirksam sind, sich der Kontrolle durch die einzelnen Nationen und Staaten entziehen. Die Folge ist, dass das Vertrauen *in* und die Aussicht *auf* eine weltweit erfolgreiche Überwindung globaler Ungleichheiten wie auch der Glaube an die Fähigkeit technologischer und (natur-)wissenschaftlicher Fortschritte, diese Überwindung zu leisten, immer mehr schwindet. Rorty sieht als Folge davon einen Verlust des Glaubens an kosmopolitische und universalistische Vorstellungen.[9]

Ein solcher Glaubens- bzw. Vertrauensverlust weist auf die begrenzte Funktion neopragmatischer philosophischer Reflexion hin. Die Funktion ist ohne Fundament, da ohne Zugang zu Grundprinzipien. Stattdessen zeigt sich, was Rorty für wichtig erachtet, in den Überschriften zweier seiner bekanntesten Artikel: *Ethics without Principles* und *The priority of Democracy over Philosophy*.[10] In einem Angriff auf die kantianische Tradition lehnt Rorty den Gegensatz zwischen „dem moralischen Standpunkt" und „bloßem Eigennutz" ab. Den Vorwurf, wenn man nicht mehr zwischen Moralität und Eigennutz unterscheide und wenn Moralität nur das Eigeninteresse jener widerspiegele, die in einem ähnlichen Kulturkreis groß geworden sind, dann mache man sich des „Emotivismus" schuldig, weist er zurück.[11] Er wehrt sich gegen die kantsche Interpretation, Moralität sei eine Sache der Vernunft und sympathisiert mit der humeschen Betonung des Gefühls. Moralischer Fortschritt sei darüber hinaus keine „Frage der Annäherung an das Wahre bzw. Gute oder Richtige, sondern ein Zuwachs an Vorstellungskraft".[12] Wichtiger als philosophische Urteile über das Gute bzw. Richtige würden in diesem Zusammenhang Erzählweisen von Geschichte mit einer utopischen Perspektive, die uns einer besseren Zukunft wirklich näher bringen. In dieser Hinsicht würden sich Philosophie, Literatur und Religion ähneln. Der utopische, narrative, imaginative und selbst der „romantische" Charakter religiösen Glaubens diene einem ähnlichen Zweck wie Literatur und Philosophie.

Obwohl Rorty die Marktperspektive der modernen Globalisierung anzufechten sucht, indem er die utopische Phantasie und ein narratives Geschichtsverständnis bemüht, die das Leid und die Ungleichheiten unserer modernen Welt

veranschaulichen, so spiegeln doch seine nachdrückliche Bevorzugung des Gefühls und persönlicher Präferenzen ebenso wie sein verhaltenes Festhalten an überlegenen westlich-liberalen Ansichten eher die moderne Marktwirtschaft wider, als dass sie diese in Frage stellen. Moderne westlich-liberale Überzeugungen seien anderen vorzuziehen, da sie, pragmatisch gesehen, besser funktionierten. Wir sollten daher, so Rorty, alles daran setzen, die Marktfähigkeit unserer Ideale möglichst weit zu verbreiten und zu stärken.

Es gibt die Kritik, dass einige Ausprägungen des europäischen Liberalismus das Besitzstreben und den Individualismus der modernen Wirtschaft zum Ausdruck bringen und dass der Liberalismus der Aufklärung für die Moderne paradigmatisch sei.[13] Eine solche Kritik lässt sich aus der Sicht einiger Theoretiker gegen zwei verschiedene Komponenten des Liberalismus vorbringen.[14] Während der eine Strang für die Autonomie des Individuums eintritt, bekräftigt der andere die Vielfalt (von Menschen und Kulturen). Der die individuelle Autonomie bevorzugende Trend untersucht die Einzelperson und die sozialen Sitten und Gewohnheiten im Verhältnis zu deren Autonomie. Die Richtung, die die Vielfalt favorisiert, ist gerade an jenen unterschiedlichen Vorstellungen vom Guten und vom sittlich guten Leben interessiert, die bei Einzelnen und Gruppen anzutreffen sind.

Trotz dieser Unterschiede sind beide Auffassungen, was ihre Grundlage angeht, einander ähnlich. Vielfalt und Autonomie hingen meist zusammen und seien nur die zwei Seiten der gleichen Medaille. Freilich kann man sich fragen, ob nicht die Schwerpunktsetzung auf Autonomie die (kulturelle und ethische) Vielfalt aushöhlt und den Gedanken nahe legt, dass wir eigentlich alternative Vorstellungen von Vielfalt wie vom Liberalismus brauchen. Unbestritten ist jedoch, dass das von Rorty vertretene Ethikverständnis sich nahtlos in die Parameter individueller Wahlfreiheit einfügt, die eine globalisierte Marktwirtschaft Einzelpersonen wie Gemeinschaften und Nationen anbietet.[15]

Weniger pragmatisch bzw. an individueller Option orientiert und stärker von hermeneutischen Überlegungen geprägt ist Michael Walzers Versuch, einen komplexen Begriff von Gerechtigkeit zu entwickeln und ihn auf internationale wirtschaftliche Zusammenhänge anzuwenden.[16] Walzer argumentiert hermeneutisch. Ethische Appelle an universale, übergreifende Prinzipien würden oft von stillschweigenden Voraussetzungen und impliziten Annahmen ausgehen: nämlich den meist unausgesprochenen Prämissen über die Natur des Menschen, seine Ichstruktur und das Wohl der Gesellschaft. Walzer sensibilisiert uns für die interpretative bzw. hermeneutische Dimension unserer Gerechtigkeitskonzepte und unserer Ideen vom sittlich Richtigen. Substantielle Prinzipien dessen, was gerecht ist, hingen von den Bedeutungen sozialer Werte ab, die in den einzelnen Gesellschaften im Umlauf sind. Unsere Moralität und unsere Prinzipien von Gerechtigkeit seien daher durch diese sozialen Sinnvorgaben konstituiert. Und diese wiederum resultierten aus unserem spezifischen Existenz- und Selbstverständnis, das wir als jeweils besondere, geschichtsgebundene Gemeinschaften entwickeln. Die moralische Reflexion in diesem Ansatz sollte diese sog. „starken" (sprich: inhaltsreicheren) sozialen Sinnkonstrukte nicht losgelöst für sich be-

trachten (und sie tut das auch nicht), sondern ihre kritische Bedeutung herausarbeiten. Gerechtigkeit ist ein komplexer Begriff und hat in den jeweils verschiedenen Kontexten bzw. Sphären eine ganz spezifische Bedeutung.
Da der ethische Diskurs in einer spezifischen Gemeinschaft bzw. in spezifischen Traditionen verwurzelt sei, lösen alle Versuche, sie zu „exportieren" und auf andere Gemeinschaften, Gesellschaften und Staaten zu übertragen, diesen Diskurs aus seinen konkreten Denk- und Lebensformen heraus, von denen er abhängt. Transnationale ökonomische Gerechtigkeitskonzepte seien illusorisch und gingen von der irrigen Annahme aus, ihre Grundkategorien und Grundprinzipien würden mit denen anderer Gemeinschaften mit anderen sozio-kulturellen Horizonten übereinstimmen. Die Betonung der partikularen und lokalen Besonderheiten widersetzt sich dem Gedanken einer universalen Anwendung, die alle konkreten Einzelfälle abdeckt.
Walzer führt den Begriff des „reiterativen Universalismus" ein im Unterschied zu einem „umgreifenden Gesetzes-Universalismus" und empfiehlt für internationale Situationen die sog. „schwachen" (sprich: inhaltsärmeren) Konzepte des Guten auf kleinstem gemeinsamen Nenner.[17] Es gebe zwar einen gewissen Universalismus, insofern als ein bestimmter Begriff sich in verschiedenen Gesellschaften wiederfindet. Auch gebe es die Minimalkonzepte auf kleinstem gemeinsamen Nenner, doch beide hingen von den sog. „starken" und komplexen Konzepten ab.

Eine universale Diskursethik

In krassem und paradigmatischem Gegensatz zum historizistischen Pragmatismus Richard Rortys wie zur interpretativen Ethik von Michael Walzer steht Karl-Otto Apels Versuch, der Globalisierung mit einer universalen Ethik entgegenzutreten. Apel verficht den Standpunkt, dass Globalisierung eine universale Ethik erfordere. Nur eine solche Ethik könne den Gefahren eines Kulturzentralismus oder gar einer Kulturversessenheit entgehen und einer Kapitulation der selbstreflexiven Vernunft vor dem Historizismus und Relativismus widerstehen.[18]
Apels ethische Überlegungen bewegen sich im Rahmen einer deontologischen und kantianischen Tradition. Er steht mit seinem Werk nicht allein da. Jürgen Habermas mit seiner Diskursethik ist maßgeblich von ihm beeinflusst, auch wenn dieser stärker auf die Lebenswelt, die demokratische Theorie und die Institutionalisierung abhebt.[19] Apels universalistische Position kann mit verschiedenen anderen deontologischen Positionen verglichen werden, die ebenfalls den immanenten Anspruch sittlicher Urteile auf universale Geltung untersuchen. In englischsprachigen Ländern wird dieser mehr universale Ansatz von Ronald Dworkin[20], Alan Gewirth[21] und vom frühen John Rawls[22] vertreten, auch wenn diese dem (sozialen) Kontext und der Tradition weit aufgeschlossener gegenüberstehen. Im deutschen Sprachraum suchen Ottfried Höffe[23], Reiner Wimmer[24] und bis zu einem gewissen Grad Jürgen Habermas eine Ethik mit einem vorwiegend universalistischen Anspruch zu entwickeln. Unter den Theologen scheint auch

Hans Küng mit seinem Plädoyer für ein Weltethos hierher zu gehören, obwohl Apel in dessen Vorschlag eine Annäherung an die späteren Versuche von Walzer zu erkennen glaubt.[25]

Apels Entwurf sollte, vor allem wegen seines Begründungsvorschlags, von der traditionellen Ethik abgehoben werden. Ethik war traditionell insofern universal, als sie in einer gewissen metaphysischen Wesenssicht vom Menschen gründete und in einem spezifisch naturrechtlichen Konzept ausformuliert wurde. Die naturrechtliche bzw. anthropologische Fundierung einer universalen Ethik stößt jedoch auf das Problem der Konkretisierung. Das historische und hermeneutische Bewusstsein kultureller Vielfalt sagt uns, dass die untermenschliche Natur und das Wesen des Menschen für sich allein gesehen unbestimmt sind. Viele Kulturen und Gesellschaften interpretieren die Natur, das Wesen des Menschen und die menschlichen Bedürfnisse sehr unterschiedlich. Appelle an ein solches Wesen, an das Naturgesetz und an menschliche Bedürfnisse als Fundament einer universalen Ethik kommen nicht darum herum, in Betracht zu ziehen, dass diese allein nicht hinreichend konkret sind und durch geschichtsbedingte Interpretationen und kulturelle Bestimmungen im einzelnen spezifiziert werden müssen, um eine (konkrete) Ethik zu begründen. Werden sie jedoch durch eine sog. „starke" Beschreibung der menschlichen Natur näher bestimmt, dann kann man ihre universale Anwendbarkeit in Frage stellen.[26] Im Gegensatz zu diesem Ansatz sucht eine Diskursethik ihre universalen Aussagen direkt von den Möglichkeitsbedingungen des Diskurses selbst abzuleiten. Normen etwa wie Gleichheit, Gerechtigkeit, gegenseitige Anerkennung und Menschenwürde sind dem moralischen Diskurs immanent und werden (als seine konstitutiven Bestandteile) vorausgesetzt.

Apel stellt die These auf, gerade die Globalisierung fordere dazu heraus, einen Ansatz zu entwickeln, der sich von den traditionellen und konventionellen Ethikformen unterscheide. Globalisierung verlange geradezu nach einer universalen planetarischen Ethik. Herkömmliche ethische Traditionen, die er als Mikro- und Meso-Ethiken bezeichnet, basierten auf kleineren Gruppierungen, Stämmen oder Nationen. Im Gegensatz dazu sei eine planetarische Ethik eine Makro-Ethik und würde die weltweiten naturwissenschaftlich, technologisch und marktwirtschaftlich bedingten Veränderungen mit in Betracht ziehen. Da die Rationalität von Naturwissenschaft und Technologie universal sei, stelle sie jede Ethik in Frage, die auf einen lokalen und partikularen Kontext begrenzt erscheint. Daher bräuchten wir, angesichts dieser Herausforderungen, eine universale Ethik.

Apel argumentiert folgerichtig, man könne eine solche Ethik nicht so deduzieren, wie man sittliche Normen aus ersten Prinzipien bzw. Grundaxiomen ableite. Vielmehr arbeite man die transzendentalpragmatische Begründung einer Diskursethik dadurch heraus, dass man über die Voraussetzungen argumentativer moralischer Diskurse reflektiere. Diese Verfahrensweisen sind jedoch ideal nur für einen moralischen Diskurs über konkrete moralische Probleme und ihre Lösungen. Eine universale Ethik gehe über eine interpretative „Neuauflage" historisch und kulturell kontingenter ethischer Traditionen insofern hinaus, als

sie die moralischen Voraussetzungen des globalen ethischen Diskurses reflektiert. Eine solche analytische Reflexion müsste aufzeigen, dass jeder Diskurs über Moralsysteme einem unvoreingenommenen Standpunkt verpflichtet sei. Apel räumt ein, dass eine solche Art von transzendentalpragmatischer Ethik bei den Philosophen, die von den heutigen historizistischen, relativistischen und pragmatischen Traditionen beeinflusst sind, auf keine große Gegenliebe gestoßen sei.

Ganz allgemein gesehen, macht der universalistische Ansatz einen wichtigen Punkt geltend. Die Universalisten, vor allem die Kantianer, kritisieren mit Vorliebe die Partikularisten, dass ihr Ansatz ethischen Werten in vielem nicht gerecht werde. Ihre Berufung auf lokale Gewohnheiten und Bräuche sowie auf partikuläre religiöse bzw. ethische Traditionen reflektiere und unterstütze tendenziell Praktiken, die ungerecht sein können, sowie Traditionen, die weniger Gerechtigkeit als Unterdrückung und Beherrschung beinhalten. Außerdem, so behaupten die Universalisten, böten die Partikularisten keine der modernen globalisierten Welt angemessene Beschreibung von Gerechtigkeit. Diese globalisierte Welt bringe nämlich Wirtschaftsstrukturen und soziale Normen hervor, die über staatliche und nationale Grenzen weit hinausgingen. Daher müssten die Beschreibung sowie die Grundprinzipien der Gerechtigkeit Maßstäbe explizieren, die eine breitere Grundlage aufweisen als nationale Maßstäbe bzw. ethnisch bedingte Werte. Damit ergebe sich aber die Notwendigkeit, mit jenen einen Dialog zu führen, die nicht die gleichen Traditionen, Bräuche und Werte teilen. Nach den Universalisten seien die kulturellen Partikularisten mit Blindheit geschlagen und sollten sich lieber nach universaleren Prinzipien umschauen. Dennoch erhalten die Partikularisten ihre Kritik am Universalismus weiter aufrecht: Sein minimalistisches Weltethos bzw. seine formalistische Diskursethik „verkaufe", wenn sie mit globalem Anspruch auftrete, „unter der Hand" nur die moderne westliche und europäische ethische Sichtweise als universal.

Praktische Vernunft und reflexives Gleichgewicht

Die im vorausgehenden skizzierten Ansichten deuten an, dass die Paradoxien der Globalisierung sich in den ethischen Theorien spiegelbildlich wiederfinden.[27] So drückt sich Globalisierung in einem ethisch formalen und abstrakten Universalismus aus und bemüht sich um eine universale Weltethik. Im Gegensatz dazu befürwortet ein kontextuell und historisch orientiertes ethisches System eine Begründung der Moralität in ethnozentrischen Praktiken, Bräuchen und Präferenzen. Doch weder ein ethnozentrischer bzw. kommunitaristischer moralischer Partikularismus noch eine singuläre universale Ethik können mit den hochkomplexen moralischen Reflexionen und Urteilen fertig werden.

Angesichts der Tatsache, dass Globalisierungs- und Vermarktungsprozesse vieldeutig sind, besteht die Aufgabe der Ethik darin, nicht nur die eine Position zu vertreten, die die Marktfähigkeit spiegelt, mit der Folge, dass ethische Werte in erster Linie als ethnozentrische Präferenzen gesehen werden, deren Geltung

davon abhängt, dass sie optimal funktionieren, oder aber als abstraktes formalisiertes ethisches System, das das Globale lediglich als formale Regel betrachtet, die auf alles passt. Moralität beinhaltet mehr als ethnozentrische Präferenz und die Möglichkeit, die partikulären Werte eines einzelnen Stammes, einer bestimmten Gemeinschaft, Nation oder Kultur moralisch kritisch zu bewerten. Ein moralisches Urteil muss, vom Wesen der Moralität her, ein breiteres Fundament haben als die geschichtsabhängigen Wertmaßstäbe, die nur für eine bestimmte Gemeinschaft gelten. Moralität ist eben mehr als die bloß formale Anerkennung des Anderen im Diskurs. Sie speist sich aus dem Kontext konkreten Lebens und wird auf das konkrete Leben angewandt. Die formalen Unterscheidungen zwischen Entstehung und Rechtfertigung moralischer Urteile bzw. zwischen der Begründung und Anwendung dieser Urteile übersieht, dass beide im aktuellen Prozess moralischer Reflexion miteinander verflochten sind und sich wechselseitig interpretieren. Um dieses Element der Verflechtung zu erfassen, betont man, dass moralische Rationalität eine Form praktischer Rationalität sei und aus einer Pluralität von Elementen bestehe. Ferner gibt es bei einigen Vertretern beider Denkansätze Tendenzen, in die gegenteilige Position hineinzurutschen.

Ich habe diesen Gedanken mit Verweis auf die Vorstellung vom „reflexiven Gleichgewicht", wie er sich in den Diskussionen um die ethischen Vorstellungen Rawls herausgebildet hat, zu entwickeln versucht, wenn auch mit unterschiedlichen Elementen. Ein weiterer bedeutsamer Denkansatz wäre hier die Entfaltung einer „kombinatorischen" Methode durch Dietmar Mieth, die nicht nur verschiedene Argumentationsschritte im moralischen Urteil, sondern auch eine signifikante Beschreibung der Phänomenologie moralischer Erfahrung beinhaltet.[28] Meine eigene Arbeit hat die Methode eines breiten reflexiven Gleichgewichts weiter entfaltet und praktisch angewandt. Eine solche Methode beinhaltet verschiedene Elemente: hermeneutische Traditionen, Hintergrundtheorien, retroduktive Rechtfertigungen und die Rolle von Diskursgemeinschaften. In einem solchen Ansatz geht man von der Tatsache vielfältiger moralischer Urteile aus, hält zugleich an ihrer Transzendenz gegenüber individuellen Optionen und ethnischen Werten fest und vertritt den Standpunkt, dass diese Transzendenz sich zeigt, wenn man die angedeutete Vielfalt moralischer Urteile mitbedenkt. Ein paar kurze Bemerkungen zur praktischen Rationalität, zu menschlichen Grunderfahrungen und zum Pluralismus sowie zu Diskursgemeinschaften sollen dieses Argument des näheren erläutern.

Praktische Rationalität und ethisches Urteil

Eine Analyse praktischen Denkens kann zeigen, wie ein moralisches Denken als eine Form praktischer Rationalität sich von der Universalisierung Apels wie vom Instrumentalismus Rortys unterscheidet. Praktische Rationalität zeigt sich im aktuellen Vollzug moralischen Urteilens als Zusammenhang bzw. Mischung von

mehr universalen mit mehr partikularen Elementen. Außerdem führt uns eine Beschreibung der verschiedenen Arten praktischer Vernunft (von der teleologischen und utilitaristischen bis hin zur handlungsorientierten und reflexiven) die Vielfalt ihrer Facetten vor Augen. Rortys handlungsorientierte praktische Rationalität ist nur eine davon.[29] Wird praktische Vernunft so aufgefasst, geht man weder einfach von allgemeinen Prinzipien zu konkreten Einzelfällen, als bestünde moralische Argumentation lediglich darin, ein Prinzip mit Hilfe gewisser Maximen oder sekundärer Prinzipien auf den Einzelfall anzuwenden, noch ist moralische Vernunft als eine Form der praktischen Vernunft bloße Reflexion über die Praxis, als könnte diese allein und losgelöst aus ihren Zusammenhängen sich selbst rechtfertigen. In dieser Hinsicht ist die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Anwendung bis zu einem gewissen Grad berechtigt, selbst wenn rational gefällte Entscheidungen keine Letztbegründung haben.

Die strikte Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Entstehung eines moralischen Urteils bzw. seiner Anwendung (wie bei Habermas und Apel) übersieht jedoch, in welchem Ausmaß Entstehung und Anwendung das Urteil selbst entscheidend mitkonstituieren. Die Ausrichtung der praktischen Vernunft auf das Handeln kann nicht einfach auf teleologische Urteile und auf praktische Anwendung reduziert werden, da die Entstehung eines Glaubens, seine Einbettung in eine Lebenstradition und der Horizont einer Tradition von Idealen und Gewohnheiten alle ihren Beitrag leisten, um Anwendung, Rechtfertigung und Bedeutung eines moralischen Urteils zu verstehen. Eng verbunden mit der praktischen Vernunft sind vielfältige Erfahrungen und Traditionen, die anschaulich machen, was konkret ist, und das Konkrete dennoch transzendieren.

Pluralismus *als* und Widerstand *gegen* Vermarktung und Universalisierung

Der Versuch, eine konkrete globale Ethik auf kleinstem gemeinsamen Nenner zu entwerfen, die über einen bloßen Formalismus bzw. bloß formale Prozeduren durch Vergleichsanalyse hinausgeht, stößt nicht nur auf das Problem unterschiedlicher Wertehierarchien in den einzelnen Kulturen, sondern auch auf das unterschiedlicher Funktionen, welche diese Kulturen bestimmten Werten im Ganzen ihres Wertekanons zuschreiben. Das macht alle Vergleiche zwischen religiösen Glaubensrichtungen und ethischen Werten problematisch. So kann zum Beispiel ein Vergleich, der dem Gesetz im Katholizismus, Luthertum und Judentum eine bestimmte Funktion innerhalb ihrer religiösen Auffassungen zuschreibt, bei der Gegenüberstellung sehr wohl das konkrete Ausmaß übersehen, in dem der jüdischen Thora eine Schlüsselfunktion zukommt, sodass vielleicht nicht das Gesetz, sondern der Glaube der eigentliche Vergleichspunkt sein müsste.

Ebenso kann man innerhalb eines ethischen Systems darauf hinweisen, dass man in der einen Gesellschaft verpflichtet sei, sich um Arme, Bedürftige und Kranke

zu kümmern und den eigenen Überfluss mit ihnen zu teilen, wohingegen in einer anderen Gesellschaft die Armen und Bedürftigen ein Grundrecht auf Arbeit, Gesundheit und Wohlstand haben. Diese Unterschiede in einen ethischen Grundbestand einzubringen und auszugleichen, übersieht die tiefen kulturellen und sozialen Gräben zwischen den Gesellschaften: In der einen überwindet man die Nöte der Armen durch Nächstenliebe, Mitleid bzw. Philanthropie, in der andern bemüht sich die Gesetzgebung, grundlegende Rechte auf Wohlbefinden zu gewährleisten.[30]

Hinzukommt, dass in dem Maße, in dem kulturelle Vielfalt auf einen Pluralismus von Grundwerten und unterschiedlichen Auffassungen vom guten Leben abhebt, sie zugleich auch die grundlegenden objektiven Unterschiede deutlich macht in der Frage, wie denn ein solch gutes und tugendhaftes Leben konkret aussieht.[31] Der griechische Held, der christliche Asket, der Kritiker à la Nietzsche, der analytische Philosoph des 20. Jahrhunderts, der buddhistische Mönch, der kapitalistische Unternehmer und der konfuzianische Gelehrte, sie alle verkörpern unterschiedliche Werte und Tugenden, die nicht zu einer einzigen umfassenden Vision des Guten zusammengefügt werden können. Sie beinhalten Werte und Visionen des Guten, die in krassem Gegensatz zueinander stehen. Sie können nicht in ein einziges System eingeordnet oder in ein umfassendes Ganzes eingefügt werden. Man könnte diese Werte im Nacheinander leben, in dem Sinne, dass man seine Meinung ändert oder sich andere Lebensziele setzt: So könnte zum Beispiel ein griechischer Held sich zu einem christlichen Asketen wandeln oder ein moderner Geschäftsmann zu einem asketischen Mönch werden. Doch sie können nicht nach Art eines Bildungsromans oder wie der Geist, der in verschiedenen Schritten zum Bewusstsein seiner selbst gelangt, in wechselseitigen Zusammenhang gebracht werden. Vielmehr stehen sie alle nebeneinander als alternative Visionen eines tugendhaften Lebens. In dem Maße, in dem Globalisierung solche Unterschiede ins Bewusstsein rückt, in dem Maße sollte sie sich gegen jeden Versuch zur Wehr setzen, diese Visionen auf eine vermarktungsfähige Ethik zu reduzieren.

Leibhaftigkeit des Lebens und unterschiedlich gedeutete Grunderfahrungen

Wenn das Vorausgehende die kulturelle Vielfalt herausstellte, so gibt es doch auch, aufgrund der konkreten Leibhaftigkeit des Lebens, gewisse Überschneidungen und Verflechtungen. Einige Erfahrungselemente, die unser leibgebundenes Leben betreffen, finden sich überall, so zum Beispiel Leid, Krankheit, Gesundheit, Altwerden, die (naturhafte) Umwelt und andere. Wenn wir behaupten, solche Grunderfahrungen seien überall anzutreffen, so übersehen wir doch keineswegs, dass sie unterschiedlich erfahren und gedeutet werden. Leid wird in einem christlichen Kontext anders gedeutet als in einem buddhistischen oder humanistischen Umfeld. Altwerden ist ein biologischer Prozess, den alle Men-

schen in dem Maße erfahren, in dem sie eben altern. Doch ist diese Erfahrung in einer Kultur, die die Alten achtet, von anderer Qualität als dort, wo ein extensiver Jugendkult betrieben wird. Ebenso werden menschliche Bedürfnisse und Fähigkeiten, die Martha Nussbaum in ihrem fähigkeitsbezogenen Ansatz beleuchtet, unterschiedlich intepretiert.[32] Selbst medizinische Begriffe wie Gesundheit unterliegen einer unterschiedlichen Bewertung.[33] Gerade zu solchen Zusammenhängen des konkreten Lebens entwickeln Kulturen ihre jeweils konkreten, ganz spezifischen Einstellungen. Über sie kommt es nicht so leicht zu einem Konsens oder Dialog, schon eher entwickelt sich etwas, was ich als „Flechtwerk" von Urteilen und Einstellungen bezeichnen würde.[34]

Das gleiche gilt für moralische Urteile. Dort, wo sie miteinander verflochten sind und übereinzustimmen scheinen, geschieht dies im Horizont jeweils verschiedener Weltbilder. Dennoch stößt man aufgrund solcher Verflechtungsbeziehungen in Einzelfällen auf Vorstellungen von moralischer Praxis, die deutlich machen, dass das Gemeinte über die betreffende Gesellschaft hinaus Gültigkeit besitzt. Solche Urteile beziehen ihre kritische Kraft aus dem Kern der Tradition und aus dem Ausmaß, in dem eine Vielzahl von Gesellschaften und Gemeinschaften in ihren moralischen Urteilen ein „Flechtwerk" bilden.

Diskursgemeinschaften und institutionalisierte Diskurse

Die Schwerpunktsetzung auf Diskurs und formale Prozeduren zeigt nachdrücklich, wie wichtig es ist, dass Normen und Urteile universal anwendbar sind. Wird ein Diskurs hauptsächlich von seinen formalprozeduralen Strukturen her analysiert, dann werden leider die institutionellen und politischen Regelungen vernachlässigt, die eine Beteiligung von verschiednen Personen und Völkern am Diskurs über die Rechtfertigung moralischer Prinzipien ermöglichen sollen.[35] Die Probleme, die sich einer deliberativen Demokratie im Rahmen einer bestimmten Nation stellen, stellen sich auch im globalen Rahmen: Wie sichere ich nämlich in den institutionalisierten Formen des Diskurses die Probleme der Beteiligung und Gleichstellung aller Menschen? Die Ungebildeten, Armen und Minoritäten bleiben meist „außen vor" und nehmen am Diskurs nicht teil. Das gleiche geschieht in einer globalisierten Welt. Die von der globalen Wirtschaft Benachteiligten haben bei der konkreten Umsetzung einer ökonomischen Entscheidung wenig zu sagen. Obwohl ein Diskurs den Anspruch erhebt, dass sein *Procedere*, da universalisierbar, auch für diese Gruppen gilt, kann er diesen Anspruch nur insofern erfüllen, als er das sog. „starke" Selbstverständnis kulturell verschiedener und wirtschaftlich benachteiligter Gruppen direkt in seinen Ansatz einbaut.

Von daher gesehen können weder ein Weltethos noch ein lokal begrenztes ethisches System mit der heutigen Situation einer globalisierten Welt fertig werden. Was wir brauchen, ist vielmehr ein Konzept von Moralität, das von der Praxis ausgeht und bestrebt ist, den unableitbaren Pluralismus religiöser und ethischer Weltbilder einerseits wie auch die partiell gemeinsamen, wenn auch

unterschiedlich gedeuteten Grunderfahrungen anderseits in ein reflexives Gleichgewicht zu bringen. Was dabei „herauskommt", ist freilich nicht so sehr ein Weltethos als ein Dialog, bei dem Vernunfturteile und unterschiedliche Konzepte in ihren moralischen Überlegungen und in ihrer Beweisführung nach Art eines Flechtwerks zusammenkommen.

Ich versuchte in diesem Beitrag aufzuzeigen, dass der Globalisierungsprozess paradoxe Tendenzen beinhaltet. Vereinheitlichung, Universalität und Homogenität auf der einen Seite, die Hand in Hand gehen mit Vielfalt, Partikularität und Heterogenität auf der anderen Seite. Vor dem Hintergrund heutiger Globalisierung gibt es in den ethischen Auffassungen momentan partikularistische wie auch universalistische Tendenzen, die, je nach Bedarf, einmal die Partikularität und Heterogenität, das andere Mal die Universalität und Homogenität betonen. Im Gegensatz dazu habe ich mich für ein Verständnis von Moralität im Sinne praktischer Rationalität entschieden, die die Unableitbarkeit des Pluralismus ernst nimmt und zugleich zu zeigen sucht, wie sittliche Urteile sich flechtwerkartig kreuzen und so den Anfang machen, die Probleme der Globalisierung in den Griff zu bekommen.

[1] G. Roth, *Global Capitalism and Multi-Ethnicity: Max Weber Then and Now,* in: S. Turner (Hg.), The Cambridge Companion to Weber, New York 2000, 117-130.

[2] M. Castells, *The Rise of the Network Society,* New York 1996.

[3] Einen Überblick über die verschiedenen Globalisierungtheorien bietet: F. Buell, *National Culture and the New Global System,* Baltimore 1994; vgl. auch H. Wiesenthal, *Globalisierung. Soziologische und politikwissenschaftliche Koordination eines unbekannten Terrains,* in: Berliner Debatte - Initial 7 (1966) 37ff.

[4] U. Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus und Antworten auf Globalisierung,* Frankfurt [6]1999; vgl. jedoch R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture,* London 1992.

[5] F. Schüssler Fiorenza, *Roman Catholic Fundamentalism: A Challenge to Theology,* in: W.M. Shea (Hg.), The Struggle over the Past: Fundamentalism in the Modern World, Lanham 1991, 231-254.

[6] H.K. Bhabha, *On Cultural Choice,* in: M. Garber/B. Hanssen/R.L. Walkowitz (Hg.), The Turn toward Ethics, New York 2000, 181-200.

[7] Vgl. J. Baudrillard, *La société de consommation: ses mythes, ses structures,* Paris 1970; ders., *Le miroir de la production: l'illusion critique du materialisme historique,* Paris 1985, sowie M. Poster (Hg.), *Jean Baudrillard: Selected Writings,* Stanford 1988.

[8] Vgl. F. Jameson/M. Miyoshi (Hg.), *The Cultures of Globalization,* North Carolina 2000, und früher schon F. Jameson, *Signatures of the Visible,* London 1990.

[9] R. Rorty, *Global Utopias, History, and Philosophy,* in: L. Soares (Hg.), Cultural Pluralism, Identity and Globalization, Rio de Janiero 1996, 457-469; Nachdruck unter dem Titel *Globalization, the Politics of Identity and Social Hope* in seinem Aufsatzband: ders., Philosophy and Social Hope, New York 1996; ders., Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, Wien 1994; vgl. auch A. Niyogi Balslev/R. Rorty, *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty,* Atlanta 1999.

[10] Der erste Titel ist veröffentlicht in: *Philosophy and Social Hope,* aaO. 80, der zweite ist auf

Deutsch erschienen in: R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988.

[11] Ebd.; vgl. auch Rortys Behandlung der Menschenrechte in: *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, in: R. Rorty, Truth and Progress: Philosophical Papers, Bd. III, New York 1998, 167-185.

[12] Vgl. *Social Hope*, aaO. 87.

[13] Zur Kritik einer so monolithischen Konzeption vgl. J. Schmidt, *What Enlightenment Project?*, in: Political Theory 28 (2000) 734-757.

[14] W. Galston, *Two Concepts of Liberalism*, in: Ethics 105 (1995) 516-534.

[15] Ein weiteres Thema, das hier nicht erörtert werden kann, ist R. Dworkins Vorschlag, der Liberalismus sei eher durch Gleichheit als durch Freiheit konstituiert: R.M. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge 1977; deutsch: Bürgerrechte ernst genommen, Frankfurt am Main 1984.

[16] M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main 1982 und: ders., *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt am Main 1993. Eine kritische Diskussion seines Werkes findet sich bei D. Miller (Hg.), *Pluralism, Justice, and Equality*, New York 1995.

[17] M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994; ders., *Lokale Kritik, globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996. Eine kritische, wenngleich wohlwollende Analyse von Walzer aus der Sicht von J. Habermas vgl. bei S.O'Neill, *Impartiality in Context: Grounding Justice in a Pluralistic World*, Albany 1997

[18] K.-O. Apel, *Globalization and the Need for Universal Ethics*, in: European Journal of Social Theory 3 (2000) 137-155; vgl. auch ders., *From a Transcendental-Semiotic Point of View*, New York 1998, sowie ders., *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main 1998.

[19] Habermas übernimmt nicht den zentralen Punkt von Apels Appell an eine „Letztbegründung". Siehe J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992.

[20] Vgl. R. M. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge 1985; ders., *Bürgerrechte ernst genommen*, aaO.; ders., *Law's Empire*, Cambridge 1986; ders., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2000.

[21] Vgl. A. Gewirth, *The Community of Rights*, Chicago 1996; ders., *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago 1982; ders., *Reason and Morality*, Chicago 1978.

[22] Siehe J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975, und im Vergleich dazu seine späteren Arbeiten *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 1992, sowie *Collected Papers*, Cambridge 1999, *The Law of Peoples*, Cambridge 1999, und *Justice as Fairness*, Cambridge 2001.

[23] Vgl. seine Kritik am frühen Rawls in: O. Höffe, *Gerechtigkeit als Fairness*, Freiburg/München 1977

[24] R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, Frankfurt 1980

[25] Vgl. H. Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 2000.

[26] Vgl. A.J. Lisskas Versuch, die Naturrechtstheorie mit Bezug auf das Werk von H.B. Veatch und J. Finnis zu rekonstruieren und neu zu konzipieren, in: ders., *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford 1996.

[27] Für einen allgemeinen Überblick über die ethischen Positionen in der Debatte zwischen den vorwiegend partikulären und vorwiegend universalen Denkansätzen vgl. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt

1994 und W. Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt 1997 sowie Y. Huang, *Religious Goodness and Political Rightness: Beyond the Liberal Communitarian Debate*, in: Havard Theological Studies 49 (2001), hg. von F. Schüssler Fiorenza/P. Machinist.

[28] D. Mieth, *Moral und Erfahrung. I: Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg [4]1999 und *II: Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg 1998.

[29] Vgl. O. O'Neill, *Four Models of Practical Reasoning*, in: dies., Bounds of Justice, New York 2000; vgl. auch ihren Versuch, den Konflikt zwischen Universalismus und Partikularismus in den moralischen Theorien zu überwinden: dies., *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, New York 1996.

[30] Vgl. F. Schüssler Fiorenza, *Justice and Charity in Social Welfare*, in: M.J. Bane/B. Coffin/R. Thiemann (Hg.), Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare, Boulder 2000, 73-96.

[31] Vgl. J. Gray, *Isaiah Berlin*, Princeton 1996, 38-75; vgl. auch die Besprechung und Korrekturen von M. Walzer, in: New York Review of Books (2001).

[32] M.C. Nussbaum, *Sex & Social Justice*, New York 1999, und dies., *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, New York 2000.

[33] Vgl. A. Kleinman, *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*, Berkeley 1995.

[34] Ich habe mit Bedacht den Ausdruck „Flechtwerk von Urteilen" und nicht „übergreifender Konsens" gewählt, denn der zweite Ausdruck, den Rawls verwendet, bezieht sich auf gemeinsame Glaubensüberzeugungen und übereinstimmende Standards in der zivilen Gesellschaft, die für Stabilität der politischen Institutionen sorgen. Er spricht nicht ausreichend die Differenz und Vielfalt von Werthierarchien an.

[35] F. Schüssler Fiorenza, *Politische Theologie und liberale Gerechtigkeits-Konzeptionen*, in: E. Schillebeeckx (Hg.), Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz 1988, 105-117.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Globalisierung erfordert ein globales Ethos*

Hans Küng

1. Globales Ethos: keine Folge der Globalisierung

Im Oktober 2000 wurde ich bei einem Kolloquium mit chinesischen Gelehrten in Peking über Weltethos und chinesische Tradition mit der Frage konfrontiert, ob die Rede von einem globalen Ethos nicht eine notwendige Folge der *Globalisierung* sei. Wobei „Globalisierung" in China (wie früher das Wort „Kapitalismus") ein vorwiegend negativ besetzter Terminus ist und mit Amerikanisierung und westlicher Dominanz identifiziert wird, welche die eigene Kultur und Tradition zerstören. Ich konnte indes leicht deutlich machen, dass ich die Bezeichnung „globales Ethos" schon viele Jahre gebraucht und das „Projekt Weltethos" (1990) entwickelt hatte, bevor das Wort „Globalisierung" überhaupt in Gebrauch kam.

Freilich hat die Globalisierung der Ökonomie, Technologie und Kommunikation der Rede von einem globalen Ethos zu einer neuen *Dringlichkeit* verholfen. Denn diese Globalisierung generierte mehr denn je neue Formen einer *Globalisierung der Probleme* und ruft so förmlich nach einer *Globalisierung des Ethos.* Insofern gründet das globale Ethos zwar nicht in der Globalisierung, wird aber durch die Globalisierung zu einer hochdringlichen Aufgabe. Dies gilt nicht zuletzt für Akteure im Bereich von Weltökonomie und Weltfinanz.

An den *vier Charakteristika* der Globalisierung, wie ich sie in *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft* (1997) dargelegt habe, möchte ich festhalten, da sie Basis für einen vernünftigen Konsens sein können zwischen Globalisierungsbejahern und Globalisierungsgegnern: Globalisierung ist:

1. *unvermeidbar,* „unstoppable", irreversibel: ermöglicht durch die Aufhebung der Teilung der Welt in Ost und West und vor allem durch technologische Neuerungen wie globaler Datenfluss, WorldWideWeb und elektronische Welt-Börse;
2. *ambivalent:* mit Gewinnern und Verlierern, mit auf- und absteigenden Personen, Betrieben, Standorten, Nationen, Regionen;
3. *unberechenbar:* mit beabsichtigten Haupteffekten und nichtgewollten Nebeneffekten, mit ökonomischen Mirakeln und Debakeln; längerfristige Wirtschaftsprognosen (außer ordnungspolitische) mit kaum größerer Treffsicherheit als die längerfristigen Wetterprognosen;
4. *steuerbar:* Globalisierung ist kein Naturphänomen wie ein Erdbeben oder eine

Gewitterfront, sondern kann - freilich nur in Grenzen - beeinflusst und gesteuert werden durch nationale Regierungen, Zentralbanken, internationale Institutionen. Tatsächlich ist in den vergangenen Jahren - allerdings nicht immer erfolgreich - vom IWF und Weltbank, von den Finanzministern der G7 und vom Financial Stability Forum eine ganze Reihe von ordnungspolitischen Maßnahmen getroffen oder zumindest erwogen worden.

Globalisierung erfordert ein globales Ethos

Daraus möchte ich die These ableiten: Der globale Markt erfordert ein solides *globales ordnungspolitisches Rahmenwerk,* eine *Rahmenordnung des Marktes,* die sich der Markt selber nicht geben kann und die ihrerseits ein *globales Ethos* erfordert. Angesichts einer neuerdings aufgetretenen „neuen Ökonomie" ist dies neu zu reflektieren. Ich tue dies nicht als Fachökonom, sondern als ein betroffener Zeitbeobachter, der von der Sorge um die Zukunft der Weltwirtschaft umgetrieben wird. Manches an bewusst zugespitzten Formulierungen, provokativen Skizzen und direkten Forderungen kommt aus ethisch begründeter Verantwortung für das Bonum Commune ganzer Regionen und Nationen, aber auch der Unternehmen selbst.

2. „New Economics"? Neue „Ökonomie", keine neue „Ökonomik"

Die späten 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts haben die Dringlichkeit eines globalen Ethos nochmals verschärft, und zwar durch das, was man oft missverständlich die „New Economics" nennt, von der nun manche Ökonomen zweifelnd fragen, ob es sie überhaupt je gegeben hat, weil sie nämlich so rasch alt geworden ist. Wir müssen unterscheiden:

Keine Frage, es gibt neue *Informations- und Kommunikationstechnologien,* durch welche die Weltwirtschaft bis nach China und Indien in einen epochalen Umbruch eingetreten ist. Stichworte: Internetökonomie, E-Commerce, Informationsgesellschaft, weltweite Vernetzung, freier globaler Informationenfluss ... Grundlegende Veränderungen in Organisationsform und Geschäftspraxis und insofern eine *neue Ökonomie* sind die Folge.

Aber bringen diese neuen Informations- und Kommunikationstechnologien eine *neue ökonomische Gesetzlichkeit* mit sich? Setzen sie die alten ökonomischen Prinzipien einfach außer Kraft? Führen sie zu einer neuen Wirtschaftstheorie, neuen Wirtschaftswissenschaft, in diesem Sinn *neuen Ökonomik?* Keineswegs. Trotzdem verkündeten manche Wallstreet-Experten in aller Welt ein neues „ökonomisches Modell": Wirtschaftswachstum ohne Inflation und endloser Boom an der Börse. Dass es physische Grenzen des Wachstums gibt, galt als „old fashioned". Das *Wallstreet Journal* erklärte noch zu Beginn des Jahres 2000, in einer auf Wissen basierenden Wirtschaft („a knowlegde-based economy") gebe es keine Beschränkungen („constraints"). Die alte Regel, Aktien zu günstigen Kursen zu kaufen, um reich zu werden dadurch, dass die Unternehmensgewinne steigen, würde demnach nicht mehr gelten. Man kaufe ruhig ohne Ängste; die

Konjunkturzyklen seien außer Kraft gesetzt; es gehe im Prinzip ständig aufwärts. In den ersten beiden Jahren des neuen Jahrtausends aber sind diese Träume geplatzt, und damit ist offenkundig geworden: Die *neue Technologie* samt veränderten Organisationsformen und Geschäftspraktiken haben als solche eine *neue Ökonomie,* aber *keine prinzipiell neue Ökonomik,* keine neue Wirtschaftstheorie oder Wirtschaftswissenschaft kreiert. Sie haben die Konjunktur-Zyklen nicht außer Kraft gesetzt. Wie schon in früheren Jahrzehnten können selbst hohe Produktionsgewinne eine Rezession nicht verhindern. Denn nicht nur eine Inflation, sondern auch überzogener privater Konsum und unternehmerische Investitionen auf Hoffnung hin können zu einer Rezession führen.

3. Bubble-Ökonomie: eine virtuelle, keine reale Wirklichkeit

So bekamen schließlich doch jene Warner recht, die schon immer behaupteten, die von der „New Economics" ausgelöste Hausse sei eine durch die Spekulation angetriebene „Bubble-Ökonomie". In der Tat erwies sich die „New Economics" als eine rein *„virtuelle" Wirklichkeit,* eine optimistische Wunschprojektion sozusagen allein auf den Bildschirmen der Börse, die auf einer „Stimmung" („mood") der internationalen Finanzwelt beruhte, die *von der „realen" Wirklichkeit weit entfernt* war. „The magic" von Technologie und freiem Markt erwies sich in vielfacher Weise als reine „Magie", zu deutsch als „Zauber", blauer Dunst - mit Internetfirmen, die nicht als Dienstleistungen produzierende Unternehmen, sondern als gleichsam virtuelle Aktiengesellschaften gegründet worden waren.
Die realen Folgen sind schwerwiegend: In den USA führte der Konsumboom vergangener Jahre zu einem Absinken der persönlichen Ersparnisrate auf beinahe null und zu einem Investitionsboom der Unternehmen - beides in der Erwartungshaltung, dass es immer so weitergehe. Im Jahr 2000 aber haben nun plötzlich mehr als 140 Dot.com-Firmen bankrott gemacht, oft Firmen ohne reale Vermögenswerte, ohne Profite und oft sogar ohne Produkte, Firmen allein mit phantastischen Zukunftsprophezeiungen. Angesichts der fallenden Aktienkurse, der hohen Schulden und der Job-Ängste erlebt nun auch der private Konsum einen Einbruch; viele Konsumenten verlieren das Vertrauen und oft auch die Nerven. Das fröhliche Verschulden droht überzugehen in ein Angst-Sparen, welches die Konjunktur, wie etwa besonders ausgeprägt in Japan, abwürgen kann.

4. Ursachenforschung: rationale und irrationale Motivationen

Was sind die tieferen Gründe für dieses Aktienfieber? Gerade wenn man eine freie (und soziale) Marktwirtschaft bejaht, darf man nicht übersehen: Verantwortung für das Dot.com-Desaster haben die *Akteure,* die angeblich stets „rational"

handeln. Die Wirklichkeit sieht anders aus als die ökonomische Mainstream-Theorie. Es handelt sich um:

- *Entrepreneurs*, die ohne die notwendigen Voraussetzungen Firmen gründeten und euphorische Prognosen verkündeten;
- *Venture Capitalists*, die sie finanzierten, ohne die sonst üblichen Garantien zu verlangen;
- *Investment Banker*, welche Unternehmen an die Börse brachten, die oft nicht einmal börsenreif waren;
- *Börsenanalysten und Medien*, die kritiklos Beifall spendeten und das Aktienfieber anheizten.

Globalisierung erfordert ein globales Ethos

Was war die *Motivation* hinter all dem Treiben? Es genügt nicht, auf die Arroganz und Ignoranz der smarten, meist jungen und wenig welterfahrenen online-Unternehmer hinzuweisen, die ungeduldig alles rascher zu bewegen versuchten, als dies Menschen mit ihren festen Gewohnheiten normalerweise möglich ist; welche die hochkomplexen Mechanismen der neuen Technologien, aber nicht die des Handels kannten und die so nicht fähig waren, die richtige Ware zur richtigen Zeit am richtigen Platz zu haben. Eine solche Motivationsanalyse greift zu kurz.

Man muss hier wohl neben rationalen auch ganz *irrationale Motivationen* ansprechen. Gegen die Grundannahme der Mainstream-Ökonomen, dass die Menschen in der Wirtschaft stets aus einem rationalen, unemotionalen Selbstinteresse heraus handeln, macht die neuere amerikanische Forschungsrichtung der „behavioral economists", welche auch die Psychologie einbezieht, deutlich: Menschen handeln auch in der Wirtschaft immer wieder irrational, auch aufgrund von emotionalen Kurzschlüssen und schiefen Argumentationen, in Selbstbefriedigung und Maßlosigkeit, bisweilen völlig undurchschaubar und destruktiv. Auch die Wirtschaft ist offensichtlich kein rein rationales, sich selber regulierendes System, das sich wie die physikalische Wirklichkeit mit mathematischen Gleichungen erklären, vorausberechnen und steuern lässt. Das typisch amerikanische „overspending and undersaving" etwa erklärt sich diesen „behavorial economists" zufolge nur dadurch, dass die meisten Menschen trotz aller vorausgegangenen rationalen

Der Autor

Hans Küng, geb. 1928 in Sursee/Luzern. Studien: 1948–1955 Päpstliche Universität Gregoriana Rom (lic.phil et theol.; Ordination); 1955–1957 Sorbonne und Institut Catholique Paris (Dr. theol.). 1957–1959 Vikar in Luzern; 1960 Berufung an die Universität Tübingen als o. Professor für Fundamentaltheologie. 1962 von Papst Johannes XXIII. zum Konzilsberater ernannt. 1963–1996 Professor der dogmatischen und ökumenischen Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung (seit Konflikt mit Rom 1980 fakultätsunabhängig). Seit 1995/96 Professor emeritus und Präsident der Stiftung Weltethos Tübingen/Zürich. Gastdozent in vielen Teilen der Welt und Ehrendoktor mehrerer Universitäten. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: Rechtfertigung (1957), Konzil und Wiedervereinigung (1960), Die Kirche (1967), Unfehlbar? (1970), Menschwerdung Gottes (1972), Christ sein (1974), Existiert Gott? (1978), Ewiges Leben? (1982), Christentum und Weltreligionen (1984/88), Projekt Weltethos (1990), Das Judentum (1991), Credo (1992), Das Christentum (1994), Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft (1997), Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg (1999), Die Frau im Christentum (2001). Anschrift: Waldhauserstraße 23, D-72076 Tübingen. E-Mail: hans.kueng@uni-tuebingen.de

Überlegungen und besten Absichten das Geld, sobald sie es wirklich in den Händen haben, auch gern wieder ausgeben - nicht sehr viel anders als im Spielkasino.

Und so entspricht auch die Börse oft weniger der wirtschaftlichen Realität als der Stimmung der Investoren: ihrem herdenhaften Benehmen, der Überschätzung ihrer prognostischen Fähigkeiten, ihrer Abneigung, fallende Aktien zu verkaufen und einen Verlust zuzugeben. George Soros hat Recht: Die Märkte sind getrieben von *„greed and fear"*, von der Gier, noch mehr zu haben, und der Angst, es wieder zu verlieren. „Kasino-Kapitalismus" nennt man das nicht zu Unrecht.

Gerade diese Einsicht lässt uns bei der Ursachenforschung in die eigentliche Tiefe vordringen: Was verbindet denn die smarten Unternehmer der New Economics mit den ebenfalls smarten Venture Capitalists, Investmentbankern und Börsenanalysten? Was ist der Auslöser dieses ganzen Aktienfiebers? Es ist *nicht nur das grundsätzlich berechtigte Gewinnstreben, sondern es ist die Gier nach Profit, nach raschem Geld, easy money.* Das Zeichnen von Neuemissionen wurde verstanden als Lizenz zum Gelddrucken. Aus dieser Gier nach Geld entwarf man zugleich neue ökonomische Modelle und Strategien: als ob es immer nur aufwärts ginge an der Börse, als ob Konjunktur-Zyklen außer Kraft gesetzt seien, als ob es nie endende Gewinne und nie ernsthafte Kursabstürze mehr gäbe ... Statt Börsenarbeit Börsenrausch.

Rational gerechtfertigt wurde diese irrationale Gier nach kurzfristigen Gewinnen („shareholder value") und nach raschem Geld durch manche *ultraliberale Theorien,* die nicht mehr, wie am Anfang des Liberalismus, die Freiheit des Individuums gegenüber dem absolutistischen Fürsten oder dann gegenüber dem überregulierten Staat im Auge haben, sondern das pure ökonomische Eigeninteresse des Individuums im freien Markt, das in der Reagan- und Thatcher-Zeit seine Triumphe feiern durfte, als ob es aus sich selber ohne jegliche staatliche Intervention die allgemeine Wohlfahrt heraufführe. Dabei haben schon v. Mises und v. Hayek auf Gier, Leichtfertigkeit und Übertreibungen hingewiesen. Das Ethos der Wirtschaft also reduziert auf die „moralische Pflicht" der Profitsteigerung? „The business of business is business": keine gesellschaftliche Verantwortung für das Gemeinwohl? Dagegen geht heute in den USA die Bewegung des Kommunitarismus an. In der Tat lässt sich das Engagement Ungezählter in Umweltbewegung, ehrenamtlichen Tätigkeiten und vielen anderen gemeinnützigen Unternehmungen nur erklären durch ein „überrationales", nicht einfach interessengebundenes Tun, das bestimmt ist von Altruismus, Loyalität, Fairness, Wohlwollen, Dankbarkeit, „nicht-hedonistischem Handeln". Aber es gibt zugleich die andere vom Egoismus bestimmte Seite. Und diese lässt uns eine kritische Frage aufwerfen, die über die wirtschafts- und finanzpolitischen Fragen hinausgeht:

5. Börse und Moral: Lug und Trug erlaubt?

Globalisierung erfordert ein globales Ethos

Der „Shareholder-value-Ansatz" und die Gier nach dem raschen Geld hat in den vergangenen Jahren viele Menschen im Raum der Wirtschaft angetrieben, sich *über elementare Gebote der Menschlichkeit hinwegzusetzen.* Man muss nur einige Fakten zur Kenntnis nehmen. Es wird im großen Stil auch von solchen gelogen, betrogen, gestohlen und falsches Zeugnis abgelegt, von denen man das nicht erwartet hätte. Denn:

- *Gelogen* wird, wenn eine Firmenleitung (Beispiele: EM-TV, Gigabell) an die Aktionäre zu späte, allzu rosige, gar falsche Informationen über die Lage ihres Unternehmens gibt.
- *Gelogen* wird auch, wo die Gewinne um höherer Börsenkurse willen manipuliert werden, wo verdeckte Gehaltszahlungen in der Form von (ausstehenden) Stock-Optionen in keiner Gewinn- und Verlustrechnung auftauchen oder gar bestimmte Kosten in den Rechenschaftsberichten der Firma einfach ausgelassen werden (bei Amazon war der Nettoverlust im Jahre 2000 vier Mal so groß wie angegeben, nämlich $ 1,4 Milliarden).
- *Falsches Zeugnis abgelegt* wird von Unternehmen, die eigene Aktien zu gigantischen Preisen zurückkaufen, um den Aktienkurs künstlich in die Höhe zu treiben, faktisch zu Lasten des Tafelsilbers: Maßnahmen, die zu einer Auspressung der Bilanzen führen, so dass in einem Krisenfall keine stillen Reserven als Polster vorhanden sind und ein Kursdebakel nahezu unvermeidlich wird.
- *Irregeführt* wird, wenn wie in den USA die statistische Berechnung des Bruttosozialprodukts auf den „hedonistischen" Preisindex vorgenommen wird, der die Produktivitätssteigerungen miteinbezieht, und den Menschen ein deutlich positiv überzeichnetes Bild des tatsächlichen Wirtschaftswachstums gegeben wird; ebenso wenn Unternehmen mit größeren Wachstumsraten die geringeren Profite zu verschleiern versuchen, die nun einmal den Aktienpreis bestimmen sollten.
- *Gestohlen* wird, wenn Börsenanalysten in der Wallstreet und anderswo unter der Hand schlicht zu selbstinteressierten Aktienverkäufern werden, die mit Pseudo-Research auch dann noch den Kauf von Aktien empfahlen (insbesondere die von ihrem eigenen Investmenthaus eingeführten) und so Millionen scheffelten, als die Aktienkurse bereits im freien Fall waren und ihre Kunden Milliarden verloren. Die „Queen des Internet", Mary Meeker, zum Beispiel, die mit ihren Prognosen für die E-Com-Companies im Jahr 1999 15 Millionen Dollar verdiente, hat noch Ende 2000 ganze elf Internet Aktienstocks (acht davon von ihrer eigenen Investmentbank Morgan Stanley eingeführt) optimistisch mit der Kaufempfehlung „outperform" = „überdurchschnittlich" versehen, wiewohl sie insgesamt um durchschnittlich 83 Prozent abgestürzt waren. Auch in Deutschland gelten Analysten mehr als Trendverstärker denn Trendsetter.

Zu den finanzpolitischen Problemen der Globalisierung kommen die sozialen hinzu, auch diese auf Weltebene. Gerade weil ich die positiven Ergebnisse der Globalisierung bedroht sehe, meinte ich schon vor Jahren mahnen zu müssen mit den Worten: „Sollte sich beim gegenwärtigen Globalisierungsprozess als oberstes Kriterium das Gewinnstreben und es allein durchsetzen, muss man sich auf *schwere soziale Konflikte und Krisen* gefasst machen; die gegenwärtige Stärke des Kapitals und relative Schwäche der Gewerkschaften sollte darüber nicht hinwegtäuschen. Denn es ist *nicht* anzunehmen, dass die Gesellschaft als Ganze einen Rückfall in den Liberalismus des 19. Jahrhunderts und in einen Kapitalismus pur widerstandslos hinnehmen würde." (in: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*) Zugleich war hinzuweisen auf die Vereinigten Staaten, wo nach der Börsenhausse der 20er Jahre und dem Börsenkrach 1929 und der darauffolgenden Großen Depression unter Präsident Franklin D. Roosevelt gegen das „Laissez-faire" durch den „New Deal" der amerikanische Sozialstaat aufgebaut wurde.

Die *Proteste von ernstzunehmenden Globalisierungsgegnern* in Seattle, Washington, Prag, Davos und „Anti-Davos" (Porto Alegre/Brasilien), unter denen sich Studenten, Gewerkschafter, Grüne und Kirchenleute fanden, haben diese Warnung bestätigt. Natürlich soll man gewalttätige Ausschreitungen von Chaoten zu verhindern suchen, aber in Davos hat exzessives Polizeiaufgebot die Reisefreiheit, das Demonstrationsrecht und die Meinungsfreiheit gegen alle schweizerische Tradition so stark eingeschränkt, dass auch viele Schweizer erst recht die Probleme erkannten. Auch die internationalen Institutionen (WTO, IWF, Weltbank) sollten positiv auf die globalisierten Proteste reagieren und für mehr Transparenz in ihren Entscheidungsprozessen und dadurch für mehr Verantwortlichkeit in ihren Organisationen sorgen, wo unter Umständen auch NGOs als Beobachter zugelassen werden könnten.

Es ist erfreulich, dass gerade der Gründer-Präsident des *Weltwirtschaftsforums,* Professor Klaus Schwab, daran denkt, für das nächste Jahr einen intensiveren Dialog mit den NGOs anzustreben und dabei vermutlich auch wieder mehr die Werte der europäischen „sozialen Marktwirtschaft" ins Spiel zu bringen. Ist er doch der Meinung, dass die Konzerne bisher keine überzeugende Antwort gegeben haben auf die Erosion der Begriffe Sicherheit und Berechenbarkeit im Leben der Menschen oder auf die Probleme, die durch die Erhebung von Erfolg und Wettbewerb auf den Status von Werten geschaffen wurde.

Andererseits haben die *Verwalter großer Geldvermögen,* die Manager von Pensionskassen und Investmentfonds in der südostasiatischen Finanzkrise die Erfahrung gemacht, dass es nicht ausreicht, kurzfristig hohe Erträge zu erzielen. Mittel- und langfristig kommt es auch an auf die Vertragstreue und Verlässlichkeit der Partner, auf geringe Korruptionsanfälligkeit einer Gesellschaft, auf die Solidität der Banken und das Funktionieren der politischen Institutionen. Das alles sind politische und ethische Fragen, die zeigen: *Performance* ist wirklich nicht alles, *ethisch* begründete Verantwortung für das Gemeinwohl ist notwendig sowohl für die Wirtschaft wie den Staat.

Die *Gewerkschaften* schließlich sprechen sich keineswegs einfach gegen die Globalisierung aus, sondern wählen einen differenzierten Standpunkt, wie ihn Bill Jordan, Generalsekretär der Confederation of Free Trade Unions formuliert hat: „The international labor movement is not against globalization; indeed we would agree that globalization can be a big part of the answer to the problems of the world's poor. But it is also a big part of the problem ... The labor movement's position is simply that the rules governing globalization should protect the interests of the poor and not just the rich, and that the benefits of increased trade and increased global output should be shared by all." (*International Herald Tribune* vom 21. 12. 2000) Diese grundsätzliche Position wird zweifellos von vielen geteilt. Nicht nur sozialdemokratische Regierungen (auch „compassionate conservatives" wie Aznar oder Schüssel) dürften die Formel einer „progressiven Angleichung" („progressive equation") unterschreiben, mit der die Regierungschefs Tony Blair, Wim Kok, Göran Persson und Gerhard Schröder ihre Position in der Globalisierungsdiskussion bestimmt haben: *„Globalisierung + Wohlfahrt"* („Globalization + Welfare"). Dies bedarf freilich der Konkretisierung und Präzisierung.

6. Der globale Markt erfordert eine globale Rahmenordnung

Wenden wir uns zunächst den Problemen des *globalisierten Finanzmarktes* zu. Wenn heute an einem Tag mehr Devisen um den Globus zirkulieren, als der gesamte Welthandel von vier Monaten ausmacht, sollte man die weltweiten Kapitalmärkte meines Erachtens nicht als Katalysator für Transparenz, unternehmerische Effizienz und demokratische Kontrolle verklären. Wo ist denn hier die Transparenz, wo die ökonomische Effizienz, wo die demokratische Kontrolle? Hat dieser „globale Markt" ohne alle Grenzen, Hemmungen und Regelungen die asiatische Krise mit ihren noch keineswegs überwundenen Auswirkungen nicht überhaupt erst möglich gemacht? Untergräbt dieser völlig ungeregelte Markt mit seinen kurzfristigen spekulativen Investitionen nicht die langzeitigen Industrieinvestitionen, die meist weniger rentieren? Untergräbt die neue Bevorzugung der Großkunden durch die Großbanken nicht die finanzielle Liquidität der Mittel- und Kleinbetriebe und stört mit der Zeit den sozialen Frieden, auf den auch die Großbanken angewiesen sind? Untergräbt diese Entwicklung nicht auch bei uns das notwendige Vertrauen in das System der Marktwirtschaft? Ja, stellt sie nicht *die Stabilität des Weltfinanzsystems selber in Frage?*

Auch Mainstream-Ökonomen geben nach den jüngsten Währungskrisen in Mexiko, Südostasien, Russland, Südamerika und in der Türkei zu, dass es schwerwiegende Schwachstellen des internationalen Währungssystems gibt (mangelnde Bankenaufsicht, Transparenz und Surveillance, Verfilzung von Staat und Privatsektor und Vetternwirtschaft usw.). Weiterhin „bail out" durch den IWF wie in Mexiko, weiterhin „carry-trade" wie in Japan ...? Es besteht zweifellos Hand-

lungsbedarf: Wir brauchen eine *Neuordnung des globalen Finanzsystems.* Es ist nicht einzusehen, warum der immens komplex und gefährlich gewordene Flugverkehr einiger weltweit akzeptierter elementarer Regeln und Kontrollen bedarf, der ebenso komplexe und auf seine Weise gefährliche internationale Geldverkehr aber nicht.

Ist es da ausreichend, nur von einer „Stärkung des internationalen Finanzsystems" zu reden? Wäre es nicht an der Zeit, eine neue „global financial architecture" zu realisieren, ein Ausdruck, den auch Präsident Clinton und sein Finanzminister Robert Rubin auf dem Höhepunkt der südostasiatischen Finanzkrise gebrauchten und der selbstverständlich nicht meint, in der bisherigen internationalen Finanzarchitektur sei alles falsch gewesen? Auch Klaus Schwab hatte damals gefordert: „Wir brauchen mehr globale Regeln, zuallererst für grenzüberschreitende Investitionen. Wir brauchen zudem eine Weltumweltbehörde. Der Internationale Währungsfonds müsste die weltweite Finanzarchitektur weiterentwickeln. Die Internationale Arbeitsorganisation sollte weltweite Mechanismen für Arbeitsstandards schaffen. Das Problem liegt weniger bei den Unternehmen als vielmehr bei den Staaten. Sie müssen einen Teil ihrer Souveränität abgeben." (*Die Zeit* vom 27. 1. 2000)

Viele Mainstream-Ökonomen lehnen weitergehende Reformmaßnahmen ab, sei es eine globale Schuldenversicherungsagentur (George Soros), eine Weltzentralbank (Jeffrey Sachs), ein internationaler Superregulator (Henry Kaufman), eine einheitliche Weltwährung (Richard Coopers) oder eine minimale Wechselkurssteuer (James Tobin, Lawrence Summers). Gegen jede dieser Reformmaßnahmen gibt es wohlbegründete Einwände. Aber gerade wenn man etwa den mangelnden politischen Unterbau für solche Maßnahmen anmahnt, wird man sich nicht mit dieser Feststellung begnügen dürfen.

Wenn also die Großbanken sich nach horrenden Verlusten (im Fall der Asien- und Russlandkrise auf $ 350 Milliarden geschätzt) mit Reparaturmaßnahmen wie bessere Information, Transparenz, Kommunikation und Aufsicht zufrieden geben wollen, fragt man sich, ob hier Einzelmaßnahmen ausreichen. Angesichts der chronischen Währungskrisen geben auch Mainstream-Ökonomen zu, dass die Finanzarchitektur das schwächste Glied der Kette und insofern eine Krisenursache ist. Ist hier also nicht so etwas wie ein neues, nein, ein neuartiges Bretton-Woods-Abkommen nötig, das nicht zuletzt den Bretton-Woods-Institutionen, dem IWF (einer monetären Institution) und der Weltbank (einer Entwicklungsorganisation) klar abgegrenzte und sich zugleich ergänzende Funktionen zuschreibt? Leider hat man bisher keinen überragenden ökonomischen Architekten von der Statur eines John Maynard Keynes gefunden, der damals für die kohärenten Beschlüsse von Bretton Woods den theoretischen Rahmen ausgearbeitet hatte. Zwar gibt es jetzt Expertenberichte zum Umbau der internationalen Finanzarchitektur. Die Finanzminister der G7 haben sie kürzlich in Palermo nur gesichtet. Werden vielleicht im Juli in Genua auf dem G8-Gipfel (G7 + Russland) effektive Beschlüsse in die richtige Richtung gefasst werden?

Dabei sind im Hinblick auf die Entwicklungs- und Schwellenländer die neuer-

dings auch in der Ökonomie ernster genommenen *Armutsprobleme* zu beachten und zu bedenken - wie die *Washington Post* schrieb -, „dass Erholung auf den Aktien-, Obligationen- und Devisenmärkten nicht dasselbe bedeutet wie Erholung für die einfachen Leute, die unter den Zusammenbrüchen der letzten 21 Monate am meisten gelitten haben. Viele Angehörige der Mittelklasse wurden in Armut gestoßen, und viele arme Familien wurden noch ärmer. Die Erholung wird wohl noch Jahre brauchen. Ihre Leiden und zerbrochenen Hoffnungen müssen für die Finanzpolitiker der entwickelten Länder im Zentrum bleiben" (26. 4. 99). Damit sind die ethischen Fragen aufgeworfen, die heutzutage auch von der Weltbank (Armutsbekämpfung) und vom IWF (monetäre Stabilität) sehr ernst genommen werden.

Globalisierung erfordert ein globales Ethos

Neben der Währungspolitik kommt der *Handelspolitik* eine entscheidende Rolle für eine globale Rahmenordnung zu. Nach über 50 Jahren hat es die Staatengemeinschaft endlich geschafft, aus einem Vertrag, dem GATT, eine Institution zu formieren: die WTO. Liberalisierung nicht nur für Waren, sondern auch für Dienstleistungen und den Schutz geistigen Eigentums. Ein verbessertes Streitschlichtungsverfahren, die Eingliederung des Multifaserabkommens u.a. sind Liberalisierungsschritte, welche die moralische Verpflichtung der Industrieländer gegenüber den Entwicklungsländern dokumentieren. Aber schon sind viele Länder - Industrie-, aber auch Entwicklungsländer - wieder dabei, die selbst geschaffenen Regelungen zu umgehen. Die durchschnittlichen Zollsätze auf Industrieprodukte liegen bei ca. 3 Prozent. Aber der „neue Protektionismus", der gezielt ein Land oder gezielt ein Produkt mit protektionistischen Maßnahmen belegt, die Wort und Geist der WTO widersprechen, treibt immer neue Blüten. Ebenso finden sich Länder in den vergangenen Jahren verstärkt in Freihandelszonen zusammen, die zwar in der WTO erlaubt sind, aber dem multilateralen Abbau von Handelsschranken im eigentlichen Sinne widersprechen.

Ethische Gesichtspunkte spielen bei einer „strategischen Handelspolitik", bei der sich jeder selbst der nächste ist, keine Rolle. Die von den USA als Drohpotential angewandte „Section 301" des US-Handelsgesetzes ist eines der besten Beispiele hierfür. Dass die Ministerkonferenz in Seattle im Dezember 1999 gescheitert ist, lag nicht nur an den Protesten von außen. Wenn sich nicht einmal die Industrieländer in der Form der Verhandlungsführung einig sind, wenn es bereits im Vorfeld offene Konflikte zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, aber auch unter den Entwicklungsländern selbst gibt, wo bleibt die Hoffnung auf eine Globalisierung im Sinne einer Liberalisierung, die jedem Staat langfristig zu Gute kommen würde? Nur wenn der internationale Handel möglichst liberalisiert ist und die in der WTO festgelegten Ziele umgesetzt werden, ist es möglich, dass ethische Aspekte Geltung bekommen.

7. Eine globale Rahmenordnung des Marktes erfordert ein globales Ethos

In einem persönlichen Gespräch über die Frage der Realisierbarkeit einer Wechselkurssteuer antwortete mir der langjährige Präsident der Weltbank, Robert McNamara, im Herbst 1997 in Neu Delhi: Sie ist realisierbar, „if you want it": „wenn man sie will!" In der Tat: Wenn eine globale oder gestärkte Finanzarchitektur - die zum Beispiel auch den privaten Sektor, genauer die Heimatinstitutionen der international tätigen Banken in Krisenlösungen einbezieht! - angestrebt werden soll (aufgrund einer Initiative der USA, der EU und Japans), dann braucht es dafür den *politischen Willen* der Verantwortlichen. Und dieser ist bei Unternehmungen für das Bonum Commune der Völker, die Schweiß kosten und Opfer verlangen, unter Umständen auch Opfer an staatlicher Souveränität, kaum möglich ohne einen *ethischen Impuls,* ohne die sittliche Schwungkraft, ohne die moralische Energie, wie sich dies etwa beim Marshall-Plan, bei der Ausarbeitung einer Allgemeinen Menschenrechtserklärung oder bei der Grundlegung eines geeinten Europa gezeigt hat.

Ich habe einige negative Aspekte der Entwicklung hervorgehoben, ohne die positiven zu bestreiten; über Details dieser Analyse kann man ruhig so oder anders denken; die Sachlage ist zweifellos äußerst schwierig zu deuten. Mir geht es indes um die allgemeine *Schlussfolgerung:* Wer den globalen Markt will, muss auch ein ordnungspolitisches Rahmenwerk, eine *globale Rahmenordnung des Marktes wollen.* Damit ist kein Interventionismus gemeint, der die Marktmechanismen außer Kraft setzen will, aber auch nicht nur ein Bündel von korrigierenden Einzelmaßnahmen, die nur eine Palliativmedizin bedeuten, sondern ein kohärentes Ganzes von ordnungspolitischen Regelungen und Maßnahmen (vgl. Bretton Woods), die gegen eine Liberalisierung des Kapitalverkehrs um jeden Preis angehen und doch keinen Rückfall in die Devisenbewirtschaftung bedeuten.

Es handelt sich hier nicht nur um Spezialfragen der Ökonomie. Es geht um *gesamtgesellschaftliche,* um *hochpolitische* und letztlich auch *ethische Fragen.* Im Konkreten etwa um die Frage, ob das grundsätzlich berechtigte Gewinnstreben der alleinige und einzige Zweck der Wirtschaft, einer Bank, eines Unternehmens sein soll. Das Phänomen der ökonomischen Globalisierung macht deutlich, dass es *auch im Ethischen um Globalisierung gehen muss.* Wer diese globale Rahmenordnung des Marktes will, muss auch ein *globales Ethos* wollen, ja voraussetzen. „*Global Markets* need *Global Frameworks* based upon *Global Ethics* in order to orient a globalized economy towards sustainable development for the benefit of all" (dies ist das Ziel auch des „Global Society Dialogue" verschiedener Organisationen, initiiert von Professor F. J. Radermacher/Ulm).

Gewichtige Unterstützung dieser Vision erhalten wir durch den neuen Generaldirektor des IWF, Horst Köhler, auf dem Jahrestreffen in Prag 2000. Er erinnert dabei an den Appell von Präsident Václav Havel, „zu reflektieren über die größere Dimension der Aufgabe, die Globalisierung für das Wohlergehen aller wirken zu lassen: suchen nach neuen Quellen eines Sinnes der Verantwortlichkeit für die

Welt." Und Dr. Köhler fügt hinzu: „Ich teile voll diesen Appell, dass wir allgemein anerkannte moralische Standards brauchen. Ja, eine *globale Ökonomie braucht ein globales Ethos* (Hans Küng)."

Globalisierung erfordert ein globales Ethos

Das globale Ethos betrifft selbstverständlich nicht nur Finanzmärkte und Handelspolitik, sondern auch technologische, soziale, kulturelle, ökologische Problemfelder und Frameworks. Es betrifft auch Entwicklungen wie etwa die Entschlüsselung des menschlichen Erbgutes (Genom). Diese lässt auf die Therapie von Erbkrankheiten hoffen - eine große Chance auch für Unternehmen und deren Aktionäre. Aber sie lässt auch gefährliche Eingriffe in das Erbgut befürchten, die schließlich auf Kosten der Würde des Menschen, ja, des Wohlergehens der Menschheit gehen könnten. Nicht nur in der Genforschung, *auch auf anderen Gebieten entsteht Regulierungsbedarf,* der die Politik herausfordert, der aber auch den guten Willen und die verantwortliche Einstellung aller Beteiligten voraussetzt.

Die mit dem rasanten Modernisierungsprozess und dem Zurücktreten religiöser Bindungen gegebene *weltweite moralische Orientierungskrise* macht es deutlich: Eine Besinnung auf das notwendige Minimum an bestimmten ethischen Werten, Grundhaltungen und Maßstäben tut not. Eben ein *Weltethos für diese Weltgesellschaft und Weltwirtschaft,* auf das alle Nationen und alle Interessengruppen sich verpflichten können und sollen. Eine Rahmenordnung für die Finanzmärkte müsste global gelten. Auch ein *ethischer Grundkonsens* müsste global gelten, damit ein einigermaßen humanes friedliches und gerechtes Zusammenleben auf unserem Globus gewährleistet ist. Ich möchte dies verdeutlichen:

8. Voraussetzung der Marktwirtschaft ist eine intakte Zivilgesellschaft

Globalisierung, gerade wenn man sie bejaht, ist viel mehr als nur ein ökonomisches Konzept. Um der Globalisierung von Märkten, Technologie und Kommunikation *Nachhaltigkeit* zu verleihen, müssen die damit verbundenen Gewinne der Wirtschaft in sozial- und umweltverträglicher Weise erzielt werden, müssen bestimmte Sozial- und Umweltstandards berücksichtigt werden. Dafür ist eine Reflexion über *globale ethische Standards* unbedingt erforderlich.

Die heutige Globalisierung unterscheidet sich von früheren Formen der Entwicklung der Weltwirtschaft, die durch Freihandels-Abkommen herbeigeführt wurden: Der sich rapid ausbreitende Fortschritt in den Technologien hat eine völlig neuartige Dynamik in Gang gesetzt. Dies hat für fast alle Volkswirtschaften und für viele ihrer Teilbereiche *Veränderungen* bewirkt in den *Problemen,* mit denen man zu tun hat, in der *Anzahl der Partner* und in einigen *Spielregeln.* Alle international tätigen Akteure sind davon betroffen und müssen auf diese Veränderungen reagieren. Um sicherzustellen, dass die wirtschaftliche Leistung den humanen und sozialen Zielen untergeordnet bleibt, braucht Globalisierung eine *politische Grundlage* und einen *ethischen Rahmen.*

Für die komplizierten Probleme im Zusammenhang mit der Globalisierung gibt es sicherlich keine leichten und schnellen Lösungen. Zu dem Prozess, der zu globalen Lösungen führt, gehören: Kommunikation aller Betroffenen auf gleicher Ebene, Sich-Einlassen auf die Wahrnehmungsweise anderer Völker, und die von einer Verantwortungsethik getragene Suche nach einem Konsens, der im Interesse aller Partner liegt. Es gibt offensichtlich keine Alternative zur freien und sozialen Marktwirtschaft. Erfahrungen der letzten Zeit auf der ganzen Welt und nicht zuletzt in Russland haben jedoch gezeigt: Die *Marktwirtschaft* entfaltet nur dann ihre gewünschte Wirkung, wenn sie sich *auf eine intakte demokratische Zivil- oder Bürgergesellschaft stützt,* die auf Grundwerten und grundlegenden ethischen Standards aufruht, die Rechte und Verantwortlichkeiten (Pflichten) umfassen. Nochmals die genannten vier Regierungschefs: „We need to strengthen civil society. Civil society is a check against overweening government and untrammeled market power. The underlying values should be clear - a society open and inclusive, but based on responsibilities as well as rights." (IHT, 7. 9. 2000)

Angesichts der Globalisierung und Deregulierung der Märkte und des immer mehr auch die internationalen Beziehungen beherrschenden ökonomischen Wettbewerbsprinzips müssen aber über alles Nationale hinaus auch die *globalen Dimensionen* einer noch zu schaffenden *sozialen und ökologischen Marktwirtschaft* ausdrücklich bedacht werden. Deshalb komme ich in meinem neunten Teil zurück auf die Grundaussage des ersten Teiles: der globale Markt erfordert ein globales Ethos.

9. Das Projekt Weltethos

Oft hört man Fragen wie: Gelten noch Werte im Zeitalter der postmodernen Beliebigkeit - und wenn ja, welche sind es dann? *Wer soll denn „globale Spielregeln" setzen?* Wessen Werte und Normen sind dies? Meine Antwort zuerst prinzipiell und allgemein:

- Diese globalen Werte und Spielregeln sind nicht zu setzen, sondern sind *bereits gesetzt.*
- Die Werte und Normen finden sich in den seit Jahrtausenden tradierten großen religiösen und philosophischen *Traditionen der Menschheit.*

Mit anderen Worten: Wir brauchen das Rad des Ethos heute nicht neu zu erfinden, wir müssen es nur richtig in Gebrauch nehmen. Denn wenn heute so viele Institutionen und Foren Standards - und, wie eingangs erwähnt, allein im Bereich der Finanzmarktstabilität mehr als 50 Codes of Conduct - entwickeln, dann ist damit „zunächst noch kein ‚Mehr' an Stabilität erreicht: Entscheidend ist die Umsetzung und Überwachung darüber, dass diese Standards auch eingehalten werden" (Jürgen Stark). Diese Umsetzung setzt in der Tat einige sehr *elementare Werte, Standards und Haltungen* voraus, deren Spuren sich bis in die Menschwerdung des Menschen zurückverfolgen lassen und die das Grundsub-

strat eines gemeinsamen Menschheitsethos auch für heute ausmachen, wie im Projekt Weltethos formuliert.

Globalisierung erfordert ein globales Ethos

Als ich im Jahre 1990 das Buch *Projekt Weltethos* („Global Responsibility. In Search of a New World Ethic") veröffentlichte, konnte ich kaum auf Dokumente von Weltorganisationen zu einer globalen Ethik verweisen. Zwar gab es Erklärungen der Menschenrechte, vor allem die der Vereinten Nationen von 1948, aber kaum Erklärungen zu Menschenpflichten. Schon drei Jahre nach Erscheinen von „Projekt Weltethos" aber kam es zur Proklamation der *Weltethos-Erklärung des Parlaments der Weltreligionen* (1993). Und jetzt, zehn Jahre später, existieren bereits mehrere wichtige internationale Dokumente, die sich nicht nur zu den Menschenrechten bekennen, sondern ausdrücklich von Menschenpflichten reden, ja, die programmatisch ein globales Ethos fordern und es sogar schon zu konkretisieren versuchen:

(1) Der große Bericht der *UN-Kommission für Weltordnungspolitik* (Global Governance) von 1995 fordert in allen Bereichen ein „Ethos der Nachbarschaft": „Globale Werte" müssen „das Kernstück einer Weltordnungspolitik sein".

(2) Der ebenso gewichtige Bericht der *Welt-Kommission für Kultur und Entwicklung,* ebenfalls 1995, fordert im allerersten Kapitel „A New Global Ethics", ein neues globales Ethos, also ein Menschheitsethos, ein Weltethos „zur Bewältigung der genannten globalen Probleme".

(3) Diese Forderung fand Unterstützung auch durch das *UNESCO Universal Ethics Project* 1997, das *World Economic Forum Davos* 1997, von der *Indira Gandhi Konferenz* in *Delhi,* 1997.

Von solchen internationalen Konferenzen und Kommissionen wird nicht nur die Notwendigkeit eines globalen Ethos betont, sondern zum Teil ausdrücklich die *Ausformulierung von Menschenpflichten* oder Verantwortlichkeiten des Menschen gefordert. Dies geschah zuerst 1993 durch das Parlament der Weltreligionen in der genannten Erklärung zum Weltethos, sowie durch den *InterAction Council* früherer Staats- und Ministerpräsidenten, der am 1. September 1997 den Vorschlag einer Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten („responsibilities") veröffentlichte.

Beide Erklärungen beruhen auf zwei *grundlegenden Forderungen der Humanität,* deren konkrete Anwendung die Atmosphäre in jedem Institut, Büro, Fabrikraum, Unternehmen verändert: „Jede Person, gleich welchen Geschlechts, welcher ethnischen Herkunft, welcher Sprache, welchen Alters, welcher Nationalität oder Religion, *hat die Pflicht, alle Menschen menschlich zu behandeln".* Und zweitens die Goldene Regel aller großen religiösen und ethischen Traditionen, die auch zwischen Nationen zu gelten hat: *„Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu."*

Darauf bauen *vier unverrückbare Weisungen* auf, die sich in allen religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit finden und die gerade in einer Umbruchsituation in die Neuzeit hinein übersetzt werden müssen, was in den Dokumenten geschieht:

- die Verpflichtung auf eine *Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem*

Leben: Hab Ehrfurcht vor dem Leben! Neu die uralte Weisung: nicht töten!
- die Verpflichtung auf eine *Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung:* Handle gerecht und fair! Neu die uralte Weisung: nicht stehlen!
- eine Verpflichtung auf eine *Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit:* Rede und handle wahrhaftig! Neu die uralte Weisung: nicht lügen!
- eine Verpflichtung auf eine *Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau:* Achtet und liebet einander! Neu die uralte Weisung: die Sexualität nicht missbrauchen!

Diese elementaren ethischen Normen zielen auf *freiwillige Selbstverpflichtung* auch im Raum der Wirtschaft. Es geht dabei jedoch nicht nur um ein individuelles, sondern zugleich um ein *soziales Ethos.* Gewiss ist es wahr, dass seit Beginn der Neuzeit moralische Antriebskräfte in Naturwissenschaft, Technik, Wirtschaft und Demokratie gewirkt und auch später über deren humanitäre Ausrichtung und Effizienz gewacht haben. Man spricht deshalb zu Recht von einer Moral, die sozusagen in unsere Institutionen und Systeme eingegangen ist: eine *„systemische Moral"*, die alle Beteiligten des jeweiligen Systems (der Wissenschaft, Technik, Wirtschaft, Politik) betrifft.

Aber was wäre die Moral des Systems ohne die Moral seiner Subjekte? Was die Moral der Institutionen ohne die Moral der Personen? Was sich alles mit unseren Institutionen anstellen lässt, wenn ein wichtiger Funktionsträger gewissenlos ist, hat sich in diesen Jahren zur Genüge gezeigt. Keine Frage: Die *Funktionalität der Institutionen* hängt ab von der *Integrität der Personen.*

10. Ethische Kompetenz

Nur wer selber über ein Ethos verfügt, kann anderen, wie es starke Führung erfordert, klare Orientierungsmarken setzen: durch alle verpflichtende Werte, durch Vorgabe von Zielen, konsequentes Einhalten von Maßstäben sowie das Vorleben einer ganz bestimmten Haltung. Oder wie ich es einmal von einem anderen Kurator unserer *Stiftung Weltethos,* dem höchst erfolgreichen Chef eines globalen Unternehmens, *Prof. Reinhold Würth,* hörte: Ob ein Unternehmen mehr im Stil einer großen Familie oder einer streng rationalen Organisation oder einer monarchischen Hierarchie geführt werde, entscheidende Voraussetzung für sein Überleben und seinen Erfolg auf Dauer sei nun einmal die „Integrität", die ganz konkret meint: dass man sich in jeder Hinsicht auf die Firma verlassen kann, dass man nie hinters Licht geführt, belogen, über den Tisch gezogen wird, sondern sich bei aller Geschäftstüchtigkeit stets anständig und redlich behandelt und bedient sieht. Dass sich unmoralische Geschäftsführung langfristig nicht auszahlt, muss ich hier nicht eigens thematisieren.

Die Unternehmensführung sollte darauf hinwirken, dass die Frage des Ethos, die bei ihren Führungskräften oft nur latent und diffus vorhanden ist, bewusst reflektiert wird. Und dies im Bewusstsein, dass es auch in der heutigen Unternehmensführung noch immer stark vom Einzelnen und natürlich vom Geschäfts-

führer und vom Vorstand abhängt, was für ein Geist in einem Unternehmen herrscht. Und deshalb hier im Bild eine Skizze dessen, was bei aller vorausgesetzten wirtschaftlichen und politischen Kompetenz eines Wirtschaftsführers die ethische Kompetenz ausmacht.

Globalisierung erfordert ein globales Ethos

Wer ein großes und manchmal schwerfälliges *Schiff* bei schlechter Sicht durch stürmische See steuern muss - und immer wieder passieren Navigationsfehler mit hohen Kosten an Menschenleben und Umweltschäden -, hat heutzutage für alle Mess- und Rechnungsvorgänge Navigationsinstrumente an Bord, um in optimaler Weise die Schiffsbewegung zu planen und zu überwachen, damit das Schiff möglichst schnell, möglichst treibstoffsparend, möglichst sicher sein Ziel erreicht. Heutige „integrierte" Navigation setzt sogar mehr Messgeräte als unbedingt erforderlich ein, um eine maximale Genauigkeit und Sicherheit zu erreichen und jede Information sofort auf den Bildschirm zu bringen.

Aber auch der modernst ausgerüstete Navigator, Kapitän, Steuermann oder Lotse ist noch immer angewiesen auf eine *Navigationskarte.* Diese wird von unveränderlichen *Koordinaten* durchzogen, wird von einem *Maßstab* bestimmt und von der Nord-Süd-Richtung markiert, wie sie der *Kompass* unverrückbar angibt. Nur auf dieser Grundlage lassen sich der augenblickliche Standort und der einzuschlagende Kurs eindeutig bestimmen und die notwendigen Entscheidungen richtig treffen.

Dieses Bild dürfte ohne lange Erklärung zu verstehen sein. Wer heutzutage ein *globales Unternehmen* durch die Stürme der Globalisierung zu steuern hat, wer nicht nur eine Ressortverantwortung, sondern möglicherweise die Gesamtverantwortung für den Kurs des Unternehmens hat, wo bei der Komplexität der Details Navigationsfehler besonders ins Gewicht fallen: ein solcher verfügt auf seiner „Kommandobrücke" ebenfalls über eine Fülle technischer, finanzieller und organisatorischer Informationen und Hilfen, um immer wieder eine richtige Positions- und Kursbestimmung vorzunehmen. Ja, ihm wird oft das Projekt mit den verschiedenen Optionen - untermauert durch Statistiken, Graphiken und Prognosen - auf die Leinwand geworfen und zur Entscheidung vorgelegt. Und es braucht für solcherart Entscheidung ohne Zweifel analytische Fähigkeiten, Entscheidungskraft und Durchsetzungsvermögen, um in oft kürzester Zeit komplexe Zusammenhänge zu durchschauen und Mitarbeiter wie Ressourcen angemessen einzusetzen.

Doch auch bei der Führung eines Unternehmens braucht es über das technische und organisatorische Instrumentarium und die solide psychische Konstitution hinaus - um mein Bild wieder aufzunehmen:

1. eine klare *Zielbewusstheit:* Gemeint ist ein Wissen um das *Endziel* der Unternehmensführung, das angesteuert wird und das nicht nur der notwendige Unternehmensgewinn und das Wohlergehen der Shareholder ist, sondern das *Wohlergehen aller Stakeholder,* Akteure, Beteiligten, also auch der Kunden, Mitarbeiter und Lieferanten, aller, die im Unternehmen und in der Umwelt des Unternehmens ihren „Stake", „Einsatz" einbringen. Ja, der unternehmerische Zielpunkt sollte im gesamtgesellschaftlichen Horizont gesehen werden, der Wohler-

gehen von Volkswirtschaft, Staat und Gesellschaft umfasst, die vom globalen Unternehmen erwarten, dass es in vielfältiger Weise (etwa durch Arbeitsplätze, Steuerzahlungen, Kulturförderung) zur Förderung des Gemeinwohls beiträgt;
2. eine *Navigationskarte:* Gemeint ist ein *Orientierungswissen,* das mehr ist als reines Informationswissen, das in ganzheitlicher Sichtweise den Überblick bewahrt und eine realistische Kursbestimmung ermöglicht.
3. ein *Koordinatensystem:* Gemeint sind unveränderliche *ethische Standards,* die global gelten: was man keinesfalls tun darf oder in jedem Fall tun muss, sei es in Deutschland oder den USA, in Japan, Indien oder Afrika; und sozusagen als *Maßstab* der Maßstäbe das Prinzip der Humanität, verbunden mit der Goldenen Regel;
4. ein *Kompass:* Gemeint ist ein auch bei Erschütterungen und Richtungsänderungen (Fusionen, Übernahmen, Verschlankungen, Auslagerungen, Missmanagement) unbestechlich funktionierendes *Gewissen,* das bei den gewichtigen Entscheidungen in der harten Realität des Geschäftsalltags schließlich den Ausschlag gibt.
Zielbewusstheit, Orientierungswissen, ethische Maßstäbe und innerer Kompass: Dies alles sind *Strukturelemente des Ethos* - nicht der Ethik als Lehre, sondern des *Ethos als innere sittliche Haltung.*

11. Wie soll ein Weltethos sich durchsetzen?

So wird man immer wieder gefragt, und gewiss nicht nur von Skeptikern. Antwort: Nicht anders als die Forderungen des UN Global Compacts, die jetzt zumindest als Forderungen UNO-Rang erhalten haben. Doch welch langen Bewusstseinsprozess hat es gebraucht, bis Menschenrechte, humane Arbeitsbedingungen und Umweltforderungen UNO-Niveau erreicht haben. In allen diesen Fragen, ähnlich wie in Fragen von Frieden und Abrüstung sowie Partnerschaft von Mann und Frau, bedurfte es eines sehr komplexen und langandauernden Prozesses der Bewusstseinsveränderung, die als solche ja schon Voraussetzung ist für eine Änderung des Bewusstseins der Menschheit zu einem Menschheitsethos überhaupt.
Und viele können da mithelfen: Vordenker, Aktivisten und Initiativgruppen, aber nicht weniger die zahllosen Lehrer und Lehrerinnen, vom Kindergarten angefangen bis zum Gymnasium, die sich schon jetzt einsetzen für ein neues Verständnis der Weltreligionen, des Weltfriedens und des Weltethos. Um des friedlichen Zusammenlebens der Menschheit willen, und zwar auf lokaler Ebene (in zahllosen „multikulturellen" und „multireligiösen" Städten) wie globaler Ebene (im Zeichen von Weltkommunikation, Weltwirtschaft, Weltökologie und Weltpolitik), ist die Besinnung auf das allen Menschen Gemeinsame im Ethos mehr denn je geboten.
Vom Einzelnen also hängt es ab, was in seinem kleinen oder größeren Lebensraum geschieht, von ihm und seiner Motivation. Als ich damals den großherzigen Gründer unserer *Stiftung Weltethos,* Graf von der Groeben, nach der Motivation

seines Einsatzes fragte, griff er zu seinem Portemonnaie und zeigte mir einen kleinen vergilbten Zettel, auf dem ein Wort Mahatma Gandhis von den „Sieben sozialen Sünden in der heutigen Welt" stand, die lauten:

Reichtum ohne Arbeit,
Genuss ohne Gewissen,
Wissen ohne Charakter,
Geschäft ohne Moral,
Wissenschaft ohne Menschlichkeit,
Religion ohne Opfer und
Politik ohne Prinzipien.

* Vorabdruck aus H. Küng (Hg.), Globale Unternehmen - globales Ethos, Frankfurter Allgemeine Buch, Frankfurt am Main 2001.

Ausgewählte Literatur:

H. Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft,* München 1997.

H. Küng, *Projekt Weltethos,* München 1990.

H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen,* München 1993.

H. Schmidt (Hg.), *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag,* München 1998.

H.-D. Assmann, *Weltethos und die rechtliche Ordnung der Weltwirtschaft,* in: H. Küng/K.-J. Kuschel (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos,* München 1998.

„Globalisierung" – eine wirtschaftsethische Reflexion

Friedhelm Hengsbach *

I. Einführung

Welchen Nutzen kann eine ethische Reflexion haben, die über die sozialwissenschaftlichen Analysen jenes Phänomens hinausgreift, das mit dem Begriff „Globalisierung" bezeichnet wird? Kann sie diesen Analysen ein methodisch originäres Deutungsmuster hinzufügen? Gegen eine ethische Reflexion der „Globalisierung" werden häufig vier Einwände erhoben:

- Moderne Gesellschaften, die in Teilsysteme ausdifferenziert sind, weisen der ethischen Reflexion die Aufgabe zu, „vor Moral zu warnen"[1]. Denn solche Gesellschaften sind nicht durch eine allgemein anerkannte Moral zusammen-

zuhalten. Recht oder Wirtschaft werden durch funktionale Codes gesteuert, die moralisch indifferent sind. Eine moralisch aufgeladene Kommunikation würde die Teilsysteme bloß alarmieren, nicht jedoch gesellschaftlich integrieren.

- Eine ethische Reflexion scheint außerdem im Kontrast einer gesinnungs- und verantwortungsethischen Argumentation zerrieben zu werden, insofern kritische Anfragen an die Wirtschaft zwar als gut gemeint zugelassen, aber mit dem Hinweis auf unabsehbare und unbeabsichtigte Rückwirkungen als gegenproduktiv eingestuft werden.[2]
- Falls jedoch eine ethische Reflexion solche Handlungsfolgen einbezieht, macht sie sich überflüssig; denn das ökonomische Prinzip des Kosten-Nutzen-Vergleichs der alternativen Verwendung knapper Mittel ist ein „Faktum der Vernunft" und gilt für jede Entscheidung. Das wirtschaftlich Vernünftige stimmt mit dem moralisch Gebotenen überein, wenn möglichst viele Folgen und Nebenwirkungen bedacht sind.[3]
- Die Strukturen und Prozesse der „Globalisierung" überfordern eine Ethik, die prüfen will, wie das Handeln der Wirtschaftssubjekte auf den Pfad der Tugend zu lenken sei.

Eine ethische Reflexion, die solchen Einwänden zu entgehen versucht[4], vergewissert sich zuerst ihres praktischen Standorts: Aus welcher Perspektive von Betroffenen werden die Prozesse und Strukturen der „Globalisierung" betrachtet? Dann bemüht sie sich um eine Kohärenz sozialwissenschaftlicher Analyse und gesellschaftsethischer Reflexion: Welche sozialwissenschaftlichen Paradigmen wirken aus der Sicht der betroffenen Akteure überzeugend? Wie sind systemtheoretische und entscheidungstheoretische Hypothesen der Gesellschaft aufeinander zu beziehen? Und schließlich werden die Angehörigen partikulärer gesellschaftlicher Milieus, die zugleich Mitglieder pluraler Gesellschaften sind, in zwei Dimensionen als moralische Subjekte identifiziert: In der ersten Dimension wird ihr Handeln durch Orientierungen des guten Lebens bestimmt, in der zweiten Dimension unterstellen sie die Suche nach gesellschaftlich verbindlichen Normen dem „moralischen Gesichtspunkt", dass nämlich die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus der allgemeinen Befolgung einer Norm für die Interessen eines jeden Einzelnen ergeben, von allen Betroffenen zwanglos anerkannt werden können.[5] Gemäß einem solchen Konzept soll im Folgenden die „Globalisierung" reflektiert werden: Der Wegnahme des öffentlichen Scheins der Globalisierungsdebatte folgt eine Präzisierung der Globalisierung, insofern sich die internationalen Finanzmärkte verselbständigen und die Asymmetrien wirtschaftlicher Macht sich verschärfen. Zur Gegenmachtbildung sind die bereits vorhandenen politischen Handlungsspielräume zu nutzen und zu erweitern.

II. Die Entzauberung der Globalisierung

„Globalisierung" ist zum Modewort der neunziger Jahre geworden. Der öffentlich beherrschende Teil der Globalisierungsdebatte hat die früheren Standortdebatten

abgelöst und wird weithin unter ideologischen Vorzeichen geführt. Meist muss die Globalisierung als Chiffre herhalten, um die wirtschaftlichen Veränderungen in der Welt seit 1989 zu deuten. Folglich wird sie äußerst inflationär und diffus verwendet. Man kann darunter die imperiale Expansion des westlichen Zivilisationsmodells in die so genannte Dritte Welt verstehen, in deren Verlauf traditionelle Kulturen verschwinden, die Systeme einer kapitalistischen Marktwirtschaft und einer formalen Demokratie sich ausbreiten und die Einbindung der weniger entwickelten Wirtschaften in das von den Industrieländern dominierte Weltmarktregime erzwungen wird. Aber auch die Rückwirkung jenes „Globalisierungsdrucks" der Industrieländer auf die „kolonisierten" Länder des weltwirtschaftlichen Südens wird mit diesem Zauberwort belegt, nämlich ein verschärfter Anpassungsdruck, den neu industrialisierte Schwellenländer auf einzelne Unternehmen, Branchen und Regionen in Industrieländern ausüben.

Und häufig wird der „Globalisierung der Märkte" eine „Fragmentierung der Gesellschaft" entgegengehalten: Eine polarisierte Entwicklung, die für neu industrialisierte Länder der Dritten Welt festgestellt wurde, erfasst nun auch reife Industrieländer; gesellschaftliche Spaltung wird zu einer globalen Begleiterscheinung wirtschaftlichen Wachstums.

Zeitlich wird der Beginn der Globalisierung nicht weniger diffus angesetzt. Einige markieren einen Schnitt in den Jahren 1971/73, als die festen, aber anpassungsfähigen Wechselkurse durch floatende Wechselkurse abgelöst wurden. Andere beobachten den Einschnitt nach den beiden Ölpreisschocks von 1973 und 1980.[6] Eine säkulare Wende ist für viele das Jahr 1989, während in den europäischen Ländern und besonders in Deutschland die härteste Nachkriegsrezession 1993/94 zum Beginn eines unvergleichlichen Aufbruchs in den Weltmarkt und in die Weltgesellschaft stilisiert wird. Da die zeitliche Datierung derart diffus ausfällt, verdampft der „dramatische Globalisierungsschub" zum Phantom; die „Globalisierung" zeigt sich als ein langsamer, stetiger Prozess.[7]

Wie diffus sich die Wahrnehmung der Globalisierung in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit niederschlägt, zeigen die Titel einiger Bestseller des vergangenen Jahrzehnts.[8] In der mediengestützen Globalisierungsdebatte geht es also vorwiegend um Wahrnehmungsmodelle und Deutungsmuster, die sich von der bezeichneten Wirklichkeit lösen und ein Eigenleben entfalten können. Deshalb konnte diese Debatte von der angebotsorientierten monetaristischen Propa-

Der Autor

Friedhelm Hengsbach SJ, Dr. rer. oec., Lic. theol., geboren 1937 in Dortmund, Studium der Philosophie, Theologie und Wirtschaftswissenschaften in München, Frankfurt und Bochum. Promotion über die Assoziierung afrikanischer Staaten an die Europäische Gemeinschaft. Professor für Christliche Gesellschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Leiter des Oswald-von-Nell-Breuning-Instituts für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik. Veröffentlichungen u.a.: Eure Armut kotzt uns an. Solidarität in der Krise (mit M. Möhring-Hesse), Frankfurt 1995; Aus der Schieflage heraus. Demokratische Verteilung von Reichtum und Arbeit (mit M. Möhring-Hesse), Bonn 1999; Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt 2001. Anschrift: c/o Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main.

ganda besetzt werden. Deren drei Glaubenssätze lauten: Vertraue auf die Selbstheilungskräfte des Marktes und entregele den Arbeitsmarkt. Der schlanke Staat ist der beste aller möglichen Staaten, konsolidiere also den Staatshaushalt und privatisiere die öffentlichen Dienste. Wenn die Notenbank die Inflation rigoros bekämpft, stellen sich Wachstum und Beschäftigung automatisch ein, überlasse also der Notenbank die wirtschaftspolitische Hauptverantwortung. Mit missionarischem Eifer sind diese Glaubenssätze als angemessene Antwort auf den „Globalisierungsdruck" propagiert worden.

Wie sehr ein Teil der Globalisierungsdebatte zum Vehikel der neoklassischen Traumwelt geworden ist, lässt sich an der Formel von der „Systemkonkurrenz" ablesen. In dieser Hypothese wird der wirtschaftliche Wettbewerb, wie er für Güter- und Finanzmärkte gilt, auf staatliche Systeme etwa der Bildung, Gesundheit, Alterssicherung und öffentlichen Infrastruktur übertragen. Die Nationalstaaten konkurrieren angeblich um die souveräne Entscheidung von Wirtschaftssubjekten in Gestalt ausländischer Händler oder Investoren. Der Import eines Gutes oder eine ausländische Direktinvestition sowie die dadurch ausgelösten Güterströme und Faktorwanderungen werden als Nachfrage nach einem öffentlichen Leistungs- und Abgabenpaket gedeutet.[9] Die Frage, ob am Ende die Pakete mit dem niedrigsten Sozialstandard, der geringsten Umverteilung und einer brachliegenden Verkehrsinfrastruktur als Angebote überleben[10] oder ob die verschiedenen Präferenzen der Kunden ein buntes, aber durchaus anspruchsvolles Spektrum an Rechts- und Sozialstaatlichkeit mit unterschiedlichen Kombinationen öffentlicher Infrastruktur und deren Finanzierung erzwingen, muss nicht weiter verfolgt werden. Denn die hohe Eleganz des Modells souverän kalkulierender Wirtschaftssubjekte mit individuellen Paketpräferenzen, rationalen Erwartungen und vollständiger Information steht im umgekehrten Verhältnis zu seiner praktischen Relevanz. Dass Länder wie Unternehmen miteinander konkurrieren, muss als eine fixe Idee bezeichnet werden, die nicht nur falsch, sondern auch gefährlich ist, weil sie wirtschaftspolitisch in die Irre führt und Handelskonflikte heraufbeschwört[11], zumal die Indikatoren der Wettbewerbsfähigkeit eines Landes äußerst willkürlich gesetzt und wenig aussagefähig sind.[12]

Um die „Globalisierung" ihres ideologischen Charakters zu entkleiden, ist es sinnvoll, den Begriff zu präzisieren und in die vier Teilaspekte der internationalen Handelsverflechtung, der ausländischen Direktinvestitionen, der Operationen transnationaler Unternehmen und der internationalen Finanzmärkte zu zerlegen.[13] Die Rolle der Informations- und Kommunikationstechniken wird meist überschätzt[14], während die Arbeitsmigration in hohem Ausmaß auf den weltwirtschaftlichen Süden begrenzt bleibt, da sich die Industrieländer gegen die Zuwanderung wirksam abschirmen.

Die Reichweite der *internationalen Handelsverflechtung* ist nicht global. Allenfalls 30 Prozent der Weltbevölkerung sind direkt in die Weltwirtschaft integriert. Zwei Drittel des Welthandels bleiben innerhalb der drei großen Handelsblöcke, die sich nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation herausgebildet haben. Deutschland wickelt zwei Drittel des Außenhandels mit den westeuropäischen Industrie-

ländern ab. Ähnlich sind die *ausländischen Direktinvestitionen* zu beurteilen. Sie werden zu 80-90 Prozent in entwickelten Industrieländern getätigt, um Märkte zu erschließen oder zu sichern.[15] Allerdings machen die realen internationalen Kapitalbewegungen nur sechs Prozent der globalen Bruttoinvestitionen aus.[16] Die *transnationalen Unternehmen* gelten zwar als die Motoren der „Globalisierung". Sie wickeln drei Viertel des Welthandels ab; ein Drittel des Welthandels ist konzerninterner Handel mit wachsender Tendenz.

Die Formen globalisierter Produktion sind jedoch vielfältig. Ausländische Direktinvestitionen sind oft Vorstufe oder Bestandteil multinationaler Wertschöpfungsketten. Ein global integriertes Produktionssystem setzt jedoch voraus, dass die Komponenten homogener, global angebotener Waren und Dienstleistungen an verschiedenen Orten hergestellt und zusammengefügt werden. Das Gewicht transnationaler Unternehmen sowie ihr Drohpotential gegenüber nationalen Regierungen sind jedoch mit guten Gründen zu relativieren. Denn auf sie entfallen bloß drei Prozent der weltweit produktiv organisierten Arbeitskräfte.[17] Außerdem ergänzen sie ihre Planspiele, die auf globale Integration setzen, durch Komponenten regionaler Identität.[18] Transnationale Unternehmen bleiben an ihren Ursprung in Hochlohnländern gebunden, pflegen in ihren Unternehmenskulturen weithin nationale Traditionen und erzielen ihr Hauptgeschäft dort, wo sie ihre „Heimatbasis" haben.

Die *internationalen Finanzmärkte* verdienen im eigentlichen Sinn das Prädikat: „global". Die Geschäfte auf diesen Märkten haben sich explosionsartig entwickelt. Noch rasanter sind die abgeleiteten Finanzgeschäfte angestiegen. Gleichzeitig mit dem Wachstum der Finanzmärkte wuchs 1975-1985 die Zahl der ausländischen Bankfilialen in den USA und Japan jeweils auf das Dreifache, in Großbritannien und Deutschland jeweils auf das Vierfache. Aber selbst die internationalen Finanzmärkte sind nicht so „global", wie sie in der Globalisierungsdebatte oft stilisiert werden. Zwischen Aktien-, Renten- sowie Geld- und Devisenmärkten gibt es Unterschiede der internationalen Verflechtung; eine totale Verflechtung müsste eigentlich zu einer Parität der Realzinsen und zu erheblichen Disparitäten nationaler Investitions- und Sparquoten führen, die so nicht zu beobachten ist, wenngleich sich der Zusammenhang zwischen nationalen Spar- und Investitionsquoten in den neunziger Jahren gelockert hat.[19] Als „durchglobalisiert" gelten - allerdings nicht ohne die Vermittlung der neuen Informationstechniken - die Geld- und Devisenmärkte.

Die Entzauberung der Globalisierung und die Präzisierung dessen, was unter Globalisierung zu verstehen ist, rechtfertigen keine Alarmstimmung im weltwirtschaftlichen Norden.[20] Die international am meisten wettbewerbsfähigen Länder sind zugleich Länder mit komfortablen sozialen Sicherungs- und Fürsorgesystemen.

III. Eigenständigkeit der Finanzmärkte

Markante qualitative Veränderungen sind seit Mitte der siebziger und neunziger Jahre auf den internationalen Finanzmärkten zu registrieren. Sie rechtfertigen es, von einer wachsenden Vernetzung und Verdichtung grenzüberschreitenden Wirtschaftens zu sprechen. Als erstes fällt die Tendenz der Verbriefung von Forderungen auf, d.h., dass Wertpapiergeschäfte an die Stelle von Bankkrediten treten. Die Aktienmärkte übernehmen verstärkt die Funktion der Unternehmenskontrolle. Als zweites ist die Privatisierung des Wechselkursrisikos zu bemerken, eine Folge der Aufkündigung des Bretton-Woods-Systems. Damit hat sich die Futurisierung der Finanzgeschäfte verstärkt. Indem Informationen über zukünftige Risiken global getauscht werden, spiegeln sich in den aktuellen Kursbewegungen subjektive Erwartungen und Werturteile.

Die Transaktionen institutioneller Großanleger, etwa der Pensionsfonds, tragen zu einer höheren Risikoneigung der Kapitaleigner bei, sobald sie darauf vertrauen können, dass der Internationale Währungsfonds und die Zentralbanken der Industrieländer riskante Operationen kollektiv absichern. In der Flatterhaftigkeit der Kurse und in den spekulativen Blasen, in technischen Rückkopplungen, irrationalen Stimmungsreflexen und kollektiven Infektionen, in den erheblichen, realwirtschaftlich schwer erklärbaren Wechselkursschwankungen beispielsweise der deutschen und der US-amerikanischen Währung vor 1999 sowie in spekulativen Währungsattacken beispielsweise gegen die mexikanische Währung Anfang 1995 und einige südostasiatische Währungen 1997, von deren Fernwirkungen Russland und Brasilien massiv getroffen wurden, werden Anzeichen dafür gesehen, dass sich die internationalen Finanzmärkte von den fundamentalen Wirtschaftskreisläufen abgelöst haben, aber negativ auf Investition, Produktion, Realeinkommen und Konsum zurückwirken.[21]

Die Planungssicherheit von Unternehmen, die langfristige Investitionsentscheidungen treffen und Neueinstellungen auf lange Sicht vornehmen wollen, die den Arbeitsmarkt und die Budgets solidarischer Sicherungssysteme entlasten könnten, werden massiv beeinträchtigt. Spekulationsgewinne sowie Monopolgewinne, die durch Finanzinnovationen entstehen können, werden zur Orientierungsmarke von Renditeerwartungen auf den Finanzmärkten. Diese wiederum dienen den Unternehmen als Vergleichsmaßstab und Entscheidungsregel für die Rentabilität einer Investition.

Verschuldungswellen gehören zu den globalisierten Finanzmärkten wie das Wasser zum Meer.[22] Aber der Auf- und Abbau der Schuldenberge in den siebziger, achtziger und neunziger Jahren, die Finanzkrisen der asiatischen Länder Thailand, Indonesien, Philippinen, Malaysia und Südkorea 1997 sowie die Verschuldungskrisen in Lateinamerika und Afrika haben nicht vergleichbare Ursachen. Für die „Asienkrise" waren hohe Anteile der Privatwirtschaft, der kurzfristigen Auslandsschuld und des kurzfristigen Kapitalabflusses kennzeichnend. Die „fundamentalen" Wirtschaftsdaten dieser Länder waren als gesund eingeschätzt worden. Aber die außenwirtschaftliche Liberalisierung traf mit einem Kreditboom auf

den internationalen Finanzmärkten zusammen. Die realwirtschaftlichen Folgen der Finanzkrise waren verheerend, die Wirtschaftsleistung schrumpfte um 15-20 Prozent.

IV. Machtverhältnisse

Ein Teil der Globalisierungsdebatte verfehlt in einem zentralen Punkt die real existierenden Prozesse und Strukturen, insofern die asymmetrischen Machtverhältnisse des Welthandels, der transnationalen Unternehmen und der internationalen Finanzmärkte fahrlässig ausgeblendet werden.

Der Welthandel folgt vorwiegend gerade nicht dem idealtypischen Modell der internationalen Arbeitsteilung, die aus den komparativen Kostenvorteilen und dem Verhältnis der Faktorausstattung der in den Weltmarkt integrierten Länder erklärt wird. Er ist weithin bestimmt durch Austauschbeziehungen zwischen reifen Industrieländern und innerhalb derselben Sektoren. Daneben hat das polare Verhältnis dominierender Zentren und abhängiger Peripherien einen hohen Erklärungswert. Weltmächte, die über dynamisch wachsende Wirtschaften, ausgedehnte Binnenmärkte, Leitwährungen und militärische Abschreckungspotentiale verfügen, setzen ihren politischen Willen in regionalen Bündnissen, internationalen Verträgen und Institutionen durch. So entstammen der Nord-Süd-Handel und parallel dazu die Direktinvestitionen in Schwellenländern auch einem kolonialen Erbe und waren militärisch flankiert. Oder sie verkörpern ein aktuelles geostrategisches Interesse der Hegemonialmächte. Die Bedingungen, unter denen Entwicklungsländer in die Weltwirtschaft integriert werden, sind unter dem Schirm der Industrieländer formuliert. Das Ergebnis dieser „Macht im Tausch" sind normalerweise ein Regime des Güterhandels, das den Entwicklungsländern das Risiko sinkender Austauschverhältnisse beschert, und ein auslandsverschuldeter, abwertungsgetriebener Industrialisierungspfad.[23] Einige Industrieländer organisieren ihre Volkswirtschaften offensiv exportlastig, halten strukturelle Leistungsbilanzüberschüsse über längere Zeit aufrecht und weigern sich, diese abzubauen. Dagegen provoziert das Auftreten von „Niedriglohn-Ökonomien", die unzutreffend für die hohe Arbeitslosigkeit in reifen Industrieländern verantwortlich gemacht werden, in erster Linie ein Verteilungsproblem. Der Strukturwandel ermöglicht ja allen beteiligten Ländern eine Wohlstandsvermehrung, ohne dass die faire Verteilung der Handelsvorteile automatisch gewährleistet wäre. Wenn Produktionen ausgelagert werden, die arbeitsintensiv hergestellt wurden, und gleichzeitig Investitionsgüter exportiert werden, die mit hohem Technikeinsatz erstellt worden sind, ist ein negativer Saldo in einigen Segmenten des Arbeitsmarkts reifer Industrieländer unvermeidlich. Folglich gehören die wenig qualifizierten Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer zu den Verlierern des Strukturwandels. Nun könnte eine angemessene Entschädigung der Verlierer dadurch erfolgen, dass die reifen Industrieländer sowohl ihre Anstrengungen in den technik- und kapitalintensiven Wirtschaftszweigen erhöhen als auch ihre Exportlastigkeit abbauen und die De-Industrialisierung beschleunigen. Sie könnten

neue Märkte, auf denen personennahe Dienste im Inland nachgefragt und von kleinen und mittleren Unternehmen angeboten werden, erschließen. Eine stärkere Binnenorientierung, die für den europäischen Wirtschaftsraum selbstverständlich sein wird, könnte die Schieflage weltwirtschaftlicher Machtverhältnisse abbauen helfen.

Dem starken Gewicht der transnationalen Unternehmen in der Weltwirtschaft folgt das wachsende Interesse an rein mikroökonomischer Analyse. Aber gerade aus dieser Perspektive drängen sich klärende Unterscheidungen auf. Erstens treten strategische Allianzen, Kooperationsabkommen und Beteiligungen an inländischen Unternehmen oder deren (feindliche) Übernahme an die Stelle einer zentralistischen Steuerung von Produktions- und Wertschöpfungsketten. Zweitens wird eine kosteninduzierte und verfahrensorientierte Standortwahl, die Produktionsverlagerungen in so genannte Niedriglohnländer vorsah, von der Präferenz für dezentrale und ausdifferenzierte Betriebseinheiten in der Nähe kaufkräftiger Märkte, die im weltwirtschaftlichen Norden liegen, abgelöst. Drittens verlagert sich die Zentralisierung der unternehmerischen Entscheidungsprozesse von der Produktionsebene auf die Ebene der Dienstleistungen, nämlich Forschung und Entwicklung, Finanzierung und Marketing. Die Bündelung solcher Funktionen in einem scheinbar virtuellen „Hauptquartier" verwandelt transnationale Unternehmen in „global players", die in der Lage sind, die innere Souveränität einzelner, nicht aller Nationalstaaten gegenüber ihren Gesellschaften ganz erheblich einzuschnüren.[24] Dieser Wandel ist begleitet vom Einsatz jener Bewertungssysteme, Rating-Agenturen und Benchmarking-Verfahren, die in den USA entstanden sind; wer mit ihnen zu spielen weiß, kann sich der globalen unternehmerischen Führungselite zurechnen.[25] Derartige „global players" verdrängen das in der deutschen Nachkriegszeit gewachsene Konzept eines Unternehmens, das einen Personenverband oder ein Vertragsnetz derjenigen darstellt, die sich im Unternehmen persönlich und finanziell engagieren, nämlich der Manager, Belegschaften, Anteilseigner, Banken, Kunden, Zulieferer und Kommunen. Das Unternehmen wird ausschließlich als ein Vermögensgegenstand in den Händen der Anteilseigner verstanden. Diese können die Beteiligungsmehrheit erwerben und Manager einsetzen, die ihnen genehm sind. Sie schlachten die profitablen Unternehmenskerne aus und verkaufen oder „verschrotten" die Restbetriebe samt ihren Belegschaften.

Das lautstark vorgetragene Bekenntnis, dass die Staaten im Wettbewerb um das mobile Kapital ringen, soll wohl den Aberglauben festigen, als wären Finanzmärkte die „fünfte Gewalt"[26], die staatliches Handeln kontrolliert. Den internationalen Finanzmärkten wird zugetraut, dass sie authentische Informationen über das Leistungsvermögen von Volkswirtschaften und Unternehmen öffentlich zugänglich machen und die Geld- und Kapitalströme in die weltweit optimale Verwendung lenken. Sie gelten als selbststeuernd und verkörpern eine entpolitisierte ökonomische Effizienz. Als unbestechliche Schiedsrichter belohnen sie richtige politische Entscheidungen und bestrafen falsche. Aber unter dem Deckmantel einer erwünschten Modellwelt versteckt sich erstens die Anmaßung, von

einem fiskalisch und monetär definierten archimedischen Punkt über politische Ziele urteilen zu können. Zweitens wird verheimlicht, dass die internationalen Finanzmärkte durch das Machtgefälle zwischen institutionellen Großanlegern, insbesondere den US-dominierten Pensionsfonds, und atomisierten Kleinanlegern geprägt sind. Die Chancen, bedeutsame Informationen zu gewinnen, weiterzuleiten und zu beeinflussen, sind asymmetrisch verteilt. Gewichtiger noch ist das Machtgefälle der hegemonialen Leit- oder Ankerwährungen gegenüber den nicht konvertierbaren Weichwährungen. Die Notenbanken der Leitwährungsländer räumen dem Kampf gegen die Inflation absoluten Vorrang ein. Die Länder mit abhängigen Währungen sind gezwungen, in dem heute schneller ausgetragenen Wettlauf um Geldwertstabilität mitzulaufen. In dem Maße, wie sie die Erwartungen der Rating-Agenturen enttäuschen, müssen sie Zinsaufschläge für das Abwertungsrisiko akzeptieren. Wollen sie vermeiden, dass ausländische Direktinvestoren abgeschreckt werden, müssen sie eine „Dollarisierung" (oder „Euroisierung") hinnehmen. Von der Globalisierung der Finanzmärkte ist also nicht automatisch eine Anpassung der Wohlstandsniveaus und der Lebensqualität der weltwirtschaftlichen Peripherien an die der weltwirtschaftlichen Zentren zu erwarten. Unter den Bedingungen asymmetrischer Macht- und Tauschverhältnisse verschärft sie sowohl die Disparität zwischen ihnen als auch den Druck hegemonialer Währungen auf die von ihnen abhängigen Länder.

Dieser Druck kann auch zu einer Verdrängung des deutschen Finanzsystems führen, das die Unternehmen durch Banken und Kredite kontrolliert und über personelle und finanzielle Verflechtungen langfristige Investitionsentscheidungen ermöglicht. Das US-amerikanische Finanzsystem kontrolliert die Unternehmen über die Aktienmärkte und insbesondere die Pensionsfonds. Es zwingt die Manager, ihre Entscheidungen in erster Linie an den Börsenkursen ihres Unternehmens zu orientieren und das Image des Unternehmens in kurzen Zeitabständen den professionellen Analysten zu präsentieren. Die Dominanz des US-amerikanischen Finanzsystems setzt die umlagefinanzierten solidarischen Sicherungssysteme der Erwerbstätigen in Deutschland unter Druck, weil eine kapitalgedeckte private Vorsorge in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit, niedriger Investitionsneigung und geringer Wachstumsraten, aber relativ hoher Kapitalmarktzinsen für Eigentümer von Geldvermögen vorteilhafter ist. Unter der Regie des Internationalen Währungsfonds werden den hoch verschuldeten Entwicklungsländern Anpassungsprogramme auferlegt, damit sie ihre Kreditwürdigkeit zurückgewinnen und für Auslandskapital attraktiv werden. Dass Kapitalimporte unverzichtbar seien, wird mit der Existenz einer „Sparlücke" begründet, als würden Sparfähigkeit und Sparneigung das Investitionsniveau und die Investitionsneigung bestimmen. Es gibt indessen gute Gründe für die Annahme, dass die Investitionsneigung der Unternehmen durch ihre Absatz- und Gewinnerwartungen ausgelöst wird, so dass die Unternehmer bei den Banken Kredite aufnehmen, Arbeitnehmer einstellen, Produktionsanlagen kaufen, produzieren, absetzen und die Kredite zurückzahlen. Das inländische Sparen ist dann das Resultat von Investition, staatlichem Defizit und Leistungsbilanzüberschuss. Der Schlüssel

einer dynamischen Entwicklung liegt in der Geld- und Kreditschöpfung des heimischen Bankensektors, während Kapitalimporte dauernde Leistungsbilanzdefizite riskieren.[27]

V. Keine politische Ohnmacht

Dem Welthandel, den transnationalen Konzernen und den internationalen Finanzmärkten sind demokratisch legitimierte Entscheidungsträger nicht ohnmächtig ausgeliefert. Die Hypothese eines weltpolitischen Vakuums trifft nicht zu. Denn die grenzüberschreitenden wirtschaftlichen Aktivitäten waren und sind weithin politisch gewollt. Und es gibt politische Handlungsmöglichkeiten im Rahmen regionaler Integration und internationaler Vereinbarungen.

Im europäischen Integrationsraum lässt sich das Drohpotential transnationaler Unternehmen bändigen, wenn Betriebsräte, Gewerkschaften und supranationale Organe miteinander kooperieren. Die ASEAN oder die NAFTA haben eine ähnliche Absicht und Vorgehensweise wie die EU. In Lateinamerika hängt die Kohäsion des MERCOSUR vom Verzicht auf hegemoniale Ansprüche der großen Länder, vom regionalen und sozialen Ausgleich, von der demokratischen Festigung sowie von der Beteiligung zivilgesellschaftlicher Akteure ab.[28]

Außerdem gibt es bereits zahlreiche internationale Verträge und Institutionen. Allerdings sind die OECD, die Bank für Internationalen Zahlungsausgleich, der Internationale Währungsfonds, die Weltbank und die Welthandelsorganisation von den reichen und mächtigen Nationen dominiert. Die Notenbanken der führenden Industrieländer, deren abgestimmte Entscheidungen auf dem „Basler Komitee" von 1975, dem „Plaza-Agreement" von 1985, dem „Louvre-Akkord" von 1987 und dem „Basler Abkommen" von 1988 gründen, haben sich als „Feuerwehrlöschzug" bewährt, nachdem sie zugunsten der mexikanischen Währung und zugunsten asiatischer Währungen intervenierten, um einen Absturz des globalen Finanzsystems zu verhindern. Sie könnten in Zukunft dem „Brandschutz" größere Aufmerksamkeit widmen. Der Testfall ihrer finanzpolitischen Kompetenz wird das Management der so genannten Schuldenkrise und ihr Beitrag zu einer internationalen Finanzarchitektur sein. Für das Krisenmanagement der neunziger Jahre ist nicht mehr der so genannte „Washington Consensus"[29] maßgebend, sondern der „Post-Washington Consensus", für den der frühere Vizepräsident der Weltbank, Joseph Stiglitz, wirbt: Basisgesundheitsversorgung, Grundbildung und öffentliche Infrastruktur müssten in den Strukturanpassungsprogrammen stärker gewichtet und die gesetzlichen Regeln neu geordnet werden.[30]

Bausteine einer Finanzarchitektur zugunsten hoch verschuldeter Länder, wie sie in der aktuellen Diskussion genannt werden[31], sind die „Tobin-Steuer", eine Umsatzsteuer auf kurzfristige Finanzgeschäfte, Kapitalverkehrskontrollen in Entwicklungsländern, eine Stabilisierung der Wechselkurse von Leitwährungen innerhalb einer Bandbreite, vor allem jedoch ein internationales Insolvenzrecht: Das Schuldnerland soll ein Vergleichsverfahren beantragen dürfen, dessen

Schiedsspruch sich an der eigenen Leistungsfähigkeit orientiert. Die Sicherung der Gesundheit, Bildung und Umwelt soll Vorrang haben gegenüber den Gläubigerinteressen.

Über eine indirekte demokratische Legitimation verfügen die Organisationen der Vereinten Nationen einschließlich ihrer Unterorganisationen, etwa die UNESCO, UNIDO, UNICEF, die WHO, FAO und ILO. Die Vereinten Nationen, die in den neunziger Jahren fünf Weltgipfelkonferenzen veranstalteten, haben immerhin dazu beigetragen, dass ein globales öffentliches Bewusstsein entsteht und in globalen zivilgesellschaftlichen Akteuren Gestalt annimmt, etwa in Amnesty International, Greenpeace, Gewerkschaften und Ortskirchen, insbesondere in der bisher größten globalen sozialen Bewegung, nämlich der Kampagne „Erlassjahr 2000"[32]. Diese Initiative ist ein Beleg dafür, dass eine transnationale Kooperation zwischen staatlichen Entscheidungsträgern, internationalen Institutionen und zivilgesellschaftlichen Akteuren sehr wirksam sein kann.

* Dieser Beitrag erschien zuerst in der Beilage *Aus Politik und Zeitgeschichte* Nr. 33/34 der Wochenzeitung *Das Parlament* vom 11./18. August 2000. Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung von Verfasser und Verlag.

1 N. Luhmann, *Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral.* Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, Frankfurt am Main 1990, 41.

2 Vgl. M. Weber, *Politik als Beruf,* in: ders., Gesammelte Schriften, München 1921, 396-450, 439-450; S.F. Franke, *Sozialdumping durch Schwellenländer?,* in: H. Berg (Hg.), Globalisierung der Wirtschaft. Formen - Konsequenzen, Schriften des Vereins für Socialpolitik, NF 263, Berlin 1999, 157-182.

3 Vgl. K. Homann, *Individualisierung: Verfall der Moral? Zum ökonomischen Fundament aller Moral,* in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 21/97, 13-21.

4 Vgl. F. Hengsbach, *„Globalisierung" aus wirtschaftsethischer Sicht,* in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 21/97, 3-12; ders., *Die andern im Blick. Eine christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung,* Darmstadt 2001.

5 Vgl. J. Habermas, *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm,* in: ders., Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main ^{3}1989, 75 f.

6 Vgl. Die Gruppe von Lissabon, *Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit,* München 1997, 48.

7 Vgl. Ch.F. Büchtemann/U.-W. Kuhlmann, *Internationalisierungsstrategien deutscher Unternehmen: Am Beispiel von Mercedes-Benz,* in: P. Meil (Hg.), Globalisierung industrieller Produktion, Frankfurt am Main/New York 1996, 60-63.

8 Vgl. H.-P. Martin/H. Schumann, *Die Globalisierungsfalle,* Reinbek 1996; E. Altvater/B. Mahnkopf, *Grenzen der Globalisierung,* Münster 1997; K. Hübner, *Der Globalisierungskomplex,* Berlin 1998; D. Cohen, *Fehldiagnose Globalisierung,* Frankfurt am Main 1998; Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die vielen Gesichter der Globalisierung,* Bonn 1999; U. Steger, *Globalisierung gestalten,* Berlin u.a. 1999.

9 Vgl. Th. Theurl, *Globalisierung als Selektionsprozess ordnungspolitischer Paradigmen,* in: H. Berg (Hg.), Globalisierung der Wirtschaft, aaO., 33-40.

10 Vgl. H.-W. Sinn, *The Limits to Competition Between Economic Regimes,* in: Empirica - Austrian Economic Papers 17 (1990) 3-14.

[11] Vgl. P. Krugman, *Wettbewerbsfähigkeit: Eine gefährliche Wahnvorstellung*, in: W. Fricke (Hg.), Zukunft der Industriegesellschaft, Jahrbuch Arbeit und Technik, Bonn 1996, 37-49.

[12] Vgl. H. Küchle, *Zur Messung der Wettbewerbsfähigkeit von Volkswirtschaften*, in: WSI-Mitteilungen 47 (1994) 180-190; R. Ohr, *Internationale Wettbewerbsfähigkeit einer Volkswirtschaft: Zur Aussagefähigkeit ausgewählter Indikatoren*, in: H. Berg (Hg.), Globalisierung der Wirtschaft, aaO., 51-67.

[13] Vgl. H. Küchle, *Deutschlands Position auf dem Weltmarkt*, in: WSI-Mitteilungen 49 (1996) 295-303.

[14] Vgl. K. Hafez, *Medien-Kommunikation-Kultur: Irrwege und Perspektiven der Globalisierungsdebatte*, in: R. Tetzlaff (Hg.), Weltkulturen unter Globalisierungsdruck, Bonn 2000, 93-117.

[15] Vgl. K. Hübner, *Der Globalisierungskomplex: grenzenlose Ökonomie - grenzenlose Politik?*, Berlin 1998.

[16] Vgl. H. Siebert, *Disziplinierung der nationalen Wirtschaftspolitik durch die internationale Kapitalmobilität*, in: D. Duwendag (Hg.), Finanzmärkte im Spannungsfeld von Globalisierung, Regulierung und Geldpolitik, Berlin 1998, 43.

[17] Vgl. H.-E. Müller, *Heimatlose Weltbürger?*, in: Die Mitbestimmung 43 (1997) 34-37.

[18] Vgl. H.A. Henzler, *Die Globalisierung von Unternehmen im internationalen Vergleich*, in: Zeitschrift für Betriebswirtschaft, Ergänzungsheft (1992) 2, 83-97.

[19] Vgl. H. Gischer, *Kapitalmarktintegration, Zinsvolatilität und gewerbliche Kreditnachfrage*, in: H. Berg (Hg.), Globalisierung der Wirtschaft, aaO., 183-206; M. Feldstein/Ch. Horioka, *Domestic Saving and International Capital Flows*, in: Economic Journal 90 (June 1980), 314-329; H. Siebert, Disziplinierung, aaO., 42.

[20] Vgl. Th. Theurl, *Globalisierung als Selektionsprozess ordnungspolitischer Paradigmen*, in: H. Berg (Hg.), Globalisierung der Wirtschaft, aaO., 31 f.

[21] Vgl. H. Herr, *Geld, Währungswettbewerb und Währungssysteme. Theoretische und historische Analyse der internationalen Geldwirtschaft*, Frankfurt am Main 1992; M. Nitsch, *Vom Nutzen des monetär-keynesianischen Ansatzes für Entwicklungstheorie und -politik*, in: R. Schubert (Hg.), Neue Wachstums- und Außenhandelstheorie. Implikationen für die Entwicklungstheorie und -politik, Schriften des Vereins für Socialpolitik, NF Band 269, Berlin 1999, 183-214.

[22] Vgl. H. Herr, *Finanzströme und Verschuldung*, in: Stiftung Entwicklung und Frieden (Hg.), Globale Trends 2000, Frankfurt am Main 1999, 219-243.

[23] Vgl. H. Elsenhans, *Globalisierung intensivieren: Chance des Südens und des Westens*, in: R. Jochimsen (Hg.), Globaler Wettbewerb und weltwirtschaftliche Ordnungspolitik, Bonn 2000, 74-77.

[24] Vgl. W.H. Reinicke, *Globale Ordnungspolitik: Gedanken zu einem überfälligen Thema*, in: U. Heilmann/D. Kath/N. Kloten (Hg.), Entgrenzung als Erkenntnis- und Gestaltungsaufgabe, Berlin 1998, 285-298.

[25] Vgl. E. Nowotny, *Der Machtfaktor multinationaler Unternehmen und ihre Funktion im globalen Wettbewerb*, in: R. Jochimsen (Hg.), Globaler Wettbewerb, aaO., 253-288.

[26] R.-E. Breuer, *Die fünfte Gewalt*, in: Die Zeit vom 27. 4. 2000, 21 f.

[27] Vgl. F. Hengsbach/B. Emunds (Hg.), *Finanzströme in Entwicklungsländer - in welcher Form zu wessen Vorteil*, Frankfurt am Main 2000; E. Altvater, *Monopoly spielen oder Mut machen*, in: Frankfurter Rundschau vom 11. 7. 2000, 9.

[28] Vgl. W. Klein, *Der Mercosur. Wirtschaftliche Integration, Unternehmer und Gewerkschaften*, Freiburg 1996; H. Sangmeister, *Mercosur: Möglichkeiten und Grenzen der Integration*, Heidelberg 1996.

[29] Vgl. R. Falk, *Die systemgerechte Verarbeitung von Schuldenkrisen,* in: Weltwirtschaft, Ökologie & Entwicklung WEED (Hg.), Schuldenreport 1999, 26.

[30] Vgl. J.E. Stiglitz, *More Instruments and Broader Goals. Moving Toward the Post-Washington Consensus,* in: G. Kochendörfer-Lucius/B. Pleskovic (Hg.), Development Issues in the 21st Century (Villa Borsig Workshop Series 1998), Berlin/Washington, D.C., DSE-Worldbank, 11-39.

[31] Vgl. A. Hauskrecht, *Anforderung an eine Weltfinanzordnung in einer globalisierten Welt,* in: R. Jochimsen (Hg.), Globaler Wettbewerb, aaO., 98-123.

[32] Vgl. B. Unmüßig, *Die HIPC-Initiative. Kein Durchbruch für die hochverschuldeten armen Länder,* in: Schuldenreport 1999, aaO., 26.

Das Projekt Weltethos – Herausforderung für die Erziehung

Johannes Lähnemann

In einem Dorf im Südwesten Schottlands vermittelt eine Grundschullehrerin ihren Kindern erste Vorstellungen über verschiedene Religionen. Um den Unterricht anschaulich zu machen, hat sie ein Schülerheft erstellt. Es trägt den Titel: „Houses without Bedrooms" („Häuser ohne Schlafzimmer") und enthält Bilder sowie Skizzen religiöser Gebäude: Kirche, Moschee, Synagoge, hinduistischer Tempel ... Alle Schülerinnen und Schüler gehören wie die Lehrerin der evangelisch-reformierten Church of Scotland an. Als die Eltern die Lehrerin fragen, warum sie mit den Kindern so etwas Exotisches behandle wie fremde Religionen, antwortet sie: „Ihr lebt doch mit euren Kindern auf dem Lande. Einmal in der Woche kauft ihr im Supermarkt ein. Mit Geld brauchen eure Kinder nicht umzugehen. Aber ihr legt Wert darauf, dass wir in der Schule mit den Kindern auch den Umgang mit Geld üben. Denn in ihrem zukünftigen Leben werden sie das garantiert brauchen. - Genauso ist es mit den verschiedenen Religionen. Sie werden zur künftigen Lebenswelt eurer Kinder gehören, und die Kinder müssen etwas darüber wissen, auch wenn sie ihnen jetzt noch nicht begegnen."

Dieses Beispiel, das wir bei religionspädagogischen Gesprächen in Großbritannien hörten[1], beleuchtet die Bedeutung, die die mit dem „Projekt Weltethos" und der Weltethoserklärung verbundenen Gedanken für die pädagogische Arbeit bis hin in die Primar- und Elementarerziehung und bis hin in kulturell scheinbar

homogene Dörfer beinhalten. Entfaltet werden soll diese Herausforderung im Folgenden in zehn Thesen. Sie gehen aus von wichtigen Gesichtspunkten, die sich beim V. Nürnberger Forum „‚Das Projekt Weltethos' in der Erziehung" ergeben haben[2], beziehen aber auch die neuere Entwicklung ein, die vor allem von der Stiftung Weltethos gefördert wurde.

1. Erzieherische Bemühung

Die von Hans Küng formulierten Maximen
- kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen,
- kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen,
- kein Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung in den Religionen[3]

sind zu ergänzen: *Kein Friede, kein Dialog und keine Grundlagenarbeit in den Religionen ohne erzieherische Bemühung!*

Hier liegt ein wesentliches Bewährungsfeld des Weltethosgedankens, ein Aufgabenbereich, an dem sich zeigt, ob das Projekt Weltethos konkret werden kann. Als Ausgangserkenntnis kann gelten: Nur wenn die Heranwachsenden Achtung haben für ihre Mitmenschen, Verantwortung empfinden für alle belebte und unbelebte Kreatur, wenn sie sensibel sind gegen Hass, Gewalt sowie lebens- und gemeinschaftsfeindliche Entwicklungen, sind sie gerüstet für ein Zusammenleben, das unserem Planeten Zukunft eröffnet.

Die Zukunft unseres „Raumschiffes Erde" wird entscheidend mit davon abhängen, ob die kommenden Generationen - die Kinder und die Jugendlichen, die jetzt leben, und die, die in den nächsten Jahren geboren werden - in der Lage sein werden, diese Zukunft verantwortet zu gestalten.[4]

Die Rahmenbedingungen hierfür sind in den verschiedenen Weltregionen und Ländern denkbar verschieden: Von Ländern mit hochentwickelten Bildungssystemen, bei denen in den Curricula der Schulen und Hochschulen auch die religiös-ethische Dimension konsequent einbezogen wird, über Länder, in denen das Bildungssystem einseitig ökonomiebezogen ist, über „Schwellenländer", in denen große erzieherische Anstrengungen unternommen werden, die aber mit dem Bevölkerungswachstum nicht Schritt halten können, bis hin zu Ländern, denen die ökonomische Basis für die Entwicklung des Bildungssystems nahezu vollkommen fehlt, reicht das Spektrum.

Verhängnisvolle Phänomene sind dabei nicht nur in den armen Ländern auszumachen, in denen nicht selten Kinderarbeit, Kindersklaverei, Kinderprostitution und die Situation als „Straßenkinder" viele Heranwachsende trifft. Auch in den hochindustrialisierten Staaten greifen das Alleingelassensein von Kindern, Verwahrlosung, Drogenkonsum und Gewaltbereitschaft unter Jugendlichen um sich und überfordern an vielen Stellen Eltern, Erzieherinnen und Erzieher. *Ein* wichtiger pädagogischer Ansatzpunkt für eine Neuorientierung ist die Entwicklung einer interkulturellen Erziehung, die von zaghaften Ansätzen auf eher folkloristischem

Niveau sich zu einer vielfältigen Disziplin mit starker Praxisrelevanz entfaltet hat. Ohne die hier geleistete Begegnungsarbeit und Sensibilisierung ist die Vielfalt der Initiativen gegen Ausländerfeindlichkeit, sind die überwiegend gelungenen Integrationsschritte für ausländische Kinder in unseren Schulen und außerschulischen Erziehungseinrichtungen nicht denkbar.[5]

Freilich ist angesichts der gegenwärtigen globalen Herausforderungen auch ein globaler Zielrahmen zu umreißen, der sich an den Konturen orientieren kann, die die Weltethos-Erklärung vorgezeichnet hat. Es geht um

„- das Lernen für eine *bewohnbare Erde* (angesichts eines drohenden ökologischen Kollapses),
- das Lernen für eine *mündige Wahrnehmung* der dem einzelnen gemäß den Menschenrechten zukommenden Freiheiten und Verpflichtungen (angesichts der drohenden Entmündigung durch technokratische Systeme, durch simplifizierende Ideologien, durch Verarmung und wirtschaftlich-politische Versklavungen/Kriminalisierungen),
- das Lernen für eine *sinnvolle Lebensgestaltung* (angesichts drohender ‚Gleichschaltungen' in Medienkultur und Wohlstandsideologie und ‚seelischer Umweltverschmutzung'),
- das Lernen für ein *solidarisches Zusammenleben* in Familien, Gemeinden, regionalen und internationalen Horizonten (angesichts der Gefahren sich auflösender Familienstrukturen, des Fehlens eines elementaren ethischen Wertebewusstseins und des Neuauflebens nationaler Fanatismen und Partikularismen)."[6]

2. Verantwortete Sinnsysteme

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos lebt davon, dass es Religionen und Weltanschauungen als „verantwortete Sinnsysteme" gibt, die in der Lage sind, ihre Wertetraditionen in die gegenwärtige pluralistische Wirklichkeit hinein zu vermitteln. Sie bedürfen nicht der Vereinheitlichung, sondern der Spezifizierung, um aus ihrer jeweiligen Tradition - mit ihrer Spiritualität, ihren Erkenntnisgrundlagen, ihrer sozialen und ethischen Gestaltung - Lebenssinn zu geben und verantwortliches Handeln zu inspirieren.

„Verantwortete Sinnsysteme" sind wesentlich angesichts der Pluralisierung der Lebensformen und Lebensverhältnisse, die mit einer starken Individualisierung einhergeht. In der weltanschaulichen Freiheitlichkeit, in der wir alle leben und uns entfalten können, kann fast jeder sich sein religiös-weltanschauliches Potpourri selbst zusammenstellen. Dabei können sehr selbstbezogene Motivationen leitend sein; das gesamtgesellschaftliche Verantwortungsbewusstsein, das den großen religiösen Traditionen eigen ist, lässt sich leicht beiseite schieben. Auf der anderen Seite gibt es durch den globalen Medien-, Werbe- und Verbrauchermarkt „Gleichschaltungen": was „man" haben muss, was „man" besitzen muss,

wie „man" sich zu verhalten hat (z.B. die Gleichschaltung der Esskultur in den weltweiten „fast food"-Ketten; „Dallas in mehr als 80 Ländern"; die Zeitschrift „Bravo": Gleichschaltung jugendlichen Sexualverhaltens).
Die großen religiösen Traditionen repräsentieren demgegenüber einen Zusammenhang von Glaube, lebensgründenden Einsichten, Lehren, Riten, sozialem Gefüge und Ethik, die dem Einzelnen seinen Ort gemeinschaftsbezogen zuweisen und ihn in einen unverwechselbaren Verantwortungszusammenhang hineinstellen. Wie sehr diese Systeme neben Halt und Geborgenheit auch Einengung, Gängelung, Entfaltungsbeschränkung bedeuten konnten und können, brauche ich nicht weiter zu entfalten. Die Emanzipation von religiös-weltanschaulicher Bevormundung ist ein Prozess, der lange und schmerzhaft verlaufen ist und in dem viele Gesellschaften noch begriffen sind.
Die Gefahr bei der Emanzipation von den tradierten Wertesystemen liegt in einer Wertebeliebigkeit, in denen sich egoistische Quasireligionen wie der Konsumismus breit machen können. Dabei gibt es keinen sinnvollen Weg zurück in die Uniformität einer dogmatistischen Konfession. Die auch pädagogisch relevante *Aufgabe* ist hier vielmehr, die religiösen Traditionen im Dialog mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte zu aktualisieren[7] und dabei die Gesamtheit der globalen Herausforderungen in den Blick zu nehmen. Hier können in aller Verschiedenheit Konvergenzen zwischen den religiösen Traditionen entdeckt werden, ohne dass die Spezifika der eigenen Tradition aufgegeben werden müssen.
Der „Vorteil" der Religionen gegenüber nichtreligiösen Weltanschauungen, die keineswegs diffamiert werden sollen, ist dabei, dass sie aus einer *religio*, einer Rückbindung an einen Grund-Sinn des Daseins heraus leben, aus spirituellen Quellen, die die Endlichkeit überschreiten und Halt und Kraft geben können auch im Angesicht der menschlichen Grenzen. Hinsichtlich der theologischen und ethischen Inspirationen, wie sie sich aus dem Religionendialog ergeben können, wartet ein dringendes und vielfältiges Aufgabenfeld.

3. Strukturelle Bedingungen

Erziehung im Sinne des Weltethos hängt von strukturellen Bedingungen ab: davon, dass Kinder Liebe, Geborgenheit, Schutz erfahren, dass ihnen Lebens-, Lern- und Entfaltungsmöglichkeiten unter personaler Begleitung geboten werden:
- *frei von Ausbeutung in Strukturen der Verarmung*
- *frei von Verwahrlosung in Strukturen des Konsumismus*

Die Arbeit an der Verbesserung der strukturellen Bedingungen muss als politische Prioritätsaufgabe begriffen werden, zu der die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften ihre Beiträge zu leisten haben.

Es zeigt sich immer wieder, dass Kinder in kriegerischen Konflikten, in ungerechten sozialen Strukturen, in Familienkonflikten und in ihrer Abhängigkeit von Bildungsmöglichkeiten zu den schwächsten und am leichtesten vernachlässigten

Gliedern der Gesellschaft gehören. So notwendig die Heranwachsenden für das Weiterexistieren und die Weiterentwicklung unserer Erde sind, so schwach sind sie strukturell als Teil der Gesellschaft. Bei allen Bemühungen im ökologischen Bereich, in der Friedensforschung, beim Einsatz für mehr Gerechtigkeit und bei allen Entwürfen für eine sinn-volle Zukunft sollte immer gleichzeitig auch pädagogisch nachgedacht werden: Wie können Kinder Teilhaber dieser Prozesse werden; ihre Partizipation ist gleichsam die „Probe aufs Exempel" bei der Verwandlung der Strukturen.

Dabei müssen nicht überall die gleichen Wege begangen werden. Dort, wo Strukturen der Verarmung vorherrschen, ist anders anzusetzen, als dort, wo Verwahrlosung durch Konsumismus droht. Wesentlich ist die Arbeit daran, dass Kindern in ihrem jeweiligen Lebenskontext die „basic needs" gewährt werden können: Liebe, Geborgenheit, Schutz; Lebens-, Lern- und Entfaltungsmöglichkeiten unter personaler Begleitung. D.h. dort, wo Kinder zu Kinderarbeit genötigt sind, um überhaupt leben und überleben zu können, müsste die elementare Humanisierung ihrer Lebensbedingungen im Vordergrund stehen und ein Minimum an schulischer Bildung oder wenigstens Alphabetisierung, damit sie nicht von jeglicher Möglichkeit des Mündigwerdens und eigenverantwortlichen Handelns abgeschnitten sind. Dort, wo Kriegstraumata zu bewältigen sind, wird die Einübung in die Normalität von Leben und Lernen eine zentrale Aufgabe sein. Dort, wo bei uns in Ballungszentren Kinder zu verwahrlosen drohen, wäre Freizeitpädagogik eine wesentliche Aufgabe, müssten Schule und Lebensraum enger zueinander geführt werden.

Der Aspekt der „personalen Begleitung" ist dabei in allen Kontexten wesentlich. D.h. die Stärkung und Stützung familiärer Verantwortungsstrukturen bedarf der entsprechenden wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen. Dabei kann nicht mehr nur auf die „heile" Familie gesetzt werden, so willkommen dieser Rahmen weiterhin sein muss. Entscheidend ist für Kinder, dass sie in einem verlässlichen Beziehungsgefüge aufwachsen, in dem sie sich nicht alleingelassen fühlen müssen. Friedhelm Zubke hat hierzu bei unserem Forum von „ethischer Elternschaft" gesprochen, die nicht auf den leiblichen Vater und die leibliche Mutter beschränkt ist.[8] Ein beispielhaftes Zeichen setzen hier m.E. die SOS-Kinderdörfer, die sonst alleingelassenen Kindern eben solche Familienstrukturen bieten.

Der Autor

Prof. Dr. theol. Johannes Lähnemann ist Inhaber des Lehrstuhls für Religionspädagogik und Didaktik des Evangelischen Religionsunterrichts an der Universität Erlangen-Nürnberg. Arbeits- und Forschungsschwerpunkt: Erziehung zur Religions- und Kulturbegegnung. Prof. Lähnemann ist Mitglied beim Runden Tisch der Religionen in Deutschland und Vorsitzender (Chairman) der Peace Education Standing Commission (PESC) der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (World Conference on Religion and Peace). Er leitet das Forschungsprojekt „Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder". E-Mail: johannes.laehnemann@ewf.uni-erlangen.de

Ein anderes Beispiel sind die christlichen Schulen im Nahen Osten, in denen Kinder verschiedener Bekenntnisse gemeinsam und in Achtung voreinander erzo-

gen werden, darunter z.B. die Johann-Ludwig-Schneller-Schule in Khirbet Kanafar im Libanon, in der viele Kriegswaisen der verschiedenen am Bürgerkrieg beteiligten Gruppierungen all die Kriegsjahre hindurch im Geist der Verständigung und Toleranz erzogen wurden.[9]
Die staatlichen Initiativen sind hier auf das Engagement religiös und humanitär geprägter Gemeinschaften angewiesen, so wie diese umgekehrt staatliche und gesellschaftliche Unterstützung und Förderung brauchen.[10]

4. Menschenrechte und Kommunikation

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos ist eine differenzierte Werteerziehung, die zu ihrer Realisierung der Menschenrechte als Grundlage ebenso bedarf wie der Kommunikation mit den in der Gesellschaft wirksamen religiös-weltanschaulichen Traditionen.

Vorausgesetzt wird hier, dass Werteerziehung eine Leitaufgabe in der Erziehung überhaupt wahrzunehmen hat. Ohne Orientierung in Sinn-, Wert- und ethischen Fragen fehlt einem verantworteten Mündigwerden die Mitte. D.h. auch, dass Sinnfragen, Wertfragen und ethische Fragen in Beziehung zur weltanschaulichen und besonders religiösen Tradition und Gegenwart einen genuinen Aufgabenbereich schulischer Erziehung darstellen, der am besten in einem eigenen Schulfach wahrgenommen wird, ohne darum die anderen Schulfächer und die außerschulische Erziehung von dieser Aufgabe zu entlasten. Es ist aber ein Aufgabenbereich, der spezifischer Fachkompetenz in religiösen und ethischen Fragen bedarf, wie sie m.E. von Geschichts-, Geographie- und Sozialkundelehrerinnen und -lehrern nicht nebenher mit zu erbringen ist.
Hier liegt die Begründung für die Wichtigkeit von Religionsunterricht. Er hat die Aufgabe, Orientierungshilfen, Existenzhilfen und Handlungshilfen im Licht der unsere Geschichte besonders bestimmenden religiösen Traditionen und im Blick auf die gegenwärtigen weltanschaulich-religiösen Herausforderungen einer pluralen Gesellschaft zu geben.
Für einen konfessionsbezogenen bzw. auch konfessionell-kooperativen Religionsunterricht spricht dabei, dass es wesentlich ist, die Heranwachsenden mit den Wurzeln ihrer eigenen Tradition und Kultur als einem „verantwortungsfähigen Sinnsystem" vertraut zu machen.[11] Ohne eine solche Grundorientierung kann es schwer eine ernsthafte Begegnung mit anderen Wertetraditionen geben. Freilich muss die Kommunikation mit einer solchen religiösen Tradition sich als dialogfähig in der öffentlichen Schule, im Gespräch zwischen den Fächern und im Leben einer pluralen demokratischen Gesellschaft erweisen. Ein solcher Unterricht hat eine entscheidende „präventive" Aufgabe gegenüber religiös-weltanschaulicher Ignoranz, die auf der einen Seite die unkritische Anpassung an die Ideale des Konsums zur Folge haben kann, auf der anderen Seite leicht missbraucht werden kann zu ethnisch-religiöser Fanatisierung, wie uns das Beispiel des ehemaligen Jugoslawien zeigt.

Religionsunterricht bzw. ein entsprechendes Alternativfach ist gegenwärtig auch - mit Ausnahme Frankreichs (ohne Elsass-Lothringen) - als Unterrichtsfach in den öffentlichen Schulen aller europäischen Staaten vorgesehen, durchgängig auch in den ehemaligen Ostblockstaaten.
Freilich fehlt an vielen Stellen noch eine einigermaßen hinreichende Infrastruktur im Bereich der Richtlinien- und Schulbuchentwicklung, der schulischen Organisation und besonders in der Lehrerbildung. Viele der Schwierigkeiten lassen sich an der Einführung des Religionsunterrichts in den östlichen Bundesländern ebenso exemplarisch zeigen wie an den Problemen, denen der Aufbau islamischen Religionsunterrichts für die etwa 700.000 muslimischen Schüler in den westdeutschen Ländern und Berlin unterliegt.[12]

5. Gewaltfreie Konfliktbewältigung

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos ist eine Erziehung zu gewaltfreier Konfliktbewältigung.

Das Grundproblem ist hier, dass die Anschauung: Gewaltsames Handeln lohnt sich, der Stärkere setzt sich durch, Ellenbogengebrauch führt zum Erfolg, immer wieder Bestätigung erfährt, sowohl durch praktische Erfahrung als auch durch Verstärkung in den Medien. In Konfliktregionen wie in Israel/Palästina, im Libanon oder im ehemaligen Jugoslawien haben Kinder täglich Gewaltanwendung so vor Augen geführt bekommen, dass sie sich ein menschliches Miteinander ohne Gewaltanwendung kaum vorstellen können. Bei uns klagen Schulleiter und Lehrer über Phänomene der Gewaltanwendung unter Kindern, wo Raufereien, wie es sie immer gab, ausufern können in die fast foltermäßige Behandlung der Unterlegenen. Ein großes Plakat für den DIT, den Deutschen Investment Trust, wirbt mit Kinderphotos der Manager, auf denen diese mit Boxhandschuhen gezeigt werden: Schon als Kinder haben sie gelernt, die richtigen Haken zu landen!
In den Religionen, die lange genug Krieg und Gewaltanwendung für unumgänglich gehalten und nicht selten theologisch sanktioniert haben, gibt es eine Linie des Umdenkens, die pädagogisch relevant ist und die darauf wartet, noch viel systematischer als bisher ausgewertet zu werden: beginnend mit den Friedenskirchen der Quäker, Mennoniten und Methodisten, über das einzigartige Beispiel Mahatma Gandhis, über Martin Luther King, der als Christ bewusst vom Hindu Gandhi gelernt hat bis hin zu den Friedens- und Bürgerrechtsbewegungen in den beiden letzten Jahrzehnten, die mehr bewegt haben, als man sich in der Geschichte früher je hätte vorstellen können. Die Beispiele aus dem Wendeprozess in der DDR, aus den von Nelson Mandela inspirierten Versöhnungsbemühungen nach dem Ende der Apartheid in Südafrika oder auch das von Prinz Hassan bin Talal vom jordanischen Königshaus aus aufgebaute Dialog- und Friedensengagement sind dem Übergewicht der Gewaltberichtserstattung in den Medien entgegenzustellen.

Auch hier ist es notwendig, die pädagogischen Bemühungen ganz spezifisch auf den jeweiligen Kontext zu beziehen, wobei aus Bemühungen in parallelen Kontexten viel gelernt werden kann.

Als ein überzeugendes Beispiel möchte ich die Friedensschule in Neve Shalom/Wahat al-Salam in der Nähe Jerusalems nennen.[13] In diesem Genossenschaftsdorf von Juden und Palästinensern werden in der Friedensschule junge wie erwachsene Juden und Palästinenser zu Begegnungsseminaren zusammengeführt, um am Abbau von Angst und Misstrauen und dem Aufbau gegenseitigen Vertrauens zu arbeiten. Die Seminare, in denen Menschen der beiden Seiten oft erstmals direkt beieinander sind, sind durch drei Phasen gekennzeichnet: eine erste Phase, in der man vorsichtig und höflich zusammenkommt und das Kontroverse umgeht; eine zweite Phase, in der die wirklichen Ängste und Vorbehalte, Verletzungen und (besonders auf palästinensischer Seite) erfahrene Demütigungen zum Vorschein kommen und oft sehr aggressiv geäußert werden; für diese Phase muss genügend Zeit eingeräumt werden; eine dritte Phase, in der das Verstehen der Gegenseite einsetzt, das Bild für die geschichtlichen, politischen, wirtschaftlichen und nicht zuletzt religiösen Zusammenhänge differenzierter wird, eine neue Sensibilität entsteht und in der über die Gräben hinweg Beziehungen und oft genug Freundschaften aufgebaut werden. Über 20.000 Jugendliche und Erwachsene haben bisher an den Veranstaltungen teilgenommen. Laufend besuchen Gruppen aus dem In- und Ausland Neve Shalom/Wahat al-Salam. Viele Gruppen der Friedensbewegung nützen die von der Schule entwickelten Modelle.

Man kann dieses Beispiel gut in Beziehung setzen zu den Lernzielen des Vereins für Friedenspädagogik in Tübingen, die Hans Küng am Ende seines Nürnberger Forumsvortrags vorgestellt hat:

„- Lernen, eine Wertordnung einzuhalten, in welcher der Respekt der Menschenwürde an der ersten Stelle steht.
- Lernen, sich in andere einzufühlen.
- Lernen, Gefühle auszudrücken und im Dialog mit dem Gegenüber zu besprechen.
- Lernen, Konflikte konstruktiv auszutragen und mit Aggressionen gewaltfrei umzugehen.
- Räume schaffen für eigenverantwortliches Handeln.
- Glaubwürdige Vorbilder setzen und sich an solchen orientieren."[14]

Es ist eine Zukunftsaufgabe, Trainings- und Verhaltensprogramme für gewaltfreie Kommunikation (siehe etwa das Modell von Marshal Rosenberg/USA) für die verschiedenen erzieherischen Kontexte auszuarbeiten und in ihnen zu erproben.

6. Umfassende Lebensachtung

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos ist eine Erziehung zu umfassender Lebensachtung.

Auf eine Problemanalyse, wie bedroht unsere Existenzgrundlagen durch einen möglichen ökologischen Kollaps sind, kann ich hier verzichten, weil sie uns gegenwärtig vielfältig genug vor Augen gestellt wird. Die Herausforderung ist hier so groß, dass wir uns die ethnisch-religiösen Konflikte mit all ihrer Vergeudung an Kräften und Ressourcen schlichtweg nicht mehr leisten können.

Ich möchte hier nur beispielhaft als Religionspädagoge den Erkenntnisweg umreißen, zu dem christliche Theologie und Religionspädagogik in unserer Generation gelangt ist. Gegenüber einer Umwelt- und letztlich lebensfeindlichen Interpretation des Herrschaftsauftrages an den Menschen aus Genesis 1 hat sie die Linie des Bebauens und Bewahrens, der Schöpfungsfreude und des Schöpfungslobes entdeckt - wie sie etwa in den Psalmen (Ps 104), in den Bildern und Gleichnissen der Predigt Jesu oder dem evangelischen Liedgut („Geh aus, mein Herz"; „Die Erde ist schön, es liebt sie der Herr, neu ist der Mensch, der sie liebt ...") präsent ist. Im neuen Lehrplan für den Evangelischen Religionsunterricht an Grundschulen in Bayern ist das Thema bewusst in aufbauendem Lernen vom 1.-3. Schuljahr angelegt[15]: „Gottes gute Schöpfung entdecken" im 1. Schuljahr: Von der Beobachtung der Schönheit und Vielfalt des Lebens, Wachsens und Gedeihens in der Umgebung sollen die Schüler zu Freude und Dank für alles Geschaffene geführt werden; „Bewahrende Ordnungen in der Schöpfung entdecken" im 2. Schuljahr in Begegnung mit der Sintflut/Noah-Geschichte; „Gottes gute Schöpfung loben" im 3. Schuljahr in der Begegnung mit den schönen Bildern des Psalms 104. Dazu kommt als Aktionsvorschlag für das 1. Schuljahr: „Wir legen eine Wildblumenecke im Schulgelände an" und als Feier-Vorschlag für das 3. Schuljahr: „Wir gestalten eine Schöpfungsandacht".[16]

Karl-Josef Kuschel hat uns in seinem Beitrag beim V. Nürnberger Forum gezeigt, wie in der Genesis-Theologie die monotheistischen Religionen aufeinander hören und miteinander lernen können.[17] Sie müssen es gerade auch in neuer Achtung vor den Traditionen der Naturreligionen, auf die uns Geiko Müller-Fahrenholz aufmerksam gemacht hat; sie haben ja dem nichtmenschlichen Lebendigen gegenüber eine ganz andere Sensibilität gezeigt.[18]

Dass die - in dieser Form zwar erst in unserem Jahrhundert redigierte, gleichwohl sehr eindrucksvolle - Rede des Häuptlings Seattle an den Präsidenten der Vereinigten Staaten über die Erde, die man doch nicht kaufen könne, in der Religionspädagogik bei uns ein solches Echo gefunden hat, zeigt eine interreligiös-dialogische Linie für christliche Religionspädagogik auf. Diese Linie müsste - und das ist eine pädagogische Zukunftsaufgabe - in ein fächerübergreifendes aufbauendes Lernen in unseren Schulen umgesetzt werden. Auch hier können wir es uns nicht leisten, auf die Fachkompetenz der Nachbarfächer zu verzichten.[19]

7. Wahrhaftigkeit – Toleranz – gegenseitige Achtung

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos ist eine Erziehung zu Wahrhaftigkeit, Toleranz und gegenseitiger Achtung.

Die Weltethos-Erklärung hat gerade diesem Bereich besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Denn in ihm sind die Religionen, sind religiöse und interreligiöse Erziehung ganz besonders herausgefordert. Nicht nur in der Geschichte hat die bewusste und unbewusste Abwertung Andersgläubiger (meist ohne fundierte Kenntnis ihres Glaubens) schreckliches Unheil gestiftet. Oft genug wird auch gegenwärtig mit schierer Unkenntnis, bewusster Verdrehung und Desinformation Politik gemacht und gerade auch im religiösen Bereich Abgrenzung und Diffamierung betrieben.

Die undifferenzierte Sicht des Islam als einer das Abendland und die ganze Welt bedrohenden Macht, wie sie - unterstützt durch einen Medienmarkt, dem der Kommunismus als Feindbild ausgegangen ist - von Gruppierungen wie der so genannten *Christlichen Mitte* mit Hauswurfsendungen betrieben wird, ist hier ebenso ein Beispiel wie umgekehrt die Tatsache, dass in Kairo ein universitärer Vortrag angekündigt werden kann unter dem Thema: „Warum es im Westen keine Werte gibt." Wer Bescheid weiß, wer differenzierte Kenntnisse hat, wer gelernt hat nachzufragen und zu hinterfragen, der kann nicht einfach belogen, übertölpelt werden.

Hier haben gerade die Religionen und der Religionsunterricht eine notwendige Orientierungs- und Begegnungsaufgabe, die einen differenzierten Religionendialog als Voraussetzung hat. Es geht darum, die Heranwachsenden auf ein Zusammenleben vorzubereiten, das nicht von Vorurteilsbarrieren belastet ist, in dem vielmehr ein Hören aufeinander und ein Lernen voneinander möglich wird, das zur Entgrenzung und Bereicherung der Lebenshorizonte auf allen Seiten führt.

Hinsichtlich der Richtlinien, der Schulbücher und der Lehrerausbildung in europäischen Ländern habe ich beim IV. Nürnberger Forum 1991 eine Bilanz gezogen, die zwischenzeitlich noch nicht überholt ist. Sie besagt, dass im Blick auf die Religions- und Kulturbegegnung in den vergangenen 20 Jahren - besonders in West- und Nordeuropa - mehr geschehen ist als je vorher in der Geschichte, dass dieses aber gleichwohl im gesamtpädagogischen Feld noch sehr unzureichend bleibt. Die Arbeit der *Shap-Working Party on World Religions in Education* in Großbritannien wäre ein positives Beispiel wie auch in Deutschland das Kölner Schulbuchprojekt zur Behandlung des Islam zunächst in deutschen und dann auch in anderen europäischen Schulbüchern. Beide Beispiele zeigen, dass es gelingen kann, Vorurteile zu identifizieren und zu kritisieren und dass es gelingen kann, den Glauben des anderen in dessen eigener Sicht kennen- und verstehen zu lernen.

Grundprinzip ist hier die Einübung in den Perspektivenwechsel, das „in den Schuhen des anderen gehen". Ganz praktische Wege hat hierzu Manfred Schreiner, Schulamtsdirektor in Nürnberg, mit seinen „Unterrichtsmodellen gegen Rassismus/Ausländerfeindlichkeit" gezeigt[20]: Da werden auf einmal Ausländerkinder vom Objekt zum Subjekt, die z.B. beim Moscheebesuch übersetzen helfen können. Da wird ein Schüleraustausch so angeregt, dass deutsche Kinder ein Wochenende bei einer ausländischen Familie verbringen und umgekehrt. Da wird gemeinsame Betroffenheit erzeugt durch die Partnerschaft mit Kindern in einem

Krisengebiet der Welt, über die in der Schule informiert wird und Hilfsmittel organisiert werden. Dieses Beispiel weist bereits auf den Aufgabenbereich hin, der in der 8. These angesprochen wird.
Das Defizit ist die erst langsam überwundene Vereinzelung solcher Bemühungen, die weithin fehlende Internationalisierung gerade auch der Forschungsarbeit und die bisher nur mangelhafte Umsetzung in in der Lehrerausbildung, insbesondere, was die Kenntnis und das Verständnis anderer Kulturen und Religionen betrifft.

8. Solidarität unter internationalen Horizonten

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos ist eine Erziehung zu solidarischem Zusammenleben in Familien, Gemeinden, regionalen und internationalen Horizonten.
Als Hemmnisse in diesem außerordentlich weiten Aufgabenfeld nannte ich schon die eingeschränkten Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten der Kinder in vielen armen und konfliktgeschüttelten Ländern einerseits, die einer tiefgreifenden Solidarität widerstreitenden Leitbilder einer Wohlstandsgesellschaft andererseits.
Erziehung ist nicht allmächtig gegenüber diesen Strukturen. Doch ist sie auch nicht ohnmächtig. Hans Karl Beckmann hat in einem pädagogischen Grundsatzbeitrag die Konturen einer realistischen Pädagogik umrissen, die durch Gegenwirken gegen die entsolidarisierenden Tendenzen und Unterstützen der solidarisierenden ihren unverwechselbaren und unerlässlichen Beitrag leisten kann.[21]
Im Themenbereich 5 des Forums, in dem Konzeptionen und Modelle für die Arbeit in Gemeinden und Familien vorgestellt werden, gibt es ermutigende Beispiele für eine Erziehung zu solidarischem Zusammenleben sowohl aus Ländern wie Indien und Sri Lanka als auch aus Deutschland. A.T. Ariyaratne, den man wohl mit Recht den Gandhi Sri Lankas nennen kann, beschreibt die Prinzipien und die Praxis der Sarvodaya(=„Wohlfahrt für alle")-Bewegung, die mit Bildungsarbeit, ländlicher und handwerklicher Entwicklung mit einfachsten Mitteln, medizinischer Arbeit und Menschenrechtsarbeit in mehr als 15.000 Dörfern der religiös-ethnisch krisengeschüttelten Insel tätig ist.[22] Basis ist ein aus dem Buddhismus abgeleitetes Gemeinschaftsethos, das Mensch und Natur umfasst: Spirituelle Erneuerung gehört dazu, Arbeit an sich selbst, praktikable Schritte, um mit wenigen Mitteln die nötigen Grundbedürfnisse zu befriedigen. Wesentlich für den Erfolg dieser Arbeit, die von den herrschenden Parteien gerade wegen ihres religionsübergreifenden versöhnenden Charakters immer wieder angegriffen wurde, sind die kleinen, überschaubaren Gemeinschaften, wie sie nach Ariyaratnes Meinung auch in Städten zu bilden wären, um die Verantwortung der Einzelnen gegen alle schematisch globalistischen Lösungsversuche zur Geltung zu bringen.
Als ein gemeindebezogenes Modell aus Deutschland stellt Klaus Kürzdörfer das „Projekt Arche", ein jährlich durchgeführtes Stadtteilprojekt aus Kiel, vor.[23] Durch das Zusammenleben von 21 Nationen und Menschen aus vielen religiösen wie nichtreligiösen Traditionen ist die interkulturelle wie die interreligiöse Perspektive gefordert, um gegen Feindschaft und Abgrenzung anzugehen: Die Arche

wird dabei zum Symbol der Welt- und Lebensrettung in Verbindung mit den verschiedenen religiösen Traditionen, in denen sie ihren Ort hat. Wichtig ist, dass bei diesem Ein-Wochen-Projekt mit Kindern Raum gegeben wird für die Selbstentfaltung der verschiedenen Glaubensweisen (unter Einbeziehung der Pfarrer wie der Hodschas). Gelungene Beispiele praktisch gelebter Solidarität sind im kleinen wie im großen Maßstab im besten Sinne erzieherisch wirksam: Sie beugen der Apathie vor und können einladend-ansteckend wirken. Ihre systematische Dokumentation und Vernetzung kann dem Weltethos-Projekt Füße geben.
Damit komme ich zu meinen beiden letzten Thesen, mit denen ich den Blick auf die Zukunft und auf notwendige Aufgaben richten möchte, die sich bei den bisherigen Thesen immer schon andeuteten.

9. Wissenschaftliche Arbeit

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos bedarf wissenschaftlicher Arbeit - besonders in den Bereichen Konfliktpädagogik, Umwelterziehung, religiöser, interreligiöser und interkultureller Erziehung.

Jeder der genannten Erziehungsbereiche bezeichnet gleichzeitig Forschungsbereiche. Die erste Aufgabe ist dabei die notwendige Ursachenforschung hinsichtlich der Bedingungen des Konfliktverhaltens, des Umweltverhaltens, des religiösen und kulturellen Zusammenlebens. Die erziehungswissenschaftliche Arbeit ist dabei keine bloße Anwendungswissenschaft, in der fachwissenschaftliche Ergebnisse oder ideale Prinzipien umgesetzt werden. Sie ist vielmehr systematische, vermittelnde Wissenschaft.
Hinsichtlich des spezifischen Bereichs religiöser und interreligiöser Erziehung habe ich bestimmte Erfordernisse bereits genannt: Erstes Erfordernis ist hier die Verbesserung der Infrastruktur in den Schulen und - zentral - in der Lehrerbildung. Neben die Theologie müssen die Religionswissenschaften als weitere Bezugswissenschaften in der Ausbildung der Religionslehrer treten, ein Erfordernis, dem auch das hoch entwickelte deutsche Lehrerausbildungssystem erst an wenigen Stellen gerecht wird. - Dringend erforderlich ist zudem eine qualifizierte Ausbildung für Ethiklehrer und für islamische Religionslehrer, die in der Lage sind, islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache zu erteilen. Elementare Kenntnisse über die für unsere Schulen relevanten religiösen und kulturellen Traditionen müssten zum Ausbildungskanon der Lehrer überhaupt gehören. Der Verbreiterung und Vertiefung bedarf insbesondere die Richtlinienarbeit und Schulbuchforschung. Das Kölner Schulbuchprojekt zum Islam hat seit kurzem endlich das Gegenstück: die Untersuchung der Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder.[24]
Aufgaben warten also mehr als genug. Und wir brauchen eine vielseitige Zusammenarbeit, um ihnen gerechter werden zu können als bisher.[25]

10. Internationale Kooperation

Erzieherische Bemühung im Sinne des Weltethos bedarf der Kooperation, des internationalen Austausches und der gegenseitigen Inspiration durch die Dokumentation und Evaluation bestehender und die Anregung und Entwicklung neuer pädagogischer Projekte.

Ich denke, diese These leuchtet ein: Schon in unserem engeren Umfeld ist die oft schwierig gewordene Situation in Schulen nur kooperativ zu bewältigen. Da, wo in Lehrerkollegien der Austausch fehlt, wo man sich mit seinen Problemen vor den anderen verbirgt, ist oft das Burn-Out-Syndrom und der vorzeitige Rückzug aus dem Berufsleben vorprogrammiert. Dort, wo Lehrer und Lehrerinnen, Erzieher und Erzieherinnen sich öffnen und begleitende Beratungs- und Fortbildungshilfen erfahren, können oft auch schwierige Krisensituationen bewältigt werden.
Bei unserem Foren hat sich die Fruchtbarkeit gegenseitiger Inspiration auch im internationalen Rahmen bestätigt: mit den Konzepten imaginativen Lernens etwa, die Reijo Heinonen aus Finnland vorgestellt hat[26], mit den Perspektiven für eine pädagogische Zusammenarbeit von Christen, Juden und Muslimen im Nahen Osten, die Mitri Raheb aus Bethlehem entworfen hat[27], oder mit den Grundsätzen für den Neuaufbau religiös-ethischer Erziehung in den Schulen Südafrikas, die Gordon Mitchell entwickelt hat.[28] Johannes Rehm wertet die in diesen multikulturellen Brennpunktregionen vorhandenen Projekte in seiner Habilitationsschrift systematisch aus und bringt sie - unter der Perspektive des Weltethos - mit europäischen Erfahrungen und Konzeptionen in Verbindung.
Bei internationalen Tagungen gibt es einerseits immer wieder das Erstaunen darüber, wie viel an zukunftsweisenden Projekten und Initiativen es gibt, und andererseits die Verwunderung darüber, wie wenig man voneinander weiß.
Besonders wichtig ist deshalb die Aufgabe der von der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (World Conference on Religion and Peace) eingerichteten Ständigen Kommission für Fragen der Friedenserziehung (Peace Education Standing Commission), deren Aufgabe die Dokumentation und Evaluation bestehender und die Anregung und Entwicklung neuer pädagogischer Projekte ist. Vorarbeiten hierzu hat Günther Gebhardt geleistet, der in seiner Dissertation eine erste systematische Untersuchung der Friedenserziehung in religiösen Friedensbewegungen vorgelegt hat.[29]
So wie es etwa in Großbritannien ein *Interfaith Network* gibt, in dem alle interreligiösen Aktivitäten des United Kingdom eine Anlaufstelle haben, so sollte es dies für die internationale, interreligiöse Friedens- und Weltethos-Pädagogik geben. Hierfür bei den meist schon überbeanspruchten pädagogisch, religiös und ethisch Engagierten zusätzliche Kräfte abzuzweigen und die finanziell nötigen Grundmittel aufzutreiben, bedarf es allerdings noch viel an himmlischer und irdischer Unterstützung.

[1] Entnommen aus J. Lähnemann, *Evangelische Religionspädagogik in interreligiöser Perspektive*, Göttingen 1998, 13.

[2] J. Lähnemann (Hg.), *„Das Projekt Weltethos" in der Erziehung.* Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1994 (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 14), Hamburg 1995. - Die Thesen wurden zuerst veröffentlicht in: ders., *Weltethos und Erziehungspraxis - 10 Thesen*, in: H. Küng, K.-J. Kuschel (Hg.), Wissenschaft und Weltethos, München 1998, 217-238.

[3] Zuletzt in: *Stiftung Weltethos.* Waldhäuser Str. 23, D-72076 Tübingen, Oktober 1995.

[4] Dies und das folgende nach J. Lähnemann, *Das „Projekt Weltethos" und die Aufgabe der Erziehung*, in: J. Rehm (Hg.), Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft. Zur Auseinandersetzung um das „Projekt Weltethos", München 1994, 68-71, 68f.

[5] In der interkulturellen Erziehung ist freilich die interreligiöse Perspektive zu lange marginalisiert worden. Hierzu: J. Lähnemann (Hg.), *Interreligiöse Erziehung 2000. Die Zukunft der Religions- und Kulturbegegnung.* Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1997 (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 16), Hamburg 1998.

[6] J. Lähnemann, *Evangelische Erziehung vor globalen Herausforderungen*, in: ders. (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO. 221-229, 222.

[7] Dieser Ansatzpunkt ist religionspädagogisch von Karl Ernst Nipkow bereits 1975 entfaltet worden: K.E. Nipkow, *Grundfragen der Religionspädagogik*, Bd. 1: Gesellschaftliche Herausforderungen und theoretische Ausgangspunkte, Gütersloh 1975, s. bes. 173.

[8] F. Zubke, *Prinzip Ethik als tragende Kategorie von Elternschaft*, in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO., 372-381.

[9] Najim Haddad, *Kinderschicksale und Erziehungsverantwortung in religiös-politisch fanatisiertem Umfeld - Christliche Schulen im Nahen Osten*, in: J. Lähnemann (Hg.), Das Wiedererwachen der Religionen als pädagogische Herausforderung. Interreligiöse Erziehung im Spannungsfeld von Fundamentalismus und Säkularismus (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 10), Hamburg 1992, 313-321. - U. Kadelbach, *Christliche Schulen im Nahen Osten - Orte der Friedenserziehung?* in: J. Lähnemann (Hg.), Weltreligionen und Friedenserziehung. Wege zur Toleranz. Schwerpunkt: Christentum - Islam (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 7), Hamburg 1989, 248-259.

[10] Dieses Feld der Friedenserziehung im weiteren Sinne wird u.a. bearbeitet von der Peace Education Standing Commission (PESC) von Religions for Peace/World Conference on Religion and Peace (WCRP), deren Arbeitsergebnisse aktuell vorliegen in: *Peace Education from Faith Traditions*, hg. v. Lehrstuhl für Ev. Religionspädagogik, Regensburger Str. 160, D-90478 Nürnberg, 2001 (Website unter: www.wcrp.de/pesc/). In dieser Veröffentlichung wird auch die pädagogische Arbeit der *Stiftung Weltethos* vorgestellt: G. Gebhardt, *Education Toward a Global Ethic. Educational Activities in the framework of the Global Ethik Project*, aaO. 42f.

[11] Hierzu: J. Lähnemann, *Zielsetzungen und Aufgabenstellungen eines modernen evangelischen Religionsunterrichts in einer pluralen Gesellschaft*, in: M. Liedtke (Hg.), Religiöse Erziehung und Religionsunterricht, Bad Heilbrunn 1994, 307-309. - Diese Grundlinie ist zeitlich und inhaltlich - parallel zum 5. Nürnberger Forum - ähnlich in der Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland entfaltet worden: *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität*, Gütersloh 1994.

[12] Hierzu J. Lähnemann, *Nicht-christlicher Religionsunterricht - interreligiöser Unterricht*, in: F. Schweitzer/G. Faust-Siehl (Hg.), Religion in der Grundschule. Religiöse und moralische Erziehung (Arbeitskreis Grundschule), Frankfurt am Main 1994, 144-153.

[13] Informationen über: Geschäftsstelle des Vereins der Freunde von Neve Shalom/Wahat al Salam e.V., Sonnenrain 30, D-53757 Sankt Augustin.

[14] Nach H. Küng, *Weltethos und Erziehung,* in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO. 19-34, 33f.

[15] Katechetisches Amt, *Lehrplan für den Evangelischen Religionsunterricht an Grundschulen in Bayern,* Heilsbronn 1993, 10; 29ff.; 57ff.; 95ff.

[16] AaO. 13; 39; 103.

[17] K.-J. Kuschel, *Perspektiven einer Genesis-Theologie der Religionen,* in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO. 120-129.

[18] G. Müller-Fahrenholz, *Die Bedeutung der „Naturreligionen" für ein postmodernes Weltethos,* in: aaO. 95-105.

[19] Viefältige Beiträge sind hier aus dem pädagogischen Wettbewerb der *Stiftung Weltethos* erwachsen, inzwischen veröffentlicht in: J. Lähnemann/W. Haußmann (Hg.), *Unterrichtsprojekte Weltethos 1. Grundschule - Hauptschule - Sekundarstufe I. - Unterrichtsprojekte Weltethos 2. Realschule - Gymnasium - Berufsschule* (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 17/18), Hamburg 2000

[20] M. Schreiner, *Unterrichtsmodelle gegen Rassismus/Ausländerfeindlichkeit,* in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO., 270-279.

[21] H.-K. Beckmann, *Die Bedeutung religiöser Werte in der Erziehung zu Konflikt- und Friedensfähigkeit - Möglichkeiten und Grenzen,* in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO. 202-212.

[22] A.T. Ariyaratne, *Die Sarvodaya-Bewegung - Umgang mit Gandhis Prinzipien am Beispiel der ländlichen Entwicklung und interreligiösen Begegnung in Sri Lanka,* in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO. 334-342.

[23] K. Kürzdörfer, *Das Projekt Arche in Kiel,* in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO. 347-354.

[24] Das Projekt wird von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert und ist an den Lehrstühlen für Ev. Religionspädagogik der Universität Erlangen-Nürnberg, Erziehungswissenschaftliche Fakultät (Prof. Lähnemann) und Religionswissenschaft der Universität Rostock, Theologische Fakultät (Prof. Dr. Klaus Hock) angesiedelt. Es bezieht sich im gegenwärtigen Stand auf die Länder Türkei, Iran, Ägypten, Jordanien und Palästina.

[25] Neue Schritte in diesem Feld dokumentiert der aktuelle Forumsband: J. Lähnemann (Hg.), *Spiritualität und ethische Erziehung - Erbe und Herausforderung der Religionen* (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 20), Hamburg 2001, mit 50 Beiträgen aus den maßgeblichen religiösen Traditionen und Weltregionen.

[26] R.E. Heinonen, *Imagination und Weltverantwortung. Aus der Perspektive der Lehrerbildung,* in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO. 245-252.

[27] M. Raheb, *Konzept einer pädagogischen Zusammenarbeit von ChristInnen, MuslimInnen und JüdInnen im Nahen Osten,* in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO. 315-320.

[28] G. Mitchell, *Grundsätze für den Neuaufbau religiös-ethischer Erziehung in den Schulen Südafrikas,* in: J. Lähnemann (Hg.), „Das Projekt Weltethos" in der Erziehung, aaO. 230-235.

[29] G. Gebhardt, *Zum Frieden bewegen. Friedenserziehung in religiösen Friedensbewegungen. Die friedenserzieherische Tätigkeit religiöser Friedensbewegungen. Historisch-pädagogische Analyse in religionsvergleichender Typik* (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 11), Hamburg 1994.

Patientenautonomie und der muslimische Patient in einer wertpluralen Gesellschaft

Ilhan Ilkilic

Die Frage, ob moralische Normen unabhängig von kulturellen Wertvorstellungen und religiösen Überzeugungen universalisierbar sind, gehört zu den klassischen Fragestellungen der Moralphilosophie. Die Auseinandersetzung mit dieser metaethischen Fragestellung gewinnt jedoch im Zeitalter der Globalisierung eine besondere Bedeutung, wenn die ethische Relevanz der tagtäglich getroffenen Entscheidungen von der Beantwortung dieser Frage abhängt.

Die in den 60er Jahren in den Industriestaaten stattgefundene Arbeiterimmigration, die von Industrieländern durchgeführten klinischen Forschungen am Menschen in den so genannten Entwicklungsländern und andere Gründe haben dazu geführt, dass die Begegnung von Arzt und Patient als Angehörige jeweils unterschiedlicher Kulturen und Religionen eine alltägliche Wirklichkeit geworden ist. Zweifelsohne erschweren dabei die mangelnden Kenntnisse der Kultur und Religion des Patienten und die fehlende gemeinsame Sprache die erforderliche Kommunikation und somit auch eine erfolgreiche Therapie bzw. Untersuchung.

Ebenso problematisch sind jedoch die bei einem Interessenkonflikt benutzten medizinethischen Begriffe, welche vor dem Hintergrund einer bestimmten Geistesgeschichte ihre moralischen Implikationen bekommen haben. Auch wenn über die Reichweite und Grenze der zentralen medizinethischen Prinzipien - wie Patientenautonomie und ärztliche Fürsorgepflicht - unter den Experten jeglicher Konsens fehlt, existiert im medizinischen Alltag eine Praxis in divergierenden Formen, die aus einem bestimmten Verständnis von Patientenautonomie bzw. -fürsorge folgt. Es wird besonders problematisch, wenn in einem Interessenkonflikt die genannten Prinzipien von Arzt und Patient als jeweils Angehörige unterschiedlicher Kulturen völlig anders verstanden und interpretiert werden.

In diesem Aufsatz soll nicht die Suche nach erforderlichen Bedingungen für die universelle Gültigkeit eines Konzepts der Patientenautonomie gewagt werden. Es sei eher versucht, das Wesen und die Grundlinien einer Entscheidungsfindung bzw. Patientenautonomie im Islam, einer der größten monotheistischen Religion auf der Welt, zu zeigen und einige daraus resultierende Schlussfolgerungen für die Medizinethik zu formulieren. Dafür werden der Zusammenhang zwischen islamischen Grundquellen und Handlungsnormen skizziert sowie die Etappen der

muslimischen Entscheidungsfindung dargestellt. Ebenso sollen die konkreten Einflussformen einer wohletablierten religiösen Ratgebungspraxis *(Fatwa)* und der dritten Person bzw. Familie auf Patientenentscheidungen diskutiert werden.

I. Die Quellen der muslimischen Handlungsnormen

Das Partizip Aktiv *muslim* stammt wie das Wort *islām* von der arabischen Wortwurzel *s-l-m.* Die von der gleichen Wortwurzel stammenden Wörter *taslīm* und *sālim* bedeuten „sich ergeben" bzw. „im Frieden sein". Das Wort *amān* (sicher sein / Sicherheit) stammt von derselben Wurzel wie das Wort *īmān* (der Glaube).[1] Aus dem Munde des Propheten Muhammad finden wir folgende Beschreibung für *īmān* (Glaube) und *islām*: „Der Islam basiert auf fünf grundlegenden Pflichten: Dem Glaubensbekenntnis - ‚Es gibt keinen Gott außer Gott, und Muhammad ist der Gesandte Gottes' -, dem Gebet, der gesetzlichen Abgabe, der Wallfahrt sowie dem Fasten im Ramadan."[2] „Eines Tages befand sich der Prophet gerade in Gesellschaft einiger Leute, als ein Mann herbeikam und fragte: ‚Was ist Glaube?' Der Prophet erwiderte: ‚Glaube bedeutet, an Gott, seine Engel und an ein Treffen mit Gott, an seine Propheten sowie an die Auferstehung zu glauben.'"[3]
Die Aussprache des genannten islamischen Bekenntnissatzes symbolisiert nicht nur die Zugehörigkeit zum Islam, sondern impliziert auch die Anerkennung der aus den Grundquellen des Islam resultierenden Handlungsnormen.[4] Die Struktur der Glaubenssätze und die Beschaffenheit der Grundpflichten sind so aufgebaut, dass innerhalb des Islam die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Privaten stets unscharf bleiben. Der enge Zusammenhang zwischen dem Glauben und dem gesellschaftlichen Leben sorgt dafür, dass Glaube und Moral eine untrennbare Einheit bilden.[5] Dazu van Ess: „1. der Islam ist eine Religion der Öffentlichkeit, nicht der Innerlichkeit; 2. er will Mensch und Welt integral erfassen und kennt darum keine Trennung zwischen Weltlichem und Geistlichem; und er sieht 3. dieses Ideal verwirklicht in der idealen Vergangenheit, kann darum Erneuerung nur als Rückkehr als zu den großen und wunderbaren Anfängen verstehen. (...) Nicht Ortho*doxie* ist entscheidend, sondern Ortho*praxie:* dass man in gemeinsamer kultischer Verrichtung und in gemeinsamer Unterwerfung unter das gleiche Gesetz sich als Muslim erweist."[6]
In der Frühzeit des Islam kamen die neuen Muslime zum Propheten und stellten ihm eine klare Frage: „Was soll ich tun, um in das Paradies eintreten zu dürfen?"[7] Diese in einfacher Form gestellte Frage beinhaltet die elementare Beziehung zwischen Glaube und Praxis. Verweilen im Paradies im Jenseits ist als natürliche Konsequenz des Gottgefallens zu interpretieren. Das Erreichen des Gottgefallens ist aber nur durch eine Praxis zu erreichen, die ihre Handlungsnormen aus den islamischen Hauptquellen ableitet. Diese sind nach ihrem Autoritätsgrad: der *Koran* (das heilige Buch des Islam), die *Sunna* (die Aussprüche und Handlungen des Propheten), der Konsens der Gelehrten *(iǧma')* und der Analogieschluss *(qiyās).*[8]

Beim Verstehen und Praktizieren des Islam nimmt der Koran für einen Muslim den höchsten Rang unter den islamischen Quellen ein. Er beinhaltet den souveränen Gotteswillen, und somit ist er, um das muslimische Hauptziel *riza-i ilâhi*[9] (Wohlgefallen Gottes) zu erreichen, eine Rechtleitung im irdischen Leben. Der Inhalt seiner Verse umfasst die Glaubenssätze *(al-aḥkām al-i'tiqādīya)*, die Grundpflichten *(al-aḥkām al-'amalīya)* und die moralischen Prinzipien (*al-aḥkām al-ahlāqīya*).[10] Dieses Inhaltsspektrum prägt alle Lebensbereiche eines Muslims, vom gesellschaftlichen Alltag bis zum Privatleben, und seine gottesdienstlichen Pflichten. Somit baut der Koran eine Brücke zwischen dem Gotteswillen und den menschlichen Entscheidungen im alltäglichen Leben, indem er die Normen für eine richtige islamische Handlung ermittelt. Die Kernbotschaft des Korans beschreibt W. Montgomery Watt mit folgenden fünf Punkten: „(1) Gott ist gut und allmächtig. (2) Der Mensch kehrt zu Gott zurück, um am Jüngsten Tag gerichtet zu werden. (3) Der Mensch soll sich Gott gegenüber dankbar erweisen und ihn verehren. (4) Dies sollte den Menschen weiter dazu führen, mit seinem Reichtum großzügig umzugehen. (5) Mohammed ist von Gott beauftragt, diese Botschaft seinen Mitmenschen zu übermitteln."[11]

Muhammad (ca. 570-632), der Prophet und Verkünder des Islam, legte die Implikationen der allgemeinen Bestimmungen des Korans durch sein Verhalten dar und gab seinen Anhängern Anleitung in Dingen, die vom Koran nicht detailliert geregelt wurden. „Göttliche Berufung und Bekehrung hat in ihm, als Siegel der Propheten, ein für allemal klargemacht, wie die menschliche Natur aussieht, welche Aufgaben der Mensch in seinem Leben vollbringen soll, was er erhoffen und befürchten muss und wie sich seine ewige Bestimmung gestalten wird."[12]

Der Koran als göttliche Offenbarung ist für einen Muslim die Hauptquelle des moralisch Guten und der normativen Wertvorstellungen, wobei die Haltung und die Aussprüche des Propheten Muhammad als authentische Verdeutlichung, Ergänzung und praktische Konkretisierung des moralischen Gehalts des Korans gelten. Seine Gesetzgeberfunktion[13] in vielen Lebensbereichen und seine Auslegerfunktion[14] des Korans machen den Propheten auch für moralische Handlungen zu einem Vorbild und einer Autoritätsperson.[15]

II. Die Entscheidungsfindung des muslimischen Patienten

Auch der Krankheitszustand gehört, wie alle Bereiche des Lebens, zu den Lebenseinheiten, bei denen der islamische Glaube seinen besonderen Standpunkt bezieht und entsprechende Handlungsnormen liefert. Ein durch die islamischen Quellen geprägter Krankheitsbegriff erklärt das Kranksein sowie das Gesundsein zu den Wirklichkeiten des Lebens und erhebt die Gesundheit im Sinne von Freisein von Schmerzen, körperlicher Behinderung oder Strukturanomalien zu den größten und wichtigsten Gottesgaben. Da der Koran dem Kranken einige Erleichterungen bei den religiösen Grundpflichten zuspricht und durch das Wort

Gottes einen tröstlichen Umgang mit dem Kranken pflegt[16], ist es schwierig, die Krankheit mit theologischen Konklusionen als unmittelbare Botschaft des göttlichen Zorns oder als Instrumentarium der göttlichen Strafe zu bezeichnen. Der Gnadenerweis und die Sündenvergebung Gottes oder das Mittel zur göttlichen Prüfung erweisen sich als aus den primären islamischen Quellen einwandfrei ableitbare Sinnzuschreibungen eines Krankheitszustands.[17]

Neben diesen Sinngebungen, die ihren Inhalt aus dem islamischen Glaubensverständnis des Jenseits beziehen, sind der Krankheit, basierend auf den behandelten islamischen Quellen und medizinischen Werken, zwei essentielle Bedeutungen mit entsprechenden Handlungsimplikationen zuzuschreiben. Erstens: Die Gesundheit ist eine der wichtigsten Gottesgaben. Zweitens: Die Gesundheit ist ein Zustand, der für den auf islamische Grundnormen basierenden Habitus, d.h. die Erfüllung der sozialen und religiösen Pflichten, die den Muslim zum Wohlgefallen Gottes leiten, eine Bedingung ist.[18]

Die religiöse Überzeugung, welche die Gesundheit als ein dem Menschen anvertrautes Gut deklariert, impliziert gleichzeitig eine menschliche Verantwortung für deren Erhaltung bzw. Wiederherstellung. Das Glaubensverständnis, dass der Mensch nicht der wahre Eigentümer seines Körpers, sondern nur dessen Besitzer im Diesseits ist, verpflichtet ihn zu einem entsprechenden Umgang mit seinem Körper. Somit wird es eine islamische Pflicht, entsprechende hygienische Maßnahmen zu treffen oder sich den erforderlichen medizinischen Maßnahmen zur Bewahrung bzw. Wiederherstellung der Gesundheit zu unterziehen. Denn der Muslim hat im Jenseits Rechenschaft abzulegen über die Art und Weise seiner Einstellung zu seinem Körper, was mit Belohnung oder Bestrafung im Jenseits verbunden ist.

Die islamischen Glaubenssätze prägen nicht nur die Sinnzuschreibung der Krankheit als solcher, sondern sie verleihen auch den Komponenten eines Krankheitszustandes, wie Krankheitserregern, Untersuchungsergebnissen, Therapiemethoden u.a. ihre eigene Bedeutung im Entscheidungsprozess eines Muslims. Die erkennbaren biologischen, chemischen und physikalischen Verursacher der Krankheiten sind Vermittler der von Gott aus dem Nichts erschaffenen Krankheit. Ebenso gelten die Arzneien und Therapiemethoden bei der Übermittlung der Heilung als zweite Verursacher, deren Heilwirkung als von Gott eingegebene Eigenschaft zu verstehen ist. Der Muslim schreibt den von der medizinischen Wissenschaft festgestellten Fakten nur eine Zweitursächlichkeit zu und führt diese Naturereignisse auf das

Der Autor

Ilhan Ilkilic, geboren 1967, studierte Medizin an der Universität Istanbul sowie Philosophie und Islamwissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum. Er fertigte seine philosophische Dissertation „Medizinethische Aspekte des muslimischen Krankheitsverständnisses in einer wertpluralen Gesellschaft" als DFG-Stipendiat im Graduiertenkolleg „Ethik in den Wissenschaften" der Universität Tübingen an. Seit April 2001 arbeitet er als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsprojekt „Information und Aufklärung über Chancen und Risiken der Humangenetik und neuer gen- und biotechnischer Verfahren" am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften der Universität Tübingen. Anschrift: IZEW Universität Tübingen, Keplerstr. 17, D-72074 Tübingen, Deutschland

Vorherwissen Gottes, der in der so genannten Urschrift jedes Ereignis vor seinem Eintritt in die Erscheinungswelt verzeichnet hat, zurück. Wegen dieser Beziehung sind sie nicht bloße Naturereignisse, die miteinander durch kausale Gesetze verbunden sind, sondern ihre Erscheinungsform ist das Eintreten der göttlichen Gewohnheit (*sunnat Allāh*) in die Seinswelt. Der Krankheitsbegriff der islamischen Quellen und die aus den Glaubensprinzipien herauskristallisierten Krankheitsdeutungen stellen die Grundlage für die Entscheidungsfindung in einem Krankheitsfall dar. Von dieser Basis ausgehend beinhaltet eine Entscheidung des muslimischen Patienten zwei grundsätzliche Komponenten:

Die Aufnahme der Krankheit und die Einstellung zu ihr auf der Gemütsebene ist als erste Phase zu bezeichnen. In diesem Prozess wird durch das individuelle muslimische Weltbild nach Sinn und Bedeutung der betreffenden Krankheit gesucht. In den islamischen Quellen ist die geforderte Gemütseinstellung zu einer Krankheit eindeutig: Man soll die Krankheit geduldig und nicht aufsässig gegen Gott akzeptieren. Klagen darüber, warum gerade man selbst befallen wurde, oder gar Anklagen an Gott sind mit einem muslimischen Gemüt nicht zu vereinbaren.

In der zweiten Phase kristallisiert sich die konkrete Entscheidung des muslimischen Patienten heraus. Die oft deduktive Schlussfolgerungen aus den islamischen Moral- und Rechtsprinzipien beinhaltende zweite Phase ist komplexer und vielschichtiger als die erste. Denn hier wird neben der individuellen Religiosität des Patienten auch die Art und Weise seiner Interpretation der handlungsleitenden Normen entscheidend. Diese Vielfalt der Interpretationen kann sich wiederum nach Art und Stärke einer Krankheit ändern.[19]

Im Allgemeinen lassen sich zwei grundsätzliche religiöse Präferenzen feststellen: Erstens der islamische Gebots- und Verbotskatalog, dessen Einhaltung als natürliche Implikation des islamischen Glaubens angesehen wird und zweitens die Gesunderhaltung des eigenen Körpers als Anspruch Gottes. Die Abwägung dieser beiden Präferenzen und die zustandsbedingte individuelle Interpretation führen oft zu einer abschließenden Entscheidung des muslimischen Patienten über eine medizinische Intervention.

Die Einhaltung der Speisevorschriften und der Pflichtgebete sowie das Unversehrtheitsprinzip werden in einem Krankheitsfall nicht von vornherein als aufgehoben verstanden, sondern ihre Bedeutung wird neu ausgelegt. Der Prophetenspruch „Lasst euch nicht mit Verbotenem behandeln" weist eindeutig darauf hin, dass auch in einem Krankheitszustand die Speisevorschriften bzw. islamische Verpflichtungen gelten. In der Praxis existierende Konflikte wie die Ablehnung einer Medikation wegen der islamischen Speisevorschriften bestätigen, dass diese Norm in der Praxis eine gewisse Relevanz hat. Auf der anderen Seite sprechen jedoch Koranverse klar von einer Pflichtbefreiung im Krankheitsfall. Das aus diesen Versen und Hadithen mit ähnlichem Inhalt abgeleitete islamische Rechtsprinzip *al-ḍarūrāt tubīḥ al-maḥẓūrāt* (die Notlage macht das Verbotene erlaubt) spricht für eine andere Regelung dieser Pflichten bei einer Krankheit.

Der in den Versen verwendete Begriff Krankheit als allgemeiner Begriff ohne inhaltliche Spezifikation einerseits und andererseits die begrenzten medizini-

schen Kenntnisse und Praktiken in der Prophetenzeit, welche mit Billigung des Propheten Muhammad durchgeführt wurden, erschweren für einen Muslim heute die Fällung eines medizinischen Urteils nach diesen beiden Quellen. Neue wissenschaftliche und technische Entwicklungen in der Medizin schaffen nicht nur ein umfangreiches Feld für Interpretationen, sondern stellen sowohl für den betroffenen muslimischen Patienten als auch für die Gelehrten, die sich mit diesen Themen professionell auseinandersetzen, eine Herausforderung dar. So reichen zum Beispiel die Entscheidungen von Rechtsgelehrten über Organtransplantationen von strikter Ablehnung auf der einen Seite bis zur Erlaubnis der Organentnahme für eine Organtransplantation durch Annerkennung des Hirntodes auf der anderen Seite.[20]

Diese Möglichkeit eines breiteren Entscheidungsspektrums darf jedoch nicht den Eindruck erwecken, dass beliebig zu entscheiden ist. So ist zum Beispiel die Verweigerung einer Therapie für eine Blinddarmoperation oder einer Bluttransfusion zur Substitution des Blutverlustes nach einem Verkehrsunfall, was mit höchster Sicherheit die Rettung von Leben bedeutet, eine islamisch nicht vertretbare Willensbestimmung, da dem menschlichen Leben ein äußerst hoher Wert zukommt. Da die Mehrheit der persönlichen Entscheidungen in der Medizin nicht auf diese lebensbedrohlichen Situationen abzielen, sind durch einen einfachen Muslim mit begrenzter theologischer Kompetenz schnelle Entscheidungen in diffizilen Fällen oft nicht leicht zu treffen.

III. Der Ratschluss *(Fatwa)* des islamischen Rechtsgelehrten *(Mufti)* und die Patientenautonomie

Das arabische Wort *fatwā* bedeutet den Ratschluss durch einen kompetenten Gelehrten *(muftī)* an einen Fragesteller *(mustaftī)* auf der Basis der islamischen Quellen. Der Mufti benutzt bei der Erteilung von Fatwas *(iftā')* die bereits genannten vier anerkannten Hauptquellen des Islam mit einer im Laufe der islamischen Geistesgeschichte entwickelten Methodik. Je nach Bedarf sind auch weitere ergänzende Argumentationsgrundlagen, wie *istiḥsān* (Billigkeitsentscheidung), *istiṣlāḥ* bzw. *ra'y* (Urteil nach individueller Meinung) sowie *'urf* (wörtl. Gewohnheit, Sitte, d.h. die Berücksichtigung der Sitten bei der Urteilsfindung) anzuwenden. Der vom Fragesteller geschilderte Fall wird durch die üblichen Methoden nach bestimmten Wertungen begutachtet. Nach dem Entscheidungsprozess des Mufti kann eine Handlung geboten *(wāǧib, farḍ)*, empfehlenswert *(mandūb, sunna)*, angeraten *(mustaḥabb)*, gestattet/freigestellt *(mubāḥ)* abgeraten *(makrūh)* oder verboten *(ḥarām)* sein.

Die Fatwa-Praxis wurde schon nach dem Tod des Propheten durch Prophetengenossen praktiziert. Die Systematisierung dieses Verfahrens und die Vereinheitlichung der Methode ist auf den Rechtsschulbegründer *aš-Šafi'ī* (gest. 820), der als Vater der muslimischen Jurisprudenz gilt, zurückzuführen. Außer der schafiitischen Rechtsschule sind drei Rechtsschulen, die ihren Namen von ihrem Gründer

haben, zu nennen: *Abū Ḥanīfa* (gest. 767), *Mālik ibn Anas* (gest. 795) und *Aḥmad ibn Ḥanbal* (gest. 855).

Für einen Muslim dient das Fatwa einem elementaren Zweck, nämlich der Rekonstruktion der in den islamischen Quellen existierenden Normen für eine praktische Handlung. Auf der ethischen Ebene formuliert, dient das Fatwa dem Muslim zur Beantwortung der Frage: „Was soll ich in dieser Situation als Muslim tun?" Wenn wir diese Frage auf einen Krankheitszustand übertragen, so lassen sich anschließende Fragen folgenderweise formulieren: Welche Rolle übernimmt das Fatwa-Wesen bei der Entscheidungsfindung eines muslimischen Patienten? Ist dessen Einfluss als klare Beeinträchtigung der Selbstbestimmung des Patienten zu beurteilen oder hilft vielmehr das Fatwa dem betroffenen muslimischen Patienten, seine Entscheidung gemäß der islamischen Normen zu treffen, was als ein Beitrag zu dessen Wohlbefinden zu betrachten ist? Wie verbindlich ist das Fatwa hinsichtlich der theologischen Grundlagen, aber auch im praktischen Sinne? Wie ist das Urteil des Mufti innerhalb des theologischen Systems zu betrachten? Hat es einen Absolutheitsanspruch? Darf seine Entscheidung mit konventionellen Methoden als einzig und gottgewollt deklariert werden? Zu diesen Fragen äußert sich der ägyptische Großmufti *Ṭanṭāwī* folgendermaßen: „Ich behaupte nicht, daß mein Fatwa oder das eines anderen für die Leute verbindlich ist. Vielmehr werde ich gefragt und verdeutliche dann das religionsrechtliche Urteil, nachdem ich nach Wahrheit und Gerechtigkeit gestrebt und nach den Quellen geforscht habe, bei der Darlegung meines Standpunktes, und danach kann, *wer will, die Rechtsauffassung dieses Gutachtens übernehmen.*"[21]

Der Fragesteller stellt seine Frage zunächst wegen seines eigenen privaten Interesses an einer Entscheidung, die nach islamischen Quellen mit entsprechender Kompetenz getroffen wird. Zweifelsohne tragen die erforderlichen Bedingungen wie wissenschaftliche Kompetenz, Unabhängigkeit, entsprechende Gemütsverfassung u.ä. zum Vertrauen des Fragestellers in den Mufti und somit zur Übernahme seines Fatwas bei. Sie reichen jedoch nicht aus, um dem Fatwa für die Handlungen eines Muslims unmittelbare Verbindlichkeit zuzuschreiben. Nicht nur die divergierenden Entscheidungen von Muftis, die zu den unterschiedlichen Rechtsschulen gehören, sondern auch der Meinungsunterschied innerhalb einer Rechtsschule bezüglich der medizinischen Interventionen weisen auf die Schwierigkeit der Vereinheitlichung der Fatwas hin. Diese nicht überraschende Meinungsvielfalt, die auf die innerislamische Dynamik zurückzuführen ist, erschwert die Deklaration eines Fatwas zur einzigen und gottgewollten Entscheidung und somit auch zu etwas Absolutem.

Ein weiterer entscheidender Punkt für die Gültigkeit des Fatwas in der Praxis ist die religiöse Einstellung des Patienten zum Fatwa-Wesen. Es kann vorkommen, dass der Fragesteller sich mit seiner religiösen Sensibilität bei der Handlungsempfehlung eines Fatwas nicht wohlfühlt und die im Fatwa gestattete Unterlassung einer religiösen Pflicht nicht wahrnehmen will. Bei solchen Gelegenheiten wird im Türkischen der Satz „Hier gibt es die Seite des Fatwas und die Seite der Frömmigkeit" verwendet. Dies impliziert in manchen Situationen neben der im

Fatwa nahegelegten Handlungsentscheidung eine aus der persönlichen Frömmigkeit resultierende Alternative.[22] Der Mangel an erforderlicher Freiheit und die fehlende medizinisch-wissenschaftliche Kompetenz der Muftis sowie das deutlich von Technikgläubigkeit beeinflusste Fatwa-Wesen sind beim Verlauf der Fatwa-Praxis Hindernisse, die aus individueller muslimischer Perspektive das Vertrauen in das Fatwa-Wesen verletzen und dessen Autoritätsinstanz bestreiten lassen können.

Es ist augenfällig, dass im Fastenmonat Ramadan die Anzahl der Anfragen in Bezug auf ein Fatwa deutlich zunimmt. Wenn Fasten in einem Krankheitsfall zu einer riskanten Körperverletzung oder einer deutlichen Gefährdung des Lebens führt, so ist klar, dass das Fasten unter diesen Umständen durch ein Fatwa nicht gebilligt wird. Im Ramadan kommt es jedoch nicht selten vor, dass die frommen Muslime bei leichten Krankheiten wie Kopf- oder Rückenschmerzen, wo eine Unterlassung des Fastens durch ein Fatwa durchaus in Frage kommen kann, diese Erlaubnis nicht wahrnehmen wollen, weil sie sich dem seelischen Nutzen des Fastens nicht entziehen wollen. Eine solche individuelle Entscheidung, die sich außerhalb des im Fatwa empfohlenen Raums befinden kann, darf jedoch nicht von vornherein als eine den islamischen Prinzipien widersprechende Entscheidung betrachtet werden.[23]

IV. Die dritte Person im muslimischen Entscheidungsprozess und die Patientenautonomie

Die Beteiligung der dritten Person bzw. der Familie in einem Entscheidungsprozess eines Patienten gehört zu den kontrovers diskutierten Themen innerhalb der Patientenautonomie-Debatten. Sie ist nicht nur ethisch problematisch, wenn der Patient nicht in der Lage ist, eine kompetente Entscheidung zu treffen, sondern auch, wenn die Einbeziehung einer dritten Person durch den Wunsch des Patienten geschieht.

Die Gründe für den Patientenwunsch nach einer Beteiligung der Familie oder dritten Person in einem Entscheidungsprozess können sehr vielschichtig sein. Eine spezifische Autoritätsstruktur in der Familie, die Überzeugungskraft der Argumente der dritten Person oder das volle Vertrauen auf sie können unter anderem ein Anlass für die Akzeptanz oder den Wunsch einer Beteiligung der dritten Person an der Entscheidungsfindung sein. Der erste Grund lässt sich auf eine von der Tradition oder Religion geprägten Provenienz zurückführen, während die zwei weiteren Argumente ebenso aus einer säkularen Perspektive vertreten werden können.

Die Verantwortung für eigene Entscheidungen bzw. Handlungen gegenüber Gott und der Gehorsam gegenüber den Eltern - falls die Eltern in eine Entscheidungsfindung involviert sind - sind zwei zentrale Handlungsnormen in einem Entscheidungsprozess des muslimischen Patienten, die hierzu weiterer Klärung bedürfen. An vielen Stellen des Korans wird die Verantwortlichkeit für eine Handlung dem

Entscheidenden und Handelnden zugeschrieben. „Und jeder begeht nur zu seinem eigenen Nachteil (was er sich an Sünden zuschulden kommen lässt). Und keiner wird die Last eines anderen tragen ..."[24] „Und daß dem Menschen (dereinst) nichts anderes zuteil wird als das, wonach er (in seinem Erdenleben) strebt, und daß sein Streben (deutlich) sichtbar werden wird, und (daß) ihm schließlich voll dafür vergolten wird."[25] Der Muslim ist nicht nur für eigene Entscheidungen und Handlungen verantwortlich, ebenso kommt ihm auch die Verantwortung zu, wenn er jemanden zu etwas Falschem überredet und dadurch beim Vollzug einer Handlung eine Rolle spielt. „Sie sollen deshalb am Tag der Auferstehung ihre Last vollständig tragen und von der Last derer, die sie in (ihrem) Unverstand (hier im Diesseits) irreführen."[26] Auch wenn mit der Irreführung im Koran oft Glaubensangelegenheiten gemeint sind, so ist eine Übertragung auf andere Lebensbereiche, wo es um eine Beeinflussung gegen islamische sittliche Maßstäbe geht, nicht ausgeschlossen.

Die Auslegung des genannten Verantwortlichkeitsverständnisses in einem Krankheitszustand würde dann bedeuten, dass der Muslim für seine Entscheidung über medizinische Therapien die Verantwortung gegenüber seinem Schöpfer alleine trägt und im Jenseits dafür zur Rechenschaft gezogen wird. Eine Einflussnahme von außen auf eine Entscheidung und eine damit verbundene Handlung, die mit den islamischen Grundnormen nicht vereinbar ist, würde für die dritte Person ebenso Verantwortung bedeuten.

Ersichtlich ist in mehreren Versen die große Wertschätzung für den Gehorsam gegenüber den Eltern. Auch ihre Pflege im hohen Alter ist eine von Gott auferlegte Verpflichtung für die Kinder.[27] Die Befolgung ihrer Wünsche und der Gehorsam haben jedoch Grenzen. Der Maßstab für den Gehorsam gegenüber den Eltern ist die Akzeptabilität ihrer Wünsche nach islamischen Glaubensprinzipien und Handlungsnormen. Auch wenn diese Verse mehr auf Glaubensangelegenheiten abzielen - in Wiederholung der obigen Schlussfolgerung -, kann sie auch auf einen Krankheitsfall übertragen werden. Steht das religiöse Motiv bei der Zustimmung zur Entscheidung der Eltern klar im Vordergrund, so sind zwei Punkte zu hinterfragen. Der erste ist, ob die elterliche Entscheidung nach den islamischen Prinzipien nachvollziehbar ist oder ob darüber aus theologischen Gründen Zweifel bestehen können. Auch wenn kein Zweifel daran besteht, dass die Entscheidung mit den islamischen Quellen vereinbar ist, so bleibt die Frage zu stellen, ob in diesem Fall Zwang angewandt wurde.

Es ist jedoch für die Ärzte und das Pflegeteam eine Herausforderung, die Qualität einer familiären Beteiligung, d.h. ob sie traditioneller oder religiöser Provenienz ist, festzustellen. Sollte diese Entscheidung gelingen, wie soll dann die Bedeutung und Funktion dieser Feststellung in eine medizinethisch vertretbare Handlung überführt werden? Wie kann entschieden werden, ob traditionelle oder religiöse Werte mehr Anspruch auf Akzeptanz in einer Patientenautonomie haben, die kulturellen Werten gerecht werden soll?

Nicht auszuschließen ist, dass Eltern im Falle eines Krebspatienten, der seinen letzten Ramadan fasten will und deswegen die Chemotherapie ablehnt, aus Mit-

leid versuchen, ihn von dieser Entscheidung abzuhalten, damit sein Leben und sein Zusammensein mit ihnen verlängert wird. Mit Blick auf solche praktischen Situationen wird oft gegen diesen Zwang argumentiert. Aber ist das Vorliegen von Zwang überhaupt immer klar festzustellen? Was macht den Zwang aus? Wenn die Überzeugungsversuche der Familie zwei Tage lang dauern und am dritten Tag der Patient damit einverstanden ist, ist dann von Überzeugung oder von Überredung auszugehen?

Auch wenn Grund und Qualität der Zustimmung zur familiären Entscheidung nicht leicht feststellbar sind, so ist diese Handlung selbst im Rahmen eines absolutistischen Patientenautonomieverständnisses nicht ohne weiteres leicht als klare Verletzung des Rechts auf Selbstbestimmung des Patienten zu betrachten. Denn die medizinethische Rechtfertigung einer Entscheidung hängt nicht von der beliebigen Verknüpfung einer Handlung mit einem medizinethischen Prinzip ab, sondern vielmehr von der intensiven Prüfung, ob diese Handlung das Wohlbefinden des Patienten beeinträchtigt.

Schlussfolgerungen

Aus den skizzierten Fundamenten der islamischen Handlungsnormen und deren Einflussformen dürfte das Ausmaß der Komplexität eines Entscheidungsprozesses über eine medizinische Intervention ersichtlich sein. Die möglichen unterschiedlichen Entscheidungen der Muftis auch innerhalb einer Rechtsschule einerseits und andererseits der nicht absolut verbindliche Charakter des Fatwas, die beide auf die systemimmanente Dynamik des Islam zurückzuführen sind, bereichern zweifelsohne das Spektrum der mit Hilfe eines Fatwas zu treffenden Entscheidungsmöglichkeiten. Die individuelle Bearbeitung und schließlich die Bestimmung des muslimischen Patienten, abhängig von der jeweiligen Situation und seiner Religiosität erhöhen die Anzahl der Entscheidungsalternativen zusätzlich. Den Entscheidungsprozess komplizieren außerdem die Rolle einer dritten Person, die ihren Bedeutungsinhalt aus den islamischen Handlungsnormen, aber auch aus den traditionell bzw. sittlich bestimmten Handlungsweisen ableitet.

Die Kenntnisnahme all dieser Vielschichtigkeit einer muslimischen Selbstbestimmung dient der Einschätzung des Schwierigkeitsgrades der am Anfang formulierten Fragestellung bezüglich der Universalisierbarkeit eines Patientenautonomiekonzeptes. Ohne diese Frage verneinen oder bejahen zu wollen, sollen hierzu zwei Schlussfolgerungen dieser Darstellung für die Medizinethik formuliert werden. Die erste richtet sich nach der medizinethischen Praxis in einer multikulturellen Gesellschaft, wo der Patient Muslim und der Arzt Nicht-Muslim ist. Die zweite betrifft eher die theoretische Medizinethik-Diskussionen im angloamerikanischen bzw. kontinentaleuropäischen Raum.

1. Die dargestellte Komplexität einer muslimischen Entscheidungsfindung liefert verbindliche Gründe für die Argumentation gegen eine routinierte und standardisierte Vorgehensweise in einem medizinethischen Konfliktfall.

Diese Schlussfolgerung richtet sich gegen zwei Arten von Standardisierung: Erstens: die Gleichstellung des muslimischen Patienten mit dem Einheimischen bzw. nicht-muslimischen Patienten. Zweitens: die automatische Gleichstellung eines muslimischen Patienten mit anderen Angehörigen seiner Religion.

2. Die Diskussion bzw. Prüfung eines Patientenautonomiekonzeptes nach ihrer Universalisierbarkeit darf nicht auf die Aufnahmekapazität und Integration religiöser Patientenpräferenzen in dieses Konzept reduziert werden.

In solchen Diskussionen wird oft vergessen, dass der außerhalb der jeweiligen Kultur stehende Patient auch ein bestimmtes Konzept von Selbstbestimmung hat, auch wenn es bis jetzt wissenschaftlich nicht bearbeitet ist und jegliche philosophische Reflexionen darüber fehlen. Deswegen kann die Prüfung, ob bestimmte Entscheidungen in dem vorgeschlagenen Patientenautonomiekonzept tolerierbar oder ob sie integrierbar sind, nicht als Beweis für dessen Universalisierbarkeit gelten. Vielmehr soll ein Vergleich zwischen beiden Patientenautonomiekonzepten nach ihrem Normenkatalog sowie ihrer systemimmanenten Dynamik und ihren entsprechenden Funktionsweisen stattfinden. Eine genaue Analyse und Rekonstruktion der Normierungsformen im Entscheidungsprozess soll ebenso in diesem Vergleich involviert sein, auch wenn diese eine enorme geistige Leistung erfordert. Diese Vorgehensweise erweist sich als umso wichtiger, wenn man davon ausgeht, dass auch andere Probleme wie Verteilungsgerechtigkeit bezüglich der Ressourcen im Konflikt vorkommen.

[1] Vgl. T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, New York 1980, 57-82.

[2] Buḫārī, *Kitāb al-Īmān*, Nr. 2.

[3] Buḫārī, *Kitāb al-Īmān*, Nr. 42.

[4] U. Haarmann, *Die Pflichten des Muslims*, in: Saeculum 26 (1975) 95ff.

[5] P. Antes, *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart 1982, 40f.

[6] J.v. Ess, *Islam*, in: E. Brunner-Traut (Hg.), Die fünf großen Weltreligionen, Freiburg 1980, 70-71.

[7] Vgl. Tirmiḏī, *Kitāb al-Birr*, Nr. 2005.

[8] Vgl. S. Ramadan, *Das islamische Recht. Theorie und Praxis*, Marburg 1996, 33, u. A.K. Reinhart, *Islamic Law as Islamic Ethics*, in: Journal of Religious Ethics 11/2 (1983) 189ff.

[9] Diese Ausdrucksform ist im Türkischen gebräuchlich.

[10] Vgl. Zaidān Abd-al-Karīm, *Al-Madhal li-dirāsat aš-šari'a al-islāmīya*, Beirut 1396 = 1976, 186.

[11] W.M. Watt, *Der Islam II* (Politische Entwicklungen und theologische Konzepte), Stuttgart 1985, 82.

[12] J. Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, Darmstadt 1977, 206-207.

[13] Vgl. Sure 7/157.

[14] Vgl. Sure 16/44.

[15] Vgl. Sure 3/32, Sure 3/132, Sure 4/59, Sure 4/64, und Sure 4/80.

[16] Vgl. Sure 2/184-185, Sure 2/196, Sure 4/43, Sure 4/102, Sure 5/6, Sure 6/91, Sure 24/61, Sure 48/17 und Sure 73/20.

[17] Vgl. I. Ilkilic, *Bioethical Issues in the Relationship between Muslim Patient and Non-Muslim Physician*, in: Biomedical Ethics, Newsletter Network for Biomedical Ethics, 5/3 (2000) 125-130.

[18] Aus den vorstehenden Diskussionen dürfte klar sein, dass damit hier nicht gemeint ist, ausschließlich die gesunden Menschen könnten das Wohlgefallen Gottes erreichen.

[19] Vgl. I. Ilkilic, *Das muslimische Glaubensverständnis von Tod, Gericht, Gottesgnade und deren Bedeutung für die Medizinethik*, in: Medizinethische Materialien, Heft 126, Bochum 2000.

[20] Vgl. A.F.M. Ebrahim, *Organ Transplantation. Contemporary Islamic Legal and Ethical Perspectives*, Kuala Lumpur 1998, 56ff und 81ff; M.A. Albar, *Contemporary Topics in Islamic Medicine*, Jeddah 1995, 7ff; I. Ghanem, *Islamic Medical Jurisprudence*, London 1982, 62-63; G.I. Serour, *Islamic Developments in Bioethics*, in: Theological Developments in Bioethics. 1992-94, Dordrecht 1997, 184ff; R. Haylamaz, *İslam Hukuku'na göre organ ve doku nakli* (Organtransplantation nach islamischem Recht), Izmir 1993, 120ff u.a.

[21] Zitiert bei B. Kraewitz, *Die Ḥurma: schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*, Diss., Berlin 1990, 35 (Hervorhebung d. Verf.).

[22] Vgl. F. Rahman, *Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān*, in: The Journal of Religious Ethics 11/2 (1983) 176ff.

[23] In seinem Hauptwerk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* nennt Ġazālī einige Muslime, die auf die Heilbehandlung verzichtet haben und zu den „Großen" gehören. Ġazālī bemerkt, dass es nicht richtig sei, diese Haltung als Verstoß gegen die Anweisungen des Propheten zu interpretieren. Vgl. Al-Gazālī, Abū-Ḥāmid Muḥammad Ibn-Muḥammad: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Bd. 4, Kairo 1352 = 1933, 246ff.

[24] Sure 6/164.

[25] Sure 53/39-41.

[26] Sure 16/25.

[27] Vgl. Sure 31/14-15, Sure 31/21 u. Sure 17/23-24.

Universale Werte oder Sonderethik?

Wohin geht die Moraltheologie?

Dietmar Mieth

Die katholische Moraltheologie, darauf kann man im Kontext dieses CONCILIUM-Heftes über die Suche nach universalen Werten eigens hinweisen, ist eine etablierte Form der universalen Ethik. Dies liegt daran, dass sie von der allgemein zugänglichen Vernunft ausgeht (Thomas von Aquin: „secundum rationem agere"). Dass sie die Vernunftethik zugleich als Schöpfungsethik versteht, ermöglicht ihr eine korrelative Methode: im Schöpfungsglauben die Vernunftgründe und in der rationalen Argumentation die Offenheit für Glaubenseinsichten zu entdecken. Ähnlich ist dies auf der Ebene der in der biblischen Offenbarung enthaltenen Normenethik (etwa die zehn Gebote), der prophetischen Verheißungsethik (etwa die Bergpredigt) und der jesuanischen Weisheitslehre, welche die Verbindung zur Schöpfungsethik sucht. Auch die Offenbarungsethik korreliert mit der Einsicht in die Wege des guten Lebens, die in der Philosophie diskutiert werden, im Sinne wechselseitiger Erschließung. Die Kontinuität zur Schöpfungsethik, ja deren ausdrückliche Erneuerung durch Jesus gegenüber jüdischen Sonderethiken, bildet wiederum eine Brücke zur universalen Vernunft. Da auf der anderen Seite die Argumentationsethik der Philosophie (z.B. bei Paul Ricœur) auch die reflexive Genese und Prüfung von Überzeugungen („convictions") einschließt, bleibt auch die so genannte Glaubensethik nicht außerhalb der universalen Reflexion. Diese hier so kurz beschriebenen Gegebenheiten tragen dazu bei, dass die katholische Moraltheologie meist schnell den Zugang zu allgemein zu diskutierenden, aktuellen und global sich auswirkenden Themen findet. Außerdem kann sie sich dazu in der allgemeinen Sprache des philosophischen Diskurses äußern, in welchem sie einen bestimmten Ansatz, eben den Ansatz einer universalen Vernunftethik, vertritt, freilich auf eine nicht-individualistische Weise, die genügend Distanz zum liberalen Universalismus hält. Diese Distanz hängt mit einem christlichen Menschenbild zusammen, in welchem Person nicht von der Vereinzelung sondern von der Beziehung her bestimmt ist. So ergibt sich, dass die katholische Moraltheologie ihrem Selbstverständnis nach weder eine religiöse noch gar eine konfessionelle Sonderethik sein will. Die organische Bindung an die katholische Kirche und der „communio"-Gedanke stehen dazu nicht im Widerspruch, da die katholische Kirche im Grundmodell der Ethik des Thomas von Aquin immer auch davon ausging, dass der Universalismus der Solidarität des Menschengeschlechtes der Universalität der Präsenz Christi entspricht.

Dies alles vorausgesetzt, ist die Gefahr besonders groß einzuschätzen, dass die

katholische Moraltheologie von dem zuständigen Lehramt der katholischen Kirche auf einen diskursverweigernden Weg der Sonderethik gezwungen wird und dass sie, in der Folge dieser inneren Restriktion, auch von außen nur noch als Sonderethik wahrgenommen wird. Dieser Trend, die katholische Moraltheologie ihres philosophisch vermittelbaren Universalismus zu entkleiden und sie nur noch als Stimme eines autoritären Kirchengefüges wahrzunehmen, besteht in der säkularistischen Welt ohnehin, auch ohne die „Amtshilfe" des katholischen Lehramtes. So ergänzen sich die „Falken" der Behauptung einer religionslosen Welt, als Welt des Pluralismus, der Toleranz und der Gewissensfreiheit, und die „Falken" einer innerkirchlichen Geschlossenheit, die jeden Gedanken der Theologie hinter die Bastionen des Vatikans zwingen, in geradezu prästabilisierter Harmonie. Das katholische Lehramt in seiner römischen, zentralistischen Ausprägung wird als das eigentliche Sprachrohr der katholischen Moraltheologie gern „von außen" angefragt, damit man anschließend den Mangel an vernünftiger Kommunikabilität seiner Lehre im Sinne einer „self fulfilling prophecy" anprangern kann. Auf der anderen Seite behauptet dieses Lehramt die Universalität der Moraltheologie nur noch auf der Basis der Universalität der Präsenz der katholischen Kirche in der Welt, also als eine Omnipräsenz des Partiellen, das für nicht katholisch Gläubige nur schwer zugänglich ist. Diese, in meinen Augen einseitige und der Tradition in ihrer klassischen Ausprägung bei Thomas von Aquin keineswegs entsprechende „Universalität", findet dann bestenfalls noch einen Anschluss an den interreligiösen Dialog, der dann die Ethik durch ein Feststellungsverfahren für ethische Gemeinsamkeiten ersetzt. Letzteres mag durchaus sinnvoll sein, darf aber den universalistischen Anspruch der Moraltheologie, wie er eingangs beschrieben wurde, nicht verdrängen.

Die so auf die globale kirchliche Präsenz reduzierte Universalität findet ihre Verstärkung in der Auffassung des zentralen römischen Lehramtes, an jeder Stelle in der Weltkirche mit gleicher Vollmacht anwesend zu sein. Dabei wird behauptet - und ich habe dergleichen Behauptungen mit eigenen verwunderten Ohren gehört -, dass durch die modernen Kommunikationsmethoden per Internet jede moraltheologische Stelle in jeder Provinz die ganze Welt erreichen könnte, und dass deshalb Rom zuständiger sei als das regionale bischöfliche Lehramt, weil dieses ja diese globale Wirkung gar nicht überschauen könne. Natürlich wird hier auch eine Selbstüberschätzung der eigenen Kontrollfähigkeit deutlich. Zugleich wird die Entmachtung der Bischöfe auf einen Kulminationspunkt getrieben, der die neuerliche Behauptung einer Reformabsicht hinsichtlich des Zentralismus als bloße Rhetorik erscheinen lässt.

Was die Lehre der Theologie anbetrifft, so besteht zudem ein merkwürdiges Zuständigkeitsverhältnis zwischen Glaubenskongregation und der Bildungskongregation in Rom, das letztere nur noch als Postvermittlung und Erfüllungsgehilfen in theologischen Lehrfragen erscheinen lässt. Dies ist auch an den beiden letzten Nihil-obstat-Verweigerungen für moraltheologische Lehrstuhlbesetzungen in Deutschland deutlich geworden. Was dabei missachtet wird, ist die Zweiseitigkeit der Lehre: sie soll auf Wahrheit und Richtigkeit überprüfbar sein;

sie muss aber auch auf ihre Bildungswirksamkeit, z.B. auf das Bildungskonzept einer „Evangelisierung" hin, überprüfbar bleiben. Die theologische Lehre darf nicht nur an den Strichlisten der Glaubensbehörde gemessen werden; sie muss auch daran gemessen werden, inwieweit sie in den vorgegebenen Kontexten und schwierigen Umfeldern die Menschen für die Glaubensverkündigung in unserer Welt erreicht. Die fruchtbare Spannung zwischen Lehre und Vermittlung gänzlich zugunsten der Lehrprüfung aufzuheben, macht die Bildungskongregation, die für die theologischen Einrichtungen zuständig ist, theologisch funktionslos.

Diese internen Schwierigkeiten der katholischen Kirche wirken sich nicht nur intern, sondern auch extern verheerend aus. Dies kann an einem Beispiel, der Notifikation der Glaubenskongregation zur Moraltheologie des Kollegen *Marciano Vidal* verdeutlicht werden. Marciano Vidal, früher auch als Direktor der Sektion Moraltheologie dieser Zeitschrift CONCILIUM tätig, gilt in der Fachwelt als ein geradezu klassischer Moraltheologe, der die Tradition dieses Faches überaus gut kennt und einbringt und der sich stets bemüht, der oben genannten korrelativen Methode ohne Einschränkung der organischen kirchlichen Bindung gerecht zu werden. Seine Bewegungen im Gelände moderner Herausforderungen sind überaus vorsichtig und abgewogen. Die moraltheologische Schule der Redemptoristen hat in ihm, nach seinem Lehrer Bernhard Häring, einen herausragenden Vertreter, und man fragt sich, inwiefern mit seinem Werk, einer, wie ich finde, klassifikatorischen Meisterleistung, nicht auch eine ganze Schule der Moraltheologie abgestraft werden sollte. Denn es heißt in der Einleitung zu dieser lehrmäßigen Note des Vatikans: „Diese Entscheidung möchte weder die Person des Autors noch seine Absicht oder sein gesamtes Werk und theologisches Wirken, sondern nur die untersuchten Schriften beurteilen und so das gegenwärtige und zukünftige Wohl der Gläubigen, der Hirten und der Professoren der Moraltheologie schützen, vor allem jene, die nach der Theologie des Autors ausgebildet wurden oder sich in dessen moraltheologischen Ausführungen wiedererkennen, damit sie sich von den Irrtümern und Lücken, in denen sie ausgebildet wurden oder immer noch verharren, sowie von den praktischen Folgen dieser Positionen im pastoralen und priesterlichen Dienst lossagen." Von Professoren der Moraltheologie ist hier wie von unmündigen Kindern die Rede. Die Beurteilung bezieht sich auf drei Bücher Marciano Vidals, sein Handbuch „Moral de actitudines", sein Lexikon „Diccionario des etica teologica" und sein Buch „La propuesta moral de Juan Pablo II". Diese Bücher und ihre Übersetzungen sollten „nicht für die theologische Ausbildung verwendet werden", und das Handbuch sei „unter Aufsicht der Glaubenskommission der Spanischen Bischofskonferenz zu überarbeiten". Von den Übersetzungen wird insbesondere die italienische Ausgabe erwähnt. Grund der Beurteilung ist neben „Irrtümern und Zweideutigkeiten" die Verbreitung dieser Bücher und ihr Einfluss in der theologischen Ausbildung. Das ordentliche Lehrprüfungsverfahren zog sich von Dezember 1997 bis November 1999 hin. Danach bemühte sich die Kongregation unter Hinzuziehung von Ordensoberen „um die ausdrückliche Anerkennung der vorhandenen Irrtümer und Zweideutigkeiten durch den Autor", um seine „Annahme des lehrmäßigen

Urteils" und um seine „Bereitschaft, die Verpflichtung zur Überarbeitung der benannten Schriften" zu übernehmen.

Man kann sich vorstellen, was sich hinter diesen nüchternen Worten verbirgt. Wie hier ein Mensch instrumentalisiert worden ist, spürt man noch aus der Diktion. Da hilft die Deklamation wenig, weder der Autor noch seine Absicht seien inkriminiert, zumal sich ein merkwürdiger logischer Widerspruch in der oben zitierten Passage einschleicht: die Theologie des Autors wird einerseits im ganzen genannt und negativ beurteilt, andererseits soll aber sein gesamtes Werk und sein theologisches Wirken davon nicht erreicht werden. Es wird mehrfach und nicht ohne Genugtuung mitgeteilt, dass Marciano Vidal das Urteil und alle damit verbundenen Auflagen angenommen hat.

Worum geht es nun inhaltlich? Zunächst wird in der Note das Modell einer „Theologischen Ethik als autonome Moral im christlichen Kontext" ziemlich unpräzise dargestellt und dann negativ beurteilt. Es ist deutlich erkennbar, dass die Note ihrerseits eine bestimmte theologische Sicht vertritt, die sich zwar auf Äußerungen des Lehramtes beruft, aber doch nur *einen* Ansatz der Moraltheologie dunkel erahnen lässt. So heißt es, im Handbuch werde „die vertikale, aufsteigende Dimension der christlichen Moral nicht hinreichend hervorgehoben". Was ist hinreichend vertikal? Die „Darlegung der moralischen Inhalte" auf der Basis von „Erlösung, Kreuz, Gnade usw." Wo bleibt hier die thomanische Schöpfungsethik? könnte man sofort fragen. Und wer würde außerhalb des sechsten Gebotes fragen, wo Erlösung, Kreuz und Gnade bleiben? Im siebten und achten Gebot (etwa bezogen auf Wirtschaft und Medienethik), fragt niemand lehramtlich danach. Ist der Bereich der Sexualethik besonders sakral und heilsbedeutsam?

Noch wichtiger scheint die Diagnose: „Auf der praktischen Ebene nimmt er die traditionelle Lehre von den in sich schlechten Handlungen und vom absoluten Wert der Normen, die solche Handlungen verbieten, nicht an." Nun hat gerade Vidal dargetan, auf welchen schwachen Füßen die Behauptung steht, diese Lehre sei so, wie vorgetragen, schlicht Tradition, und diese Lehre ist auch in der vorgelegten Formulierung sowie in ihrer üblichen Einengung auf Sexual- und Medizinethik keineswegs in der katholischen Moraltheologie rezipiert.

In den speziellen Fragen geht es um die Grauzone zwischen Empfängnisregelung und Schwangerschaftsabbruch, um die Sterilisation, um die Homosexualität, um die objektive Schwere der Masturbation, die Empfängnisregelung selbst, die homologe Insemination, die Unterscheidung von ethischer und rechtlicher Beurteilung in Fragen der Abtreibung, die, wie es heißt, Vidal auch aus ethischen Gründen befürworte.

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.: Ethik im Zeitalter der Biotechnik (Freiburg i. Brsg. 2001); Moral und Erfahrung, 2 Bde. (Fribourg 1999/1998); Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor" (Freiburg i. Brsg. 1995). Anschrift: Universität Tübingen, Kath.-theol. Seminar, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen.

Ich habe hier nicht die Absicht, auf diese inhaltlichen Fragen im einzelnen einzugehen, denn dies setzte einen genauen Vergleich zwischen den Aussagen des Autors und ihrer Wiedergabe voraus sowie eine Auseinandersetzung mit den Vorverständnissen, aus denen die Beurteilung zustande kommt, schließlich eine Gewichtung der Bedeutung dieser Fragen. Auch die ausführlichen Anmerkungen, mit denen die Glaubenskongregation ihre Note begleitet hat, will ich hier übergehen. Es handelt sich um bekannte Passagen aus *Donum Veritatis* und *Veritatis splendor,* die hier wiederholt werden. Es wird nochmals daran erinnert, dass die Theologie das Lehramt bei seiner Aufgabe zu unterstützen habe, die „Wahrheit in der Kirche in letzter Instanz zu verkünden". Die Rede ist dabei von „fruchtbaren Spannungen". Die dafür notwendige „Geduld des Reifenlassens", die vom Theologen gefordert wird, scheint aber auf die Ungeduld des Lehramtes zu stoßen. Dass hier mit den biblischen Bildern des „Wachsenlassens" gearbeitet wird, klingt wie Hohn, wenn man darum weiß, wie bereits junge Moraltheologen und Moraltheologinnen noch „vor dem Aufkeimen und dem Sich-öffnen der jungen Sprosse" unter Druck gesetzt werden, obwohl der Text mit diesem Bild das Gegenteil behauptet.

Es geht also nicht um Einzelheiten, sondern um die Lage der Moraltheologie als theologische Wissenschaft und als „scientific community". Kann das so denkende und handelnde Lehramt die Moraltheologie überhaupt noch als Wissenschaft und als Reflexionsgemeinschaft wahrnehmen? Die Intention, die Gläubigen vor Irrtümern zu schützen, ist in einer Zeit längst obsolet geworden, in welcher Gläubige ihre Mündigkeit ernst nehmen und sich für Alternativen unter den Schulen und Ansätzen durchaus interessieren, zumal in einer Zeit, in welcher die säkulare Ethik gerade deswegen boomt, weil sie nicht autoritativ gesichert ist und dennoch besondere Herausforderungen zu bestehen hat. In einer solchen Zeit, die vor dem Raum der Kirche nicht haltmacht, sind Gläubige nur noch mit Gründen zu erreichen und nicht durch neue Scherben auf alten Mauern davon abzuhalten, sich im Gewissen das Gute und Richtige anzueignen. Gerade in diesem Zusammenhang mutet der Verweis auf Zuständigkeiten, gar auf Letztzuständigkeit, selbst wenn er einschlägig sein mag, wie eine Flucht vor der Argumentation an. Das Lehramt wählt eine anschlussfähige Theologie - die es in der gewünschten Form als Moraltheologie, um es einmal deutlich zu sagen, nicht mehr gibt -, und es vergällt der Moraltheologie jeden argumentativen Anschluss an die Modelle des philosophisch-ethischen Diskurses. Anschluss heißt hier übrigens keineswegs Anpassung! Oft heißt Anschluss durchaus *Widerspruch* im Namen christlicher Optionen, aber eben argumentativer und nicht deklamatorischer Widerspruch.

Es könnte heute geschehen, dass ein Moraltheologe eine so genannte katholische Position in der Öffentlichkeit der säkularen Gesellschaft vertritt, dass man sogar bereit ist, seine Gründe anzuerkennen, dass man aber die Position verwirft, weil sie dem katholischen Ghetto entstammt, dem man nur noch Deklamationen und keine Begründungen, die allgemeiner Einsicht offen stehen, mehr zutraut. Die Glaubwürdigkeit ist dahin. Vermutlich wäre es in dieser Lage besser, Rezitatoren der Enzykliken auf den Weg zu schicken - freilich würden sich dann die theologi-

schen Fakultäten schnell leeren. Als Grund für die „Irrtümer und Zweideutigkeiten" Marciano Vidals wird angegeben, dass „die pastorale Sorge die Oberhand gewinnt gegenüber anderen Aspekten, die für eine vollständige Darlegung der kirchlichen Morallehre grundlegend und konstitutiv sind ..." Diese Bewertung des pastoralen „salus animarum" ist ebenso interessant wie das Bestehen auf „Vollständigkeit" und die Reduktion der Wissenschaft auf die „Darlegung". Unter diesen Bedingungen ist die wissenschaftliche Moraltheologie schlechterdings nicht mehr möglich; ein pastoraler Impetus der Moraltheologie im Gefolge Bernhard Härings ist ebenso desavouiert. Was bleibt, ist eine sterile Strategie der Auslotung und Ausmessung dessen, was die Wahrheitsverwalter eventuell noch für sagbar halten.

Ganz unabhängig also, wie die einzelnen Auffassungen Marciano Vidals zu diskutieren wären - eine Chance zu einer solchen Diskussion hat ja das Lehramt gar nicht lassen wollen - bedeutet es das Ende der moraltheologischen Wissenschaft in der Kirche, wenn niemand mehr zu disputieren wagt, weil es irgendwie gegen jemanden anderen disziplinarisch verwendet werden könnte. Wäre es da nicht besser, das römische Lehramt würde in seinen Augen gewagte oder gar falsche Thesen erst einmal unter den Aufruf zu einer Theologie-öffentlichen Debatte, u.U. auch anderer theologischer Fächer, stellen? Wäre es nicht besser, die Zuständigkeit des zentralen Lehramtes dialogisch mit Hilfe der „scientific community" der Moraltheologie wahrzunehmen? Die Anmerkung zur Notifikation beschreibt mit Recht, welches Interesse die Moraltheologie heute unter den jungen Theologen und Theologinnen findet (wenn auch die Herleitung dieses Interesses fast nur auf innerkirchliche Prozesse rekurriert). Wenn dem so ist, sollte man nicht ängstlich auf den Verschiebungen des moralischen Interesses herumreiten, die selbstverständlich Lücken hinterlassen. Mit Lücken kann der wissenschaftliche Disput leben, weil sie in der Kommunität ergänzbar sind und weil niemand für sich in Anspruch nimmt, das Ganze zu geben. Auch mit wechselseitigen Korrekturen kann der wissenschaftliche Prozess leben. Nicht leben kann er mit einer Kirchenpolitik des Stumm-Machens und des Vertreibens, die mit ihren selektiven Drohgebärden doch weder die Breite der involvierten Personen noch der ethischen Themen erreicht. Unter „selektiv" verstehe ich hier nicht nur die Kontingenz einer relativ kleinen Behörde angesichts der Zumutung, die jeweilige „Vollständigkeit" der Lehre zu prüfen, sondern auch die Fixierung dieser Prüfung auf Sexual- und Medizinethik.

Die Moraltheologie steht vor der vielleicht größten Bewährungsprobe ihrer Geschichte. Eine Bewahrung erlaubt keine Bewährung. Die paternalistische Geste des Schutzes für die Schwachen in der Kirche ist heute doch nichts anderes mehr als eine Form der Bevormundung, die die Adressaten nicht mehr erreicht, sondern nur noch der Selbstbestätigung der Vormundschaft dient. Sonst könnte es sein, dass die Moraltheologie zwar immer mehr gebraucht wird, aber Rom eine derart falsche Selektion betreibt, dass diese Wissenschaft ihren Aufgaben nicht mehr gewachsen ist und der ethischen Gestaltung der Zukunft des Humanum hilflos gegenüber steht.

Wahrnehmung der Anderen

Gegen die Orientalisierung des Orients

Bassam Tibi: Einladung in die islamische Geschichte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, 215 Seiten, DM 39,90

„Ich bin davon überzeugt, dass dieses Buch von der deutschen Islamkunde entweder verschwiegen wird, oder dass ich als Autor wieder primitiv angepöbelt werde und mir der Rang eines Wissenschaftlers abgesprochen wird." (189)
Bassam Tibi, Jahrgang 1944, geboren und aufgewachsen in Damaskus, „aufgeklärter Muslim" (Tibi über Tibi), studierte Sozialwissenschaften, Philosophie und Geschichte in Frankfurt und ist seit 1973 Professor für Internationale Beziehungen in Göttingen.
Das Eingangszitat markiert ein Charakteristikum des Buches: Es handelt zwar von der islamischen Geschichte (Kapitel I und II), aber auch - und hier liegt Tibis eigentliches Interesse - von Tibis umstrittener Kritik an der Art, wie mit dem Islam und seiner Geschichte an deutschen Universitäten umgegangen wird (Kapitel III und IV).
Kapitel I gibt einen groben Überblick über die Epochen der islamischen Geschichte. Ein besonderes Augenmerk gilt hier der Spannung von Einheit und Vielfalt der islamischen Zivilisation, welche die gesamte Geschichte des Islam durchzieht: Der islamische Universalismus, der aus dem Konzept der *umma* als grenzenloser Gemeinschaft aller Muslime in allen Erdteilen erwächst, steht von Anfang an dem ethnischen Partikularismus gegenüber, was zu mehrschichtigen Identitäten der Muslime führt: Neben der Zugehörigkeit zur *umma* - und manchmal auch gegen sie - steht die Zugehörigkeit zur lokalen Gemeinschaft.
Kapitel II befasst sich mit der Kriegsgeschichte des Islam. Tibi grenzt sich sowohl von der einseitigen Darstellung der islamischen Geschichte als Religion des Krieges als auch von ihrer Glorifizierung als Ausbreitung des Friedens ab und plädiert für eine differenzierte Wahrnehmung: Der *Djihad* hat in der Geschichte des Islam eine große Rolle gespielt, aber er macht nicht das Gesamtbild aus.
Kapitel III und IV beschäftigen sich mit den beiden für Tibi zentralen Problemen der deutschen Islamkunde: Das ist zum einen die „Orientalisierung des Orients durch die Orientalisten", zum anderen die Dominanz der Philologie in der deutschen Islamforschung. Was ist damit im Einzelnen gemeint?

Tibi kritisiert (vor allem in Kapitel III) die eurozentrische Ausrichtung der deutschen Geschichtswissenschaft, die sich nur mit europäischer, gelegentlich sogar nur mit deutscher Geschichte befasse. Der Islam komme hierzulande in der Geschichtswissenschaft nicht vor. Tibi plädiert dafür, endlich anzuerkennen, dass der Islam eine Geschichte hat und darum Gegenstand der Geschichtswissenschaft und nicht - wie bisher - der Philologie sei. Die deutschen Orientalisten „glauben, den Islam allein durch philologische Studien durchdringen zu können".(16) Tibi betont dagegen, „dass ohne Rückgriff auf die Geschichte wirklich nichts erklärt werden kann" (16) und fordert aus diesem Grund eine „historisch sozialwissenschaftliche Islamologie" nach dem Vorbild Maxime Rodinsons und der US-amerikanischen „Area-Studies", die Philologie, Geschichte und sozialwissenschaftliche Analyse miteinander verbinden.

Neben der Platzierung der Philologie anstelle der Geschichte kritisiert Tibi (vor allem in Kapitel IV) die ideologischen Implikationen der deutschen Orientalistik. Bezugspunkt ist hier das Buch „Orientalism" von Edward Said aus dem Jahr 1978 und die damit verbundene Orientalismus-Debatte. Mit Said wendet sich Tibi gegen die Orientalisierung des Orients: Die westliche Forschung schreibe „den Orientalen" bestimmte unabänderliche Wesensmerkmale zu (z.B. den Mangel an Rationalität, Präzision und Disziplin) und führe dies auf den Islam zurück. Diese Konstruktion eines *homo islamicus* bedeute eine Essentialisierung der islamischen Kultur sowie ihre Inferiorisierung - was Tibi mit Recht als „rassistische Abwertung der Muslime" (24) bezeichnet, die überdies Religionszugehörigkeit mit Rassenzugehörigkeit verwechselt. Gerade die deutsche Islamforschung stehe noch immer in der Tradition C.H. Beckers, des Begründers der deutschen Islamkunde, der den Niedergang der islamischen Hochkultur im Mittelalter mit „rassenpsychologischen Tatsachen" zu begründen versuchte.

Das Anliegen der „Einladung in die islamische Geschichte", die deutsche (wissenschaftliche) Wahrnehmung anderer Zivilisationen zu problematisieren, ist sicher positiv zu bewerten. Sympathien für dieses Anliegen verspielt Tibi aber leider durch unnötige arrogante Pauschalisierungen: Kann man allgemein von der Göttinger Universität als „reinste geistige Provinz" (158) sprechen oder davon, dass „leider nur wenige Deutsche ... Sachlichkeit und Herzlichkeit zu verbinden" (20) wissen?

Das Buch leidet außerdem sehr unter den ständigen Wiederholungen: Dies gilt für Einzelheiten (z.B. findet sich der Hinweis auf den fehlenden Lehrstuhl für islamische Geschichte in Deutschland an vielen Stellen über das Buch verstreut), es gilt aber auch für die Hauptthesen: Die Kritik an der Orientalisierung des Orients wird beispielsweise bereits in den Kapiteln I-III mehrfach angeführt, so dass Kapitel IV nichts Neues mehr bringen kann - leider auch keine Vertiefungen oder weiterführenden Analysen, da sich auch die von Tibi angeführten Belege für seine Thesen wiederholen. Es spricht für sich, dass Kapitel III und IV mit der gleichen Schlussfolgerung enden.

Bernd Kappes

Blick auf die Geschichte

Karl-Heinz Ohlig: Weltreligion Islam. Eine Einführung, Mainz/Luzern: Matthias-Grünewald-Verlag / Edition Exodus 2000, 381 Seiten, DM 48,00

Bei der Einführung in den Islam, die der katholische Theologe und Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig vorgelegt hat, handelt es sich um eine Einführung in die *Geschichte* des Islam. Das Hauptinteresse Ohligs gilt dem Leben Mohammeds (Kapitel 3), der Entstehung des Korans (Kapitel 4) und der Geschichte des Islam (Kapitel 8). In diesen Kapiteln sollen „traditionelle wissenschaftliche Positionen kritisch befragt und weitergehende Vorschläge gemacht" (11) werden. In allen Bereichen fordert Ohlig, die historisch-kritischen Methoden konsequent anzuwenden, wie dies auch in den biblischen Wissenschaften der Fall ist.

Das Leben Mohammeds kann darum nicht direkt aus den Hadithen rekonstruiert werden, da diese erst zweihundert Jahre später aufgezeichnet wurden und anekdotisch-legendarischen Charakter haben. Ebenso kann man angesichts der Spannungen im Text und offensichtlich nach-mohammedscher Motive nicht davon ausgehen, dass der Koran in seiner Gesamtheit direkt auf Mohammed zurück geht. Schließlich gilt auch für die Frühgeschichte des Islam, dass für diese Zeit nur späte und tendenziöse Quellen vorhanden sind und wir somit wenig sicheres Wissen haben.

Ein Problem der vorliegenden Einführung besteht m.E. nun darin, dass zwar jeweils kritische Anfragen an die traditionelle Forschung formuliert werden, dann aber doch unter Zuhilfenahme der Standardwerke das Altbekannte - unter Vorbehalt - referiert oder lediglich vage Vermutungen geäußert werden.

Die historische Ausrichtung von Ohligs Arbeit findet ihren sichtbarsten Ausdruck in der gründlich gearbeiteten Darstellung der „Ausbreitung und Geschichte des Islam" (Kapitel 8), die mit 100 Seiten großen Raum einnimmt und erfreulicherweise auch den Indo- und Afro-Islam mit einschließt - die Einführung allerdings insgesamt mit ihrer Detailfülle wohl überfrachtet.

Ulrike Stölting hat einen lesenswerten Beitrag zur Geschichte der islamischen Mystik beigesteuert. Die anderen - informativen und sorgfältig verfassten - Kapitel sind ebenfalls historisch orientiert: So endet die Darstellung von Philosophie und Theologie im Islam (Kapitel 10) im Mittelalter (von einem zweiseitigen „Ausblick bis zur Gegenwart" abgesehen). Als echten Mangel werden Leserinnen und Leser das Ausblenden des Gegenwarts-Islam in den Erläuterungen zur Rolle der Frau im Islam (Kapitel 7) empfinden: Nach den Ausführungen zur Stellung der Frau im vorislamischen Arabien (nicht ohne den Hinweis, dass die „Verhältnisse nicht sicher greifbar sind"), zu „Mohammed und die Frauen" und zur „Frau im Koran" bleibt kaum Raum für „Neuere Tendenzen" (157-158). Dabei wäre doch die zeitgenössische koranische Hermeneutik in ihren unterschiedlichen Ausprägungen gerade interessant: Wie gehen Muslime heute mit den koranischen Bestimmungen zu Polygamie, Scheidungsrecht, Kleidung und Beschneidung um? Hier, aber auch in der Darstellung der Theologie des Koran (Kapitel 5)

sowie von Ethik und Recht (Kapitel 6), handelt es sich bei Ohligs Arbeit weniger um eine Einführung in den Islam als um eine Einführung in den Koran.

Bernd Kappes

Den Ausgangspunkt bei den Armen suchen!

Leonardo Boff: Ethik für eine neue Welt, Düsseldorf: Patmos 2000, 128 Seiten, DM 29,80

Leonardo Boff ist bestrebt, die befreiungstheologische Option für die Armen in den umfassenderen Zusammenhang einer Option für die bedrohte Erde insgesamt zu integrieren, und bezieht sich dabei auf das „Projekt Weltethos" von Hans Küng. Deshalb sind ihm jene Anfragen nicht zu ersparen, die man gleichermaßen an Hans Küng adressieren muss: Beiden geht es um einen ethischen Mindestkonsens als Basis für ein Agieren gegen die globalen Bedrohungen. Dabei wäre zu fragen, wo im globalen ökonomisch-politischen Gefüge ethische Fragen überhaupt relevant werden können, wo der Selbstlauf der ökonomischen Interessen eine gegenläufige Intervention zulässt, welche Subjekte angesichts der objektiven Zwänge mit ethischen Ansprüchen konfrontiert werden können ... Befremdend und widersprüchlich ist die Intention, einen allgemein akzeptierten Minimalkodex ausgehend von den Religionen etablieren zu wollen. Wem es wirklich auf einen intersubjektiv vermittelbaren ethischen Diskurs ankommt, der muss zur Kenntnis nehmen, dass sich ein großer Teil der Menschen als areligiös versteht und dass es kein Zurück hinter die Säkularisierung gibt, in deren Verlauf sich die Einsicht durchgesetzt hat, dass sich allgemein akzeptierte ethische Grundsätze nicht aus religiösen Sondertraditionen (auch nicht aus deren bescheidener gemeinsamer Schnittmenge) herleiten lassen, sondern dass es dazu einer autonomen Moral bedarf. Die Ebene der Begründung ethischer Ansprüche darf mit der Ebene der (religiösen) Letztmotivation für das konkrete Handeln nicht verwechselt werden. Der Kettenschluss von Hans Küng („Kein Friede unter den Völkern ohne Frieden unter den Religionen, kein Friede unter den Religionen ohne Religionsdialog"), den sich Boff ausdrücklich aneignet, wird fragwürdig, wenn man als Probe den Umkehrschluss betrachtet: Dass der mangelnde Religionsdialog eine entscheidende Wurzel der globalen Krisen sei, wird sich kaum empirisch belegen und analytisch begründen lassen. Boffs Bezugnahme auf die äußerst fragwürdige Gaia-Theorie dürfte darüber hinaus auch wenig geeignet sein, einen konsensfähigen ethischen Diskurs zu befördern.

Am überzeugendsten in Boffs Buch ist die Passage, in der er in Anlehnung an Enrique Dussels „Ethik der Befreiung" begründet, warum gerade der partikuläre Ausgangspunkt bei den Armen die Universalität der Ethik gewährleistet. Hier wird auf erfrischende Weise der Standort Boffs im Unterschied zu Küng deutlich. Man würde sich wünschen, dass Leonardo Boff auch in seinem Bemühen, die ökologische Krise in die Theologie zu integrieren, insgesamt mehr auf das

zurückgreift, was befreiungstheologisch hier bereits gedacht wurde. Neben Dussel wäre hier vor allem an Franz Hinkelammert (vgl. sein Buch *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José de Costa Rica 1995) zu denken, der in Auseinandersetzung mit Apel und Habermas gerade auf die Körperlichkeit der Diskursteilnehmer verwiesen hat und der so herausgearbeitet hat, dass die allgemeine Akzeptanz des Imperativs der Erhaltung der Lebensgrundlagen transzendentale Bedingung des ethischen Diskurses ist.

Bruno Kern

Compassion konkret

Johann Baptist Metz/Lothar Kuld/Adolf Weisbrod (Hg.): Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2000, 168 Seiten, DM 24,80

Hoffnungsvolle Koinzidenz: Als Mitte der 90er Jahre Johann Baptist Metz seine Überlegungen zum Gehorsam gegenüber der „Autorität der Leidenden" als Form des Umgangs mit dem Pluralismus in den Begriff der „Compassion" einmünden ließ (hier sei nur auf die sorgfältige Auseinandersetzung Hille Hakers mit diesem Konzept in diesem Heft verwiesen), trat in der Erzdiözese Freiburg ein Projekt an den Katholischen Freien Schulen in das Stadium der Verwirklichung, das denselben Namen trug: Compassion. Als „Praxis- und Unterrichtsprojekt sozialen Lernens: Menschsein für andere" sollte es sich von anderen Sozialpraktika für Schülerinnen und Schüler deutlich unterscheiden: Ausgangspunkt war die Überlegung, dass die Erfahrungen von jungen Leuten bei der Mitarbeit in Krankenhäusern, Behinderteneinrichtungen, Altenpflegeheimen u. dgl. „nur dann vertieft und nachhaltig prägend wirken, wenn danach in möglichst allen Fächern des Unterrichts - ohne ausdrücklichen Bezug auf das Projekt - das Ethos sozialer Sensibilität bedacht, herausgestrichen und plausibel gemacht wird." (A. Weisbrod) So galt es nicht nur, Schülern und Schülerinnen Praktikumsplätze zu vermitteln, sondern vor allem die Praktika für ganze Schulklassen gleichzeitig zu ermöglichen und fächerübergreifende, praxisbegleitende Unterrichtsmodelle zu entwickeln.

Das Pilotprojekt war überaus erfolgreich, und inzwischen haben sich Jahr für Jahr hunderte von Schülerinnen und Schülern am Compassionsprojekt beteiligt. Ergebnisse einer wissenschaftlichen Begleitstudie sind bereits publiziert. Der vorliegende Band enthält neben einer lebendigen Darstellung des Projekts einen Teil mit aufschlussreichen pädagogischen, soziologischen und ethischen Reflexionen sowie eine Sammlung von Berichten der beteiligten Schülerinnen und Schüler - und vorweg Metz' zentralen Aufsatz zum Thema: Beleg für die konkrete Relevanz theologischer Arbeit. Sehr empfehlenswert.

Norbert Reck

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Zu den Ereignissen in New York und Washington D.C. im September dieses Jahres

Die vier Flugzeugentführungen, die Zerstörung des World Trade Center sowie der Anschlag auf das Pentagon vom 11. September 2001 haben eine weltweite Erschütterung ausgelöst. Auch die Mitglieder von CONCILIUM konnten sich ihr nicht entziehen, gleich in welchem Maße sie persönlich oder ihre Familienangehörigen von dem Unglück betroffen waren. Wir sind erschüttert über die 6000 Toten, die zum Teil unter großen Qualen gestorben sind. Wir trauern mit den Verletzten, den Hinterbliebenen und all denen, deren Hoffnung auf eine glückliche Zukunft zerstört wurde. Jetzt aber, nach einigen Monaten, ist die Zeit des Entsetzens der Zeit des Nachdenkens und der Besinnung gewichen. Oft wurde seitdem gesagt, nach den Anschlägen sei die Welt eine andere geworden. Es liegt an uns selbst, dafür zu sorgen, dass diese Aussage nicht zur leeren oder trügerischen Formel erstarrt.
Seit nahezu 40 Jahren hat sich die Zeitschrift CONCILIUM als ein internationales Unternehmen begriffen, dessen Mitglieder in allen Erdteilen aktiv sind. Gerade die beiden letzten Nummern unserer Zeitschrift sind der Frage eines weltweiten Ethos sowie dem ambivalenten Phänomen der Globalisierung gewidmet. Als weltweite Gemeinschaft von katholischen Theologinnen und Theologen weisen wir angesichts der genannten Ereignisse auf folgende Gesichtspunkte hin.

1. Vom christlichen Glauben inspirierte Männer und Frauen engagieren sich für das Glück und das Heil von Mensch und Welt und leisten allen Formen der Zerstörung Widerstand. Sie setzen sich mit den Überzeugungen und Strukturen auseinander, die Recht oder Unrecht, gegenseitigen Respekt oder die gewaltsame Unterdrückung alles Fremden in der eigenen Gruppe fördern. Sie mischen sich ein beim Aufbau gleichberechtigter zwischenmenschlicher Beziehungen und arbeiten an der Gleichberechtigung aller, um Frieden und Versöhnung zu erreichen. Nur wenn wir gemeinsam an diesen und anderen gemeinsamen und weltweiten Fragen arbeiten, können wir auf eine bessere Zukunft hoffen.

2. Die Katastrophe vom 11. September darf nicht den Blick verstellen für die stillen Tragödien und Katastrophen, die sich täglich und unbemerkt von der Weltöffentlichkeit in Afrika, Asien und Lateinamerika ereignen. Die Anschläge von New York und Washington wurden zu einem Medienereignis, in dem Fiktion und

Wirklichkeit dramatisch miteinander verschmolzen, während zur gleichen Zeit täglich Zehntausende einen ignorierten und von der Welt vergessenen Tod sterben. Nur wer gegen dieses einseitige Vergessen angeht, hat ein Recht darauf, dass seine oder ihre Empörung über diese neue Form des Bösen ernst genommen wird, bei der man eine Gruppe von unschuldigen Flugpassagieren dazu benutzte, unschuldige Bürgerinnen und Bürger zu töten.

3. Das Entsetzen über den Terror ist als Sehnsucht nach Frieden zu verstehen und muss sich in konkrete Friedensarbeit verwandeln. Dabei können wir nicht übersehen, dass der finanzielle und technische Wohlstand des Westens sowie seine wirtschaftliche Macht um einen hohen Preis erkauft sind. Die Armut ist in vielen Regionen der Erde immer noch unvorstellbar. Die weltweiten und politisch unkontrolliert fließenden Finanzströme spielen in vielen Ländern eine destabilisierende Rolle. Führende internationale Mächte und Instanzen, etwa der Internationale Währungsfonds (IMF), akzeptieren in ihrem Umgang mit vielen postkolonialen Ländern die Unterdrückung oder Korruption der legitimen politischen Opposition. Dies sollte in der aktuellen Situation nicht vergessen werden. Die Welt wird sich nur verändern, wenn diese Doppelbödigkeit durchschaut und die Situation einer globalen Ungleichheit mit nachhaltiger Energie überwunden wird.

4. Wie in vergleichbaren Fällen, so hat sich auch hier nach diesen schrecklichen Ereignissen in vielen Ländern ein eindeutiges Interpretationsgefälle eingestellt, das ganze Gruppen, sogar Völker und Kulturen zwischen gut und böse einordnet und so einen Mechanismus blinder Rache rechtfertigt. Böses ist nach wie vor böse zu nennen und die spezifischen politischen Umstände, die wohl zu den Ereignissen beigetragen haben, sind zu überwinden. Aber die prinzipielle Aufteilung der Welt in Gut und Böse ist eine gefährliche Versuchung und völlig inakzeptabel, gleich von welcher Seite sie vollzogen wird. Insbesondere weisen wir darauf hin, dass der Islam ebenso wie die anderen Religionen den Terrorismus verurteilt.

5. Weltweit gesehen ist die Rolle der Religionen für die Zukunft der Menschheit unverzichtbar. Sie alle sind von Visionen des Friedens geprägt. Sie sind fähig und auch in der Gegenwart gewillt, gegen den Strom wachsenden Hasses und wachsender Gewalt zu schwimmen. Zusammen mit allen Menschen guten Willens geben sie dem Weg der Gerechtigkeit und Versöhnung gegenüber anderen Optionen den Vorzug. Doch gehört es auch zur tragischen Realität, dass sich die Religionen zu Zwecken des Egoismus und der Rechthaberei, menschenverachtender Ideologien und selbst der Ausrottung missbrauchen lassen. Gleichwohl ist der Monotheismusgedanke, verstanden als der Glaube an den einen wahren Gott, kein Gedanke der Verfeindung zwischen Gläubigen und den ungläubigen Feinden. Es ist ein Gedanke des Friedens, der auf die Gotteskindschaft aller Menschen zielt. Die Aufgabe von Theologinnen und Theologen sowie von religiös gesonnenen Menschen ist es, alle Tendenzen zu Gewalt und Entmenschlichung in

ihren eigenen Religionen zu entlarven. Sie haben mit anderen Kräften und Bewegungen zusammenzuarbeiten, die für mehr Friede und Gerechtigkeit kämpfen und so mit dafür zu sorgen, dass die modernen Geißeln der Menschheit - wie Hunger und Gewalt, Enteignung und Vertreibung, Bürgerkrieg und gegenseitige Unterdrückung - langfristig überwunden werden.

6. Viele von uns haben mit internationaler, interkontinentaler, zunehmend auch mit interreligiöser Zusammenarbeit gute und befreiende Erfahrungen gemacht. Deshalb rufen wir alle Christinnen und Christen auf, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln Bande der Solidarität, des Friedens und der Versöhnung zu schmieden. Besonders diejenigen in den reichen Ländern haben eine besondere Verpflichtung, weltweite Ungerechtigkeit aufzuspüren, anzuprangern und sie Stück für Stück zu beenden. In einer Periode, in der sich die Regierungen zunächst um die Sicherheit ihres eigenen politischen Systems, ihrer Ökonomie und ihrer Bürger kümmern, haben Christinnen und Christen die politischen Führer an einen wichtigen Punkt zu erinnern: Die Mittel zur Finanzierung dieser besonderen Sicherheit sind nicht von den schmalen Mitteln abzuzweigen, die für die Ernährung und den Schutz der Armen und Unterdrückten bestimmt sind. Statt dem ausschließlichen Einsatz für kurzfristige Programme muss jetzt eine neue und wirklich globale Bewegung entstehen, die die verschiedenen Kontinente und Kulturen im Willen für Gerechtigkeit und gegenseitige Achtung miteinander vereint. Nur so haben wir eine wirkliche Chance, den gegenwärtigen und den zukünftigen Terrorismus zu überwinden und eine langfristige Sicherheit zu stärken.

Im Namen von CONCILIUM:
Die Gründer der Zeitschrift CONCILIUM
Der Stiftungsvorstand
Die Direktoren der Redaktion

Diese Erklärung wurde am 12. Oktober 2001 auf der CONCILIUM-website www.concilium.org veröffentlicht.

Die Globalisierung und ihre Opfer

Jon Sobrino / Felix Wilfred

Der 11. September war ein schwarzer Tag für das gerade begonnene 21. Jahrhundert. Tausende von Menschen verbrannten lebendigen Leibes und wurden in jenem sinnlosen Terroranschlag auf die Zwillingstürme des Welthandelszentrums von New York und auf das Pentagon in Washington unter den Trümmern begraben.

Dieses Verbrechen gegen die Menschlichkeit kann nur aufs schärfste verurteilt werden.

Doch wir können uns damit nicht begnügen; wir müssen uns fragen, woher kommt eine solche Untat? Aus welchen Hintergründen speist sie sich?

Erklärungen sind schnell und zahlreich zur Hand. Wir können aber auch unsere Augen nicht vor dem Gedanken verschließen, dass ein solches Verbrechen unter Umständen auch als Symbolhandlung gedacht war, dass mehr dahinter steckt, als wir mit den Augen sehen. In einer Welt, in der sich immer mehr globale Strukturen herausbilden, wo die Ungleichheiten zum Himmel schreien und das Elend abgründige Tiefen erreicht, entlädt sich die Wut der Opfer. War es vielleicht ein symbolischer Schlag, eine Herausforderung des Welthandels, ein Anschlag auf das transnationale Kapital, das die Globalisierung per Fernsteuerung lenkt?

Der Globalisierungsprozess hat gewiss atemberaubende Kommunikationsmöglichkeiten eröffnet und den Informationsaustausch ins schier Unermessliche gesteigert. Das alles ist etwas sehr Positives. Die Technologie und Wissenschaft, die hier Eingang gefunden haben, zwingen uns, in gebührender Achtung den Hut zu ziehen. Nachdem wir das gesagt haben, müssen wir freilich hinzufügen, dass die neuen Kommunikationsmöglichkeiten nicht automatisch auch größere *Solidarität* bedeuten, die ja eine tief menschliche und zwischenpersonale Wirklichkeit darstellt.

Die Globalisierung ist eine *Maya* - so der klassische Ausdruck der indischen Philosophie, der soviel wie Täuschung, Illusion, Trugbild und Blendwerk bedeutet. Sie bringt eine Scheinwelt hervor, in der die Menschen sich wohnlich eingerichtet haben und ein zufriedenes Leben führen. Wir brauchen nur an die erfindungsreichen Werbesprüche zu denken, die für jedes nur denkbare Problem im Handumdrehen eine Lösung herbeizaubern, an die aggressiven Marktstrategien, die meinen, mit magischen Kräften Schwarz in Weiß und Weiß in Schwarz verwandeln zu können. Wir wollen uns aber auch daran erinnern, dass dieses

süße Gift der Illusion nur für die Besitzenden und Mächtigen der Welt etwas taugt.

Aus dieser Scheinwelt müssen wir uns von den Armen herausreißen lassen, die mit beiden Füßen auf dem Boden der Wirklichkeit stehen. Sie sind die *Opfer,* und sie erzählen uns, dass *ihre* Welt eine Welt des Kampfes ist: um Nahrung und Wasser, um ein Dach über dem Kopf, um eine schulische Grundausbildung und elementare medizinische Versorgung usw. Das ist eine ganz andere Welt als jene, auf die man von den Handelstürmen herabschaut und wie sie sich vom Börsenparkett aus ansieht. Die Welt der *Maya* ist nicht der richtige Platz, von wo aus man den Zustand unserer Welt beurteilen und ihre Zukunft planen kann. Wir müssen die *Opfer* unserer wirtschaftlichen und politischen Strukturen befragen, was die Globalisierung *ihnen* gebracht hat. Hat sie *ihre* Welt wirklich menschlicher gemacht oder hat sie nur zu mehr Armut und Elend geführt? Welche Hoffnungen und Ziele stellen uns *die Armen* vor Augen? Was wäre denn unter Umständen *ihr* Programm für unsere Welt?

Eine weitere von der Globalisierung transportierte Illusion ist die Vorstellung, unsere Welt gehe ihrer Einheit entgegen. Dem steht, unabweisbar, die Tatsache entgegen, dass die Menschheit noch nie so gespalten war wie heute. Denn die Globalisierung ist, auch wenn der Augenschein dagegen spricht, im Grunde ein Ausgrenzungsprozess. Wenn man glaubt, die Welt sei *eine,* weil sie durch eine transnationale Ausweitung des Marktpotentials oder durch grenzüberschreitende Arbeitskräftebeschaffung größere Profitchancen biete, so irrt man. Ein solcher Prozess kann nicht zu größerer Einheit der Menschheit führen, wenn er zugleich eine Ausgrenzung von Menschen mit sich bringt.

In Zeiten des Feudalismus brauchte der Lehensherr die Gefolgschaft des Lehensmannes, obwohl dieser sein Untertan war; in der kapitalistischen Industriegesellschaft brauchte der Kapitalist die Arbeiter, auch wenn er ihnen gerechte Löhne oft vorenthielt. Heute jedoch haben wir mit der Globalisierung eine Situation erreicht, wo die Armen nicht einmal mehr gebraucht werden. Sie sind die Opfer, von denen wir sprechen: Sie sind „freigesetzt" worden. Die Entstehung einer Unterklasse überall auf der Welt als Ergebnis der Globalisierung kann niemandem verborgen bleiben. Ein Blick auf die Situation in den hochentwickelten Ländern des Nordens - ganz zu schweigen von der Situation im Süden - zeigt uns, wie Arbeitslosigkeit immer mehr zum gravierenden Problem wird, während die so genannte „neue Armut" bei den Schwächeren und Ärmeren selbst in diesen Ländern sich neu zu etablieren scheint. Was wir brauchen, ist eine umfassendere Einheit der Menschheitsfamilie, die nach weltumspannender Gerechtigkeit strebt. Zwischen beiden, *Gerechtigkeit und Einheit,* besteht ein unauflösbarer Zusammenhang. Die von der Globalisierung verheißene Einheit ist, da ihr Potential für mehr Gerechtigkeit zu wenig ausgeschöpft wird, dazu nicht imstande. Das genau ist der Grund, warum die von ihr geschaffene Einheit keine glaubwürdige Einheit der Welt sein kann. Das eigentliche Problem ist also nicht die Moderne, sondern der allen in *gleicher Weise offenstehende Zugang* zu ihr.

Globalisierung ist aber auch ein kultureller Prozess. Von ihrer inneren Logik her

zielt sie, von den Schubkräften der Wirtschaft angetrieben, auf eine einheitliche Kultur, eine einheitliche Produktion und einen einheitlichen Konsum, aber auch auf eine Gleichschaltung der Lebensweisen ab. Globalisierung scheint kulturelle Vielfalt nur so lange zuzulassen, als sie in den Rahmen der übergreifenden Subkultur fällt und ihr zu Diensten steht, einer Subkultur, die die Globalisierung weltweit herbeizuführen sucht. Das Ergebnis ist, dass die kulturelle Vielfalt der Völker und Nationen immer mehr zum musealen Ausstellungsstück verkommt. Auf der anderen Seite hat gerade der Prozess kultureller Vereinheitlichung, ein Markenzeichen der Globalisierung, zu einem Wiederaufleben und zur nachdrücklichen Behauptung der kulturellen, ethnischen und religiösen Identität geführt. Als Nettoergebnis kommt dann eine Welt heraus, in der Konflikte und Zerfallserscheinungen eskalieren.

Es wäre wohl zu wenig, wollte diese Ausgabe von CONCILIUM sich auf eine Kritik der Globalisierung beschränken. Kritik bedeutet keine Einladung, der Moderne gegenüber eine atavistische und feindselige Haltung einzunehmen. Wir laden vielmehr die Leser und Leserinnen ein, dahinter die tiefe Sehnsucht nach einer anderen Weltordnung, nach umfassenderer menschlicher Solidarität zu entdecken.

Eine vom Glauben inspirierte Sicht der Globalisierung führt mitten ins Herz zweier bedeutsamer christlicher Anliegen: *der Einheit der Menschheitsfamilie bzw. des Ideals der Universalität und der Realität der Armen.* Über beide Fragen müssen wir mit einem gerüttelten Maß an Hoffnung kritisch nachdenken. Dieses Heft von CONCILIUM geht auf die biblischen und theologischen Aspekte des Traums von Einheit der Menschheitsfamilie aus dem Blickwinkel heutiger Opfer ein, der gute Ansatzpunkte bietet. Hier werden, wie wir sehen können, Einheit und Gerechtigkeit von den Armen und Opfern dieser Welt und von all jenen aufgebaut, die an ihrer Seite stehen.

Wenn wir auf die Schreie der Opfer hören, wenn wir unseren christlichen Glauben ernst nehmen, wenn uns die prophetische und jesuanische Tradition der Bibel am Herzen liegt und wenn wir die Tradition von Medellín im Blick behalten, dann werden wir begreifen, dass sie alle uns etwas Wichtiges zu sagen haben. Diese Traditionen fordern uns nämlich auf, die Vertuschungsversuche und Lügen zu entlarven, die auf das Konto der Globalisierung gehen. Sie rufen uns auf, das achte Gebot zu praktizieren, das Lügen und Falschaussagen verbietet. „Weh denen, die das Böse gut und das Gute böse nennen, die die Finsternis zum Licht und das Licht zur Finsternis machen ...“ (Jes 5,20). Die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederzuhalten ist eine Ursünde der Menschheit, die sie der Unmenschlichkeit ausliefert (Röm 1,18ff). Jedes Urteil bzw. jede Bewertung der Globalisierung muss sich daran messen lassen, ob sie der Mehrheit der Völker Tod oder Leben bringt. Der Diskurs über die Globalisierung muss von der allgemeinen Richtung her beurteilt werden, in der sie verläuft: Hilft sie, die Wirklichkeit, wie sie ist, aufzudecken oder bringt sie Tod in den vielfachen Formen von Armut, Ausgrenzung, Diskriminierung usw. Die johanneische Tradition betont es sehr klar: „Er [der Teufel] war ein Mörder von Anfang an. Und er steht nicht in

der Wahrheit; denn es ist keine Wahrheit in ihm" (Joh 8,44). Er verschleiert seine bösen Taten mit Lügen.

Die Zukunftsvision der Einheit zielt aufs Ganze, auf die Totalität allen Seins. Doch dieses Ganze bzw. „Globale" sollte menschlich sein und uns wirklich auf das Ganze der Menschheitsfamilie verweisen, wie es in der Vision Jesu vom königlichen Gastmahl zum Ausdruck kommt, mit dem er das Himmelreich vergleicht, ein Gastmahl, das Gott den Armen und Opfern dieser Welt bereitet hat, und von dem kein Mensch guten Willens ausgeschlossen ist. Das Ganze bzw. Universale sollte allumfassend sein und jeden Menschen und alles Menschliche einschließen. Es sollte der Vielfalt unter den Völkern in Form von Religionen, Kulturen, Werten und Symbolen Achtung entgegen bringen. Dieses Ganze ist allerdings etwas Anderes als ein bloßes Nebeneinander von Völkern oder, noch schlimmer, eine Gleichschaltung ihrer Lebensweise und Kulturen. Die mannigfachen religiösen Traditionen bewegen sich, wenn auch unterschiedlich in ihren Gestalten und Symbolen, auf das Projekt einer künftigen Einheit der Menschheit zu. Die Verwirklichung dieser Utopie, die so sehr Teil der Zukunftsvision Jesu war, fordert aber auch dazu auf, die geeigneten Mittel dafür zu ergreifen. Jesus selbst hat darauf hingewiesen: „Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes" (Lk 6,20). Daher sollte die Zukunftsvision der Menschheitsfamilie als einer geeinten Ganzheit die Armen in den Mittelpunkt stellen.

Vom Standpunkt des Glaubens aus gesehen, ist die Globalisierung, wie wir sie heute erfahren, erlösungsbedürftig, da sie noch weiterhin eine Vielzahl von Übeln hervorbringt. Auch hier wiederum zeigt uns die biblische Tradition des Christentums, dass Erlösung von den Armen und Verachteten der Erde ausgeht. Das zentrale Symbol dieser Erlösung ist der Gekreuzigte und Auferstandene. So könnte es gerade das gekreuzigte Volk sein, das eine globalisierte Welt erlöst, indem es die „Kultur des Reichtums" durch eine „Kultur der Armut" überwindet. Die Armen und Opfer sind schließlich nicht einfach bloße Objekte und Adressaten, an die sich die Botschaft des Evangeliums richtet; sie sind ebenso sehr *handelnde Subjekte,* die eine historische Aufgabe zu erfüllen haben: das königliche Hochzeitsmahl mit vorzubereiten, zu dem die Völker von Osten und Westen kommen und am gleichen Tisch sitzen werden (vgl. Mt 8,11).

Von dieser Vision und diesem Gedanken sind die Beiträge dieses Heftes über die *Globalisierung und ihre Opfer* inspiriert. Die Bedeutung des Themas steht außer Frage. Wir wissen sehr wohl, dass schon vieles auf den verschiedensten Ebenen darüber gesagt und geschrieben wurde. Doch hat man es theologisch noch nicht genügend durchleuchtet. Dazu möchte dieses Heft einen bescheidenen Beitrag leisten.

Es ist in vier Teile gegliedert. Der erste geht kritisch auf die verschiedenen Dimensionen der Globalisierung ein: die ökonomischen, kulturellen und andere. Der zweite Teil enthält eine Kritik aus biblischer und theologischer Sicht. Die theologischen Überlegungen sollten dabei nicht als abgesonderter Teil für sich gesehen werden, vielmehr sind sie in unterschiedlicher Weise in das Ganze der einzelnen Beitrage hineinverflochten. Sie alle zusammen machen den theologi-

schen Diskurs aus, der noch weiter verfolgt und vertieft werden muss. Der dritte Teil stellt, ohne Anspruch auf eine erschöpfende Beschreibung, wichtige Elemente heraus, wie Globalisierung in den verschiedenen Kontinenten wahrgenommen und verstanden wird. Der vierte bietet eine alternative Sicht zur heutigen Globalisierung: die „Utopie der einen Menschheitsfamilie". Dies geschieht vom Standpunkt verschiedener Religionen und der biblischen Tradition des Christentums aus. Er schließt mit dem Gedanken, dass Globalisierung der Erlösung bedarf, einer Erlösung freilich, die von den *Opfern* ausgeht.

Ganz zum Schluss fügen wir noch eine Chronik des Friedensmarsches von Butembo im Kongo hinzu, der am 24. Februar 2001 stattfand. Er ist Ausdruck einer „Globalisierung der Gleichheit", einer Universalisierung von Solidarität und Hoffnung.

Wir danken folgenden Kollegen und Kolleginnen für ihre Anregungen und ihre Unterstützung: Regina Ammicht Quinn, María Pilar Aquino Vargas, Hermann Häring, Christoph Theobald, Ellen van Wolde.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Zwiespältigkeit der Globalisierung

Etienne Perrot

Das Wort global bezeichnet sowohl das, was in Bezug zum Erdglobus steht, als auch das, was auf einen Blick zu erkennen ist. Wenn man von der Besonderheit der einzelnen Teile absieht, welche das Weltganze bilden, so ergibt sich scheinbar eine einfache Gleichung:

Mundialisierung + Homogenisierung = Globalisierung

Doch diese Einfachheit ist trügerisch. Denn wenn man sie aus der Nähe betrachtet, ähnelt die Globalisierung dem Leben nach Paul Valéry: „Eine funktionierende Zusammenhanglosigkeit und eine aktive Unordnung", nennt es der Arzt Eraxymachus in *Die Seele und der Tanz*. Analysiert man sie, so zeigt die Globalisierung in der Tat eine wirtschaftliche Zusammenhanglosigkeit und eine soziale Unordnung. Jedoch nährt sie sich von der Auflösung des wirtschaftlichen und sozialen Gewebes der Welt, wie man von einer Pflanze sagt, sie nähre sich von der Oberflächenverwesung der Erde. Aufgrund dessen schreitet sie voran, indem sie die Industriekultur, die den einstmaligen Zusammenhalt geprägt hat, aus den Angeln hebt, um sie durch eine Finanzkultur der Unmittelbarkeit zu ersetzen. Ordnet man sie in die Zivilisationsgeschichte ein, so stellt sich die heutige Globalisierung als letzte Metamorphose der Urbanisierung dar.

I. Die wirtschaftliche Zusammenhanglosigkeit führt zur sozialen Unordnung

Die unmittelbare wirtschaftliche Wirkung der Mundialisierung besteht in der Unbeständigkeit der Märkte. Diese Erscheinung ist leicht zu verstehen, insofern die Erweiterung des Wirtschaftsraumes die Wahlmöglichkeiten und wirtschaftliche Effizienz steigert, aber zugleich die internationale Arbeitsteilung verfeinert und als indirekte Folge auch das Vertrauen der Anbieter unterhöhlt und sie dazu bringt, sich Dritten anzuvertrauen, nämlich den Ratingagenturen. Dabei handelte es sich zunächst um eine finanzielle Notierung, immer öfter aber auch um eine gesellschaftliche Notierung, in der die Unternehmen nach dem Verhältnis eingeschätzt werden, das sie mit der Gesellschaft unterhalten. Diese gesellschaftlichen Notierungen bewerten sowohl die Beziehungen zum Sozialen oder zur

Ökologie als auch zur Öffentlichkeit. Die finanziellen und gesellschaftlichen Taxierungen fördern die Mimikry nicht nur auf den Märkten, sondern auch in der Geschäftsführung. Denn die Kriterien sind noch immer dieselben und werden auf dieselbe Weise ausgelegt.

Die sichtbarste Wirkung der von der wirtschaftlichen Globalisierung hervorgerufenen gesellschaftlichen Unordnung besteht im Anwachsen der wirtschaftlichen Schwankungen und der Anstellungsunsicherheit. Diese wiederum stehen mit der Instabilität der Märkte in Verbindung, wobei das Ganze mit einem Auseinanderdriften der Gehälter einhergeht. Diese Phänomene sind die Folge der Trennschärfe der Märkte und führen zu einem Absacken des wirtschaftlichen Wertes der nichtqualifizierten Arbeit sowie zu einer Überbewertung der qualifizierten Arbeit. Die logische Folge davon ist eine Verlagerung der Wirtschaftskraft. Die Massenproduktion verlässt in zunehmendem Maße die entwickelten Länder, in denen allein die individuell gestaltete Produktion mit großem Mehrwert eine Zukunft behält. Die großen hierarchisch strukturierten und auf Massenproduktion eingestellten Firmen werden immer mehr von Unternehmen geringerer Größe verdrängt, die als Netzwerk organisiert sind. Infolgedessen reorganisieren sich die großen Firmen nach diesem Modell: einer Organisation nach Produktlinien, die den gesamten Dienst am Kunden, vom Entwurf bis hin zum Vertrieb, in den Händen derselben Verantwortlichen bündelt. Neue Formen internationaler Investitionen, durch Forschungsvereinbarungen und industrielle, wirtschaftliche oder finanzielle Entwicklungsverträge, nehmen immer öfter die Stelle von Direktinvestitionen im Ausland ein. Die funktionellen Dienste des Unternehmens unterliegen oft einem Statut, das dem eines Subunternehmens ähnelt und manchmal sogar in Konkurrenz mit den Zulieferern von außerhalb steht, insbesondere für die Geschäftsführung der Gehaltsabrechnungen und das Marketing. Selbst die Forschung wird manchmal an Subunternehmen vergeben.

Die Auslagerung der Produktion und die Einkommensumverteilung sind die zwei Haupttendenzen der Globalisierung. Die Arbeiter in der Massenproduktion unterliegen immer mehr der Konkurrenz durch die Produktion in den Dritte-Welt-Ländern; sie haben mit Arbeitslosigkeit, Unsicherheit und Kaufkraftverlust zu kämpfen. Und durch sie bekommt die Schar der Gegner der Welthandelsorganisation Zulauf.

II. Das doppelte Spiel der Handlungsträger

Dort, wo die Verächter der Mundialisierung gerne die teuflische Hand des Freihandels am Werk sehen, kann der aufmerksame Beobachter sein Gegenteil, den Merkantilismus, erkennen. Dort wo das Gesetz des Dschungels zu herrschen scheint, organisieren sich die Handlungsträger.

Muss daran erinnert werden, dass die ersten Handlungsträger der Mundialisierung die Staaten sind? Sie sind es, die die Zollgebühren von durchschnittlich 40 Prozent am Ende des letzten Weltkrieges auf heute etwa 4 Prozent gesenkt haben. Gewiss entgehen die Landwirtschaft und die Dienstleistungen teilweise

noch den Freihandelsabkommen, doch nach dem Willen der Staaten, die seit Beginn der achtziger Jahre den freien Handel begünstigt haben, überschreitet das Kapital die Grenzen. Wurden die Staaten dazu „genötigt und gezwungen"? Diese Frage ist nicht einfach zu bejahen. Denn durch den Zugang des Kapitals zum Weltmarkt haben sie ein einfaches Mittel gefunden, ihr Haushaltsdefizit auszugleichen. Durch die Wechselkursfreigabe haben sie den Zwang und das Risiko des Geldwechsels auf den Rücken der Zivilgesellschaft abgewälzt. Sie haben sich hinter der Liberalisierung des Welthandelsverkehrs versteckt, um das Gegenteil des freien Freihandels zu praktizieren, nämlich eine merkantilistische Politik.

Dieser Merkantilismus erinnert an das stillschweigende Einverständnis zwischen der politischen Gewalt und den großen Kolonialgesellschaften zur Zeit der Entstehung der Nationalstaaten, vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Heutzutage benutzt der Merkantilismus diskretere Mittel als die spanische Plünderung, den französischen Colbertismus oder das anglo-holländische Handelsmonopol. Aber die Mittel von heute sind nicht weniger wirksam, um die nationalen Champions im internationalen Ring zu unterstützen: eine gleitende Wechselkurspolitik, die dem Export förderlich ist, manchmal sogar eine systematische Unterbewertung der nationalen Währung, die finanzielle Förderung der großen Exportunternehmen mittels eines Zugangs zu Bankkrediten bei offenem Schalter, sofern die Banken in Staatsbesitz sind, oder anderenfalls durch ein System der Zinsvergütung. Das innere Regelwerk ist heute der Königsweg des Merkantilismus; es ermöglicht, das Kapital der großen nationalen Unternehmen vor dem ausländischen Zugriff zu schützen und die ausländischen Partner durch Quoten und Normen sowie technische und sanitäre Standards zu behindern. Unter dem Vorwand von Gegenmaßnahmen gegen Dumping versuchen die Staaten, die ausländischen Konkurrenten zu schwächen; sie fördern Konzentrationen und weichen ihre eigene Gesetzgebung gegen Trustbildung auf, sobald es sich um den Export handelt, und organisieren die Industriespionage in der Art des japanischen Technoglobalismus. Und sie gehen noch weiter: Der Eintritt in die Welt des internationalen Freihandels ist die Gelegenheit, seinen Nachbarn zu schwächen. Der Beschluss der Vereinigten Staaten, ihr Veto gegenüber Chinas Eintritt in die Welthandelsorganisation aufzuheben, ist in diesem Punkt erbaulich zu lesen. Alle Bereiche, die den amerikanischen Außenhandel betreffen, werden berührt: die Zollgebühren natürlich, die Telekommunikation und der audiovisuelle Bereich, die Fahrzeugproduktion, der Bankensektor, die Landwirtschaft, die Textilindustrie und selbst das Internet, da vorgesehen ist, amerikanischen Gesellschaften zu ermöglichen, in chinesische Anbieter zu investieren.

Der Autor

Etienne Perrot SJ ist Professor für Wirtschaft und Sozialethik am Institut Catholique in Paris. Er ist Mitglied des Rates für Wissenschaft und Ethik des Observatoriums des Sozialen Rettungsdienstes (SAMU social) von Paris und Redakteur der Zeitschrift Études. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: Le chrétien et l'argent, Paris 1994; La séduction de l'argent, Paris 1996; Etica Professional: el discernimiento en la toma de decisiones, Bilbao 2000. Anschrift: 15, rue Raymond Marcheron, F-92170 Vanves, Frankreich. E-Mail: perrot.etienne@free.fr.

III. Der Kapitalertrag, innerer Antrieb der Mundialisierung

Welcher Motor treibt diese Dialektik des Freihandels und der von den Staaten abgestimmten Vorgehensweise an? Die Antwort auf diese Frage lässt sich in ein aus dem Japanischen stammendes Wort fassen: die „Glokalisation", eine Verbindung aus global und lokal. Die Glokalisation schafft ein günstiges Klima für Kapitalerträge jeder Art. Der Kapitalertrag ist ein Einkommen, das nicht an einen Produktionsaufwand gebunden ist, sondern an eine günstige Situation; er entsteht aus der Konfrontation der lokalen Besonderheiten der Produktion mit der Globalisierung des Weltmarktes. Man verdient kein Geld, indem man in Thailand produzieren lässt. Man verdient Geld, indem man das, was man in Thailand produzieren lassen hat, in Deutschland verkauft.

Im Gegensatz zu einem klassischen Wirtschaftsansatz, der sein Augenmerk auf die Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital richtet, und der versucht, auf dem Wege technischer Verbesserungen oder mit Hilfe des Handels auf den Märkten die Produktivität der Arbeit zu steigern, interessiert sich dieser spezifische Ansatz der Glokalisation, der einen Ansatz in Begriffen des Kapitalertrags darstellt, für die wirtschaftlichen Gegebenheiten, ihren Standort und seine besondere räumliche Situation sowie für die zukünftige Rentabilität. Dieser Ansatz ist völlig neuartig. Nicht etwa dass die Kapitalerträge den klassischen Autoren unbekannt wären, doch erscheinen sie ihnen als abartige ökonomische Phänomene. Die Erhebung einer zu nutzenden Gelegenheit charakterisiert heute die Wirtschaft wie auch die mundialisierte Kultur mehr als die zu leistende Anstrengung.

Die Entwicklung der Mundialisierung lässt sich nur durch die Erfindung, das heißt gleichzeitig die Entdeckung und die Schaffung von Kapitalerträgen verstehen. Der Kapitalertrag erscheint als ein Recht zur Abschöpfung des globalen wirtschaftlichen Reichtums. Die Beispiele sind zahlreich: Ohne mehr zu arbeiten oder zusätzliche Investitionen vorzunehmen, verdient der Zeitungsverkäufer, der seinen Standort am Ausgang der U-Bahn oder an einem vielbesuchten Ort hat, mehr als sein Kollege, der fünfzig Meter weiter seine Ware anpreist. Der in einem dicht bevölkerten und reichen Viertel angesiedelte Supermarkt macht mehr Umsatz als sein weniger gut gelegener Partner. In der Landwirtschaft verdient der auf einem gut gelegenen Acker mit guter Bodenbeschaffenheit tätige Landwirt ohne größere Anstrengung mehr als sein etwas weiter angesiedelter Kollege. Man kennt die Erträge aus Grundbesitz, die von der Unterschiedlichkeit der landwirtschaftlich genutzten Böden herrühren; man kennt soziale Erträge, die mit Staaten geringerer Sozialabsicherung und mit geringeren Gehältern verbunden sind; man kennt die Energieerträge für die Industriellen, die in der Nähe von kostengünstigen Energiequellen gelegen sind; man kennt finanzielle Erträge für große Unternehmen, die die Möglichkeit besitzen, direkt an den internationalen Arbeitsmarkt zu appellieren; man kennt die technologischen Erträge, die provisorisch, aber reell sind für die, die leistungsfähigere Methoden vor den anderen einsetzen.

Wirtschaftswissenschaftler sprechen auch von Monopolerträgen, die ein Einkommen erbringen, welches in keinem Verhältnis zur geleisteten Arbeit steht. In Abwesenheit eines Monopols sprechen sie sogar von dem Konsumentenertrag und dem Produzentenertrag, um den Vorteil zu messen, den jeder der beiden erlangt, wenn er auf dem Markt zu einem Preis kauft, der unter dem subjektiven Wert liegt oder zu einem Preis verkauft, der über seiner Schätzung von Kosten und Verdienstspanne liegt.

Der Kapitalertrag erscheint in jedem heterogenen Wirtschaftsraum. Seine Ursache können die physische Geographie oder die biologischen Qualitäten sein. Tatsächlich ist die Heterogenität des weltweiten Wirtschaftsraumes immer öfter ein von den Staaten bewirktes Artefakt. Die Staaten rufen die Globalisierung hervor, indem sie durch Reglementierungen und Sozialpolitik die Ungleichartigkeiten des weltweiten Wirtschaftsraumes schaffen. Diese Ungleichartigkeiten sind die Ursache der Erträge, von denen sich die mundialisierten Organisationen ernähren.

In dieser Dialektik des Lokalen und des Globalen sind die Staaten momentan die Verlierer, zumindest in ihrem Steueraufkommen. Ein von dem namhaften Steuerrechtler Vito Tanzi gezeichnetes Arbeitsdokument des IWF, *Globalization and the Future of Social Protection,* wies auf nicht weniger als acht „Steuertermiten" (sic) hin, diese kleinen Tiere, welche das Gebälk der Abgabensysteme der reichen Länder aushöhlen und die gewöhnliche und steigende Umverteilung der „Vorsehungsstaaten" immer problematischer machen werden. Vito Tanzi nennt folgende acht Termiten:

1. Tax-Free-Läden, die die indirekten Abgaben auf Luxuskonsumgüter beschränken
2. Auswanderung von hochqualifizierten Personen
3. Elektronischer Handel, der „zum Albtraum der Steuerautoritäten werden wird", da der Begriff des physischen Produktes selber und mit ihm der Produktions- und Konsumstandort zu verschwinden droht.
4. Offshore-Finanzzentren und Steuerparadiese: Die digitale Information hat ihre Nutzung erleichtert und die Funktionskosten gesenkt. Der IWF schätzt die Bankeinlagen an Offshore-Plätzen auf 5000 Milliarden Dollar (ebensoviel wie in den USA), mit einem auf 90 Milliarden Dollar pro Jahr geschätzten Verlust an Steuereinnahmen (nach der NGO Oxfam).
5. Die Hedge-Funds (Fonds mit großer Hebelwirkung), deren Arbeitsweise oft undurchsichtig bleibt, ganz zu schweigen von denen, die von Offshore-Zentren aus funktionieren
6. Die Transferpreise, die 40 Prozent des Welthandels ausmachen und es ermöglichen, die Gewinne gewisser Unternehmen auszulagern
7. Die Verlegung von Steuerwohnsitzen
8. Das elektronische Geld, mit dem Unternehmen oder Einzelpersonen ihre Transaktionen abschließen, ohne die Vermittlung einer Bank in Anspruch zu nehmen

Das derzeitige Wachstum in den reichen Ländern verbirgt das Phänomen. Aber

die Termiten sind bis zu dem Augenblick an der Arbeit, an dem die Staaten sich auf eine Mindestabgabe einigen werden.

IV. Die Mundialisierung als letzte Erscheinungsform der Stadtkultur

Die Mundialisierung tritt als die Herrschaft des Gleichförmigen in Erscheinung: Jeans, Coca-Cola, Windows und Viagra. Hinter diesem normierten Konsum betätigt sich eine einzige Wirtschaftsorganisation auf der Grundlage des Marktes, der den Planeten umschließt, unter dem multipolaren Druck der Staaten und der Überwachung der internationalen Organisationen: Welthandelsorganisation, Weltbankgruppe, regionale Entwicklungsbanken und, last but not least, der Internationale Währungsfonds, dessen strategisches Gewicht weniger in seiner finanziellen Schlagkraft besteht, als in seinem Vermögen, den Mitgliedsstaaten, die seinen Kredit erbitten, „Konditionierungen" aufzuzwingen. Diese Phänomene mit gegensätzlichen Erscheinungsweisen spiegeln lediglich eine neue Erscheinungsform des Phänomens Stadt wider.

Das Phänomen der Stadt ist aus dem Handel hervorgegangen. Als Ausdruck des Triumphs der Handelswerte über die familiären und sozialen Werte der Nähe macht die Stadt sowohl die unbegrenzte Anhäufung monetären Vermögens als auch den Individualismus als seine direkte Folge möglich. Bereits die Propheten des Alten Testaments hatten angeprangert, das Geld fördere sowohl die individuelle Freiheit, überall dort zu kaufen und zu verkaufen, wo Geld angenommen wird, als auch die Auflösung der menschlichen Beziehungen. Max Weber erinnert in *Wirtschaft und Gesellschaft im Altertum* an eine andere soziale Folge der Verstädterung: den Imperialismus der Nationen. Er betont, dass im Gegensatz zu den Feudalgesellschaften, die von den in Symbiose mit dem Bodenrecht verbundenen persönlichen Beziehungen geprägt waren, die Weltreiche das für ihre Expansion nötige Instrument im Geld finden. Denn das Geld ermöglicht, Söldner zu bezahlen, Armeen in der Ferne zu unterhalten und weite Gebiete unter einer monetären Autorität zu vereinigen.

Der Merkantilismus der Neuzeit im 16. Jahrhundert, wie auch der heutige, setzen diese Stadtkultur der Vorzeit fort. Zwischen den beiden Merkantilismen ist der industrielle Kapitalismus dem Handelskapitalismus gefolgt, der bereits mit den herrschenden Autoritäten verbunden war. Der Finanzkapitalismus hat mit der Zeit ihre Nachfolge übernommen. Es ist hier nicht möglich, alle Windungen dieser ökonomischen Matrix der Urbanisierung nachzuverfolgen. Von allen Erscheinungsformen der Urbanisierung ist die Globalisierung zur Zeit nur die letzte. Ihre jüngste wirtschaftliche Schattierung ist der „vermögensrechtliche" Kapitalismus, der sich auf die Wertsteigerung der Börse stützt. Dieser vermögensrechtliche Kapitalismus folgt dem „fordschen" Kapitalismus nach, der seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts nach der Art des Autokonstrukteurs Henry Ford den Massenkonsum durch hohe Löhne förderte.

Unter dieser durch die globale Sicht erzeugten wirtschaftlichen Uniform verbirgt sich gemäß einer Wirtschaftsideologie, die die direkte Folge des Handels ist, eine reichhaltige Verschiedenheit. Die Globalisierung ist weit mehr als die Entwicklung des Warenaustauschs auf planetarem Niveau. Der zentrale Punkt der Globalisierung von heute ist die Kultur der Kapitalerträge. Es handelt sich bei ihr um eine Kultur, in der das Individuum sich mit den wechselnden wirtschaftlichen Möglichkeiten identifiziert, die es zu ergreifen sucht, sobald sie sich ihm bieten. Man muss an den ergiebigsten finanziellen Schlauch angeschlossen sein und sich in den schnellsten Strom gleiten lassen. Man muss sich individuell aneignen, was sich aus der Konstellation des Ganzen ergibt. Nicht nur die Ortsbindung ist abgebrochen, sondern mehr noch die persönliche Beziehung zu einem gesellschaftlich anerkannten Tun.

Die vom Arbeiter in der Industriewelt des 19. Jahrhunderts erlittene Entfremdung ist heute potentiell auf alle ausgeweitet. Das Verdienst der Leistung, die Selbstachtung, das Gefühl, dem Gemeinwohl zu dienen, lösen sich heute in der abstrakten Buchhaltung auf. Davon zeugen die einstmals den Liberalen vorbehaltenen, aber heute in allen politischen Lagern weitgehend geteilten Vorschläge, ein unter allen gleichmäßig verteiltes Mindesteinkommen einzuführen, wie auch immer der Beitrag zum Allgemeingut ausfällt. Was an diesen Vorschlägen am interessantesten ist, liegt weniger in der Absicht - die offensichtlich ein Abbild der Citykultur ist -, die sozialen Beziehungen auf Geld zu gründen, als in den theoretischen Begründungen, die dafür geltend gemacht werden. Alle wirtschaftlichen Erklärungen eines leistungsunabhängigen Einkommens behaupten, nur einen Überschuss zu verteilen, der nicht aus der individuellen Arbeitsleistung, sondern aus der Gesamtanordnung der Gesellschaft herrührt. Zur Zeit der Aufklärung sah die Sekte der Physiokraten darin eine kostenlose Gabe der Natur, sofern nur die Gesellschaft ihre Regeln nachahmen wollte. Heute wird dieser Überschuss, der auch an alle verteilbar ist und jedem ermöglichen würde, individuell das Geld auszugeben, das er nicht verdient hätte, von den Kapitalerträgen der Organisationen erwartet, wie die Pedanten sagen, oder ganz einfach von der Produktivität, die das von den vorhergehenden Generationen ererbte technologische Vermögen erlaubt. Die Erfinder, die Unternehmer, die Forscher und die Arbeiter von damals haben so die Rücklage geliefert, die gut verwaltet die durch wirtschaftliche Bedürfnisse ausgelöste Gewalt unnütz machen würde. Dies ist eine Art, die sozialen Widersprüche in den durch das Geld ermöglichten individuellen Entscheidungen zu ertränken.

V. Die Überwindung der Stadtkultur

Die Globalisierung als neue Form der Urbanisation besteht weniger im Auftreten des globalen Dorfes, als vielmehr in einem neuen Bezug zur Stadt. Diese Stadtkultur beruht, wie ihre Vorgängerinnen, auf dem Primat des „zivilisierten" Individuums. Jedoch mit den typischen Kennzeichen unserer Zeit. Die Beziehung zur Welt

von heute ist gekennzeichnet durch die Einbeziehung nicht nur des Raumes, sondern auch der Zeit in den Wert „Individuum". Schon der Handel ermöglichte es, die Fristen und die Dauer zu verkürzen. Durch den Warenaustausch beschaffe ich mir das, was selber herzustellen zuviel Zeit kosten würde. In der Vorstellung seines Theaterstückes *L'échange* [der Tausch], in dem das Geld der Hauptdarsteller ist, sprach Paul Claudel von „diesem materiellen Sakrament, welches uns aufgrund eines Abzugs von unserer Neigung zur Unmittelbarkeit die Herrschaft über alle Dinge verschafft".

Die finanzielle Dimension verschärft diesen Wunsch nach Unmittelbarkeit noch weiter. Das Rechnen mit zukünftigen Gewinnen misst die zukünftigen Werte am monetären Maßstab von heute. Diese Finanzlogik, die die Globalisierung von heute beherrscht, hat nichts Virtuelles. Denn sie zeichnet das Individuum in die Realität der klingenden Münze ein.

Es wäre ein Irrtum, die Globalisierung mit der Mundialisierung gleichzusetzen und aus ihr ein monolithisches urbanes Phänomen zu machen, dessen Gesetz wie ein Fels erdrückend auf den Menschen lastet. Diese Sicht verteufelt die Globalisierung und verhindert dadurch gleichzeitig, ihre Widersprüche und Handlungsträger zu erkennen. Niemand kann die Globalisierung aus der Ferne betrachten wie ein Entomologe, der einen Ameisenhaufen betrachtet; denn jeder ist einbezogen in den mehr oder weniger gleichmacherischen Individualismus, welcher der Stadtkultur zugrunde liegt. Und es kommt noch besser! Jeder hat, vermittels der Staaten, Anteil an den Widersprüchen, welche die planetarische Stadt unterminieren. Es liegt also bei jedem Einzelnen, die Zeichen der Zeit zu erkennen und den Ruf der neuen Propheten zu vernehmen, die gleich Amos daran erinnern, dass die soziale Beziehung voraussetzt, nicht etwa den Individualismus zu beseitigen - ein in der urbanen Welt müßiges Unterfangen -, sondern den Individualismus, von dem sich die Globalisierung nährt, zu transzendieren.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Globalisierung als verschleiernde Ideologie zur Verdrehung und Rechtfertigung der Missstände in der gegenwärtigen Wirklichkeit

Franz Hinkelammert

Das Wort Globalisierung ist vieldeutig. Nicht selten wird es willkürlich mal so und mal so gebraucht. Wer angesichts dieser Tatsache das Problem der Menschenrechte, so wie es sich heute stellt, diskutieren will, kommt deshalb nicht umhin, den Begriff schärfer zu fassen. Denn in diesem speziellen Sinn sind die Menschenrechte im vorfindlichen, üblicherweise als Globalisierung bezeichneten Kontext noch nicht erörtert worden.

I. Globalität der Welt – globale Bedrohungen

Die Welt ist global geworden. Im umfassendsten Sinn gilt, dass uns die technologische Entwicklung in eine Lage versetzt hat, in der wir nicht mehr daran vorbeikommen, uns der Globalität unserer Erde bewusst zu werden. Ohne Zweifel läuft in diesem Sinn seit langem ein geschichtlicher Prozess. Doch was dieser an Bewusstsein von Globalität mit sich gebracht hat, vergessen wir leider oft genug, wenn wir den Begriff Globalisierung in den Mund nehmen. Was wir im Auge haben, ist eine Erfahrung von Globalität, die zu einem Einschnitt in der Geschichte geführt hat, dergestalt, dass sich alle gegenwärtige und zukünftige Geschichte von der gesamten vorherigen Geschichte der Menschen unterscheidet.

Das Wort Globalität transportiert einen Sinngehalt, den wir uns in jeder Diskussion über Globalisierung zu vergegenwärtigen haben: dass sich das menschliche Leben in seiner ganzen Länge und Breite grundlegend verändert hat. Zu verweisen ist da zunächst einmal auf den Abwurf der ersten Atombombe auf Hiroshima. An jenem 6. August 1945 brannte sich der Menschheit das neue Bewusstsein ein, dass das menschliche Leben ebenso wie die Existenz des Planeten überhaupt nur noch global betrachtet werden kann, insofern der Planet mit einem Mal in einer bisher nicht gekannten Weise global geworden war. Wollte die Menschheit weiter leben, musste sie sich einer Verantwortung stellen, an die sie bis dahin allenfalls im Traum hätte denken können. Fortan trugen die Menschen nämlich für das Leben auf der Erde insgesamt Verantwortung. Diese Verantwortung beinhaltete zum einen eine bestimmte ethische Verpflichtung und zum anderen die Bedin-

gung der Möglichkeit eines zukünftigen Lebens überhaupt. Doch beide, die ethische Erfordernis und die Bedingung der Möglichkeit zum Leben, verbanden sich zu einer einzigen Notwendigkeit. Nutzen und Ethik, lange Zeit in einer bestimmten positivistischen Tradition auseinandergehalten, wuchsen wieder zusammen.

Doch allem Anschein nach erwies sich die Atombombe in gewissem Sinn als eine Angelegenheit, die mit dem Schalten und Walten der Menschen noch kaum etwas zu tun hatte. Hätten die Staaten in dem Sinn eine erfolgreiche Politik zuwege gebracht, dass sie den Einsatz von Atomwaffen verhindert hätten, hätte das Leben wie eh und je weiter gehen können. Indes, die Globalisierung meldete sich erneut. Im Jahre 1972 legte der Club of Rome seinen Bericht über die Grenzen des Wachstums vor. Die Grenzen des Wachstums machten neuerlich darauf aufmerksam, dass die Erde ein runder, zusammenhängender Ball ist. Ein weiteres Mal lag auf der Hand, dass nichts für sich allein besteht. Nur, dass die Bedrohung diesmal vom täglichen Verhalten ausging - und nicht mehr von einem bestimmten technischen Instrument, das sich mit anscheinend äußeren Mitteln hätte unter Kontrolle bringen lassen. Was immer Menschen taten, ob als Unternehmen, Staaten oder Individuen, floss in die Alltagsaktivitäten mit ein. Und wieder waren die Menschen in ihrer Verantwortung für den Globus gefordert, wenn auch diesmal nachdrücklicher als das erste Mal. Denn jetzt musste die Menschheit zu dem, was sie Tag für Tag zuwege brachte, Position beziehen. In Frage stand diesmal die Sinngebung jedes menschlichen Tuns, gerade was Nützlichkeitsdenken (Eigeninteresse) und Gewinnmaximierung auf den Märkten angeht. So wurde die Kritik an diesen Dingen zur Bedingung der Möglichkeit für menschliches Leben überhaupt, ebenso wie zu einer Forderung der Ethik. Ein weiteres Mal fanden sich Nutzen und Ethik in einer einzigen Erfahrung zusammen.

Und an weiteren Punkten machten die Menschen die Erfahrung, dass die Erde rund und folglich global ist. Erwähnt sei nur die Erkenntnis, dass auch dem Wachstum der Weltbevölkerung Grenzen gesetzt sind. In den achtziger Jahren ging noch einmal ein gewaltiger Ruck durch die Menschheit, als nämlich die Biotechnologie auf den Plan trat. Jetzt war das Leben selbst zum Objekt geworden, mit dem die Menschen hantierten, und zwar auch diesmal wieder auf sämtlichen Gebieten des täglichen Lebens. Wieder war der Globus bedroht, war Verantwortung für ihn gefordert, mit dem Unterschied allerdings, dass das Ganze diesmal direkt auf die Methode der empirischen Wissenschaften zurückging. Indem die traditionelle Methode der empirischen Wissenschaft nämlich - durch immer weitere Unterteilungen - Grundelemente des Lebens zugänglich machen wollte, stellte sie eine Bedrohung für den Erdball dar und rührte damit wiederum aufs Neue an die Wurzel der Moderne. Seit diesem Moment jedoch ist jede saubere Unterscheidung zwischen Entwicklung von Kenntnissen und deren Anwendung unmöglich geworden. Denn in der Wissenschaft vom Leben und damit auch in der Biotechnologie ist die Entwicklung von Erkenntnissen bereits auch deren Anwendung. Entdeckungen zum Klonen von Menschen kommen unfehlbar auch zur Anwendung. Was es jetzt zu hinterfragen galt, war weniger Gewinnmaximierung auf den Märkten als vielmehr die Wahrnehmung dessen, was Wissen-

schaft überhaupt heißt. Wieder stehen wir vor der Notwendigkeit, dass sich Menschen für die Erde, rund wie sie ist, verantwortlich wissen. Nur dass sich jetzt die Verantwortung direkt auf die Auswirkungen der wissenschaftlichen Methoden bezieht.

Globalisierung als verschleiernde Ideologie

Zusammengenommen stürzten die skizzierten globalen Gefahren das menschliche Zusammenleben in eine generelle Krise. Der gegenwärtige Zerfall der menschlichen Beziehungen bedroht die Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens überhaupt. Je deutlicher wird, dass immer größere Bevölkerungskreise vor die Tür gesetzt werden, desto weniger lässt sich ein generalisiertes unmenschliches Verhalten den Ausgegrenzten gegenüber vermeiden, und desto mehr wird es zum Maßstab auch für den gegenseitigen Umgang unter denen, die sich innerhalb des Systems befinden. Will sagen: Es kommt nicht bloß zu einer Polarisierung zwischen denen, die drin sind und sich eventuell die Fähigkeit zum Zusammenleben erhalten haben, einerseits und denen, die ausgegrenzt sind und sie verloren haben, andererseits, sondern allen kommt diese Fähigkeit abhanden. Dabei ist auf der Seite derer, die drin sind, der Verlust der Fähigkeit zum Zusammenleben vielleicht noch gravierender als auf der Seite der Ausgegrenzten. Dies ist bisher die letzte globale Bedrohung. Allerdings entpuppt sie sich zu guter Letzt womöglich als noch schlimmer, insofern sie den Menschen die Chancen nimmt, auch mit den anderen fertigzuwerden. So geht es am Ende um die Verantwortung, mit der Fähigkeit zum menschlichen Zusammenleben umzugehen.

Angesichts der globalen Bedrohungen hat die globale Verantwortung etwas Unausweichliches, auch wenn sie sich nicht automatisch einstellt und kaum jemand heute etwas von ihr wissen will. Dessen ungeachtet kann niemand so tun, als ginge sie ihn nichts an. Vertraut ein Freund, der verreist, einem einen wertvollen Gegenstand zum Verwahren an, kann man mit entsprechender Begründung die Verantwortung dafür ablehnen. Der Freund wird sich dann jemand anderen suchen müssen, der auf das Ding aufpasst. Wie sich der Betreffende in einem solchen Fall verhält, muss keineswegs verantwortungslos sein. Möglicherweise ist seine Antwort sogar Ausdruck von Verantwortung. Doch die Verantwortung für die Bedingung dafür, dass Leben möglich bleibt, trifft uns alle. Die Verantwortung für die Bedingung der Möglichkeit von Leben trifft uns alle, ob wir

Der Autor

Franz Hinkelammert, 1931 in Emsdetten/Westfalen geboren, studierte Wirtschaftswissenschaften in Freiburg, Hamburg und Münster. Er ist seit 1963 in Lateinamerika tätig, bis zum Militärputsch an der Katholischen Universität von Chile, seit 1976 als Professor für Wirtschaftswissenschaften an den Universitäten Tegucigalpa (Honduras) und Heredia (Costa Rica) sowie als Mitarbeiter am DEI (Ökumenisches Forschungszentrum in San José de Costa Rica). Veröffentlichungen u.a.: „... in euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen". Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise (1989); Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland (1989); Kultur der Hoffnung. Für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung (1999); Luzifer und die Bestie. Opfermythen im christlichen Abendland (2000); Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung (2001). Anschrift: Apartado Postal 289-2070 Sabanilla, San José, Costa Rica. E-Mail: franz@correo.co.cr

wollen oder nicht. Auch wenn wir nichts davon wissen wollen, schaffen wir sie uns nicht vom Halse. Das, in der Tat, wäre Verantwortungslosigkeit. Man kann wählen zwischen Verantwortung und Verantwortungslosigkeit, aber vor der Alternative kann niemand fliehen. Entweder übernehmen wir die Verantwortung für den globalisierten Globus oder wir tragen zu seiner Zerstörung bei.

Ohne Zweifel bewegt sich unser Leben heutzutage in globalen Maßstäben, wie es diese in der Geschichte der Menschheit nie zuvor gegeben hat. Deshalb können wir Menschen auch nicht vor der Verantwortung für den Globus weglaufen. Diese Herausforderung wirkt sich natürlich bis in das persönliche Leben jedes Einzelnen aus, denn bekanntlich leben wir ja eingespannt in eine Kette von Generationen. Sollen also auch unsere Kinder leben können, müssen wir uns dieser Verantwortung stellen. Wir sind globalisiert, ob wir es wollen oder nicht.

Die Globalität der Erde, die die angesprochenen globalen Bedrohungen unübersehbar in den Blick rücken, resultiert aus der Wissenschaftsmethode der immer weitergehenden Zerlegung wie aus der Anwendung ihrer Ergebnisse in der Technik, die ihrerseits dem Gebot der totalisierten Kosten-Nutzen-Rechnung unterliegt. Die sich daraus ergebende technische Entwicklung stößt dann an ihre - durch die globalen Bedrohungen gegebene - objektive Grenze.

II. Globalisierung als Strategie zur Akkumulation von Kapital

Die technologische Entwicklung zusammen mit den globalen Bedrohungen für das menschliche Leben, ja für das Leben auf der Erde überhaupt führte dazu, dass bestimmte Unternehmen, die sich seit dem Zweiten Weltkrieg immer konsequenter als transnationale Konzerne gerierten, in wachsendem Maße Zugang zu sämtlichen Reichtümern der Erde fanden. So kam es zur Globalisierung von Nachrichten, Rechenoperationen und Transporten, einschließlich der daraus resultierenden Verfügbarkeit des Globus. In diesem Sinn geht mittlerweile das Wort vom „planetarischen Dorf" um. Nachrichten und Rechenvorgänge sind praktisch zu einer Sache von Bruchteilen von Sekunden geworden. Von jedem beliebigen Ort des Erdballs ist jeder andere beliebige Ort des Globus in weniger als vierundzwanzig Stunden zu erreichen. Der Globus steht uns voll zur Verfügung.

Auf diese Weise konnten sich weltumspannende Märkte bilden, einschließlich entsprechender Finanzmärkte. Unter Federführung multinationaler Unternehmen mit globaler Entscheidungsvollmacht konnten sich zugleich aber auch Netze sozialer Arbeitsteilung konstituieren. Mittlerweile haben wir es mit Firmen zu tun, die ihre Produktion über den ganzen Globus hin verstreut haben. Nicht nur ihre Ein- und Verkäufe tätigen sie weltweit, sondern sie haben auch ihre Produktionsprozesse mit den verschiedenen Schritten über die ganze Welt verteilt. Natürlich gab es auch schon früher Firmen mit weltweiten Einkaufs- und Verkaufsnetzen, heute haben sie darüber hinaus ihre Produktionsstätten überall in der Welt. Ein Beispiel dafür sind die *maquilas*, das sind Produktionsabläufe, in

denen einfache Fertigungsschritte bis zum Endprodukt nacheinander an den verschiedensten Stellen des Globus getan werden. Diese Art von Globalisierung von Nachrichten, Rechenvorgängen und Transporten prägt inzwischen unser ganzes Leben. Hinzu kommt jedoch noch, dass sich darauf das globale System einer Strategie weltweiter Kapitalakkumulation gesetzt hat, welches inzwischen als Globalisierungspolitik bezeichnet wird. Doch diese muss sich nicht zwangsläufig aus dem beschriebenen Globalisierungsprozess ergeben.Vielmehr ist Tatsache, dass sich bestimmte Kreise ihrer einseitig bemächtigt haben - mit dem Ziel, sämtliche Märkte unter Kontrolle zu haben. Was Lateinamerika anlangt, ist in diesem Zusammenhang darauf zu verweisen, was unter den Namen „neoliberale Politik der Strukturanpassung" in aller Munde ist. Dabei sind die Anpassungsmaßnahmen, die der Welt auferlegt werden, Bedingung dafür, dass die Wirtschaft globaler Kapitalakkumulation floriert. Sie spiegeln haargenau die Forderungen wider, mit denen weltweit produzierende Unternehmen aufwarten und ihre Erfolge sichern wollen. So stehen wir vor einer neuen Strategie der Kapitalakkumulation, genannt Globalisierungsstrategie.

In der gängigen Rede von Globalisierung wird die globale Mechanik der Strategie zur Kapitalakkumulation normalhin in höchst einseitiger Weise thematisiert. Denn die Globalisierer der Strategie verlieren kaum ein Wort über die Globalität der Erde, so wie wir sie durch die globalen Bedrohungen gefährdet sehen. Da diese aber von niemandem bestritten werden können, stellen sie sich einfach blind auf dem entsprechenden Auge. Die zaghaften Ansätze, der Gefahren Herr zu werden, lässt man kurzerhand ins Leere laufen. So unlängst geschehen mit dem Kyoto-Protokoll. Wie sonst denn lässt sich die Frivolität erklären, mit welcher der derzeitige Präsident der Vereinigten Staaten George W. Bush das Papier beiseite schob?

Der Strategie und zumal der Art und Weise, wie man sie auf Biegen und Brechen durchsetzen will, haftet ein gewisser religiöser Fundamentalismus an, ein gewisser Fundamentalismus der Religion des Marktes. Denn üblicherweise entwickeln Religionen, sobald ihre Vertreter deren Grundüberzeugungen hinterfragt sehen, diese oder jene Form von blindem Fundamentalismus. Die Religion des Marktes, zu der sich die Globalisatoren bekennen, macht da keine Ausnahme. Auch wenn sonnenklar auf der Hand liegt, dass die globalen Gefahren, die uns heute bedrohen, eng mit der Entwicklung und Anwendung neuer - nach totalisierten Kosten-Nutzen-Kriterien funktionierender - Technologien zusammenhängen, mahnt der neoliberale Marktfundamentalismus nicht nur nicht zur Besonnenheit, sondern ruft sogar noch zum radikalsten Extremismus auf. So erklärt sich, dass man trotz Bekanntwerdens der genannten globalen Bedrohungen den Vernichtungsprozess, der sich aus der undifferenzierten Anwendung der technologischen Entwicklung ergibt, sehenden Auges nur noch gesteigert hat. Damit aber potenziert sich der neoliberale Fundamentalismus zum Fundamentalismus der Taliban, das heißt zum religiösen Mythos vom unbegrenzten Wachstum.

III. Lateinamerika wurde die Globalisierungsstrategie mittels der so genannten Strukturanpassungsmaßnahmen aufgezwungen

Die Strukturanpassungsmaßnahmen beeinflussen die Gesellschaft vor allem in dreifacher Hinsicht:

- zur tendenziell unbegrenzten Öffnung für Finanzkapital und für Devisen- und Warenströme;
- zur Umstrukturierung des Staates in Richtung auf einen Polizei- und Militärstaat. Die Annahme ist, Polizeistaat bedeute Freiheit und Sozialstaat Sklavensystem. In Sachen Entwicklungspolitik wie auch in Sachen wirtschaftlicher und sozialer Infrastrukturpolitik habe der Staat nichts mehr zu sagen. Die Folge ist: Öffentliches Eigentum wird privatisiert, und es kommt erneut zur Akkumulation im eigentlichen Sinn des Wortes. Allenthalben in der Welt ist eine Plünderung des öffentlichen Eigentums in Gang;
- zur Flexibilisierung der Arbeitskraft. Substantielle, arbeitsvertraglich festgeschriebene Rechte - wie Kündigungsschutz und besonderer Schutz für Frauen und Kinder usw. - werden abgebaut. Soziale Sicherheiten werden gelockert und Gewerkschaften geschwächt, wenn nicht - wie gar nicht selten - aufgelöst.

Begleitet wird die Durchsetzung solcher Art Strukturanpassungsmaßnahmen in der Mehrzahl der lateinamerikanischen Länder (Brasilien, Chile, Uruguay, Argentinien) von einem Terrorismus seitens des Staates. Ja, der Terrorismus von Seiten des Staates spielt im Rahmen der Globalisierungsstrategie sogar eine Schlüsselrolle, im Augenblick namentlich in Kolumbien.

Die Durchsetzung der Strukturanpassungsmaßnahmen geht Hand in Hand mit der Propaganda der Ideologie von Wettbewerb und Leistung. Gerechtfertigt wird das Ganze als Politik zum Abbau von Marktverzerrungen bzw. zur Beseitigung von Barrieren, die der Mobilität des Marktes im Wege stünden. Wirtschaft spielt sich fortan in Begriffen von Wirtschaftskrieg ab, in dem Wettbewerbsvorteile erstritten werden müssten, wolle man denn als Sieger vom Schlachtfeld ziehen können. Auch die Beziehungen der Länder untereinander werden in Begriffen von Wettbewerb und Konkurrenz diskutiert, wie auch das soziale Engagement bedingungslos daran gemessen wird, ob und wie weit es der Konkurrenz förderlich sei. Ökonomen, zumal Manager großer Unternehmen, werden in solch einem Wirtschaftskrieg zu Militärberatern. Ihre Aufgabe besteht nicht mehr darin, das Ganze theoretisch zu erarbeiten bzw. deutlich zu machen, was solch ein Wirtschaftsverständnis bedeute, sondern sie sollen einzig dazu beitragen, dass der Krieg gewonnen wird. So kommt es, dass Wirtschafts- und Gesellschaftstheorien nur noch mit Zynismus begegnet wird.

Im Vorfeld dieses Wirtschaftskrieges sollen die Strukturanpassungsmaßnahmen das Schlachtfeld herrichten und säubern. Denn die Unternehmen, die ja dann gegeneinander antreten werden, haben das gemeinsame Interesse, ein möglichst sauberes Schlachtfeld vorzufinden, wollen sie doch ungestört von irgendwelchen

„Verzerrungen" gegeneinander kämpfen können. Unter dem Gesichtspunkt, der uns hier interessiert, ist die „Ausschaltung von Verzerrungen des Marktes" von zentraler Bedeutung. Denn die reale Logik des Globalisierungsprozesses wird am deutlichsten an solchen Begriffen ablesbar. Immerhin ist der Prozess, in dem sich der Markt abspielt, nichts anderes als eine große Maschinerie, die nach ihrer eigenen Logik unbeirrt abläuft. Weil dabei alles automatisch ineinander greift, reproduziert sich der Mensch dank dieser Logik selbst, ja „perfektioniert" sich selbst, so dass er immer besser funktioniert. Das ist der Grund, weshalb der Begriff „Verzerrung des Marktes" konstitutiv für dieses Sprachmuster ist. Das Ineinandergreifen des Marktes ist wie das Funktionieren eines Computers, der überdies stetig verbessert wird. Dagegen wirken sich die so genannten Verzerrungen wie Reibungsflächen aus, die verhindern, dass das Gerät erwartungsgemäß funktioniert. Soll es seinen Dienst tun, darf sich nichts in ihm reiben. Reibungsflächen beseitigen heißt die Leistung steigern. Und die Leistung wird gesteigert, wenn Verzerrungen ausgeschaltet werden.

IV. Menschenrechte und Ausmerzung von Verzerrungen des Marktes

Fachleute werden nicht bestreiten, dass der Markt vielfach verzerrt ist. Hier interessieren uns jedoch nur jene Verzerrungen, die mit der Frage der Menschenrechte zu tun haben. Tatsache ist, dass die Menschenrechte - verstanden als Konsequenz aus der Behauptung, der Mensch sei ein natürliches Wesen - von Anhängern der Auffassung, im Rahmen des aktuellen Globalisierungsgeschehens sei die Marktmechanik unentwegt zu perfektionieren, in ihrer Gesamtheit als Verzerrungen des Marktes betrachtet werden. So prallen Menschenrechte zum einen und Logik des Globalisierungsprozesses zum anderen hart aufeinander.
Niemand kann die Augen vor dem Zusammenprallen der beiden verschließen. Allerdings spielt sich dieser in einer Gesellschaft ab, die mehr von den Menschenrechten spricht als jedes Gemeinwesen zuvor. Ob das Imperium insgesamt, ob einzelne Konzerne, ob die öffentliche Meinung - alles redet von den Menschenrechten. Ja, alle Welt ist voller Sorge um die Menschenrechte. Was dabei aber ins Auge springt, ist, dass offenbar unterschiedliche Begriffe von Menschenrechten in Umlauf sind. Denn sowohl das globalisierte Imperium als auch die Betroffenen, will sagen: die Verlierer des ganzen Globalisierungsgeschehens, argumentieren mit den Menschenrechten, die allerdings in dem einen Fall so und im anderen so akzentuiert werden.

1. Rechte des Besitzenden

Vertreter der gegenwärtigen Globalisierungsstrategie sehen in den Menschenrechten Rechte der Besitzenden, der Eigentümer. Mit ihrer Betrachtensweise reihen sie sich ein in eine lange Tradition, die bis auf die Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts zurückreicht: auf die Unabhängigkeits-

deklaration der USA und auf die Erklärung der Französischen Revolution. Demnach handelt es sich um Menschenrechte, die in einer auf der Grundlage des Marktes konzipierten Welt angesiedelt sind und infolgedessen die Rechte des Eigentümers auf dem Markt und auf Besitz des Marktes formulieren. Kern des Ganzen sind die Beziehungen, wie sie am Markt gelten. Ohne das Individuum, zugegeben, ausschließlich auf einen Mitspieler am Markt reduziert zu sehen, denken die betreffenden Geister gleichwohl den Markt als natürlichen Raum der Freiheit. Folge ist, dass Einzelpersonen Menschenrechte gegenüber dem Markt weder einklagen noch einklagen können. Einzelpersonen haben allenfalls Rechte gegenüber dem Staat. Dann aber haben wir es mit Menschenrechten zu tun, die nicht mehr bloß Menschen, sondern auch juristische Personen haben. Der Unterschied zwischen juristischen Personen und so genannten „natürlichen" Personen ist damit aufgehoben. Mit einem Mal haben auch formelle kollektive Kategorien Menschenrechte, wie sie natürlichen Personen zustehen. Damit aber entpuppen sich Unternehmen als Träger von Menschenrechten, wie auch einzelne Menschen es sind. Umgekehrt ist damit die Tendenz gegeben, zentrale Menschenrechte zu Rechten zu verwässern, die sich Menschen mit privaten Kollektiven teilen. Bloß: Wenn Menschenrechte nicht mehr nur für Menschen gelten, sondern auch für private Kollektivgrößen, dann kann es sich nur noch um Menschenrechte für Besitzende handeln. So schleicht sich unbesehen die Tendenz ein, die Menschenrechte mit Rechten von Eigentümern zu identifizieren, auch wenn der Ausgangspunkt das autonome, am Markt partizipierende Individuum war, das allerdings nicht als auf diesen Tatbestand reduziert galt.

Wer sich dieses Verständnis von Menschenrechten vergegenwärtigt, begreift, weshalb inzwischen auch Konzerne des großen Kapitals Menschenrechte für sich beanspruchen, als stünden ihnen diese von ihrem originären Ansatz her zu. Natürlich kann es im strikten Sinn des Wortes dabei nicht um Menschenrechte gehen. Denn als Rechte ausschließlich von Menschen wollen sie ja gerade eine Reaktion auf die Rechte von Eigentümern sein. Nicht umsonst reichen ihre Anfänge ja bis auf Konflikte zur Zeit der Französischen Revolution zurück. Nur, die Französische Revolution brachte nicht nur König und Aristokratie den Tod, sondern auch den ersten Vertretern der Menschenrechte: Olympe de Goughes als feministisch gesonnener Frau ebenso wie François Babeuf, der für die Gleichheit der Arbeiter eintrat. Die Rechte der einen wie der anderen förderten in der Folge die Emanzipation der Menschen.

Daraus erhellt, dass die Menschenrechte alles andere sind als Rechte, auf die irgendwelche Gesellschaften Anspruch hätten. Menschenrechte stehen allein Menschen zu. Juristische Personen sind außer Stande, sich darauf zu berufen. Denn die Menschenrechte gründen auf der Tatsache, dass der Mensch allgemein als körperhaftes bzw. natürliches Wesen anerkannt wird. Menschenrechte beinhalten (gegen Folter und gewaltsamen Tod) die körperliche Unversehrtheit, die Befriedigung der Grundbedürfnisse (von Arbeit, Nahrung, Wohnung, Erziehung und Gesundheit) sowie die Anerkennung von Geschlecht, Ethnie und Kultur. So handelt es sich bei den Menschenrechten zwar um Rechte, sich sich einerseits

aus dem Subjektcharakter des Menschen ergeben, die andererseits aber damit in Konflikt geraten, wollte jemand den Menschen auf das einzelne Individuum, auf den Eigentümer oder auf das jeweilige Ich verkürzen.
Weiterentwickelt werden die so umrissenen Menschenrechte im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts. Sie gehen in alle Menschenrechtserklärungen ein, die in diesem Zeitraum erlassen wurden, namentlich in die der UNO aus dem Jahre 1948. Bezeichnend jedoch ist die Tatsache, dass die Vereinigten Staaten keine einzige Menschenrechtskonvention unterschrieben haben, in der auf diese spezifisch menschlichen Rechte Bezug genommen würde.

2. Saft- und kraftlose Erklärungen

Die Globalisierungsstrategie unserer Tage hat die Entwicklung des Begriffs der Menschenrechte wieder umgekehrt. Zwar überleben die Menschenrechte in saft- und kraftlosen Erklärungen, insofern alle Mächtigen sie nachdrücklich interpretieren als Rechte des Eigentümers und mithin als Rechte, die Kollektiven zustehen und nicht mehr dem Menschen als einzelnem und einzigartigem Wesen. Wenn das Imperium heute also dermaßen auf die Menschenrechte insistiert, dann geht es ihm in Wirklichkeit annähernd ausschließlich um die Rechte des Eigentümers. Wer indes nach wie vor an den Menschenrechten als Rechten des Menschen als solchem festhält, sind die Verlierer der Globalisierungsstrategie. Die Menschenrechte sind Rechte des natürlichen und körperhaften Menschen, des sprechenden Körpers. Daraus folgt klar, dass eine kollektive Person diese Art von Menschenrechten nicht zu vergegenwärtigen vermag, und zwar einfach deshalb, weil sie keinen Körper hat. Kollektive Personen sind keine natürlichen Wesen. Dessen ungeachtet setzt sich die gegenwärtige Globalisierungsstrategie über diese Art von Menschenrechten mir nichts, dir nichts hinweg. Denn würde sie sie als gültig anerkennen, müsste sie im selben Augenblick einräumen, dass sie im Konflikt mit ihr steht.
In der Wahrnehmung der transnationalen Konzerne sind die Menschenrechte - verstanden als Rechte körperhafter menschlicher Wesen - nichts weiter als Verzerrungen des Marktes. Da sie im Weltmaßstab operieren und kalkulieren, stoßen sie auch in der ganzen Welt auf Verzerrungen des Marktes. Wenn sie dann die Forderung erheben, Finanzen und Waren müssten ungehindert fließen, der Staat mit seinen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Funktionen gehöre abgeschafft und die Arbeit müsse flexibilisiert werden, dann sind das alles nur Folgen aus ihrem weltweiten Engagement. Und daraus folgt seinerseits eindeutig, dass die Ausmerzung der Verzerrungen des Marktes die Menschenrechte schlicht und einfach aus den Angeln hebt. Zwar lassen sich nicht alle Verzerrungen des Marktes als Konsequenz aus den Menschenrechten erklären, wohl aber hat jedes Eintreten für die Menschenrechte - diese verstanden als Rechte körperhafter menschlicher Wesen - eine Verzerrung des Marktes zur Folge. So führt die unterschiedslose Behebung aller Verzerrungen des Marktes logischerweise am Ende auch zur Aufhebung der Menschenrechte. Konkret wird der Fall, wenn die Verzerrungen des Marktes im Namen eines allgemeinen Prinzips, eben

im Namen des Globalisierungsprozesses, behoben werden sollen. Hinzu kommt, dass die Politik zur Beseitigung dieser Verzerrungen heute rundweg im Sinne des Einsatzes einer bestimmten Technik ausgegeben wird.
Zusammenfassen lassen sich unsere Überlegungen im folgenden Satz: Die Umpolung der Wirtschaft in Wirtschaftskrieg und die sich daraus ergebende Hochstilisierung des Wettbewerbs zum höchsten, ja einzigen Wert zerstören und liquidieren im Namen der Rechte des Marktes - das heißt jener Rechte, die am Markt und nirgends sonst als am Markt gelten - sämtliche *Menschen*rechte. Rechte des Marktes statt Rechte der Menschen.

3. Eine Frage

Aus unseren Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, weshalb unsere Gesellschaft nach wie vor so vollmundig und so nachdrücklich von Menschenrechten redet. Tatsächlich jedoch dreht es sich fast ausschließlich um die Rechte des Marktes und am Markt - genauer betrachtet, um die Rechte, die sowohl das natürliche Individuum als auch die juristische kollektive Person (das heißt zum Beispiel Firmen und Körperschaften sowie Institutionen generell) für sich beanspruchen können. Verkürzt man jedoch die menschliche Person auf ein Individuum, das keine anderen Rechte hat als auch jede juristische Kollektivperson, verliert die menschliche Person ihren Charakter als Person, d.h. als körperhaftes Wesen, das Person ist. Was heute im Rahmen der Globalisierungsstrategie unter dem Logo Menschenrechte propagiert wird, sind letzten Endes Rechte, wie bestimmte kollektive Personen sie für sich in Anspruch nehmen. Dieselben Rechte, die Firmen wie Mercedes, Siemens, Toyota und Microsoft für sich am Markt zu haben meinen, oktroyieren sie der gegenwärtigen Gesellschaft als allgemeingültige „Menschenrechte" auf. Als Folge daraus wird uns ihr Recht zur Behebung der Verzerrungen des Marktes und mithin zur Aufhebung der Menschenrechte - Menschen verstanden im Sinne körperhafter Personen - als das Kernstück aller Menschenrechte verkauft. So erhellt, dass die vermeintlichen „Menschenrechte" juristischer und kollektiver Personen die Menschenrechte körperhafter menschlicher Personen schlicht und einfach eliminieren.
Die Frage, die sich stellt, lautet: Hat Microsoft Anspruch auf Menschenrechte? Oder umgekehrt: Haben Menschen Menschenrechte, die ohne Wenn und Aber auch für Microsoft gelten? Stehen CNN Menschenrechte zu, oder haben vielmehr Menschen Anspruch auf Menschenrechte, die sie auch CNN gegenüber geltend machen können? Nach der Logik der Kollektivperson verschlingen deren Rechte die Menschenrechte der menschlichen Person im Sinne eines körperhaften, natürlichen Wesens, insofern es Teil der gesamten Natur ist. So führt kein Weg daran vorbei, dass wir uns dem Konflikt zwischen den Menschenrechten und den Kollektivrechten von Institutionen zu stellen und uns dafür einzusetzen haben, dass die Menschenrechte auch von juristischen Kollektivpersonen geachtet werden. Die so definierten Menschenrechte sind eine moderne Erweiterung der alten Habeaskorpusakte auf die Rechte von Kollektiven, wobei diese die Menschenrechte ersetzen sollen.

Damit erweist sich die Kritik an der augenblicklichen Globalisierungsstrategie als die andere Seite des unverzichtbaren Einsatzes für die Menschenrechte als jenes Gesamtumfangs der Rechte, die lebenden Menschen zustehen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Religionen im Angesicht der Globalisierung

Felix Wilfred

Individualisierung und funktionale Differenzierung sozialer Systeme gehören zu den Hauptmerkmalen der Moderne, die heute im Zuge der Globalisierung sich weltweit ausbreitet. Noch während dieser Prozess, der alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens erfasst, abläuft, tauchten Fragen danach auf, welchen Einfluss Religion und Globalisierung aufeinander ausüben.[1] Werden die Religionen dabei den Kürzeren ziehen und als Restexemplare einer vormodernen Gesellschaft zurückbleiben, wie die Vertreter der Säkularisierung und Privatisierung lautstark behaupten? Wenn jedoch die Wiederbelebung der Religionen und die Pflege ihrer vielfältigen Ausdrucksformen uns hier einen Fingerzeig geben können, dann den, dass sich etwas anderes abzuspielen scheint.

Kritisch eingestellte Vertreter religiöser Institutionen und religiös engagierte Menschen machen sich große Sorgen um das Schicksal der Religion, ihre Rolle und öffentliche Funktion. Erfüllte sie in den traditionellen Gesellschaften noch sehr entscheidende Aufgaben, wie etwa einen Beitrag zu leisten zur Integration der Gemeinschaft, so scheint der Globalisierungsprozess, der ja ethnische, regionale und religiöse Grenzen überschreitet, solche Rollenzuweisungen obsolet und überflüssig zu machen. Wenn wir einmal annehmen, die Religionen hätten mehr zu leisten, so kann man natürlich fragen: Wie könnten diese sich selbst so neu begreifen und umgestalten, dass zwischen ihnen und dem Globalisierungsprozess eine *gegenseitige* Abhängigkeit entsteht? Und weiter: Wie könnten sie unter den neuen Verhältnissen eine neue Aufgabe übernehmen und eine andere Funktion erfüllen? Ich meine freilich, dass solche Überlegungen - wenn auch in sich nicht unwichtig - doch an der gegebenen Sachlage völlig vorbeigehen und wir uns auf eine andere Reflexionsebene begeben müssen.

Philosophie und Praxis der Globalisierung implizieren die Annahme, sie sei eine Bewegung auf die Einheit der ganzen Menschheitsfamilie hin, und sie erhebe den

Anspruch, die künftige Verlaufskurve der Menschheit darzustellen, ihre letzte Einheit und Universalität. Ja, mehr noch: Mit dem mutmaßlichen Triumph des Kapitalismus, der treibenden Kraft hinter der Globalisierung, kündigt sich „Das Ende der Geschichte und der letzte Mensch"[2] an (so der Titel eines Buches von Francis Fukuyama). Doch wir wissen alle, dass zwischen solchen Ansprüchen und den tatsächlichen Gegebenheiten ein tiefer Widerspruch besteht. Das Schlimmste an der Globalisierung ist aber, dass sie uns eine Pseudo-Einheit und eine Universalität der Menschheit vorgaukelt, die in die Irre führt.

An dieser Stelle einer vorgetäuschten Einheit und Universalität müssen wir mit unseren Überlegungen ansetzen: Welchen kritischen Beitrag könnten die Religionen in unserer heutigen Welt leisten, um eine wirkliche und wahre Einheit der Menschheitsfamilie herbeizuführen? Diese Frage stellt sich ungeachtet der Tatsache, dass die Religionen durchaus zwei Gesichter haben und, wie nur zu gut bekannt, Ursprung von Zwiespalt, Konflikten und Gewalt gewesen sind. Wir brauchen nur daran zu denken, dass das Ziel der Einheit immer auch das Ergebnis von *Kämpfen* ist und nicht ein vorgefertigtes Programm, das nur umgesetzt werden müsste. Es erfordert kämpferische Anstrengung, da wir vor einer sehr entscheidenden und kritischen Frage stehen.

Die technokratische Moderne hat durch Bereitstellung der Mittel und Instrumente zur Beherrschung der Natur dem Selbstvertrauen der Menschen einen ungeahnten Auftrieb gegeben. Doch es gibt ein Problem, das zu lösen sie nicht imstande ist. Es ist die Frage nach weltweiter *menschlicher Solidarität.* Sie herbeizuführen setzt die Überwindung historischer und gegenwärtiger Ursachen voraus, die Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten hervorrufen. Der Globalisierungsprozess ist weit davon entfernt, eine Bewegung auf diese menschliche Solidarität hin zu sein. Er ist vielmehr insofern Teil des Problems, als er die Menschheit noch tiefer gespalten hat, und zwar durch die ihm eigene Tendenz, Völkern und Gruppen den ihnen zustehenden Anteil an den natürlichen Ressourcen vorzuenthalten und immer mehr Menschen von der Gemeinschaft, von Macht und Freiheit auszuschließen.

Vor diesem gerade skizzierten Hintergrund möchten wir einige Antworten betrachten, die die Religionen auf die Frage nach der Einheit und Universalität der Menschheit in Zeiten der Globalisierung geben können. Ich werde zwei Modelle analysieren und ihre Unzulänglichkeiten aufzeigen und mit einem dritten Modell abschließen: dem einer universalen menschlichen Solidarität.

I. Eine globale Standardreligion

Konfrontiert mit der Herausforderung der Globalisierung, könnte eine Neukonzeption in die Richtung gehen, eine planetarische Religion und ein Weltethos zu entwerfen, die es mit der Art und den Anforderungen dieses Prozesses aufnehmen würden. In Anlehnung an den Prozess der Vereinheitlichung würden auch die Religionen eine Metamorphose durchlaufen und sich zu einer ideal konzipier-

ten „Religion" wandeln. Diese könnte, zusammen mit einer wohlverpackten „globalen Ethik", überall auf der Welt von allen und jedem als spirituelle und ethische Einheitsnahrung „konsumiert" werden. Die Menschheit könnte dann, so ausgestattet mit einer von allen geteilten idealen Religion und Ethik, davon ausgehen, dass der langgehegte Traum von Einheit und Frieden, gleichsam im natürlichen Verlauf der Dinge, von allein in Erfüllung gehen würde.

Dazu ist erstens einmal zu sagen, dass eine solche Standardreligion und Ethik (für alle und jeden) Wasser auf die Mühlen der Päpste des Kapitalismus wäre und ihren Besänftigungsformeln neue Nahrung liefern würde. Eine global konzipierte Religion und Ethik käme ihnen sehr gelegen, um ihr Programm auch im religiösen Bereich durchzusetzen. Auf diese Weise würde - so glaubt man wenigstens - die äußerst sperrige religiöse Sphäre „geschmeidiger"; sie würde sich in einer „verwalteten Welt" zu einer Größe wandeln, die man handhaben könnte. Mehr noch, eine solche Konzeption von Religion, die mit Einheit und Universalität der Menschheit assoziiert wird, käme dem Kapitalismus gerade recht, um sich das Mäntelchen der Humanität und Philanthropie umzuhängen.

Wenn wir uns jedoch tiefer in das Modell hineindenken, so werden wir feststellen, dass sich im Hintergrund eine sehr entscheidende philosophische Frage verbirgt, wie nämlich das Einzelne und Allgemeine bzw. Universale sich zueinander verhalten. Dabei würden wir bemerken, dass die Dialektik zwischen beiden hier zugunsten des Allgemeinen aufgelöst wird. Wir sollten nämlich nicht vergessen, dass das Allgemeine bzw. *Universale* eine Abstraktion ist. Real in dem Sinne sind die einzelnen konkreten Dinge (außerhalb unseres Bewusstseins). Die ständige Versuchung aller Idealisten ist es ja, eine gleichgeartete ideelle Welt zu entwerfen und sie den sehr verschiedenen Einzeldingen als allgemeinen Bezugsrahmen überzustülpen. Anzeichen für dieses idealistische Konzept eines religiösen und ethischen Universalen ist, dass man dabei unstrittig eines vergessen hat: Religiöse Besonderheiten spielen in vielen Fällen für die Identitätsfindung eine ganz entscheidende Rolle.[3] Viele Beispiele bezeugen heute, dass die Menschen eine religiöse Entwurzelung ablehnen, da sie genau wissen, dass Religion ohne konkreten Nährboden sich in Luft auflöst.

Weiter müssen wir in Betracht ziehen, dass jede Religion strukturell eine zweifache Tendenz aufzuweisen scheint, eine partikularistische und eine universalistische. Die universale Offenheit einer religiösen Tradition ist in dem Maße real, als

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.

sie gerade in ihrer konkreten Besonderheit verwurzelt ist. Jede einzelne Besonderheit ist für das (abstrakte) Universale wie ein neuer Klang und ein neuer bunter Farbtupfer. Dieses selbst ergibt sich nur als Folge ständigen Suchens und eines fortwährenden Dialogs. Das Problem bei diesem Modell ist jedoch, dass es als Ideal projiziert, was sich nur mühsam in einem schwierigen dialogischen Prozess der Konsensbildung erreichen lässt.

Und schließlich ignoriert das Standardisierungsmodell von Religion die vom sozialen Umfeld herrührende, unterschiedliche religiöse Erfahrung. Das ist auch nicht überraschend, da es sich, wie wir gesehen haben, philosophisch an den Idealismus und sozio-politisch an den Kapitalismus anlehnt. Die religiöse Erfahrung und die religiösen Ausdrucksformen der Opfer haben aber eine wichtige sozio-politische Funktion, was allen, die sich in der Basisarbeit engagieren, völlig klar ist.

II. Globalisierung und religiöser Tribalismus

Auf den ersten Blick mögen Globalisierung und religiöser Tribalismus als Gegensätze erscheinen. Doch wenn wir mehr in die Tiefe gehen, werden wir bemerken, dass beiden Vieles gemeinsam ist. Die Globalisierung ist insofern sehr trügerisch, als sie die Tatsache verschleiert, dass sie die Projektion eines partikulären Entwicklungsmodells ist und ein einseitiges Menschenbild vertritt, den *homo oeconomicus*. Ähnliches gilt für den religiösen Tribalismus. Auch er ist die Projektion einer partikulären religiösen Identität, die Anspruch auf Universalität erhebt. Auch hier konkurrieren Religionen um Anschluss an den globalen religiösen Markt, um dort ihre spirituellen „Güter" als die besten von allen, ja sogar als die einzig möglichen zu verkaufen. Hinter dieser scheinbaren Globalität versteckt sich ebenfalls ein Machtprogramm mit ganz bestimmten Bestrebungen: Am liebsten würde man die ganze Welt islamisch, christlich, hinduistisch usw. (eingefärbt) sehen. Der Globalisierungsprozess hat hier nur Öl ins Feuer eines religiösen Konkurrenzkampfes gegossen und für religiöse Konflikte das Instrumentarium geliefert.

Wie beim Standardmodell der Religion sehen wir auch hier, wie jede Religion sich ihr Festtagsgewand überstreift, wobei sie freilich ihrer eigenen realen Geschichte entkleidet wird. Geschichte kann nicht einfach sozusagen unter den Teppich gekehrt werden. Noch schlimmer freilich ist, dass der religiöse Tribalismus nicht die geringste Selbstkritik zulässt. Von der Geisteshaltung einer allgemeinen Relativierung, die der Globalisierung auf dem Fuße folgt, fühlt sich der religiöse Tribalismus bedroht und wird aggressiv. Doch bezieht er deswegen nicht etwa Stellung gegen die Globalisierung, sondern kämpft (oft mit letzter Verzweiflung) für die eigene Partikularität, um so zu bestimmen, was global sei.

Die Bedrohung, die der religiöse Tribalismus empfindet, und das Fehlen jeder Selbstkritik macht ihn unfähig, das traditionelle Bild, das er sich von anderen religiösen Gruppen macht, kritisch zu überprüfen. Auf diese Weise kommt es

dazu, dass die Polarität „dazugehörig" / „nicht dazugehörig" sich theologisch, kulturell und politisch auf Kosten echter Universalität im Bewusstsein verfestigt. Die dementsprechende Haltung ist die der Selbstgerechtigkeit und Ausgrenzung. Religiöser Nationalismus ist lediglich der politische Ausdruck eines ideologisch orientierten religiösen Tribalismus - sei es nun der Zionismus Israels oder der Hindutva Indiens.

So ähnlich wie ein „fortschreitender" Globalisierungsprozess immer mehr Menschen „fortschreitend" ausgrenzt, so grenzt auch ein religiöser Tribalismus all jene aus, die nicht dazugehören. Das könnte sich auf verschiedene Weise ausprägen, angefangen von der erneuten Behauptung „außerhalb der Kirche kein Heil" bis hin zur politischen und kulturellen Ausgrenzung von Christen und Muslimen als Fremden, die nicht der indischen Nation angehören, da sie keine Hindus sind. Es könnte aber auch einen extremen Ausdruck finden in der Einstellung, dass zum Beispiel Italien, Spanien und Portugal nur christliche Immigranten in ihr Land lassen, Andersgläubigen aber gar nicht erst Einlass gewähren. Wenn das kein religiöser Tribalismus in einer globalen Welt ist, was ist es dann?

III. Religionen und ihre Kämpfe für eine universale Gemeinschaft

Ich gebrauche mit Absicht den Ausdruck „universale" und nicht „globale" Gemeinschaft, um nicht den Eindruck zu erwecken, global sei etwa mit universal gleichzusetzen. Die von der Globalisierung angebotene Universalität ist die des Kapitals; und die Einheit, die sie projiziert, ist die Einheit der „Betuchten". Diese Art von Universalität und Einheit verfolgt wirtschaftliche Interessen. Es handelt sich hier grundlegend um ein Einheitsmodell, das zentripetal (auf sich selbst als Mittelpunkt) ausgerichtet ist und das unweigerlich auseinander bricht, wenn die Eigeninteressen der Akteure aufeinanderprallen. Auf eine authentische Einheit und Universalität der Menschheitsfamilie bewegen wir uns *zu*, wenn wir uns von uns selbst *weg*bewegen, also zentrifugal, und dabei eine Haltung einnehmen, die zwischenmenschliche Beziehungen nicht instrumentalisiert. Dabei sollten wir nicht vergessen, dass in einem solchen Prozess mit harten Bandagen gefochten wird.

Das Auseinanderfallen von Gemeinschaft ist eine der Folgeerscheinungen der Globalisierung. Damit meine ich nicht einfach, dass die traditionellen Gemeinschaften von diesem Prozess in Frage gestellt werden. Das stimmt natürlich auch. Der Aufruf zur Gemeinschaft hat nicht etwa die nostalgische Absicht, die alten Zeiten wiederherzustellen. Doch Tatsache ist nun einmal, dass die Globalisierung von ihrem Wesen und ihrer Verlaufsrichtung her sich dem Projekt einer wahren universalen Gemeinschaft entgegenstellt. Gerade die Tatsache tiefer Spaltungen, die sie in der gegenwärtigen Welt hervorruft, und die abgrundtiefe Kluft, die sie zwischen Arm und Reich heraufbeschwört, bieten keinerlei Aussicht auf irgendeine Art von universaler Gemeinsamkeit.

Wir haben gesehen, dass Religion sehr viel mit Gemeinschaft zu tun hat. In der heutigen Situation, wo im Gefolge der Globalisierung die Gemeinschaft von innen her ausgehöhlt wird, könnten die Religionen das Verhältnis zu ihr neu definieren und das auch sprachlich zum Ausdruck bringen. Als Erstes müssten sie sich bewusst sein, dass die Realität von Gemeinschaft nicht bei denen endet, die ihr formell angehören. Anders ausgedrückt, es gibt einen legitimen Platz für eine konfessionelle Gemeinschaft, die sich auf gemeinsame Symbole, Glaubensinhalte, Rituale usw. stützt. Es gibt aber auch die umfassendere Gemeinschaft, die über konfessionelle Grenzen hinausgeht. Während auf der einen Seite die meisten religiösen Traditionen wirkungsvolle Möglichkeiten und Mittel haben, ihre konfessionelle Identität immer wieder zu festigen, bleibt, was die Stärkung dieser weiter angelegten Gemeinschaft angeht, noch viel zu tun übrig.[4]

Die entscheidende Frage ist, in welchem Maße die verschiedenen religiösen Traditionen imstande sein werden, für das Zusammenkommen von Völkern, Nationen und Kulturen Hilfen anzubieten. Die Zweideutigkeit der Religionen in dieser Angelegenheit ist nur allzu evident. Religionen sind oft die Quelle von Zwiespalt und Gewalt. Dennoch verfügen sie über Ressourcen und Zukunftsbilder für eine allumfassende Einheit der Menschen, was man von der Globalisierung nicht behaupten kann. Das erklärt sich aus der Tatsache, dass jede religiöse Tradition, wie wir gesehen haben, eine Einheitsvision hat, zugleich aber auch in einem spezifischen sozio-kulturellen Umfeld verwurzelt ist. In diesem Zusammenhang sei bemerkt, dass die Globalisierung, anders als erwartet, die partikularistischen Tendenzen in den religiösen Traditionen eher verstärkt als ihren universalistischen Träumen Ausdruck verliehen hat. Wie dem auch sei, der Desintegration, die mit dem Globalisierungsprozess Hand in Hand geht, müssen die religiösen Traditionen Kraft ihrer öffentlichen Aufgabe kämpferisch entgegentreten, um behilflich zu sein, ihre sprachlich, ethnisch, kulturell und national bedingten Identitäten zu überschreiten. Globalisierung ist aus sich heraus nicht dazu imstande. Ihre Fähigkeit beschränkt sich darauf, grenzüberschreitende Kapitaltransaktionen durchzuführen, Gruppen und Völker aber beim Aufeinanderprallen sich selbst zu überlassen.

Die Suche nach universaler Gemeinschaft vollzieht sich in den kleinen Schritten unseres Alltags, die in diese Richtung gehen. Von daher gesehen, müssen wir den *neuen sozialen Basisbewegungen* ernsthafte Beachtung schenken.[5] Sie scheinen weltweit fertig zu bringen, was die Religionen mit ihrer traditionellen Ethik nicht geschafft haben, nämlich Menschen über ethnische, nationale, kulturelle, religiöse und andere Grenzen hinweg zu wirkungsvoller Solidarität zusammenzubringen. Das könnten Bewegungen für die Befreiung von Frauen, den Schutz der Natur oder für die Verteidigung der Würde und Rechte eingeborener Völker und sozialer Randgruppen wie der Dalits (der sogenannten „Unberührbaren" Indiens) sein.

Mehr noch: In diesen neuen sozialen Bewegungen scheinen sogar einige der universalen Werte und ethischen Belange konkrete Gestalt anzunehmen. Auf der einen Seite spiegeln sich in ihnen die innergesellschaftlichen Gegensätze, auf der

anderen verfolgen sie das Projekt einer vollkommenen Gesellschaft. Diese Bewegungen, die in Kämpfe verwickelt sind und die „Kunst des Widerstandes im Alltag" praktizieren, bringen die Welt wirklich voran zu größerer Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden. Es hat den Anschein, als könnten die Religionen in einer Zeit, wo überkommene Strukturen sich überall auflösen, einen wirkungsvollen Beitrag zur Einheit leisten, wenn sie sich diesen Bewegungen anschließen und sie von ihrem religiösen Erbe her mit den Bildern und Symbolen einer universalen Einheit stärken. Die synergetischen Effekte solch universalistischer religiöser Strömungen und die Praxis neuer sozialer Bewegungen können so den Weg ebnen für eine tiefere Einheit der Menschheitsfamilie.

Es sind also gerade die Opfer der Globalisierung, die uns mit ihren Träumen und Hoffnungen den Weg zu wahrer menschlicher Gemeinschaft weisen.[6] Die von den Armen angestrebte Einheit ist eine Einheit in kultureller Vielfalt. Gerade weil eine Pseudo-Einheit sie mitsamt ihren Kulturen auszulöschen sucht, wird der Kampf um Einheit zugleich ein Kampf um die Vielfalt von Kulturen und Völkern sein. Und diese Art von Kämpfen sollten die Religionen zum Wohl einer erneuerten Menschheit unterstützen und mittragen.

Schlussbemerkungen

Wenn die Globalisierung wirklich die ganze Welt zusammengeführt hätte - wie behauptet -, so müssten schon längst alle Kriegswaffen von der Erde verschwunden sein. Doch davon sind wir noch weit entfernt. Stattdessen eskalieren überall auf der Welt die Konflikte und Konfrontationen; überall finden Kleinkriege statt; und die Bedrohung der ganzen Menschheit und Natur wächst von Tag zu Tag. Die Armen und ins soziale Abseits Geschobenen werden immer mehr von einer Beteiligung an der Macht ferngehalten, in ihren Freiheitsrechten beschnitten, von Entscheidungsprozessen ausgeschlossen und aus der Gemeinschaft ausgegrenzt. All das offenbart nur den Schwindel einer vorgegaukelten Einheit, wie sie die Gefolgsleute der Globalisierung lautstark vor sich herposaunen.

Angesichts dieser Sachlage stehen die Religionen vor der unabweisbaren Aufgabe, ihre Rolle neu zu definieren, um ihren Beitrag für eine wahre Einheit und Universalität der Menschheit leisten zu können. Jede Standardisierung von Religion bzw. jede Art von „globaler Ethik" ist außerstande, den Herausforderungen der Stunde gerecht zu werden; das gleiche gilt mehr noch von einem religiösen Tribalismus, der seine Kräfte weltweit zu stärken sucht. Die Einheit der Menschheitsfamilie muss im Horizont des Zusammenhangs aller Dinge herbeigeführt werden. Die Evolutionstheorie sagt uns, wie sehr wir alle in den Gesamtkosmos hinein verwoben sind und wie unser ganzes Sein von dem genährt wird, was die Erde hervorbringt. Die Religionen müssen die Kraft ihrer spirituellen Traditionen mobilisieren und sich auf die sozialen, politischen und kulturellen Prozesse hautnah einlassen, damit eine tiefere menschliche Solidarität und eine allumfassende Harmonie entstehen kann. Aus diesem Grund müssen wir bei aller Beto-

nung des Reichtums jeder einzelnen religiösen Tradition auf interreligiöse Begegnungen zum Wohl der Welt, der Menschheit und der Natur den größten Wert legen.

Der Weg zu Einheit, Universalität und Eintracht der Völker ist von Kämpfen gekennzeichnet. Was als vager Traum in Erscheinung tritt, kann nur in immer neuen Taten konkreter Solidarität und Zusammengehörigkeit sich verwirklichen, in Taten, die stets in einen historischen Kontext eingebettet sind und sich auf konkrete Gemeinschaften beziehen. Bei diesem Prozess scheinen die neuen sozialen Bewegungen den Religionen weite Spielräume zu bieten, um ihren universalistischen Tendenzen und ihrem Engagement für die Armen und Randexistenzen konkret Ausdruck zu geben. Diese Bewegungen operieren mit einer „Ethik der Verweigerung", das heißt, sie weigern sich, die vorherrschende soziale Ordnung einfach als unabänderbar hinzunehmen. Zudem sind sie in einem sozialen Umfeld verwurzelt und öffnen zugleich einen Ausblick auf die Konturen jener Welt, die die Armen und Abgeschobenen erhoffen. Eine Begegnung von Religionen auf dieser Ebene der neuen sozialen Bewegungen wird mit Sicherheit große Kräfte freisetzen, um eine geeintere und gerechtere Welt hervorzubringen.

[1] Vgl. P. Beyer, *Religion and Globalisation*, London 1994 (Neuauflage 2000).

[2] F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London 1992; deutsch: *Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir?* München 1992.

[3] Vgl. F. Wilfred, *Identitäten: unterdrückt, entfremdet und verloren*, in: CONCILIUM 36 (2000) 151-159; ders. (Hg.), *Community and Identity-Consciousness*, in: Jeevadhaara. A Journal of Christian Interpretation, Nr. 181 (2001).

[4] Vgl. A. Wesley, *Asian Christian Theological Task in the Midst of Other Religious Traditions* (Beitrag auf der III. Conference of Asian Theologians in Yogyakarta, Indonesien vom 6.-11. August 2001); vgl. auch S. Stanley, *Courage for Dialogue. Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships*, WCC, Genf 1981, 121ff.

[5] Vgl. S. Rajendra, *Social Movements, Old and New. A Post-modern Critique*, Delhi 2001; vgl. auch P. Beyer, aaO. 97ff.

[6] F. Wilfred, *Asian Dreams and Christian Hope*, ISPCK, Delhi 2000; ders., *Asiatische Träume und christliche Hoffnung*, in: CONCILIUM 35 (1999) 583-592.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Folgen der neoliberalen Globalisierung für Frauen

María Arcelia Gonzáles Butrón

In diesem Beitrag will ich vor allem auf der Grundlage von statistischen Daten die neoliberale Globalisierung und ihre Auswirkung auf die Situation der Frau kritisch untersuchen; dabei werde ich mich insbesondere auf Lateinamerika konzentrieren.

I. Die Situation der Frau weltweit [1]

Im Jahr 1995 fanden zwei wichtige Veranstaltungen der UNO statt, an denen neben Regierungsvertretern auch Frauenorganisationen der Zivilgesellschaft teilnahmen: der Weltsozialgipfel (auch als „Armutsgipfel" bekannt) in Kopenhagen im März und die vierte Weltfrauenkonferenz in Peking Ende September. Bei beiden Veranstaltungen wurden die Auswirkungen der Strukturanpassungsmaßnahmen sehr kritisch betrachtet, und man stellte fest, dass es auch hinsichtlich besserer Lebensbedingungen für die Frauen weltweit kaum Fortschritte gegeben hat.

Hier einige offizielle Daten aus der Bilanz von 1995, die eine deutliche Sprache sprechen:

Ungefähr 70 Prozent der 1,3 Milliarden Armen weltweit sind Frauen. Im Jahr 1988 betrug die Zahl armer Frauen im ländlichen Raum 564 Millionen, was gemessen am Zeitraum von 1965 bis 1970 ein Wachstum von 47 Prozent bedeutet.

Die Ärmsten unter den Armen sind die indigenen Frauen.

Ein Drittel der Familienoberhäupter weltweit sind Frauen. Den höchsten Anteil an weiblichen Familienoberhäuptern in Entwicklungsländern weist Afrika auf. In Lateinamerika werden ca. 30 Prozent der Familien von Frauen geführt, und in den USA werden ungefähr die Hälfte der armen Familien von Frauen ohne männlichen Partner unterhalten; das Einkommen dieser Familien liegt 23 Prozent unter der offiziellen Armutsgrenze.

Weltweit betrachtet sind 66 von 100 Analphabeten Frauen. Die Rate der Frauen über 45 Jahre ohne Schulbildung beträgt in den Entwicklungsländern durchschnittlich 50 Prozent, in Asien und Afrika sogar 70 Prozent.

Von 130 Millionen Kindern, die bis 1990 keine Grundschule besuchen konnten, sind 81 Millionen Mädchen.

Von etwa 500 Millionen Kindern, die eine Grundschule besuchen, brechen mehr als 100 Millionen die Schulbildung vor Erreichen der vierten Klasse ab; zwei Drittel davon sind Mädchen.
Man schätzt, dass ca. 450 Millionen Frauen in den Entwicklungsländern während ihrer Kindheit an Unterernährung leiden.
Jedes Jahr müssen mehr als 2 Millionen Mädchen eine Verstümmelung der Geschlechtsteile (Klitorisbeschneidung, d. Übers.) über sich ergehen lassen.
40 Prozent der HIV-Infizierten sind Frauen. Im Jahr 2000 infizierten sich ca. 14 Millionen Frauen mit HIV, und etwa 4 Millionen starben an Aids.
Mindestens eine halbe Million Frauen sterben jährlich aufgrund von Komplikationen während der Schwangerschaft, weitere 100.000 aufgrund von unsachgemäßen Abtreibungen.
In Indien werden täglich fünf Frauen in Folge von Streitigkeiten verbrannt. In Neuguinea erleiden 67 Prozent der Frauen häusliche Gewalt. In den Vereinigten Staaten wird alle acht Sekunden eine Frau körperlich misshandelt, und alle sechs Minuten wird eine Frau vergewaltigt.
Wenn das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben aufgrund von bewaffneten Konflikten zusammenbricht, dann werden Frauen zu Kriegswaffen und zu Opfern von Folter, Verschleppung und Vergewaltigung. Allein in den ersten Monaten des Massakers in Bosnien-Herzegowina wurden mehr als 20.000 Frauen vergewaltigt.
Frauen machen zusammen mit ihren Kindern 80 Prozent der 23 Millionen Flüchtlinge weltweit aus.
Obwohl es hauptsächlich die Frauen sind, die für die Ernährung sorgen und in beträchtlichem Umfang zum gesellschaftlichen Leben beitragen, wird die Arbeit der Frau unterbewertet und schlecht entlohnt.
Für das Jahr 1990 schätzt man, dass es 854 Millionen Arbeiterinnen gab; d.h., 32 Prozent aller Arbeitskräfte waren Frauen.
Man schätzt, dass die Frauen 67 von 100 Arbeitsstunden leisten; in ihren Händen befinden sich aber nur 9,4 Prozent des Einkommens.
Die Beteiligung von Frauen an Entscheidungen auf höchster Regierungsebene beträgt 6,2 Prozent, aber nur 3,6 Prozent finden sich in Wirtschaftsministerien.
In 144 Ländern, die der UNO angehören, gibt es überhaupt keine Frauen auf Regierungsebene.
In den USA gibt es in leitenden Positionen der Wirtschaft nur 8 Prozent Frauen. Die Mehrzahl der Frauen findet sich auf untergeordneten Ebenen der Hierarchie.
In den hundert größten Konzernen außerhalb der USA beträgt der Anteil der Frauen in leitenden Positionen nur 1 Prozent.
Im Jahr 1993 gab es weltweit nur sechs Regierungschefinnen. In den Entwicklungsländern beträgt der Anteil der Frauen in den Parlamenten zur Zeit 12 Prozent. In mehr als 100 Ländern sind überhaupt keine Frauen in den Parlamenten vertreten.
In der UNO sind von den insgesamt 186 ständigen Mitgliedern der Vollversammlung lediglich sechs Frauen.

Nur 139 Länder der UNO haben die Konvention gegen alle Formen der Diskriminierung der Frau ratifiziert.

Die Folgen der neoliberalen Globalisierung für Frauen

In Afrika, Asien und Lateinamerika beträgt der Anteil der Frauen, die bei den Nachrichtenmedien (Rundfunk und Presse) beschäftigt sind, 25 Prozent, in Europa liegt der Anteil zwischen 30 und 36 Prozent.

Eine Untersuchung der UNESCO, die in 30 Ländern und 200 Organisationen durchgeführt wurde, hat ergeben, dass nur 7 Prozent der Nachrichtenmedien von Frauen geleitet werden.

Diese Bilanz zeigt deutlich, dass die wirtschaftliche, politische, soziale und auf Geschlechtszugehörigkeit basierende Ungleichheit nicht nur fortdauert, sondern sich verschärft. Dies kommt in Problemen wachsender Armut, Beeinträchtigung der körperlichen und geistigen Gesundheit, häuslicher und gesellschaftlicher Gewalt, mangelndem Zugang zu Bildung, Diskriminierung in der Arbeitswelt und niedriger Entlohnung, fehlendem Zugang zu Gremien, in denen Entscheidungen getroffen werden, und schwacher Präsenz bei den Nachrichtenmedien zum Ausdruck. Genau dies waren aber auch die Felder beständiger und immer stärker werdender Aktion der Frauenbewegungen in den letzten Jahren.

II. Die Situation der Frau in Lateinamerika [2]

Globalisierung, Arbeit und Armut

Die Verschlechterung der Arbeitsbedingungen im Haus und außerhalb, die Feminisierung der Armut, die Zunahme von struktureller und geschlechtsbedingter Gewalt und mangelnde Anerkennung und Respektierung der Menschenrechte der Frau - dies alles trifft auch auf die Mehrheit der Frauen in Lateinamerika zu.

In den letzten 25 Jahren ist der weibliche Anteil am Arbeitsmarkt beträchtlich gestiegen, obwohl es hier zwischen den einzelnen Ländern Unterschiede gibt. Brasilien, Mexiko, Kolumbien und Uruguay verzeichneten 1990 einen Frauenanteil von mehr als 30 Prozent, während andere Länder wie Ecuador, Costa Rica und Guatemala unter 25 Prozent liegen. Die diesbezüglichen Untersuchungen förderten einige Charakteristika zu Tage, die näher betrachtet werden müssen.

Unter der Voraussetzung einer anhaltenden geschlechtsbedingten Arbeitsteilung kann man die Mehrzahl der Frauen bestimmten Beschäftigungsformen zuordnen,

Die Autorin

María Arcelia Gonzáles Butrón (auch Maruja genannt), ist Peruanerin und Mexikanerin. Sie studierte Chemie, hat einen Magistergrad in Wirtschaftswissenschaften erworben und steht vor dem Abschluss ihrer Doktorarbeit in Lateinamerikawissenschaften. Sie hat eine Forschungsprofessur an der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften der Universität von Michoacan (Mexiko) inne. Darüber hinaus engagiert sie sich in Frauenbewegungen, ökumenischen Bewegungen und anderen Organisationen der Zivilgesellschaft. Sie veröffentlichte Bücher und Beiträge zur Geschlechterdifferenz, zur Ethik und zu Fragen der Wirtschaft, Armut und sozialen Entwicklung. Anschrift: Calle Marconi 188, Colonia Electricistas Morelia, Michoacan, C.P. 58290, Mexiko. E-Mail: gbutron@zeus.ccu.umich.mx

die in der Regel weniger Qualifikation erfordern und folglich schlechter bezahlt sind. Die Globalisierungsprozesse haben diese Tendenz nicht beeinflusst. Mit dem am Export orientierten Industrialisierungsmodell nahm auch die Schaffung von „Maquiladoras", d.h. von auf billiger Handarbeit beruhenden Manufakturen, durch transnationale Konzerne zu, und es bildete sich ein landwirtschaftlicher Exportsektor heraus, in dem vor allem Frauen beschäftigt sind.

Auch das Phänomen der Feminisierung der Arbeitskraft steht im Zusammenhang mit den Prozessen der Flexibilisierung und der zunehmend prekären Arbeitsbedingungen. Das bedeutet: Ende des Acht-Stunden-Tages. Heute kann man vier oder aber auch bis zu zwölf Stunden täglich arbeiten, jeden Tag der Woche oder nur an einigen. Die Arbeitsverhältnisse sind zunehmend befristet. Das Unternehmen ist nicht verpflichtet, einen Beitrag zur Sozialversicherung zu leisten, und in vielen Fällen ist die Gründung einer Gewerkschaft oder eine andere Form der Selbstorganisation der Arbeiter verboten.

Der Anteil der Frauen am so genannten informellen Sektor hat beständig zugenommen. Dabei handelt es sich um eine Form prekärer Beschäftigung oder Unterbeschäftigung zu Hause oder außer Haus. In der Sprache der Neoliberalen heißt das „selbstständig". So sind z.B. laut einer Untersuchung in brasilianischen Städten 82,8 Prozent der Heimarbeiter Frauen, ein wesentlicher Teil davon (20,3 Prozent) sind weibliche Familienoberhäupter und Ehefrauen (65,2 Prozent). In Kolumbien hatten Anfang der neunziger Jahre 25 Prozent der Textilarbeiter Zeitverträge. In Buenos Aires (Argentinien) waren im Jahr 1987 68 Prozent der Teilzeitbeschäftigten Frauen, und ca. 32 Prozent der Frauen mit einer bezahlten Arbeit arbeiteten weniger als 32 Stunden in der Woche.

Die bezahlte Hausarbeit ist eine weitere Form prekärer Beschäftigung in Lateinamerika. Im Jahr 1994 waren ca. 18 Prozent der Frauen mit einer bezahlten Arbeit Hausangestellte. Dagegen sind lediglich 1 Prozent der Männer als Hausangestellte tätig. Auf der anderen Seite haben sich die Bedingungen für die nicht bezahlte Hausarbeit nicht wesentlich geändert. Etliche Untersuchungen zeigen auf, dass der Arbeitstag in diesem Bereich sowohl an absoluter Länge als auch an Intensität zugenommen hat. Das bedeutet für die Frauen wachsende Gesundheitsprobleme und eine allgemeine Verschlechterung ihrer Lebensqualität.

Die Mehrzahl der Frauen lebt in Armut, und dieses Problem verschärft sich noch hinsichtlich der Familien, in denen die Frau das Familienoberhaupt ist. Deren Anteil ist in den meisten Ländern Lateinamerikas beträchtlich gewachsen. In Costa Rica, Guatemala und Honduras etwa bewegt er sich zwischen 22 und 25 Prozent. Und genau diese Haushalte sind besonders häufig von Not und Armut betroffen. In Mexiko waren Anfang der neunziger Jahre in 14,1 Prozent der Haushalte Frauen die Familienoberhäupter, und von diesen verfügten 63 Prozent lediglich über ein monatliches Einkommen, das höchstens einem Mindestlohn (im Schnitt 70 US-Dollar) entspricht.

Phänomene wie die Landflucht von Frauen, die Migration von Männern ins Ausland und die Zunahme der Zahl lediger Mütter ließen die Zahl der Frauen, die Familienoberhäupter sind, anwachsen. In einigen lateinamerikanischen Ländern

kommen noch andere Faktoren dazu wie etwa der Zerfall der Familien und eine frühe Witwenschaft von Frauen aufgrund bewaffneter Konflikte, beispielsweise in Guatemala, El Salvador und Nicaragua. Im Fall El Salvadors etwa mussten laut einer Statistik aus dem Jahr 1997 57 Prozent der Familien mit weiblichen Oberhäuptern aufgrund des Krieges fliehen. Danach hatten sie weder Land noch sonst irgendein Einkommen. In Guatemala hat der Krieg 50.000 Frauen zu Witwen gemacht. Ein Großteil von ihnen kam vom Land, in der Mehrzahl handelte es sich um junge Mütter.

Auch wenn die jeweiligen Besonderheiten der einzelnen Länder zu berücksichtigen sind, kann man schließlich doch sagen, dass die Armut der Frauen viel mit der Art der Beschäftigung zu tun hat, zu der sie auf einem Arbeitsmarkt Zugang haben, der deutlich geschlechtsbezogen segmentiert und von der mangelnden Wertschätzung der unbezahlten Hausarbeit geprägt ist. Diese Situation wirkt sich auf die Frauen auf dem Land unter den Bedingungen einer aufgezwungenen neoliberalen Globalisierungsstrategie und den damit zusammenhängenden tiefgreifenden Veränderungen umso stärker aus, denn die Möglichkeiten einer bezahlten Beschäftigung sind sehr gering, und dort findet sich zudem die höchste Rate des Analphabetismus. Aus genau diesen Gründen sind die Armutsverhältnisse für indigene Frauen noch schlimmer.

Neoliberalismus, ein schwacher Staat und die Reduzierung der Sozialausgaben

Die innerhalb der neoliberalen Globalisierungsstrategie herrschende „Logik des Marktes" setzt unter anderem eine andere Rolle des Staates voraus: Der Staat muss im Sinne des oben beschriebenen Wirtschaftsmodells und seiner Charakteristika funktionieren. Die Strukturanpassung, durch die unsere Gesellschaften ständig verändert werden, umfasst deshalb Maßnahmen zur drastischen Zurückführung des staatlichen Einflusses auf die Wirtschaft, z.B.: Privatisierung nicht nur von staatlichen Unternehmen, sondern auch der sozialen Daseinsvorsorge, Reduzierung der öffentlichen Ausgaben, unter anderem der Sozialausgaben.

Dies hat spürbare Auswirkungen auf die Mehrheit der Bevölkerung und insbesondere auf die Frauen. Die staatlichen Investitionen in das Gesundheits- und Bildungssystem, in soziale Dienstleistungen wie Krippen und Kindergärten wurden reduziert, und schließlich wurden diese Leistungen privatisiert mit der Konsequenz, dass sie für die Mehrzahl der Frauen unerschwinglich geworden sind.

Zum anderen tragen die Reduzierung der Subventionen für Grundnahrungsmittel und eine neoliberale Preispolitik entscheidend zur unsicheren Situation der meisten Familien Lateinamerikas bei. Diese Lage wird noch dazu durch die kontinuierliche Zerstörung der natürlichen Ressourcen und Umweltbedingungen - der Basis für das Leben also - verschärft.

Fehlender Zugang zur Macht für die Frauen Lateinamerikas

Um der geschilderten Situation entgegenzutreten, kämpfen die Frauen Lateinamerikas auf vielfältigste Weise und mit den unterschiedlichsten Strategien

dagegen an: vom persönlichen Umfeld angefangen bis zu kollektiven Organisationsformen, auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene. Ein entscheidendes Merkmal der letzten Jahre war die Einmischung in die Politik der Länder, wobei man dies mit der Arbeit in und Stärkung der kleinen Gruppen und Bewegungen von Frauen verband. Wie wir gesehen haben, werden die großen Entscheidungen in Wirtschaft und Politik nicht mehr länger nur auf nationaler Ebene gefällt. In einer globalisierten Welt bedarf es deshalb auch weltweiter Strategien, und genau daran arbeiten bereits einige Teile der feministischen bzw. im weiteren Sinn der Frauenbewegung Lateinamerikas. Diese Aufgabe haben sie mit anderen Organisationen der Zivilgesellschaft gemein.

Diese Aufgaben bedeuten für die Frauen eine große Anstrengung, und sie stoßen auf viele geschlechtsspezifische Grenzen, die unsere Gesellschaft, in der starke patriarchalische und diskriminierende Strukturen vorherrschen, errichtet hat. Es machen sich zwar anfanghaft neue Diskurse bemerkbar, wie etwa die Anerkennung der Einbeziehung der Geschlechterperspektive in Fragen der Entwicklung und überhaupt in die Beurteilung von politischen Entscheidungen und Programmen. Doch das spielt sich immer noch mehr auf der Ebene der Rhetorik, und nicht der Wirklichkeit, ab. Mit Sicherheit sind die Widerstände gegen die Anerkennung der Menschenrechte von Frauen (angefangen von den wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen bis zu den mit Sexualität und Nachkommenschaft zusammenhängenden Rechten) immer noch sehr stark.

Neue Strategien der Globalisierung, die die Menschen und nicht das Kapital in den Mittelpunkt stellen, können nicht ohne die Teilnahme der Frauen an Entscheidungsprozessen auf allen Ebenen unter den Bedingungen von Gleichheit und Gleichberechtigung entwickelt werden; wir sind davon noch weit entfernt. Dazu nur einige Daten mit kurzen Erläuterungen:

Es gab in Lateinamerika bisher nur vier weibliche Staatschefs.

Es gibt nur neun lateinamerikanische Länder, in denen im Jahr 1994 der Anteil von Frauen in hohen Regierungsämtern mehr als 15 Prozent betrug. Ausnahmen sind Kuba und Guyana mit 23 bzw. 20 Prozent.

Aber speziell auf der Ebene der Exekutivgewalt (Ministerin oder Staatssekretärin) ist folgender Anteil von Frauen um das Jahr 1994 zu verzeichnen: in Brasilien eine Frau von 27 Regierungsmitgliedern, in Kuba eine Frau von 39, in Costa Rica zwei Frauen von insgesamt 21 Regierungsmitgliedern. In Argentinien, Bolivien und Ecuador, um nur einige Fälle anzuführen, gab es keine einzige Frau in einem Regierungsamt.

Auf kommunaler Ebene ist der Anteil von Frauen in führenden Positionen noch kleiner. In Mexiko zum Beispiel werden weniger als 5 Prozent der mehr als 2400 Kommunen von Frauen regiert.

Auf anderen Gebieten des gesellschaftlichen und politischen Lebens ist die Präsenz von Frauen in Aufgabenbereichen, die mit Entscheidungen von größerer Bedeutung zu tun haben, minimal, selbst in Bereichen, in denen die Frauen insgesamt die Mehrheit bilden, wie etwa im Gesundheits- und Bildungswesen oder in anderen sozialen Aufgabenfeldern. Selbstverständlich bilden Institutionen

wie die Kirchen, die politischen Parteien (ob progressiv oder konservativ) und die Organisationen der Zivilgesellschaft in dieser Hinsicht keine Ausnahme.

Extrem und zählebig ist der Widerstand, auf den Frauen immer noch stoßen, wenn es um die Verfügung über ihren eigenen Körper geht. Die äußerst heftigen Reaktionen von Seiten konservativer und fundamentalistischer Kräfte, wenn wir es wagen, unsere Gesundheit, unsere sexuelle Selbstbestimmung und unsere Entscheidungsfreiheit im Hinblick auf Kinder zu verteidigen, sind keine Einzelfälle. In scharfem Kontrast zu diesem Verhalten steht die empirische Tatsache, dass Frauen in Lateinamerika nach wie vor an Unterleibs- und Brustkrebs (Krankheiten, denen man ohne weiteres vorbeugen kann), schlecht durchgeführten Abtreibungen, durch Sexualkontakt übertragbaren Krankheiten wie HIV/Aids, mangelnde Mutter-Kind-Fürsorge und an extremer Unterernährung sterben.

Erst wenn eine Mentalität und eine Praxis überwunden sind, die Frauen immer noch als Bürgerinnen zweiter Klasse betrachten, und wenn Demokratie wirklich eine Grundhaltung in allen Bereichen der Persönlichkeitsentwicklung geworden ist, können jene Veränderungen stattfinden, die die Lebensbedingungen der Frauen qualitativ verbessern. Wir meinen, es ist dringend erforderlich, an die Frauen zu glauben, wenn wir die herrschende neoliberale Strategie durchbrechen wollen.

„Unser Herz ist schon nicht mehr dasselbe, und auch nicht unser Denken. Meine Großmutter und meine Mutter sind still dahingegangen, und sie kannten nur die Farben des Gewandes Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz. Heute schlafen meine Töchter immer noch auf dem Erdboden, hungrig und krank, aber der Friede, den wir wollen, sieht anders aus, auch wenn wir noch einen weiten Weg zurücklegen müssen, um ihn zu finden. Ich kann von dieser Erde gehen, aber mein Herz und meine Gedanken sind bereits andere, nicht mehr nur Schweigen."[3]

1 Quellen: Dokumente des PNUD (Programm der UN für Entwicklung) und der UNIFEM (Gremium der UN für die Vorbereitung des Weltsozialgipfels im März 1995 in Kopenhagen und der IV. Weltfrauenkonferenz im September 1995 in Peking).

2 Quellen: CEPAL, *Panorama social de América Latina* (LC/G. 1946-P), Santiago de Chile 1996. Diese Studie basiert auf Untersuchungen von Familien der einzelnen Länder, zuletzt aktualisiert durch verfügbare Informationen über ländliche und städtische Gebiete, oder wenigstens über die Situation in den Städten. Die Schätzungen zu El Salvador gehen von den nationalen Zielgrößen aus, die die CEPAL auf die übrigen Länder angewandt hat; diese sind nicht im strengen Sinn übertragbar. Sie wurden in diesen Beitrag zu informativen Zwecken aufgenommen. Die Schätzungen zu Nicaragua legen die Methodologie einer Studie der CEPAL von 1983 im Zusammenhang des Projektes „Befriedigung der Grundbedürfnisse der Bevölkerung in Zentralamerika" zugrunde. Vgl. CEPAL, *Satisfacción de las necesidades básicas de la población del Istmo Centroamericano* (E/CEPAL/MEX/1983/L. 32), November 1983. Diese Methode entspricht nicht der auf die anderen Länder angewandten; deshalb sind die Ergebnisse strenggenommen nicht miteinander vergleichbar. Im vorliegenden Beitrag sollen sie lediglich informativen Zwecken dienen.

3 Palabras de Pascuala, in: *Mujeres Indígenas de Chiapas,* Kinal Antsetik, Mexiko 1995; zitiert nach: G. Rovira, Mujeres de maiz, Mexiko 1998.

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

Die Sünde der Welt

Der Böse ist ein Lügner, Hehler und Mörder

Xavier Alegre

Die besten und kritischsten Analytiker der aktuellen weltweiten Entwicklung zeigen, dass diese im Gegensatz zu dem, was ihre Verteidiger bis zum Überdruss verkünden, so, wie sie sich darstellt, keineswegs die „beste aller Welten" hervorbringt und uns auch nicht dem „Ende der Geschichte" entgegenführt. Ganz im Gegenteil: Die arm gemachten Bevölkerungsmehrheiten wachsen. Den Armen, vor allem in der südlichen Hemisphäre, hat die Globalisierung nicht den verheißenen Wohlstand gebracht - und das wird sie auch in Zukunft nicht. Wie kommt es zu diesen völlig konträren Beurteilungen? Hören wir dazu eine der kritischen Stimmen:

„Verfechter der neoliberalen Ordnung behaupten, diese werde letzten Endes weit mehr Gewinner als Verlierer produzieren, da das Wirtschaftswachstum eines Tages genug für alle ergeben und jeden mit seinen großzügigen Gaben beschenken werde. Wir alle würden davon profitieren. Diese Behauptung taucht ständig in der Literatur auf, vom Internationalen Währungsfonds bis hin zur Internationalen Handelskammer, und dient als Rechtfertigung für harte politische Maßnahmen, Entlassungen und allgemeines menschliches Leid, das in einer strahlenden Zukunft dann belohnt werde. Diese Behauptung ist eine Lüge. In der Politik des 21. Jahrhunderts geht es nicht wie im Wohlfahrtsstaat der Nachkriegszeit darum, den Kuchen zu verteilen, oder um die Frage, wer wann welche Ressourcen bekommt, und nicht einmal darum, wer welche Befehle erteilen kann. Vielmehr wird Dreh- und Angelpunkt der Politik die todernste Frage des Überlebens sein."[1]

Im Licht der Bibel erweisen sich die schlechten Auswirkungen des aktuellen Globalisierungsprozesses als Ausdruck dessen, was sie als Sünde entlarvt. Es handelt sich um das, was wir die „Sünde der Welt" nennen könnten - das strukturelle und individuelle Böse, das dem Heilsplan Gottes mit den Menschen zuwiderläuft. Diese Sünde wird durch betrügerische und verlogene Propaganda verschleiert; nach dem biblischen Verständnis von „Sünde" gehört genau dies zu ihrem Wesen.

Der befreiende Gott und sein Heilsplan für die Welt

Das religiöse Selbstverständnis Israels und folglich auch der Christen ist durch eine grundlegende Erfahrung konstituiert. Es ist die Erfahrung eines barmherzigen und treuen Gottes, der die Unterdrückung seines Volkes gesehen und sein Schreien gehört hat. Das ist der Ausgangspunkt für das befreiende Handeln Gottes zugunsten Israels und für die Gottesvorstellung dieses Volkes (vgl. Ex 3,7-10). Der Befreiungsprozess beginnt damit, dass Gott das Böse, das die Armgemachten unterdrückt, „sieht" und ihr Schreien „hört". Sein „Mit-Leid" drängt ihn zu handeln. Aber nicht alle sind imstande, die Wirklichkeit mit den Augen Gottes zu sehen ...

Dieses glaubende „Sehen" und die ihr entsprechende Befreiungserfahrung stellen den fundamentalen Bezugspunkt dar, der die Haltung bestimmt, welche Gott von seinem Volk als Antwort auf sein Befreiungshandeln erwartet. Darum muss Israel, als es im Gelobten Land seine erste Ernte einfährt, die Erstlingsgaben zu dem Ort bringen, den der Herr als Bleibe seines Namens gewählt hat (vgl. Dtn 26,1-4), damit die Armen des Landes davon essen können: die Leviten, die Fremden, die Waisen und die Witwen (vgl. Dtn 26,10b-13). Und diese Geste wird vom Bekenntnis begleitet, das den Sinn dieses Gebotes des Herrn zum Ausdruck bringt:

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

Der Autor

Xavier Alegre SJ, geb. 1940 in Manresa/Spanien. Lizentiat in Philosophie in München (1964), Promotion in Theologie in Münster (1977). Er ist Ordinarius für Neues Testament an der Theologischen Fakultät von Katalonien in Barcelona/Spanien und seit 1985 Gastprofessor an der Universidad Centroamericana „José Simeón Cañas" (UCA) de San Salvador/El Salvador. Er ist Mitglied des „Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia" (Barcelona) sowie mehrerer fachtheologischer Vereinigungen und war Herausgeber der Zeitschrift „Selecciones de Teología". Veröffentlichungen u.a.: Universalidad de Christo, universalidad del pobre (Barcelona 1995); Escritos joánicos y cartas católicas (mit J.O. Tuñí, Estella 1995). Anschrift: Av. del Torrente 34, ent. 4ª, E-08950 Esplugas (Barcelona), Spanien. E-Mail: torrent@sjtar.org

Doch es darf sich nicht bloß um eine einmalige Geste handeln. Es muss vielmehr die Verhaltensnorm für alle Generationen sein, woran Dtn 14,28-29 erinnert:

„In jedem dritten Jahr sollst du den ganzen Zehnten deiner Jahresernte in deinen Stadtbereichen abliefern und einlagern, und die Leviten, die ja nicht wie du Landanteil und Erbbesitz haben, die Fremden, die Waisen und die Witwen, die in deinen Stadtbereichen wohnen, können kommen, essen und satt werden, damit der Herr, dein Gott, dich stets segnet bei der Arbeit, die deine Hände tun."

Mit den Armen zu teilen ist folglich das, was den gläubigen Israeliten auszeichnet, der die Erfahrung des befreienden Gottes gemacht hat, welcher „sieht" und den Schrei der Unterdrückten „hört" und angesichts der Ungerechtigkeit nicht untätig bleiben kann.
Die unterschiedlichen Gesetze, die im Lauf der Geschichte Israels ausformuliert wurden, sind mehr oder weniger der Versuch, die solidarische Grundhaltung des auserwählten Volkes zu erhalten, damit es, wie es Matthäus im Hinblick auf die christliche Gemeinde formuliert, „Salz der Erde und Licht der Welt" (Mt 5,13-16) werde. Darauf zielen Gesetze ab wie der Schuldenerlass alle sieben Jahre (vgl. Dtn 15), das Jubeljahr, in dem jeder seinen Besitz zurückerhält (vgl. Lev 25,8-17), das Zinsverbot (Lev 25,35-38), die Liebe gegenüber dem Fremden, der sich im Land niederlässt, den „du lieben sollst wie dich selbst, denn auch ihr seid Fremde gewesen in Ägypten" (Dtn 15,4).
Als der Deuteronomist dieses Ideal formuliert hat, wusste er bereits aufgrund der schlechten Erfahrung, die das Volk im Lauf seiner Geschichte gemacht hat, dass dieses Projekt schwer in die Tat umzusetzen ist. Ja es mag sogar als unmöglich erscheinen. Deshalb empfiehlt er dem Volk mit etwas mehr Realitätssinn:

„Wenn bei dir ein Armer lebt, irgendeiner deiner Brüder in irgendeinem deiner Stadtbereiche in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt, dann sollst du nicht hartherzig sein und sollst deinem armen Bruder deine Hand nicht verschließen. Du sollst ihm deine Hand öffnen und ihm gegen Pfand leihen, was der Not, die ihn bedrückt, abhilft ... Die Armen werden niemals ganz aus deinem Land verschwinden. Darum mache ich dir zur Pflicht: Du sollst deinem notleidenden und armen Bruder, der in deinem Land lebt, deine Hand öffnen." (Dtn 15,7-8.11)

Doch das ursprüngliche Projekt verliert seine Gültigkeit nicht, wenngleich das offensichtliche Scheitern des Planes Gottes in jenen „Realismus" mündet, den das Deuteronomium zum Ausdruck bringt. So stellt es Lukas dar, der in der Apostelgeschichte die Utopie des christlichen Lebens als Frucht des Handelns des Geistes Gottes in der Jerusalemer Gemeinde beschreibt:

„Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. Mit großer Kraft legten die Apostel Zeugnis ab von der Auferstehung Jesu, des Herrn, und reiche Gnade ruhte auf ihnen allen. Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon so viel zugeteilt, wie er nötig hatte." (Apg 4,32-35)

Der Böse ist ein Hehler und Lügner

Warum wurde diese Utopie auch innerhalb der Kirche nicht in die Wirklichkeit umgesetzt? Warum gibt es in der christlichen Welt Arme, wenn mit Jesus das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig geworden ist (vgl. Lk 11,20)?
In Apg 5,1-11 zeigt Lukas auf, worin der „Sündenfall" des Christentums besteht, der die Verwirklichung des christlichen Projekts unmöglich macht(e). Er macht dies am Beispiel von Hananias und Saphira deutlich. Während im Buch Genesis die Wurzel der Sünde in der Tatsache aufgedeckt wurde, dass der Mensch die eigene Kreatürlichkeit nicht akzeptierte (er wollte sein wie Gott), wird die Ursünde in der Apostelgeschichte in der Haltung von Hananias und Saphira offenbar, die nicht alles teilen wollten. Und diese Sünde brachte, ähnlich, wie die Ursünde im Buch Genesis (Gen 3), ebenfalls den Tod innerhalb der Gemeinde mit sich. Ein Tod, der durch die Tatsache ermöglicht wurde, dass sich sowohl Adam und Eva als auch Hananias und Saphira vom Satan täuschen ließen, der sich der Lüge bedient hat, um das Böse in die Welt einzuschleusen. Diese todbringende Fähigkeit des Bösen, die in der Gestalt Satans symbolisch zum Ausdruck kommt, lässt Jesus im Johannesevangelium zu den Juden sagen, als er merkte, dass sie ihn töten wollten: „Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mörder von Anfang an. Und er steht nicht in der Wahrheit; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er lügt, sagt er das, was aus ihm selbst kommt; denn er ist ein Lügner und ist der Vater der Lüge." (Joh 8,44)
Wie die Propheten und Jesus selbst ist sich Lukas dessen bewusst, dass an der Wurzel dieser Sünde, die aus Jesu Sache eine „light"-Version macht und den Tod in die Welt bringt, die Lüge steht („Du hast nicht Menschen belogen, sondern Gott"). Darin ist Lukas von allen vier Evangelisten am klarsten. Er weiß um die Schwierigkeiten, die die (übermäßige) Liebe zum Geld dem „Sehen" und „Hören" bereitet (vgl. Lk 16,13, also im Zentrum des 16. Kapitels: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon"). Kein anderer Evangelist verstand es so deutlich wie er, die „Gefahren" des Reichtums aufzuzeigen. (vgl. auch Dtn 8,14; Spr 30,7-9; Jak 2,1-13; 5,1-6).

Der Böse ist ein Mörder

Der Tod ist das Gegenteil der Heilsabsicht Gottes, denn: „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht. Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören." (Weish 2,23-24). In der Perspektive der Bibel ist das Verhältnis von Sünde und Tod eindeutig. Deshalb ruft Paulus aus: „Denn nachdem die Sünde durch das Gebot den Anstoß erhalten hatte, täuschte und tötete sie mich durch das Gebot." (Röm 7,11) Das Böse zeigt sich niemals als solches, sondern immer nur unter dem Deckmantel des Guten, und so täuscht es

die Menschen und bringt ihnen den Tod: „Ich fürchte aber, wie die Schlange einst durch ihre Falschheit Eva täuschte, könntet auch ihr in euren Gedanken von der aufrichtigen und reinen Hingabe an Christus abkommen. Ihr nehmt es ja offenbar hin, wenn irgendeiner daherkommt und einen anderen Jesus verkündigt, als wir verkündigt haben, wenn ihr einen anderen Geist empfangt, als ihr empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, als ihr angenommen habt." (2 Kor 11,3-4) In diesem Sinne ist der Dämon im Gegensatz zu Jesus, welcher „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6) ist, derjenige, der der Wahrheit auf diametrale Weise entgegensteht. Und mittels Betrug und Lüge gelingt es ihm, sein Reich in der Welt auszudehnen. Die ungläubigen Menschen, für die im Johannesevangelium stellvertretend die „Juden" stehen, widersetzen sich Jesus und nehmen die Wahrheit Jesu, die sie frei machen würde, nicht an (vgl. Joh 8,31-37).

Das Schreckliche ist: Indem sich die Menschen so vom Bösen bestimmen lassen, werden sie zu Mördern. Diese These liegt 1 Joh 3,8.15 zugrunde, wo daran erinnert wird, dass Jesus kam, um gegen dieses Böse zu kämpfen: „Wer die Sünde tut, stammt vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang an. Der Sohn Gottes aber ist erschienen, um die Werke des Teufels zu zerstören ... Jeder, der seinen Bruder hasst, ist ein Mörder, und ihr wisst: kein Mörder hat ewiges Leben, das in ihm bleibt."

Genau so denkt Paulus, wenn er in Röm 1,18-32 die verzweifelte Situation bedenkt, in der sich die Menschheit befindet. Doch als guter Jude weiß Paulus, dass der Mensch nicht imstande ist, aus eigener Kraft der Versuchung zu widerstehen, sich selbst und die ihn umgebenden Dinge zu vergöttlichen; deshalb schreibt er über die Menschen: „Sie behaupteten, weise zu sein, und wurden zu Toren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen." (Röm 1,22-23) Paulus folgt hier der authentischsten Weisheitstradition, die in der Maxime zum Ausdruck kommt: „Mit dem Gedanken an Götzenbilder beginnt der Abfall, und ihre Erfindung führt zur Sittenverderbnis." (Weish 14,12; vgl. 14,22-31) Er meint, die Wurzel der beklagenswerten Situation der Menschheit in Folgendem ausmachen zu können: „Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers" (Röm 1,25). Dies ist die fundamentale Lüge, welche die Situation des Menschen negativ bestimmt.

Die Vertauschung des Schöpfers mit der Schöpfung von Seiten des Menschen zeigt sich darin, dass der Mensch die endlichen Dinge vergöttlicht (er macht sie zu Götzen, mögen sie nun Macht, Reichtum, Konsum, Globalisierung, Sex u.ä. heißen), das heißt, er fällt dem Götzendienst anheim, wie es Röm 1,23 in deutlicher Anspielung auf das goldene Kalb sagt (vgl. Ps 106,19-20). Im selben Psalm 106 wird gezeigt, dass die Folgen des Götzendienstes die Ungerechtigkeit und das Vergießen unschuldigen Blutes (vgl. V 38) sind. In diesem Sinn macht die Anspielung auf das goldene Kalb in Röm 1 deutlich, dass die große Versuchung des Menschen darin besteht, den lebendigen Gott, der ins Leben des Menschen wann und wie immer er will, einbricht und ihn hinführt, wohin er will (vgl. Num

9,17-23), gegen einen durch den Menschen kontrollierbaren und manipulierbaren Gott eintauscht (vgl. Ex 32,1-23). So wird hinreichend klar, dass der Götzendienst die Urlüge des Menschen ist, da der Mensch hier den lebendigen Gott gegen etwas Totes eintauscht, wie Röm 1,25 betont (vgl. Weish 13,10).

Für den Apostel Paulus liegt es auf der Hand, dass eine schlechte Theologie eine schlechte Ethik zur Folge hat, denn die unvermeidliche Konsequenz aus der Tatsache, Gott gegen einen Abgott eingetauscht zu haben, ist das moralische Chaos (vgl. Röm 1,26-27.28-32). Für Paulus, der als guter Jude sehr klar in Kategorien der Schöpfung denkt, ist die Wirklichkeit der Welt wesentlich auf Gott bezogen. Deshalb ist die Unmenschlichkeit der ihn umgebenden Welt für ihn ein klares Zeichen dafür, dass die Menschheit in keinem guten Verhältnis zur Wirklichkeit steht (dies ist ein sehr aktuelles Denken, das die Ökologen gut repräsentieren). Paulus nennt jene Realität „Sünde", die wir als ein Sich-Verschließen gegenüber Gottes Gegenwart in der Schöpfung qualifizieren könnten - eine Gegenwart, die niemals manipuliert und der niemals um irgendeines Abgottes willen Gewalt angetan werden darf. Dasselbe lässt sich vom Menschen und den zwischenmenschlichen Beziehungen sagen, die verletzlicher sind und deshalb leichter entwertet werden können. Die Wirklichkeit nicht zu respektieren, die den Menschen eigenen Grenzen nicht anzuerkennen, die sich daraus ergeben, dass er Mensch und nicht Gott ist, ruft einen Bumerang-Effekt für den Menschen hervor. Denn Gott nicht anzuerkennen bringt den Menschen dazu, die anderen auszunutzen, um auf deren Kosten den Mangel an Menschlichkeit auszugleichen, den der Bruch mit dem Schöpfer mit sich bringt. Der Mensch als Gegner Gottes wird automatisch zum „Ausbeuter" der anderen. Deshalb ist die Grundhaltung, die sich in allen Formen der Sünde zeigt, die Paulus in Röm 1,29-30 aufzählt, das Fehlen der Liebe. Für Paulus ist deshalb die Konsequenz einer schlechten Theologie die Entmenschlichung des Menschen und die Unbewohnbarkeit der Welt.

Aus dieser Perspektive kann man die Worte des Paulus besser verstehen, mit denen er die Boshaftigkeit der sich gegenüber Gott verschließenden Welt entlarvt. Denn Paulus sagt keineswegs, dass sich der Zorn Gottes vor allem gegen die falschen Götter oder gegen ein unzulängliches Verständnis von Gott von Seiten der Menschen richtet; er richtet sich vielmehr „wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten" (Röm 1,18). Es ist in der Tat die Ungerechtigkeit der Menschen, die sie daran hindert, Gott zu kennen oder besser: anzuerkennen, obwohl sie ihn im Prinzip kennen könnten (vgl. Röm 1,19f). Denn ihr Denken wurde verfinstert (vgl. Röm 1,21; auch Jer 22,13ff).

Wir können also abschließend feststellen, dass für Paulus nicht nur eine schlechte Theologie eine schlechte Ethik nach sich zieht, sondern dass umgekehrt eine schlechte Ethik auch eine schlechte Theologie zur Folge hat. Denn die Sünde, die Ungerechtigkeit des Menschen, vernichtet wie ein Krebsgeschwür seine Fähigkeit, die Wahrheit zu entdecken und an ihr festzuhalten, und bringt ihn schließlich dazu, sich Götzen zu schaffen, die ihm das schlechte Gewissen nehmen, das

sein unmenschliches Verhalten auslösen müsste - Götzen, die im Grunde die Projektion und die Legitimation seiner egoistischen Begierden sind.
Andererseits verkennt Paulus den Ernst der Sünde nicht. Denn die Offenbarung des gekreuzigten Sohnes auf dem Weg nach Damaskus hat ihm bewusst gemacht, dass das Heil dieser von Ungerechtigkeit geplagten Welt in keiner „billigen Gnade" bestehen kann. Der Teufelskreis der Ungerechtigkeit, der Krebs, der die Eingeweide unserer Welt und ihrer Bewohner zerfrisst, muss seine negativen Auswirkungen spürbar werden lassen, die, sobald sie einmal durch die Sünde ausgelöst wurden, nicht mehr aufzuhalten sind. Deshalb besteht Paulus darauf, dass es eine „universale Solidarität" in der Sünde gibt (vgl. Röm 1,31), die den Menschen versklavt, indem sie ihn zu einem Werkzeug der Ungerechtigkeit macht (Röm 6,6f.12-14.20.21). Diese Sünde darf - darauf besteht die Befreiungstheologie mit Recht - nicht nur als individuelles Vergehen verstanden werden, sondern als ein Grundübel, das Gesellschaft, Wirtschaft und Politik durchdringt. Tatsächlich besteht die Sünde nicht allein und nicht in erster Linie im Hochmut oder in einem bestimmten Sexualverhalten, das uns und den anderen Schaden zufügt. Die Sünde betrifft auch eine Reihe von Erscheinungsweisen vor allem auf sozialem Gebiet, die nicht schon deshalb, weil sie heute kaum als solche erkannt werden, weniger ernst zu nehmen sind, ganz im Gegenteil: die Schwachheit, mangelndes Engagement, das Hinnehmen einer ungerechten Gesellschaftsordnung, die bequeme Anpassung an unmenschliche „Werte" und ungerechte Strukturen in unserer Welt, mangelnde Solidarität mit den Arbeitslosen und mit den Millionen, die an Hunger sterben, die zumindest passive Teilnahme am Prozess der Aufrüstung, die Globalisierung, die, so, wie sie sich konkret gestaltet, die Kluft zwischen Arm und Reich noch vertieft usw. Wenn auch die theologale Wurzel der Sünde im Ungehorsam gegenüber Gott und in der Entfremdung von ihm besteht, so zeigt sich ihre Zerstörungskraft in konkretem Handeln, das anderen und in letzter Konsequenz auch einem selbst schadet.

Schlussfolgerung

Ausgehend von dem, was uns die biblischen Texte gezeigt haben, kann es uns nicht mehr überraschen, dass sich die Globalisierung, so, wie sie sich heute darstellt, mit all ihren so gravierenden Auswirkungen auf die arm gemachten Bevölkerungsmehrheiten unserer Erde, ein so großes Interesse daran hat, sich unter dem Deckmantel des Guten zu zeigen. Aus christlicher Perspektive ist es deshalb umso dringlicher, ihre Lügen zu entlarven und ihr im christlichen Geist zu widerstehen, um eine andere Form von Globalisierung voranzubringen, welche die Armut wirkungsvoll bekämpfen kann.
Eine Globalisierung aus christlichem Geist, die die gute Schöpfungsabsicht des Gottes der Bibel widerspiegelt, muss gerecht sein und den Menschen in den Mittelpunkt stellen - jeden Menschen und seine fundamentalen Rechte. Sie muss die Armen dieser Erde mit einschließen und Gerechtigkeit, Solidarität und welt-

weite Geschwisterlichkeit fördern. In diesem Sinne muss eine wahrhaft weltumspannende, integrierende und nachhaltige Entwicklung vorangetrieben werden. Die Vertreter der G 8 erwecken nicht den Eindruck, als wären sie bereit, den Preis zu zahlen, der dafür erforderlich ist, auch wenn sie in ihren Reden ständig das Gegenteil behaupten.

[1] S. George, *Der Lugano-Report oder: Ist der Kapitalismus noch zu retten?*, Reinbek 2001, 255

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

Europa: Globalisierung und Armut

Luis de Sebastián

Mit dem Begriff „Globalisierung" bezeichnet man den gegenwärtigen Zustand der Weltwirtschaft. Die Globalisierung ist das Ergebnis eines Prozesses, der von multinationalen Unternehmen, Finanzzentren und den Regierungen reicher Länder gemeinsam ausgeführt wird; ein Prozess, der das Ziel hat, die nationalen Märkte zu einem einzigen Markt zusammenzuführen, der dann die ganze Welt umfassen würde. Er schlösse eine Reihe von einzelnen Märkten für Waren und Dienstleitungen aller Art, Kapitalanlagen, Technologie, kulturellen Gütern und Unterhaltung ein. Dieser Prozess ist noch nicht abgeschlossen, sein Verlauf ist keineswegs festgelegt. Es liegt demnach an uns, ihn zum umfassendsten Wohl der Menschheit zu erschließen. Wie jeder andere Prozess des gesellschaftlichen Wandels hat auch die Globalisierung Gewinner und Verlierer, Sieger und Opfer hervorgebracht. In diesem Artikel werden wir uns mit den Verlierern und Opfern in einer der reichsten Gegenden der Erde, nämlich in Europa, beschäftigen.
Im Hinblick auf die Globalisierung Europas müssen wir zwischen dem Verhältnis der Europäischen Union zur globalisierten Welt einerseits und der Integration der osteuropäischen, früher kommunistischen Länder andererseits unterscheiden. Beide „Welthälften", Ost und West, sind auf diese Weise integriert. Russland ist mit den Weltkapitalmärkten durch einen enormen Schuldenberg verbunden, zum Teil ein Erbe seiner sowjetischen Vergangenheit, zum Teil auch von den neuen demokratischen Führern aufgeladen. 1999 löste Russlands Zahlungsunfähigkeit einen Alarm aus und bewirkte den Abschluss von Kreditverträgen in allen entstehenden Märkten auf der ganzen Welt. Auch Ungarn, Polen, die tschechische Republik, Rumänien, Slowenien und die kleinen baltischen Republiken sind vor allem durch deutsche Investitionen mit den Kreisläufen des Handels und der ausländischen Direktinvestition verbunden. Was die Integration der Länder, die das frühere Jugoslawien bildeten, in die Weltwirtschaft angeht, bin ich mir nicht so sicher.

I. Armut in den osteuropäischen Ländern

Die Aufnahme der Länder, die bis 1989 ein eigenes Wirtschaftssystem bildeten, in die Weltwirtschaft hat sie vor massive Veränderungen in der Organisation und

im Management ihrer Wirtschaft gestellt und ihnen eine Menge neuer Reichtümer beschert. Aber ihre Anbindung an die Weltwirtschaft hat andererseits eine schreckliche *Ungleichheit* in Gesellschaften verursacht, die bis dahin die egalitärsten der ganzen Menschheitsgeschichte gewesen waren. Die Armut hat gewaltig zugenommen. Dazu vermerkt der *Entwicklungsbericht der EBRD 2000:* „Für andere bedeutet der Übergang eine große Härte, mit vielen Entlassungen aus staatlichen Betrieben, mit zunehmender Arbeitslosigkeit und Armut und mit einem schwindenden sozialen Sicherheitssystem."[1] Eine Härte im wahrsten Sinne des Wortes! Laut Simon Clarke, Professor für Soziologie an der Universität Warwick, lebten 1998 60 Prozent aller Russen in Armut: „Über ein Viertel lebten in extremer Armut mit Einkommen von weniger als der Hälfte dessen, was erforderlich ist, um eine minimale Lebensgrundlage zu haben. Im Vergleich dazu waren es 11 Prozent zu Beginn der Reformen 1992."[2] Das Europäische Kinderhilfswerk berichtet, dass die Kinderarmut in dieser Region noch weiter zunimmt. Der Bericht errechnete, dass an die 50 Millionen Kinder in Armut leben, davon allein 40 Millionen in der früheren Sowjetunion.[3]

Der Globalisierungsprozess in Osteuropa wird durch den Beitritt von einigen dieser Länder zur Europäischen Union vertieft werden. Es bleibt zu hoffen, dass sich die neuen Mitglieder mit ihrem Beitritt zum europäischen Bündnis der voll entwickelten Ökonomien auch die Standards der sozialen Gerechtigkeit und Umverteilung zu eigen machen, die beim Aufbau der Union vorrangig sind. Aber es besteht die Gefahr, dass die enormen Einkommenstransfers, die in diese Länder fließen, schlecht verteilt werden, was darauf hinausliefe, dass die Ungerechtigkeit noch verschlimmert würde. Die Funktionäre der Europäischen Union wären gut beraten, sehr aufzupassen, damit dieses Unglück nicht eintritt.

II. Armut in der Europäischen Union

Die meisten der selbstständigen westeuropäischen Staaten (15) sind durch die Europäische Union mit den Weltmärkten verbunden. Für Frankreich, Deutschland, Spanien usw. bedeutet Globalisierung in erster Linie Zugang zu einem gemeinsamen Markt und einer Währungsunion. Für sie ist Globalisierung gleichbedeutend mit der Integration in den europäischen Markt. Die Kontakte der Europäischen Union zum Rest der Welt sind völlig anders geartet als die der einzelnen Länder mit der Welt. Die kollektive Handelsmacht der europäischen Länder ist so stark, dass sie die Europäische Union zum zweitgrößten Akteur auf der Bühne der Weltwirtschaft nach den Vereinigten Staaten macht.

Nichtsdestoweniger müssen wir eingestehen, dass die Armutssituation keinen Anlass für Zufriedenheit und Selbstbeweihräucherung bietet. Laut der Zeitung *Le Monde* befanden sich 1996 25 Millionen Menschen in der Europäischen Union in einer Situation der *fortdauernden Armut.*[4] Diese Zahl macht 7 Prozent der Gesamtbevölkerung der Union aus. Das statistische Amt der EU, *Eurostat,* definiert eine Person als arm, die seit mindestens drei Jahren in einem Haushalt mit

geringem Einkommen lebt. Natürlich sind diese 7 Prozent ein Durchschnittswert, der sich aus der Kombination von verschiedenen Anteilen in verschiedenen Ländern ergibt. Während die Armutsrate in Dänemark und den Niederlanden bei lediglich 3 Prozent liegt, stieg sie in Griechenland auf 10 Prozent und Portugal auf 12 Prozent. In Frankreich liegt sie etwa auf der Höhe des europäischen Durchschnitts und in Spanien leicht darüber, genauer gesagt bei 8-9 Prozent. Sieht man von der Dauer des Zustandes des geringen Einkommens ab, könnte die Zahl der Armen (d.h. der Menschen, die in Haushalten mit geringem Einkommen leben) in der EU laut *Eurostat*, das sich auf Daten aus dem Jahr 1996 bezieht, mit *61 Millionen* angegeben werden.[5] Diese Zahl macht einen Anteil von nahezu *20 Prozent der Gesamtbevölkerung der Europäischen Union* aus.[6]

Länderspezifische und jüngere Erhebungen aus staatlichen Quellen kommen zu einem ähnlichen Ergebnis wie die Berechnungen von 1996. Die Armutsrate in der EU scheint sich in den letzten Jahren nicht maßgeblich verändert zu haben. Laut *Le Monde* hat es auch der Wirtschaftsaufschwung nach 1997 in Frankreich nicht geschafft, die Armut zurückzudrängen.[7] „Fünf Millionen Briten leben unterhalb der Armutsgrenze", schreibt *The Guardian.*[8] Das sind die Menschen, deren Einkommen weit unter dem liegt, was sie pro Woche brauchen, um sich mit dem absolut Lebensnotwendigen zu versorgen. Die Definition von Armut, die all diesen Untersuchungen zugrunde liegt, wurde 1995 auf dem Sozialgipfeltreffen in Stockholm von 117 Ländern verabschiedet. Der von der J. Rowntree Foundation im September 2000 herausgegebene Bericht „Poverty and Social Inclusion" bezifferte die Zahl der unter der Armutsgrenze lebenden Familien 1999 auf 24 Prozent. 1983 lag der vergleichbare Wert bei 14 Prozent.[9]

Einem neuen Regierungsbericht zufolge leben in Deutschland mindestens drei Millionen Menschen in äußerster Armut und sind von Sozialhilfe abhängig.[10] Darüber hinaus verdienen über 14 Prozent der Bevölkerung, ca. 13 Millionen Menschen, weniger als 60 Prozent des Durchschnittsseinkommens und „leben unterhalb der Armutsgrenze".[11] Der Bericht zeigt eindeutig, dass die Kluft zwischen Reich und Arm sich in Deutschland weiter auseinanderbewegt.[12] Es gibt 13.000 Einkommensmillionäre, 12 Prozent mehr als 1978. *Caritas Española* berichtet, dass in Spanien acht Millionen Menschen arm sind, von denen die Hälfte in einer Situation der absoluten Armut leben muss.

Ungleichheit ist also in der Europäischen Union ein genauso drängendes und weiterhin wachsendes Problem wie in den Vereinigten Staaten. Ungleichheit ist natürlich etwas anderes - und eine andere Lebenssituation - als Armut. Wenn sie aber zur Armut noch dazukommt, verursacht sie eine Situation, in der Frustration, wenn nicht sogar Wut die entsetzliche Not der äußersten Armut noch verschlimmert. Zu dieser Situation muss es kommen, wenn die Armen mit dem greifbaren und dennoch unerreichbaren Überfluss der wenigen Reichen in unmittelbarer Nähe zusammenleben müssen. Extreme Ungleichheit, wie sie in den weniger entwickelten Ländern existiert, ist von ihrem Wesen her kontraproduktiv für die Demokratie, aber selbst eine nicht so extreme Ungleichheit macht aus der Demokratie eine Zielscheibe des Gespötts. Sie kann sich negativ auf den gesell-

schaftlichen Zusammenhalt und das friedliche Zusammenleben verschiedener Einkommensgruppen auswirken.

Es bestehen wenig Zweifel darüber, dass auch die wohlhabende Europäische Union, nicht anders als das reichste Land der Erde, die Vereinigten Staaten von Amerika, mit seinen 32 Millionen Armen und einem ständig ansteigenden Gini-Koeffizienten, den miteinander verbundenen Problemen von Armut und Ungleichheit ausgesetzt ist.[13] Gleichzeitig mit der stärkeren Integration der europäischen Wirtschaften in die Weltwirtschaft ist die Zahl der Armen in den letzten Jahren immer größer geworden. Können wir deshalb die Globalisierung für unsere Armut verantwortlich machen? Die EU ist doch ein „big player" im Wettbewerb der Weltwirtschaft. Ihre Entscheidungen tragen zur Gestaltung des Prozesses bei. Die Westeuropäer können sich nicht selbst nur als Opfer der amerikanischen Machtzurschaustellung in der Arena der Weltwirtschaft bedauern. Die Europäer sind ebenso an der Globalisierung beteiligt. Europäische Unternehmen sind auf der ganzen Welt aktiv, befinden sich im Wettbewerb mit ihren amerikanischen und japanischen Konkurrenten und stellen die Spielregeln in Handel und Finanzmarkt auf, nach denen die kleineren Mitspieler sich zu verhalten haben. Und doch mussten wir Europäer einen hohen Preis dafür bezahlen, zu den „big players", den großen Spielern, zu gehören.

Durch die weltweite Konkurrenz fühlen sich die europäischen Unternehmen genötigt, zu modernisieren, sich „gesundzuschrumpfen", „Kostenstrukturen zu rationalisieren", um andere Firmen aufzukaufen oder mit ihnen zu fusionieren. Bei dem Bemühen, sich für ein höheres Niveau zu qualifizieren, sind Abertausende von Arbeitern und Angestellten „gefeuert", teilweise auf dem Höhepunkt ihrer beruflichen Laufbahn in die Arbeitslosigkeit entlassen worden. Auf der anderen Seite wurden staatliche Dienstleistungsunternehmen, die recht effizient arbeiteten, privatisiert. Die nationalen Budgets werden gekürzt, um die Kapitalmärkte am Laufen zu halten, so dass diese davon absehen, den Geldumlauf anzugreifen und weiterhin Investitionen zur Verfügung zu stellen, um die neuen Abenteuer unserer Unternehmer zu finanzieren. Beim Ausgleichen der Budgets - eine neue Modeerscheinung der heutigen Regierungen - werden die Ausgaben für soziale Belange gekürzt oder auf die nach außen hin deutlichsten und politisch profitabelsten Gebiete umgeleitet. So entstehen große Lücken im sozialen Netz, das die an den äußersten Rand gedrängten und Ausgestoßenen unserer wohlhabenden Gesellschaften eigentlich auffangen sollte.

Der Autor

Luis de Sebastián Carazo, geb. 1934 in Burgos/Spanien, ist Ordinarius für Wirtschaftswissenschaften und seit 1999 Vorstand der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät ESADE der Universitat Ramon Llull, Barcelona. Veröffentlichungen u.a.: Neoliberalismo global. Apuntes críticos de economía internacional (Madrid 1997), Los diez Mandamientos. Una versión secular (Barcelona 1998), El rey desnudo. Cuatro verdades sobre el mercado (Madrid 1999), De la esclavitud a los derechos humanos (Barvelona 2000). Anschrift: Calle Mayor de Sarrià 142, E-08017 Barcelona, Spanien. E-Mail: sebastia@esade.edu.

III. Die Ursachen für die Armut in der Europäischen Union

Der grausamste Aspekt der westeuropäischen Armut ist der, dass sie die Kinder besonders hart trifft. Der oben bereits zitierte Rowntree-Bericht (2000) stellt fest, dass in Großbritannien „eines von drei Kindern in Armut lebt"[14]. Andere Quellen schätzen, dass in Großbritannien im Jahr 2000 zwei Millionen Kinder in Familien lebten, in denen kein Elternteil den Lebensunterhalt verdiente.[15] Nach dem jüngsten Bericht der Bundesregierung zu urteilen, ist in Deutschland eine Million Kinder abhängig von der Sozialhilfe.[16] Arme Kinder leben normalerweise in armen Haushalten, oft bei alleinerziehenden Elternteilen oder in Familien, in denen alle Familienmitglieder im erwerbstätigen Alter arbeitslos sind. Einwandererkinder leiden sehr unter der prekären rechtlichen Situation und den Arbeitsbedingungen ihrer Eltern. Das Fehlen eines „normalen" Familienlebens ist verantwortlich für viele der Probleme, mit denen arme Kinder zu kämpfen haben: häufiges unentschuldigtes Fehlen in der Schule, das Herumtreiben auf der Straße, das Konsumieren und Verkaufen von Drogen und die Prostitution.

Die verbreitetste Ursache für die Armut in Europa ist die Arbeitslosigkeit. Sowohl die sehr jungen als auch die reifen Jahrgänge tragen die Hauptlast der Langzeitarbeitslosigkeit. Viele sind schlichtweg unvermittelbar geworden und aus dem Kreislauf von Beschäftigung und Arbeit herausgefallen. Für die Jungen besteht immer noch Hoffnung, doch für die Älteren bleibt, wenn sie keinen Anspruch mehr auf Arbeitslosengeld bzw. Arbeitslosenhilfe haben, nur die Möglichkeit, sich an private oder öffentliche Wohlfahrtsinstitutionen zu wenden. Ohne ein besonderes Engagement, das sich ganz gezielt auf die schwierigen Fälle konzentriert, wird dieses tiefe Loch der Armut niemals verschwinden. Es wird höchstens verschwinden, wenn es mehrere Jahre völlig ohne Arbeitslosigkeit geben würde, was heute nur schwer vorstellbar ist.

Immigranten machen einen großen Teil der Armen in Europa aus. Mit Zunahme der Zuwanderung aus Osteuropa, Lateinamerika und Afrika hat die Zahl der illegal in Europa lebenden Menschen in den letzten zehn Jahren ebenfalls stark zugenommen. Diese Menschen können, da sie keinen rechtlichen Status haben, keine regulären Arbeitsverträge abschließen, und demzufolge liegt ihre Bezahlung weit unterhalb der durchschnittlichen Löhne. Die Unsicherheit ihrer Arbeitsverhältnisse macht es den Einwanderern unmöglich, sich ein anständiges Heim zu kaufen und sich irgendwo niederzulassen, um ein „normales" Leben zu führen. Der behelfsmäßige, illegale und ausgebeutete Zustand ihres Lebens prädestiniert sie zur Kriminalität. Viele enden im Gefängnis und kommen mit einem Führungszeugnis wieder heraus, das sie als nicht resozialisierbar einstuft.

Haushalte, die von alleinerziehenden Müttern geführt werden, stellen im deutschen Regierungsbericht einen wichtigen Faktor für Armut dar. Die Situation in vielen anderen Ländern gleicht der in Deutschland. Ungewollte frühe Schwangerschaften zwingen viele junge Mädchen dazu, die Schulbildung abzubrechen, sodass sie völlig unvorbereitet auf das spätere Arbeitsleben sind und ihnen

höchstens schlechtbezahlte ungelernte Tätigkeiten offen stehen. Getrennt lebende Frauen mit kleinen Kindern leiden unter dem gleichen Mangel an Ausbildung für eine angemessene Tätigkeit. Sie wären wettbewerbsfähig in der Haushaltsführung, aber sie sind nicht qualifiziert für den Konkurrenzkampf am Arbeitsmarkt. Die meisten armen Kinder leben in einer derartigen häuslichen Situation.
Arm sind auch geistig oder körperlich Behinderte, die keine Familien haben, die sich um sie kümmern und sie unterstützen. Viele landen in karitativen Institutionen oder treiben sich als Obdachlose oder „Clochards" auf den Straßen herum. Das gilt besonders für die geistig Behinderten, für Drogenabhängige und Alkoholsüchtige. Da psychiatrische Kliniken inzwischen als überholt angesehen werden, wurden viele psychisch kranke Menschen buchstäblich auf die Straße gesetzt und befinden sich nun in einem Zustand jenseits der Erreichbarkeit gewöhnlicher Hilfe. Es ist leider eindeutig, dass diese Menschen ohne ein speziell auf ihre Bedürfnisse abgestimmtes und gezieltes Hilfsangebot aus eigener Kraft nicht aus ihrer Notlage herausfinden werden.
Einen großen Anteil der Armen in Europa stellen schließlich die Alten und sehr Alten, insbesondere die Frauen, wie z.B. Witwen mit lächerlich kleinen Renten, dar. Dieser Teil der Armutskurve wird mit dem Anstieg der Lebenserwartung in nächster Zeit noch größer werden, auch wenn Rentenreformen das Los dieser sehr gefährdeten Menschen in einigen Fällen etwas gemildert haben. Die Urbanisierung hat durch die Abschaffung der Großfamilie und die Art und Weise, wie sie in ländlichen Gebieten in die Praxis umgesetzt wurde, die Schwachen und Alten ohne Schutz gelassen. Große Städte und weite Entfernungen haben die Not und Einsamkeit der alten Menschen noch verschlimmert.

IV. Was müssen und können wir tun?

Es ist eine Schande, dass das europäische Modell der sozialen Wirtschaft, das in keinem europäischen Land abgeschafft worden ist, eine solch große Zahl von Armen nicht verhindern kann: zwischen 61 und 65 Millionen Menschen. Es müssen Anstrengungen, ähnlich denen, die von allen europäischen Regierungen veranlasst wurden, um unter dem Maastrichter Vertrag eine Annäherung zu erzielen, unternommen werden, um die Armut zu reduzieren. Die Regierungen haben bei dieser Gelegenheit gezeigt, wie die Kräfte der Gesellschaften mobilisiert werden können, um Ziele zu erreichen, die es wert scheinen, dafür zu kämpfen. Die Verringerung der Armut sollte zu einem noch wichtigeren Ziel für den europäischen Fortschritt erklärt werden.
Die Europäische Union braucht eine neue Strategie für die Verringerung der Armut. Sie muss freiwillig von allen Mitgliedstaaten akzeptiert werden, die dann die Initiativen koordinieren, Informationen austauschen und einander die besten praktischen Methoden mitteilen müssen. Im Rahmen dieser Strategie sollte man sich als erstes ehrgeizige Ziele hinsichtlich der Raten und des Rhythmus der Armutsverringerung setzen. Es sollte eine mittelfristige Sache sein, sodass z.B. in

zehn Jahren die heutige Rate von 20 Prozent auf 10 oder 12 Prozent oder noch niedrigere Raten gesenkt wird. Die einzelnen Aktionen müssen sehr gut auf die verschiedenen Zielgruppen ausgerichtet werden, indem man ihre faktischen Unterschiede hinsichtlich ihrer Veranlagung zur Armut berücksichtigt, wie z.B. Ursachen, Entwicklung, Bedürfnisse und mögliche Schlussfolgerungen. Allgemeingültige Strategien für die Verringerung von Armut haben sich als unzureichend und diskriminierend erwiesen, da sie einige Gruppen außer Acht gelassen und sie bei der Verteilung der zur Verfügung stehenden Mittel nicht berücksichtigt haben. Es reicht z.B. nicht aus, Unternehmen durch allgemeine Maßnahmen aufzufordern, neue Mitarbeiter einzustellen und so einfach die Schaffung von Arbeitsplätzen energisch zu fördern. Einige Stellen müssen nämlich für Menschen mit besonderen Bedürfnissen oder für Menschen, die an bestimmten gesundheitlichen oder familiären/sozialen Problemen leiden, erst eingerichtet werden. Darüber hinaus muss es eine ernsthafte Prüfung der Ergebnisse geben. Eine Auswertung kann nicht erst fünf Jahre nach Abschluss des Projektes geschehen. Sie muss sozusagen „unterwegs" gemacht werden, damit falsche oder sinnlose Maßnahmen noch korrigiert werden können. Ergebnisse müssen ausschlaggebend sein; gute Absichten sind nicht genug. Der Weg zu einem gesellschaftlichen Konsens darüber, die Armut aus unserer Mitte zu vertreiben, geht über Transparenz, Effizienz und Effektivität. Ansonsten wird lediglich Geld ausgegeben werden, die Armut wird aber weiterhin zunehmen. Das Wichtigste ist jedoch zuallererst, dass die Europäer sich bewusst dazu entscheiden, sich nicht länger mit der Armut abzufinden, sondern den Kampf gegen die Armut aufzunehmen.

[1] Europäische Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (European Bank for Reconstruction and Development - EBRD), *Entwicklungsbericht 2000*, London.

[2] In: The Guardian, 8. März 2001, London. Der Entwicklungsbericht der Europäischen Bank für Wiederaufbau und Entwicklung sagt: „Der Armutsanteil in den westlichen CIC-Staaten (Commonwealth of Independent Countries) stieg von nur 2 Prozent in den Jahren 1987-88 auf über 50 Prozent, und in Mittelasien von 15 Prozent auf 66 Prozent über den gleichen Zeitraum."

[3] *Increase in Child Poverty*, in: The Guardian, 12. Oktober 2000.

[4] *25 millions de personnes en situation des pauvreté persistente*, in: Le Monde, 5. Februar 2001.

[5] Ebd.

[6] Mehrere andere Quellen sprechen von 65 Millionen Armen, vgl. Le Monde, 24. Oktober 2000.

[7] *Depuis 1997, la croissance n'a pas fait reculer la pauvreté*, in: Le Monde, 22. Februar 2001.

[8] In: The Guardian, 8. März 2001.

[9] In: Times Educational Supplement, 15. September 2000.

[10] *Lebenslagen in Deutschland. Fakten und Daten*, Bundesregierung, Berlin, April 2001.

[11] *Armes Deutschland*, in: Spiegel Online, 28. April 2001.

[12] In: The Irish Times, 26. April 2001, S.16; das Thema wird außerdem behandelt in *Germany: Poverty report shatters image of Germany*, in: The Daily Telegraph, 26. April 2001.

[13] Der Gini-Koeffizient ist eine ungefähre Messlatte für Ungleichheit in der Verteilung des

Einkommens. Dieser Koeffizient ist in den letzten zehn Jahren in den USA angestiegen. Ein steigender Gini bedeutet, dass die Verteilung stärker zugunsten des Anteils der Reichsten (20 Prozent) der Bevölkerung in Schieflage geraten ist.

[14] In: Times Literary Supplement, 15. September 2000.

[15] In: Times Literary Supplement, 22. Dezember 2000.

[16] *Viele Sorgen, wenig Aktion,* in: Der Spiegel, 11. Mai 2001.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Globalisierung und der Verlust kultureller Identität in Afrika

Teresa Okure

I. Globalisierung – eine afrikanische Realität

Der Begriff „Globalisierung" geht zurück auf das lateinische „globus", unseren Begriff für die Weltkugel oder die Erde, Gottes Schöpfung, kein menschliches Konstrukt. Auf der Erde gibt es eine Vielfalt von Kulturen, von denen jede als DNA oder unveräußerlicher, distinktiver Charakter oder Stempel eines bestimmten Volkes betrachtet werden kann. Wissenschaftliche Definitionen[1] einmal außer Acht gelassen, ist die Globalisierung ein von Menschen initiierter Prozess mit dem Ziel, etwas weltweit auszurichten, was ursprünglich gar nicht diese Ausmaße hatte. Die Globalisierung *einer* Kultur bedeutet unweigerlich die Zerstörung der Kulturen jener Orte, auf die sich die globalisierte Kultur ausbreitet, es sei denn, die ursprüngliche Kultur hat die Mittel oder den Willen, sich diesem Eroberungseinfluss zu widersetzen. Negative Beispiele sind die Globalisierung des Aids-Virus, des Individualismus, eines übersteigerten Konsumverhaltens, der Korruption, eines einseitigen freien Marktes und der Annahme von Geld oder Wirtschaft als Pfand für den Wert einer Person oder einer Nation. Die verbesserte Geschwindigkeit der weltweiten Kommunikation und die gestiegene Mobilität fallen unter die positiven Effekte der Globalisierung. Dennoch wäre es falsch, die Globalisierung selbst als Kultur zu sehen, denn sie ist eher getrieben von einer im Mammon gründenden Ideologie als von menschlichen Werten und Bräuchen, die die Beziehungen zwischen Menschen prägen, wie es für die Kultur wesentlich ist.

Kultur ist konkret und spezifisch, während die Globalisierung hinsichtlich ihrer

Gesetzmäßigkeiten und ihrer Förderer (dem Internationalen Währungsfonds, der Weltbank, TNC usw.) nebulös und schwer fassbar bleibt. Das macht die Globalisierung umso unheimlicher, nicht nur für afrikanische Kulturen, sondern für Kulturen auf der ganzen Welt. Das Verhältnis zwischen Globalisierung und Kultur muss in diesem Licht betrachtet werden, wenn alle Völker ihrem auf subtile Weise zerstörerischen Einfluss widerstehen sollen. Obwohl der Begriff Kultur oft nur noch als für Afrika und andere Dritte-Welt-Länder relevant verstanden wird, hatten auch europäische bzw. westliche Länder einmal ihre jeweils eigene Kultur. Was hat die gegenwärtig vorherrschende Kultur des Konsums, des Individualismus und des ausbeuterischen Kapitalismus diesen Kulturen im Laufe der Jahrhunderte angetan? Kultur ist natürlich niemals statisch. Wenn sich eine Kultur jedoch bis zur Unkenntlichkeit verändert oder ihre herausragenden menschlichen Werte zugunsten ökonomischer und egoistischer Unwerte als Antriebskraft des menschlichen Daseins aufgibt, müssen die Faktoren, die den Grund für solche Veränderungen darstellen, identifiziert, hinterfragt und eindeutig zurückgewiesen werden. Die Globalisierung ist wie ein widriger Wind, der keiner Kultur etwas Gutes beschert, eine breite Straße, die aber unmerklich geradewegs in die Zerstörung von örtlichen Kulturen führt und viele auf der ganzen Welt dazu bringt, ihr zu folgen. Das Ergebnis ist eine Katastrophe für die Menschheitsfamilie, nicht nur für Afrika, das Hauptaugenmerk dieser kurzen Untersuchung.

Die Globalisierung und Verwestlichung Afrikas begann mit dem Sklavenhandel von Europäern und Arabern. Durch den Kolonialismus wurde sie stärker und hat sich bis heute durch Neokolonialismus und moderne Globalisierung erhalten können. Die aggressiven Raubzüge arabischer und europäischer Sklavenhändler hatten die skrupellose Destabilisierung und Zerstörung der sozialen, politischen, religiösen und wirtschaftlichen Struktur der Menschen zur Folge, die nicht selten gezwungen waren, aus ihren Dörfern in die Berge oder in das Landesinnere zu fliehen, um den Räubern zu entkommen. Das traf besonders auf Ostafrika zu. Zweitens verringerte der entwürdigende Charakter des Kolonialismus den Glauben der Menschen an sich selbst und an den Wert ihres kulturellen Erbes, insbesondere, da die Kolonialherrscher die reichen und lebendigen Kulturen der afrikanischen Ureinwohner grundsätzlich als heidnisch betrachteten. Es entwickelte sich die Überzeugung, dass aus Afrika nichts Gutes kommen könne, und dass das, was aus der Welt der Weißen kam, was es auch immer sein mochte, gut sein musste.[2] Ursprünglich ein Kontinent voller ethnisch miteinander verbundener Nationen, wurde Afrika bei der Berliner Konferenz von 1884/85 willkürlich in europäische Hoheitsgebiete zerteilt, die von ihren Besitzern neue Namen erhielten. Dabei wurde eine Politik der Zersplitterung der ethnischen Gruppen verfolgt, die ihre Dezimierung zum Ziel hatte (das betraf z.B. die Yoruba in Nigeria und in der Republik Benin, die Ewe in Ghana, Togo und der Elfenbeinküste und die Hausa, die verstreut über die nördlichen Gebiete der westafrikanischen Länder lebten). Die moderne Globalisierung gedeiht heute auf den Fundamenten ihrer Vorgänger und hinterlässt ihre eigenen Spuren. Obwohl die Globalisierung als

Prozess verstanden wird, durch den die Welt schnell zu einem „global village", also einem „Weltdorf", werden soll, passt die Bezeichnung „global pillage"[3], d.h. soviel wie Plünderung von weltweitem Ausmaß, besonders auf die Situation in Afrika. Einige Beispiele sollen ausreichen, um diese Behauptung zu belegen.

II. Die Ergebnisse

1. Der Individualismus im Kampf mit dem Gemeinwohl

In Afrika gibt es über 55 Länder, jedes mit vielen Sprachen und eigenen Kulturen. Nigeria allein hat an die 470 Sprachen und Kulturen zu bieten. Bei all dieser reichen Vielfalt besteht Einigkeit im Hinblick darauf, dass die traditionelle afrikanische Kultur eine personenzentrierte Kultur ist, eine Kultur, die den Menschen und das menschliche Leben über Dinge und materielle Güter stellt, eine Kultur der Fürsorge, des Teilens und der Gastfreundschaft.[4] Diese Kulturen hatten eingebaute Strukturen der menschlichen Beziehungen, die die afrikanische Lebensphilosophie beinhaltet: „Ich bin, weil wir sind, und weil wir sind, bin ich." Diese personenzentrierte Kultur wird oft als Hindernis für Afrikas wirtschaftlichen Fortschritt betrachtet. Der wirtschaftliche Fortschritt als eine globale Kultur erfordert das Überleben des Stärkeren. Er ist ein Konkurrenzkampf, selbst wenn die Konkurrenten von verschiedenen Ausgangspunkten starten, wobei die Vorteile eindeutig auf Seiten der Reichen liegen. Im Hinblick auf Profit um jeden Preis hat die Globalisierung gar keinen oder nur wenig Raum für die kleinen Leute. Für Afrika beinhaltet der „Preis" die Tatsache, dass man afrikanischen Ländern abgelaufene Medikamente sowie veraltete Waffen, Fahrzeuge und Maschinen verkauft hat und Millionen Tonnen von Giftmüll aus der westlichen Industrie auf afrikanischem Boden abgeladen hat. Auf dem Kontinent selbst bedeutet es den Austausch von wertvollem Gold, Diamanten, Öl, Tier- und Forstprodukten für todbringende Waffen und den willkürlichen Abbau seiner überfließenden Bodenschätze, ohne auch nur die geringste Sorge um den Umweltschutz, der die lebenswichtigen Ressourcen der Natur (Luft, Land und Wasser) zu erhalten sucht. Die Globalisierung hat außerdem den Konsum von harten Drogen und den Verkauf aller Arten von imitierten Produkten für Profit und schnelles Geld ins Land gebracht.

Wird eine personenzentrierte Kultur mit der für sie typischen Solidarität, Liebe und Sorge um das Gemeinwohl und der tiefen Achtung vor dem Land von dieser

Die Autorin

Teresa Okure SHCJ unterrichtet Neues Testament am Catholic Higher Institute of West Africa (CIWA). Sie war Dekanin des CIWA and Geschäftsführerin von EATWOT und gehört gegenwärtig zum Vorstand der International Association for Mission Studies. Neben zahlreichen Artikeln in Zeitschriften veröffentlichte sie „The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4.1–42", WUNT 2/3, (Tübingen 1988) und einen Kommentar zum Johannesevangelium für die Reihe International Catholic Bible Commentary (Collegeville MN 1998). Anschrift: Catholic Institute of West Africa, P.O. Box 499, Port Harcourt, Nigeria. E-Mail: Shcjokure@aol.com.

räuberischen, gierigen, wettbewerbsfähigen und auf Geld fixierten Kultur eingenommen, ist der Verlust der lebenswichtigen Bindung an die Kultur, die die menschlichen Beziehungen prägte und die Gemeinschaft zusammenhielt, die Folge. Das bedeutet im wahrsten Sinne des Wortes den Tod für die Menschen. Harte Drogen töten und entwürdigen; verfallene Medikamente töten oder verschlimmern Krankheiten; die Besessenheit davon, schnelles Geld zu verdienen, achtet materielle Güter höher als Menschen. Die traditionelle Gastfreundschaft und der Geist des Teilens werden durch eine „Ich-zuerst-Kultur" ersetzt, und es entsteht die Erwartungshaltung, dass jede kleinste Dienstleistung zumindest mit einem Trinkgeld belohnt wird. Der größte Verlust bei all dem ist der zunehmende Rückgang des Respekts vor dem menschlichem Leben, denn der kann nicht in Begriffen des Profits gemessen werden, der am Ende eines Geschäftstages herauskommt. Diese Veränderungen erklären auch die schrecklichen Massaker in Afrika, die von den mächtigen wohlhabenden Nationen, die in erster Linie an Afrikas reichen Naturvorkommen interessiert sind, in aller Heimlichkeit unterstützt wurden.

2. Unzugängliche Kommunikation und eingeschränkte Mobilität

Die Evolution in der Informationstechnologie (Internet, Satelliten-TV, CNN usw.) und die enorme Reisegeschwindigkeit zählen zu den größten Errungenschaften der Globalisierung. Das Reisen an sich ist nicht neu, denn Menschen sind seit Menschengedenken immer unterwegs gewesen. Als sie versuchten, das Umherziehen zu beenden, was in der Geschichte des Turmbaus zu Babel (Gen 11) dokumentiert ist, betrat Gott die Szene und half ihnen weiter. Ironischerweise liegt im Moment die Situation vor, dass zwar Transaktionen von Geldbeträgen auf dem Weltmarkt innerhalb von wenigen Sekunden getätigt werden können (zumindest was den Dollar angeht), Menschen jedoch in ihrer Mobilität zunehmend eingeschränkt werden, besonders von Süden nach Norden, wie z.B. jeder Afrikaner, der für die nördlichen Länder sogar ein Transitvisum benötigt, weiß. Das gilt nicht nur für die weltliche Gesellschaft, sondern auch für die Kirche.[5]

Traditionell gab es in Afrika eine Methode, mit der man sicherstellen konnte, dass wichtige Informationen auch wirklich alle Gebiete einer Gemeinde erreichten: Der Stadt- und Dorfschreier zog umher und verbreitete alle wichtigen Informationen mit seiner Lautsprechertrommel. Und dennoch ist es ironischerweise so, dass im Kielwasser der Informationstechnologie einzelne Menschen nicht nur keinen Zugang zu wichtigen Informationen haben, sondern auch ganze Länder vom Informationsfluss ausgeschlossen sind oder zurückgelassen werden, weil ihnen das nötige Kapital fehlt, um um die Fachkenntnisse der Informationstechniker zu konkurrieren, die wiederum zum Aufbau der notwendigen Infrastruktur für diese Dienstleistungen nötig sind. Für diese Experten liegt der Wert solcher afrikanischen Länder hauptsächlich darin, dass man in ihnen ausrangierte Produkte abladen kann, um zu Hause Platz für neue zu schaffen. Aufgrund der dürftigen nationalen Infrastruktur erweist sich für diejenigen, die im Bemühen, am Ball zu bleiben, technologisch fortschrittlichen Ländern ein anspruchsvolles Equipment

abkaufen, dieses oft in Bezug auf Nutzung und Unterhaltung als unbrauchbar oder astronomisch überteuert. Diese ungleichen Bedingungen beim Zugang zur Kommunikation bedeuten, dass Gemeinschaften innerlich und äußerlich zerrissen werden, ausgeschlossen vom Zugang zu weltweiten Informationen oder einfach vergessen auf dem Weg hin zu einem globalen wirtschaftlichen Aufschwung.

3. Die Kolonialsprachen: Ein zweischneidiges Schwert

Positiv ist zu vermerken, dass die Sprachen, die Afrika während der Kolonialzeit übergestülpt wurden, den Kontinent in die Lage versetzt haben, mit der englisch-, französisch-, portugiesisch-, und arabisch-sprechenden Welt zu kommunizieren und sich auch innerhalb des afrikanischen Kontinents über die Sprachgrenzen der künstlich geschaffenen Nationen hinaus miteinander zu verständigen. Die Übersetzung der Bibel in Stammessprachen war ein bedeutender Beitrag der Missionare zur Entwicklung der afrikanischen Kulturen.[6] Die Afrikasynode von 1994 vermutete in der fehlenden Übersetzung der Bibel und der Liturgie in die Sprache der Berber den Hauptgrund dafür, dass die christliche Kirche in Nordafrika vom Islam überrannt wurde, obwohl dies auch im koptischen Ägypten geschah, wo es eine Übersetzung gab.[7] In einigen Fällen veränderte die Übersetzung der Bibel in der Kolonialzeit jedoch ihre Botschaft und machte sie so zu einem Instrument zur Verbreitung und Festlegung eines armseligen Selbstbildes der Afrikaner und ihrer „heidnischen" Kulturen, gerechtfertigt durch die Berufung auf die Autorität des Wortes Gottes. Wegen des ihnen eingeimpften Respekts vor europäischen Dingen widersetzen sich einige Afrikaner bis heute den Versuchen, eine Überarbeitung dieser Übersetzungen in eine befreiende und inklusive Sprache vorzunehmen. Die alten Übersetzungen distanzieren außerdem die biblische von der gesprochenen Sprache[8], und erzeugen damit eine gewisse Künstlichkeit in der Rede der Menschen von Gott, wobei sie Gott und die Religion als abgesondert vom Alltagsleben der Menschen darstellen, obwohl eine solche Trennung traditionell nicht existierte.

Aufgrund der Tatsache, dass die Sprache ein Hauptträger von Kultur ist, haben die Kolonialsprachen auf nicht wieder gutzumachende Weise auf die afrikanischen Kulturen übergegriffen. Auf lange Sicht haben diese fremden Sprachen einen tödlichen Einfluss auf die Ursprungssprachen ausgeübt. Ihre vorherrschende Anwendung als „Verkehrssprache" diente als eine Art Betäubungsmittel, um Bemühungen, die Ortssprachen wiederzubeleben oder neue inter-ethnische Sprachen wie das Kisuaheli in Ostafrika zu entwickeln, einzudämmen, wenn nicht sogar im Keim zu ersticken. Obwohl diese fremden Sprachen durch den kulturellen Filter der Menschen laufen und so sorgfältig geprüft werden, prägen und beeinflussen sie trotzdem die Mentalität und Grundhaltungen ihrer Sprecher. Ein wichtiges Beispiel ist die unterschiedliche Sicht und Haltung zu bestimmten Dingen von frankophonen und anglophonen Afrikanern. Sie mögen der gleichen ethnischen Gruppe angehören (wie die Yoruba in Nigeria und der Republik Benin, die Ewe in Ghana, Togo und der Elfenbeinküste, die Menschen in Somalia und Somaliland), aber ihre unterschiedliche Art und Weise, mit den gleichen Dingen

umzugehen, trägt den Stempel ihrer kolonialen Sprachen und verursacht Kommunikationsprobleme innerhalb von Familienverbänden, wenn sich deren Mitglieder über die nationalen Grenzen hinweg treffen.

4. Ein undemokratischer Stil von Demokratie

Die Globalisierung ist eifrig darum bemüht, die Demokratie in Afrika einzuführen und zu erhalten. Ein wesentlicher Aspekt von Demokratie ist die Partizipation. Traditionell waren afrikanische Kulturen weitgehend demokratisch organisiert, wenn auch nicht nach der westlichen Art der demokratischen Wahlen, so doch was den Regierungsstil betrifft. Ein König oder Häuptling, gewählt vom Rat der Ältesten und, in matrilinearen Systemen, von der stammesältesten Frau gebilligt, war dazu verpflichtet, dem Volk Rechenschaft abzulegen. Der Ältestenrat überwachte seine Handlungen streng und besaß die Vollmacht, ihn abzusetzen, wenn er sich nicht angemessen um die Bedürfnisse der Menschen kümmerte. Heute gibt es zwei Wege, um in Afrika an die Macht zu gelangen: Politiker kaufen und Soldaten schießen sich ihren Weg in die Regierung. Einmal in einer Machtposition, zeigen sie wenig oder gar kein Verantwortungsgefühl gegenüber dem Volk und sind hauptsächlich damit beschäftigt, den Supermächten gefällig zu sein, die ihnen zu ihrer Position verholfen haben. Das trifft ebenfalls auf die Kirche zu, ungeachtet kirchenrechtlicher Vorschriften, die das Gegenteil fordern. Unter von außen vorgeschriebenen Wahlbedingungen erklären internationale Beobachter einen manipulierten Wahlvorgang oft für demokratisch, auch wenn die betroffenen Menschen den Wahlbetrug lautstark anprangern. Das geschah 1998 in Lesotho. Wahlmanipulation ist kein spezifisch afrikanisches Problem. Die letzten Wahlen in Amerika haben offenbar etwas enthüllt, das wohl sonst immer unter dem Teppich geschah.

Nationen und Einzelne (einschließlich der politischen Führer) haben nur wenig Mitspracherecht darüber, wie ihre Länder, ihre Wirtschaft, ja selbst ihre Kirche geführt werden sollen. Zum größten Teil erhalten und führen sie Anweisungen von ausländischen „global players" als Bedingung dafür aus, ins System aufgenommen worden zu sein. Und dennoch gehören sie eigentlich niemals richtig dazu, egal wie vollständig sie sich politisch und wirtschaftlich (z.B. durch die Abwertung ihrer Währung) auch unterordnen. Die Fähigkeit von Gemeinschaften oder Bürgerbewegungen, sich zusammenzuschließen und gegen die Ungerechtigkeit vorzugehen, resultiert als positiver Effekt der Globalisierung aus dieser Situation. Aber wenn sich die ungerechten Strukturen gar nicht erst hätten etablieren können, gäbe es keine Notwendigkeit für diese Gesellschaften, sich mit vereinten Kräften für positive Veränderungen einzusetzen. Nicht selten sind die angestrebten Veränderungen die gleichen, die auch von den obersten Initiatoren der Globalisierung eingeführt oder heimlich unterstützt werden. Die Militärdiktatoren und die Apartheidsregierung, die den größten Teil des letzten Jahrhunderts über Afrika herrschten, genossen eine solche Unterstützung.

5. Die Kommerzialisierung von Sex

Afrika ist traditionell geprägt von hohen moralischen Wertvorstellungen, besonders hinsichtlich der Regelung sexueller Beziehungen, der Einhaltung von Wahrheit und Ehre in den zwischenmenschlichen Beziehungen und der Achtung vor dem Land. Die Globalisierung hat den Sexkommerz eingeführt und erhält ihn weiterhin aufrecht. Westliche Touristen sind in die entlegensten Dörfer vorgedrungen, um junge Mädchen mit leichtem Geld zu verführen, womit sie zur Verbreitung von HIV und Aids auf dem gesamten Kontinent beigetragen haben. Die Lukrativität der Sexindustrie hat außerdem eine unvorstellbar große Zahl von jungen Afrikanerinnen in die Prostitution in Europa getrieben. Ein ganzes Netz von Exporteuren aus Afrika und Europa und Importeuren aus Europa hält diesen Industriezweig in Gang. Dieser Handel entwürdigt nicht nur die jungen afrikanischen Frauen, die in die Sklaverei verkauft werden, sondern auch die Exporteure und Importeure selbst und nicht zuletzt die Männer, die als Kunden in der westlichen Welt täglich die Nachfrage bestimmen.

Die westlichen Medien hören nicht auf, Afrika als Ursprungsland und Zentrum des Aids-Virus darzustellen. Das schwarze Gesicht Afrikas ist zum Sinnbild dieser tödlichen Krankheit geworden. In Südafrika werden HIV und Aids berechtigterweise als „zweite Apartheid" bezeichnet. Was das unterdrückende Regime nicht erreicht hat, kann die Krankheit offenbar erreichen. Was gibt es für eine bessere Art, eine Kultur zu zerstören, als ihre Träger vom Erdboden auszuradieren, wenn es möglich wäre?

III. Zeichen der Hoffnung

Heute versuchen Afrikaner auf verschiedene Arten, gegen die koloniale Globalisierung und ihre Nachwirkungen anzukämpfen und ihre eigenen Sprachen der Vergessenheit zu entreißen. Die Übersetzung der Bibel und liturgischer Texte in Ortssprachen ist nur eine Methode. Das Projekt einer afrikanischen Renaissance ist bestrebt, den Menschen Kenntnisse und Stolz auf ihre eigenen Kulturen zu vermitteln. Das Angebot von Sekundär- und Tertiärinstitutionen umfasst Kurse in den örtlichen Sprachen und Kulturen, und zahlreiche Arbeiten afrikanischer Theologinnen und Theologen beschäftigen sich mit diesem Projekt. Professoren halten Symposien ab, bei denen die Teilnehmer darin wetteifern, ihre Vorträge in ihrer eigenen Sprache einzureichen und zu halten. Theologische Institutionen wie das Catholic Institute of West Africa, die Spiritan International School of Theology (beide in Nigeria) und ähnliche höhere theologische und kirchliche Studieneinrichtungen in verschiedenen Teilen des Kontinents erklären die Inkulturation zu einem besonderen Schwerpunkt ihrer theologischen Forschungsarbeit. Die Bereitschaft dieser theologischen und pädagogischen Institutionen, eine Theologie der Inkulturation zu treiben, ist ein Bollwerk gegen den Einfall der Globalisierung in die Kultur.

Inkulturation ist etwas anderes als Inter-Kulturation. Es ist unbedingt erforder-

lich, dass jede Kultur sich selbst kennt, identifiziert und anerkennt, bevor sie in einen wirklichen Dialog mit einer anderen Kultur eintreten kann, um der Gefahr vorzubeugen, von dieser anderen Kultur vereinnahmt zu werden. Der Theologie der Inkulturation begegnete man im Bereich der Theologie eine Zeitlang mit eisernem Widerstand. Inzwischen verändert sich diese Haltung, und die Menschen fangen an zu akzeptieren, dass Inkulturation, so alt wie die Menschheit und die Bibel selbst, unabdingbar für eine erfolgreiche Verkündigung des Evangeliums ist. Das schließt die Verwendung von Riten, Symbolen und Ritualen in der Liturgie ein. Auf der Ebene von Kult und Gottesdienst hat die Globalisierung nur geringe Aussicht auf Erfolg. Und wenn sie sich doch durchsetzt, tut sie dies in der Rolle des Fremden, nicht als Herr und Meister, der die Regeln aufstellt. Zu einem Schlüsselsymbol für den theologischen Kampf Afrikas gegen den kulturellen Überfall der Globalisierung bzw. Verwestlichung wurde es vielleicht, dass die Afrikanische Synode 1994 die Familie als bestes Modell für die Kirche in Afrika darstellte.[9]

Die Globalisierung übt ihren Einfluss vorrangig dort aus, wo sie die Macht dazu besitzt: im Bereich des übertriebenen Konsumverhaltens, des Individualismus, eines Lebensstils geprägt vom eigenen Vergnügen ohne Rücksicht auf Andere. Das „global village" könnte auf Kosten der kulturell entwurzelten Völker erbaut werden. Aber wenn diese entwurzelten Völker ihre Kulturen mitnehmen und sie pflegen, wird das „global village" selbst feststellen, dass es die Kulturen eigentlich nicht zerstört, sondern nur ihren Ansiedlungsort verändert hat. Viele Afrikaner, die als Sklaven in den Westen verkauft wurden oder freiwillig nach Amerika und Europa ausgewandert sind, halten ihre Sprachen und Bräuche in ihrer neuen „Heimat" lebendig. Kurz gesagt, was Rituale angeht, hat die Globalisierung noch einen weiten Weg vor sich, bevor sie von sich behaupten kann, Afrika kulturell getötet zu haben. Wenn das Bewusstsein der Menschen ausreichend für diese kulturelle Invasion sensibilisiert worden ist, werden sie ihre Bemühungen noch verstärken, ihr kulturelles Erbe zu behalten. In diesem Prozess könnte die Globalisierung selbst von der reichen Lebendigkeit und Vielfalt der afrikanischen Kulturen beeinflusst werden. Denn die kulturelle Beeinflussung ist nicht immer einseitig gewesen. Die afrikanische Kultur (Musik, Kunst, Sprache, Symbole) hat auch ihre Kolonialherren beeinflusst und bereichert. Sie hat das Potential dazu, dasselbe im Kontext der Globalisierung zu tun.

[1] Zu solchen Definitionen vgl. T. Balasuriya, Art. *Globalization,* in: Dictionary of Third World Theology, Maryknoll 2000, 91-94; A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne,* Frankfurt am Main 1996.

[2] Ausführlicher habe ich dies diskutiert in T. Okure, *Afrika - Erfahrung eines Flüchtlingslagers,* in: CONCILIUM 29 (1993) Heft 4, 284-290; P. Odozor, *Emerging African Alternatives to Globalization,* in: SEDOS Bulletin 32 (2000) Heft 3, 90-94.

[3] T. Radcliffe, *Mission to a Runaway World: Future Citizens of the Kingdom - SEDOS 2000,* in: SEDOS Bulletin 33 (2001) Heft1, 3-9, besonders 3.

[4] L. Magesa, *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life,* Maryknoll 1997 bietet hierzu einen umfassenden Überblick.

[5] Vgl. das kürzlich erschienene Dokument von Jozef Kardinal Tomko, *Congregation for the Evangelisation of Peoples. Instruction on the Sending Abroad and Sojourn of Diocesan Priests from Mission Territories*, Rom 25. April 2001.

[6] Vgl. Sanneh/Lamin, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll 1989.

[7] Synode der afrikanischen Bischöfe, *Lineamenta*, Rom 1990, besonders Nr. 4-5.

[8] Die *Efik Bible* z.B., die erste, die 1868 (von den Presbyterianern) in eine nigerianische Sprache übersetzt wurde, ist heute, an die 133 Jahre später, immer noch in Gebrauch.

[9] Johannes Paul II., *Ecclesia in Africa*, Rom 1994. Zum Aspekt der weiteren Bemühungen und Zeichen der Hoffnung gegen die Globalisisierung vgl. P. Henriot, *Adjusting in Africa: For Whose Benefit?*, in: SEDOS Bulletin 31 (1999) 26-30; L. Magesa, *Africa's Struggle for Self-Definition During a Time of Globalisation*, in: SEDOS Bulletin 31 (1999) 235-239; C. McGarry, *Formation of the Agents of Evangelisation for the Realities of Africa Today: Its Urgency and Importance*, in: SEDOS Bulletin 31 (1999) 307-312; C. Okongwu, *Africa and the Emerging World Order in the 21st Century: Challenges and Prospects*, in: SEDOS Bulletin 31 (1999) 147-153.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Wirtschaft und Ethik: Alternativen in Lateinamerika

Germán Gutiérrez

I. „Allein können wir uns nicht retten. Niemand kann das."

Vor zwei Jahren hatten wir - an die dreißig Kollegen und Kolleginnen aus ganz Lateinamerika, allesamt engagiert in Wirtschaftsprojekten unter den Bedingungen der Armen - in Honduras Gelegenheit, einige ökonomische Mikroprojekte zu besichtigen. Als Impulsgeber stand hinter all den Vorhaben die *Christliche Kommission für Entwicklung* des Landes. Die Projekte waren ganz unterschiedlicher Art: Es ging um Produktionskredite, um diversifizierte und nachhaltige Landwirtschaft, um Grundversorgung mit Wasser, Strom und Verkehrswegen, um ökonomische und technische Ausbildung, um Projekte im Häuserbau und vieles mehr. Einigen Projekten, mit mehr als zehn Jahren Erfahrung relativ sicher dastehend, konnte niemand eine gewisse Reife absprechen, andere hatten weniger Erfahrung, und wieder andere hatten gerade erst angefangen. Die meisten jedoch waren im Milieu ländlicher Gemeinwesen angesiedelt, alle miteinander Opfer der Armut.

An einem Ort gab es einen starken Anteil an Wanderarbeitern, erwachsene wie auch junge Männer, die jedes Jahr aufs Neue in die Vereinigten Staaten fahren, um dort ihr Brot in der Landwirtschaft zu verdienen. Was sie von dort aus zum Unterhalt der Familie beitragen können, ist wenig und immer nur punktuell. Insbesondere zu den Festen am Jahresende kommen sie nach Hause, um die wahrlich dürftigen Ersparnisse zu genießen, um ein weiteres Kind zu zeugen und am Ende Vorbereitungen für die neuerliche Reise in Richtung Norden zu treffen.

Besorgt um den Stand der Dinge in der Gemeinde fing eine Frau - vor mittlerweile zwölf Jahren - damit an, jeden Sonntag die Frauen ihrer Umgebung zusammenzurufen, um sich mit ihnen über ihre Sorgen zu unterhalten. Anfangs traf sich die kleine Gruppe gegen den Willen der betreffenden Ehemänner, die nur zähneknirschend die Initiative der Pastorin akzeptierten. Doch Schritt für Schritt übernahm der Kreis verschiedene Gemeinschaftsaufgaben, die zu Beginn jedoch kaum mehr als sozusagen Zulieferer für größere Belange waren.

Da indes immer mehr Männer auf Arbeitssuche in die USA gingen und da die Frauengruppe allmählich immer stärker wurde, mussten sich die Frauen mit der Zeit alle Aktivitäten angelegen sein lassen, ohne die ihre Familien sonst nicht hätten überleben können. Also übernahmen sie, worum immer es ging, auch die Leitung des Gemeinwesens. Zum Zeitpunkt unseres Besuchs lag die die Verantwortung für sämtliche Aufgaben und Strukturen des Dorfes, der Kirche, der Kreditgenossenschaft, der Schule usw. in Händen der Frauen.

Zwar blieb die Gemeinde arm - wenn man unter „arm" die Tatsache versteht, dass die Menschen nicht an das durchschnittliche städtische Konsumniveau herankommen. Ja, gemessen an den *Ansprüchen,* wie sie in Gesellschaften wie den unseren üblich sind, war und ist das Dorf sogar bitterarm. Gleichwohl strahlte die Gemeinde bei allen Problemen und Risiken, mit denen sie mittel- und langfristig zu tun hat, eine Atmosphäre von Ruhe, Heiterkeit, Stolz auf das Erreichte, Selbstsicherheit und Planungsfreude aus.

Zwölf Jahre gemeinsamer Arbeit sind wahrlich nicht ohne Erfolg geblieben. Erstens konnte (mittels bestimmter Programme zur Verbesserung des Ackerbaus und zur diversifizierten, nachhaltigen Landwirtschaft) das Überleben gesichert werden. Zweitens wurde die Lebensqualität gesteigert (Ernährung, Gesundheitswesen, Schule, Dienstleistungen, Strukturen). Allein schon die Tatsache, dass mit der Unsicherheit, wie es mit dem materiellen Leben weitergehen sollte, Schluss war, veränderte die subjektive Befindlichkeit der Menschen gewaltig. Darüber hinaus hatte die Verbesserung der grundlegenden Lebensverhältnisse wie auch die Möglichkeit, nun die Zukunft in etwa planen zu können, ganz neue Bedingungen eröffnet.

Eine der Frauen erinnerte nachdrücklich an die - inzwischen verstorbene - Pastorin, die dem Dorf die frohe Botschaft gebracht hatte. Die Worte, die sie dabei sagte, wird keiner von uns vergessen können: „Früher waren wir doch keine Personen. Keine von uns durfte allein für sich ihren Weg gehen. Die Männer erlaubten das einfach nicht. Gemeinschaft kannten wir auch nicht. Heute sind wir

Personen geworden, können sagen, wo es lang geht, schalten und walten in unserem Leben und stellen, was wir haben, in den Dienst aller. Auf materieller Ebene haben wir in diesen zwölf Jahren viel erreicht. Und selbst wenn noch einmal ein Hurrikan Mitch käme und das alles hier kaputt machte, bin ich ganz sicher, dass wir heute etwas haben, was uns kein Hurrikan Mitch rauben kann. Und das ist, dass wir jetzt Personen sind. Heute können wir tausend Dinge, und wir haben eine Organisation, die mit jedem Mitch fertig wird."

In diese Worte lässt sich zusammenfassen, was in Anbetracht der Auswirkungen der neoliberalen Wirtschaftsglobalisierung eine *solidarische Ökonomie,* wie wir inzwischen in Lateinamerika sagen, an grundlegenden Alternativen beinhaltet. Zur Bezeichnung dieses Novums sprechen die einen von „Ermächtigung", die anderen von „Subjektwerdung". Der Begriff ist nicht das Entscheidende. Was gemeint ist, ist klar.

II. „Hinter uns steht ihr"

Wann immer es um Alternativen zur Globalisierung in Lateinamerika geht, muss wenigstens ein Hinweis auf die Bewegung der Zapatisten gegeben werden. Mit und dank seiner spezifischen Erfahrung ist es dem Zapatismus gelungen, Gewissen und Bewusstsein der Menschen überall anzusprechen. Des Weiteren hat er es vermocht, mit seinen Erklärungen Gefühle und Veränderungen zum Ausdruck zu bringen, wie sie die kirchlichen und politischen Volksbewegungen für die Geringsten und Vergessenen unseres Erdteils erfahren. Sagt also ein zapatistischer Ureinwohner hinter seiner Gesichtsmaske: „Hinter uns steht ihr", artikuliert er damit eine große, leicht zu verstehende, aber nicht minder ethische Wahrheit.

Im Zapatismus kommt eine sehr bedeutsame Konzeption zum Ausdruck, wie der Weltzusammenhang konstruiert ist bzw. wie eine wahrhaft menschliche Globalisierung auszusehen hat: 1) Alles Lokale ist global, man muss es sich nur vergegenwärtigen. 2) Alles Globale ist konkret und symbolisch, nicht bloß virtuell und abstrakt. 3) Alles Globale ist vielfältig, nicht homogen. 4) Das Globale betrifft alle - oder es ist nicht global. 5) Das Globale ist ein Projekt und kein ein für alle Mal fertiges Faktum. 6) Alles Globale ist ein Lebensprojekt oder gar nichts; nie kann es eine Institution sein, sondern immer nur eine Form, das menschliche Leben zu leben, und zwar das aller ebenso wie das jedes einzelnen Menschen.

Der Autor

Germán Gutiérrez, geb. 1958 in Kolumbien, Soziologe und Philosoph, forscht am Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de San José/Costa Rica und arbeitet an einem Dissertationsprojekt in Philosophie.

Veröffentlichungen u.a.: Etica y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek (México 1998), Globalización, caos y sujeto en América Latina (San José de Costa Rica 2001).

Anschrift: c/o Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), Apartado Postal 390-2070, Sabanilla, Montes de Oca, San José, Costa Rica.

In ökonomischen Begriffen müssen wir sagen, dass die solidarische Wirtschaft heutzutage in Lateinamerika der Eckstein alternativen globalen Wirtschaftsdenkens ist - vorausgesetzt, „global" wird in dem soeben angedeuteten Sinn verstanden. So haben wir in Lateinamerika mittlerweile ein breites Spektrum an Kleinunternehmen, Genossenschaften, kommunitären Produktionsinitiativen, kleinen Werkstätten, Netzen alternativer Vermarktung und immer größeren Tauschringen. Alles dies ist Teil des informellen Sektors, der inzwischen aber das größte Segment unserer Ökonomien ist. Alle diese Projekte und ökonomischen Experimente operieren sowohl in der Stadt als auch auf dem Land, agieren teils mehr, teils weniger stark auf den verschiedenen (sowohl örtlichen als auch regionalen, sowohl nationalen als auch internationalen) Märkten, weisen unterschiedliche Grade an Geschick, an organisatorischer Stabilität und an Bewusstsein von der Bedeutung dessen auf, was da passiert, werden von internationalen oder nationalen Hilfswerken in unterschiedlichem Maße unterstützt und wirtschaften teils mehr, teils weniger nachhaltig. Innerhalb der Welt dieser Mikroprojekte sprießen und gedeihen Elemente, die jedes weitere Alternativvorhaben größeren Umfangs unbedingt zu berücksichtigen hat.

Dieses ganze Universum, das im Schatten der Übermacht und der Statistiken der „formellen" Wirtschaft verschwindet, macht eindeutig klar, dass unsere Völker, trotz Ausgrenzung und Unterdrückung, unter keinen Umständen sterben wollen, dass sie das Leben lieben und dass sie, gerade weil sie es lieben, zwangsläufig dem System, das ja ihr Leben bedroht, auf immer neue Weise die Stirn zu bieten haben. Und es macht weiter klar, dass - gerade in den menschenunwürdigsten Bedingungen - menschliche Würde aufscheint, Liebe zum eigenen Leben wie zum Leben des Bruders und der Schwester sowie die Überzeugung , dass sich kein Mensch allein retten kann.

Mit der Schilderung solcher, auf dem Boden verarmter Gemeinwesen wachsender Projekte wollen wir von Anfang an verschiedene Punkte herausstellen. Erstens zielen die Initiativen nicht darauf ab, finanzielle Gewinne oder Gewinne am Kapitalmarkt zu erwirtschaften. Das leitende Interesse ist ein anderes. Es geht darum, *die Lebensbedingungen des Gemeinwesens zu verbessern und der Existenz Würde zu vermitteln.* Oft genug besteht die oberste Priorität darin, aus der Unsicherheit eines prekären Überlebens herauszukommen, bessere Lebensbedingungen zu erreichen und das Leben, einschließlich all seiner Seiten (Gesundheit, Erziehung, Förderung jedes Einzelnen wie auch der verschiedenen Gruppen in der Gemeinschaft usw.), in Würde leben zu können. Zweitens gilt in den Projekten die Teilhabe am Markt nicht als Ziel, sondern als Mittel zur Sicherung der Lebensgrundlagen. Das Verhältnis dieser Gruppen zum Markt definiert sich aus ihrer speziellen Situation, das heißt aus ihrem zentralen Anliegen, und das sind ihre Lebensbedürfnisse und ihre Lebensqualität. Drittens sind all diese Projekte noch äußerst schwach und *hängen, soll denn das Gemeinwesen überleben, von einem ethisch-kommunitären Grundkodex ab* (zum Beispiel: weder Korruption noch Diebstahl, sich steigernde Partizipation aller Mitglieder, Konsolidierung der Gemeinschaftsstrukturen, Erneuerung der Führungskräfte, solidarische Verbindungen

und Austausch mit anderen Gemeinwesen, möglichst vielfältige Gesprächspartner und variable Quellen zur Unterstützung von außen).
In all diesen Experimenten ist eine Ethik des Lebens das konstitutive und die Wirtschaftsethik leitende Kriterium. *Dabei handelt es sich aber nicht um ethische Kriterien, die auf die Wirtschaft anzuwenden wären, sondern um ethische Kriterien, die das Wirtschaftsprojekt konstituieren und ohne die es zusammenbräche.* Die von uns ins Auge gefassten Initiativen machen deutlich, dass wirtschaftliche Beziehungen sehr wohl möglich sind auf der Grundlage einer ökonomischen Ethik, die sich von der funktionalen Ethik des totalen Marktes unterscheidet. Allerdings handelt es sich um kleine Projekte, die der Unterstützung durch größere Strukturen bedürfen, sollen sie denn gelingen. Etlichen dieser Experimente gelingt es, da und dort die örtlichen Grenzen zu überspringen und sich auf regionaler oder nationaler Ebene zu behaupten. Dessen unbeschadet sind sie der Macht der Staaten wie der Märkte ausgeliefert, die - sobald sie in der Welt der Armen und Ausgegrenzten vielversprechende Initiativen auftauchen sehen - diese politisch, finanziell und polizeilich vereinnahmen und in ihre Scheunen einfahren wollen. So gesehen ist die politische Komponente für die Unterstützung derartiger Bemühungen vital wichtig.

III. „Für eine Gesellschaft, in der alle Platz haben"

Dass wir in Lateinamerika auf Orts- bzw. auf Kommunalebene inzwischen Regierungen haben, hinter denen unabhängige und fortschrittliche Kräfte stehen, ist ein ebenso neues wie gewichtiges Phänomen. Abgesehen davon, dass sie eine Schule des politischen und administrativen Handelns sind, haben sie im Laufe der Jahre auch bewiesen, dass sie um ein Vielfaches besser sind, nicht nur wenn es um die Verwaltung öffentlicher Mittel geht, sondern auch, was ein neues Verhältnis zwischen öffentlichen Institutionen und Zivilgesellschaft anlangt. Dabei handelt es sich um kommunale Kräfte, die sich auf Bewegungen von Ureinwohnern und Bauern, auf Bürgerinitiativen, kirchliche Basisgemeinden und Sektoren der Mittelschicht, aber auch auf politisch unabhängige Gruppierungen aus den traditionellen Parteien stützen können. So begrenzt auch ihre eigenen Voraussetzungen sein mögen und so heftig auch unternehmerische und politische Kreise ihr Engagement blockieren mögen, die neuen Regierungen bemühen sich, Räume zu eröffnen, in denen die sozialen, produktiven Projekte gerade der zu kurz gekommenen und gesellschaftlich ausgegrenzten Gemeinschaften gefördert werden können.
Niemand zweifelt heute mehr daran, dass die politischen Systeme durch Korruption, durch mangelnde Fühlung für die Grundbedürfnisse der Gemeinwesen sowie durch ihr geringes Augenmerk für die Lebensqualität und für die Probleme des Alltags der allermeisten Menschen (und zwar nicht nur der Ausgegrenzten und Armen) enorm geschwächt sind. Frauenbewegungen, Umweltgruppen wie auch Volks-, Indianer- und Schwarzenbewegungen machen Tag für Tag deutlicher,

dass der Alltag ebenso wie das Verhältnis der Mitglieder der Gesellschaft untereinander von Beziehungen der Unterdrückung und der Herrschaft bestimmt sind. In diesen und anderen Suchbewegungen nach politischen Alternativen tritt das ethische Element immer entschiedener hervor. Natürlich muss, wer Ethik in der Politik will, sich zwangsläufig vor allem mit der Korruption befassen. Doch damit ist es nicht getan. Darüber hinaus brauchen wir eine tiefgreifende Veränderung des Staates und insbesondere der Formen des Zusammenlebens, stellen die Auswirkungen der Globalisierung doch eine zusehends größer werdende Bedrohung für den Umgang der Menschen untereinander dar.

Wer nach wirtschaftlichen Alternativen von den Möglichkeiten der Armen her Ausschau hält, kommt nicht umhin, kulturelle Traditionen zu respektieren und eine Vielzahl von unsichtbar gemachten und zertrümmerten Werten und Sitten wieder zur Geltung zu bringen, anhand deren arme Gemeinschaften ihr ökonomisches und soziales Leben strukturieren. Greifbar wird das alles in den skizzierten Mikroexperimenten und Mikroerfahrungen, in denen etwa ein Dorf aus seinem eigenen Kulturschatz heraus heute neue Projekte kommunitärökonomischer Entwicklung in die Wege zu leiten im Stande ist. In den kleinen Gemeinden gibt es, was Wirtschaft, Umwelt, Gesundheit usw. angeht, einen vergrabenen Kulturschatz, der unbedingt wieder hervorgeholt werden muss, sollen denn die alternativen Wirtschaftsprojekte Bestand haben, die populären Identitätsmuster gestärkt und neue Subjektivitätsmodelle konstituiert werden, kraft deren sich die Menschen den Herausforderungen stellen können, die jede Konjunktur mit sich bringt.

Zum Schluss darf nicht verschwiegen werden, dass es im Raum alternativer Wirschaftsprojekte entscheidend darauf ankommt, eine bestimmte Art von Spiritualität zu fördern. Allerdings meinen wir mit dem Wort „Spiritualität" nicht nur die religiöse Dimension. Wir meinen etwas Umfassenderes. Wir meinen eine Art von alternativer Subjektivität; und die ist Voraussetzung dafür, dass die angedeuteten Projekte Bestand haben und eine zur gegenwärtigen Gesellschaft alternative Form des Zusammenlebens erst möglich wird. So sind zum Beispiel die heutigen Konsumstandards ein zentrales Problem für die Spiritualität, um die es uns geht. Weitere Faktoren können hier nur genannt werden: Lebensstil, Vorstellungen von Lebensqualität, Bilder von Freizeit und Erholung, Spielarten von Genuss, Umgang mit Traditionen und mit dem Wissen der Vorfahren, Naturheilkunde, Selbstwertgefühl der Armen, ihre ethischen Vorstellungen und, natürlich auch, ihre Religiosität sowie die Art und Weise, wie sie sich gegen die verschiedenen Formen von Götzendienst (etwa des Marktes) schützen. In dieser Spiritualität bildet die Frage nach der Ethik das Kernstück, um das herum alle anderen spirituellen Dimensionen kreisen und mittels dessen Glaubende und Nichtglaubende - im Sinne von Ökumene im klassischen Sinn, aber auch von Ökumene im Sinne der Makroökumene - geschwisterlich miteinander umgehen können.

Auf einen Nenner gebracht und kurz zusammengefasst können wir sagen: Die Experimente und Erfahrungen der Suche nach nachhaltigen Alternativen in Sa-

chen Wirtschaft, die von den Armen ausgehen, sind weitaus gewichtiger, als die messbaren Ergebnisse vermuten lassen, die jedes einzelne davon mittlerweile zeitigt. Immerhin dokumentieren sie ja mit konkreten Belegen, dass die Suche nach zukunftsfähigen Lösungen für greifbare Probleme der Gegenwart die westliche Logik, einschließlich der dahinter stehenden Kultur, in wichtigen Punkten verändern kann. Und sie zeigen auch, dass diese Veränderung Bedingung für Nachhaltigkeit und Zukunftsfähigkeit (und keine ideologische Option *a priori* gegen das System) ist.

Inzwischen sind wir Schritt für Schritt unterwegs in Richtung auf etwas Neues, dessen Vorzeichen freilich noch schwach und sozusagen embryonal sind. Die neoliberale Ordnung hat das gesellschaftliche Leben zu einem derartigen Chaos verkommen lassen, und große Teile der Gesellschaft sind dabei dermaßen brutal unter die Räder geraten, dass ihr mit wachsender Dringlichkeit ein Ende gesetzt werden muss.

Zwei Daten charakterisieren die gegenwärtige Lage: Zum einen hat sich die Bewegung über unsere ganze Geographie hin ausbreiten können. Zum anderen jedoch ist sie vielfach fragmentiert und zerstreut, und augenscheinlich hat sie noch nicht die Kraft, entscheidende Veränderungen einzuleiten. Dennoch sind dies die kleinen Samenkörner, aus denen etwas Neues kommen kann: eine Gesellschaft, in der alle Platz haben, die aber weder selbst Modell für eine Gesellschaft ist noch von oben herab geschaffen werden kann. Kriterium ist vielmehr, dass wir uns alle von unten her zusammenschließen. Und für den Fall, dass wir uns alle nach Maßgabe dieses Kriteriums von unten her bemühen, wird es uns auch gelingen, aus den offenbar fragmentierten Bewegungen etwas Gemeinsames zusammenzubringen und eine neue Ordnung für das Zusammenleben der Menschen auf dem ganzen Globus zu schaffen. Allerdings dürfen wir nie aus dem Auge verlieren, dass die Gesellschaft, in der alle Platz haben, keine spezifische ökonomisch-politische Ordnung ist. Was uns vorschwebt, ist vielmehr eine Rahmenidee, die als Kriterium jede konkrete Gesellschaftsordnung regiert, einschließlich der Alternativen, die auf ihr gründen.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Die Utopie der Menschheitsfamilie in den Weltreligionen

Michael Amaladoss

Einführung: Solidarität und gegenseitiges Miteinander

Das Phänomen der Globalisierung wird gewiss nicht mit offenen Armen empfangen, wenn es sich dabei um die Globalisierung einer einzelnen Kultur oder Ideologie, eines einzelnen Landes, oder eines bestimmten Wirtschaftssystems handelt. Eine solche Globalisierung hat es auf Unterordnung, wenn nicht gar auf Auflösung der anderen Kulturen, Weltanschauungen usw. abgesehen. In unserer heutigen Welt sucht eine Konsumkultur, getragen von einem liberalen kapitalistischen Wirtschaftssystem, die Welt zu beherrschen, unterstützt vom Einfluss der Medien, der politischen Stärke und militärischen Macht Amerikas und der europäischen Völker. Für sie sind die anderen Völker der Welt und ihre Kulturen nur Randerscheinungen. Wenn sie nicht selbst stark genug sind, tendieren sie mit ihren unterschiedlichen Identitäten sogar zur Selbstauflösung. Auf solche Weise nimmt Globalisierung ein eintöniges Grau an.

Doch Globalisierung muss ganz und gar nicht in einer Einheitsfarbe auftreten. Faktoren, die sie vorantreiben, wie die weltumspannende Reichweite und Schnelligkeit der Medien und Kommunikationsmittel, können die verschiedenen Völker und ihre Kulturen auch zu einer globalen Gemeinschaft zusammenführen, die ihre unterschiedlichen Identitäten achtet und schützt. Globalisierung kann auch globale Solidarität und globales Miteinander im Kontext demokratischer Freiheit und eines demokratischen Pluralismus bedeuten.

Beide Aspekte der Globalisierung finden sich auch im Bereich der Religion wieder. So heißt es zum Beispiel, die Kirche sei katholisch bzw. universal. Und bei Paulus stoßen wir auf die Vision, Ziel der Geschichte sei die Zusammenführung aller Dinge zur Einheit in Christus (vgl. Eph 1,3-10; Kol 1,17-20; 1 Kor 15,28). Ganz anders dagegen die kirchliche Praxis. Scheint es doch, vor allem seit Beginn des 16. Jahrhunderts, das Ziel der Mission gewesen zu sein, das Christentum in seiner semitischen, griechisch-römischen Gestalt zu globalisieren. Selbst das so viel gerühmte Projekt der Inkulturation zielt eher auf den Transfer *einer* Kultur als auf die Kreativität *lokaler* Kulturen. Hier haben wir eine Spannung zwischen zwei Ideologien von Katholizität vor uns. Dieser Konflikt zwischen Vision und Praxis zeigt sich auch bei einigen anderen Hochreligionen.

Eine globale Vision zu besitzen, ist eine Folge des Glaubens an ein Absolutes als

Ursprung und/oder Ziel der Geschichte. Das Absolute kann darin auch als (relatives) Nichts (Negation aller Übel und Unvollkommenheiten) vorgestellt werden und eine negative Rolle spielen (Erlöschen, Leere) wie etwa im Nirwana des Buddhismus. Dennoch gibt es eine übergreifende Perspektive, die das Ganze der Geschichte umfasst. Diesen Gedanken finden wir bei den Stammesreligionen nicht. Diese beziehen sich nur auf einen bestimmten Stamm, auf sein Leben und seine Symbole. Andere Stämme haben in dieser Sicht andere Schutzgeister. Man behauptet, die Stämme hätten zwar auch die Vorstellung eines höchsten Gottes, doch halte sich dieser im Hintergrund auf und greife nicht in ihr normales Alltagsleben ein. Für diesen Zweck müssten sie sich mit verschiedenen anderen Geistern „herumschlagen". In manchen Mythologien können ihre Konflikte mit anderen Stämmen sogar als Krieg zwischen ihren Schutzgeistern vorgestellt werden.

I. Die Harmonie der Natur (Konfuzianismus)

In der konfuzianistischen Tradition wird der höchste Gott, allgemein als Himmel bekannt, als Garant der Natur und ihres Gesetzes angesehen, von dem das Universum gelenkt wird. Es ist das *Tao* oder der Weg. Dieses Prinzip wird vom Taoismus weiterentwickelt, der, zusammen mit dem Buddhismus, der chinesischen Kultur ihre religiöse Dimension gibt. Hier zeigt sich uns eine globale Vision.

Bis zur Zeit des Konfuzius wurde die Höchste Macht *Ti* (der Herr) oder *Shang Ti* (der Herr in der Höhe) genannt und in einem anthropomorphen Sinne verstanden. Konfuzius selbst sprach nie von *Ti*. Stattdessen sprach er oft von *T'ien* (Himmel). Mit Sicherheit verfolgt dieser „Himmel" ein Ziel und ist Herr aller Dinge. Konfuzius bezog sich des öfteren auf den *Tien-ming*, den Auftrag, Willen oder Befehl des Himmels. Doch bei ihm ist der Himmel nicht mehr das größte aller geistigen Wesen, das nach Art einer Person regiert, sondern eine Höchste Macht, die nur noch herrscht und es ihrem Sittlichen Gesetz überlässt, durch sich selbst zu wirken. Das ist dann der Weg, auf dem eine Kultur voranschreiten und die Art und Weise, wie die Menschen sich verhalten sollten.[1] Natur meint daher nicht nur ein naturhaftes Geschehen, sondern ist auch kosmisch-sittliches Gesetz. Sie zeigt nicht nur auf, wie die Dinge sind, sondern auch, wie sie sein sollten. Dieser kosmisch-sittlichen Weltordnung müssen sich die

Der Autor

Michael Amaladoss SJ, geb. 1936, aus Tamil Nadu, Südindien, ist Theologieprofessor am Vidyajyoti College of Theology, Delhi. Er war Assistent des Generaloberen der Gesellschaft Jesu in Rom und letzter Vorsitzender der International Association of Mission Studies. Seine umfangreichen Veröffentlichungen kreisen um Fragen der Mission und der asiatischen Theologie. Unter seinen Büchern neueren Datums befinden sich: Beyond Inculturation: Can the Many be One? (1998); Life in Freedom. Liberation Theologies from Asia (1997); als Herausgeber: Globalization and its Victims as Seen by its Victims (1998). E-Mail: mamaladoss@hotmail.com.

Menschen in Harmonie anpassen. Und das Ideal des Lebens besteht darin, in Einklang zu sein mit dem „Weg", d.h. mit der Weise, wie die Dinge sind und sein sollten.

Die Utopie des Konfuzianismus beinhaltet daher eine Weltsicht, wonach jeder einzelne und alle Dinge in Harmonie leben, indem sie dem Gesetz der Natur folgen. Diese selbst ist dynamisch, beseelt von den komplementären Urkräften des *Yang* (anfangsetzende Kraft) und des *Yin* (beendende Kraft). Leben und Tod, Wachsen und Vergehen sind in einen kosmischen Zyklus hineinverwoben. Erst wenn die Menschen das Leben zu kontrollieren suchen, finden Korruption und Machtspiele Eingang in die Welt. So heißt es zum Beispiel bei Laotse:

„Tut ab die Heiligkeit, werft weg das Wissen,
so wird das Volk hundertfach gewinnen.
Tut ab die Sittlichkeit, werft weg die Pflicht,
so wird das Volk zurückkehren zu Kinderpflicht und Liebe.
Tut ab die Geschicklichkeit, werft weg den Gewinn,
so wird es Diebe und Räuber nicht mehr geben.
In diesen drei Stücken
Ist der schöne Schein nicht ausreichend.
Darum sorgt, dass die Menschen sich an etwas halten können.
Zeigt Einfachheit, haltet fest die Lauterkeit!
Mindert Selbstsucht, verringert die Begierden!
Gebt auf die Gelehrsamkeit!
So werdet ihr frei von Sorgen." (19)[2]

Der Natur ist es bestimmt, in Harmonie zu leben, uns ist es aufgegeben, in Harmonie mit ihr zu leben.

II. Eines ohne ein Zweites (Hinduismus)

Am Anfang des Hinduismus stand eine Vielzahl von Gottheiten, von denen einige vergöttlichte Naturkräfte waren wie die Sonne, der Wind, das Feuer und Wasser. Eine tiefere Reflexion führte dann zu der Erkenntnis, dass alle Seienden nur eines sind. Wird Brahman als Ursprung der Welt gesehen, so ist Atman das Selbst [nicht zu verwechseln mit dem personalen Ich, Anm. des Übersetzers] der Personen. Brahman und Atman sind jedoch nicht zwei, sondern eines. Das ist das Prinzip des Advaita (Nicht-Zwei), was zu einer universalen Sicht (der Dinge) führt. In der Ischa Upanishad heißt es:

„Im Herzen aller Dinge, in jeglichem, was ist im Weltall, wohnt der Herr. Einzig Er ist die Wirklichkeit. Deshalb entsage trügerischem Schein, erfreue dich an Ihm, und sei nicht lüstern nach den Gütern dieser Erde ... Wer alle Wesen im Selbst sieht und sein Selbst in allen Wesen, der hasset nicht mehr. Erleuchtung heißt: Das eigene Selbst im

ganzen Weltall finden. Überwunden hat Wahn und Sorge, wer überall die Einheit sieht."[3]

Sich mit dem Atman zu vereinigen ist dann das Ziel des Lebens. Im Selbst wird man tatsächlich eins mit dem gesamten Universum. Diese Einigung mit dem All wird von der Bhagavad Gita angesprochen, wenn sie Arjunas (des Suchenden) Vision von Krishna (Gott in menschlicher Gestalt) beschreibt:

„Da schaute der Pandu-Sohn das ganze Universum,
mit all seinen mannigfaltigen Gestaltungen,
in einem Punkt zusammengefasst,
im Leib des Gottes der Götter." (11,13)[4]

Die Hindus betrachten die Welt als eine nach dem Kastensystem aufgebaute hierarchische Ordnung. Die Menschen wirken in dieser Welt ihr Heil in einer Vielzahl von Wiedergeburten gemäß den Früchten ihres Karma (Handelns). Doch das Endziel ist eine Gemeinschaft, in der alle eins sein werden. Das ist sicher kein irdisches Paradies oder eine bloße Utopie, sondern Fülle des Seins, die in der Geschichte zwar ihre Wurzeln hat, doch über sie hinausreicht.
Wir könnten versucht sein, diese Sichtweise als eine nach innen gerichtete, außerweltliche Utopie zu betrachten. Doch Swami Agnivesh, ein zeitgenössischer Vorkämpfer für die soziale Befreiung von Arbeitern in Leibeigenschaft, sagt:

„Es ist undenkbar, Wahrheit im Innern zu erlangen, ohne gleichzeitig die Kräfte der Unwahrheit außerhalb von uns zu bekämpfen. Daher ist der Kampf gegen Unwahrheit, Leibeigenschaft und eine auf Gewalt, Habgier und widerrechtlicher Aneignung gegründete, ungerechte Sozialordnung, wesentlicher Teil des eigenen spirituellen Strebens."[5]

Für Mahatma Gandhi, der von den oben zitieren Ischa Upanishaden inspiriert war, bestand das Ziel des Lebens darin, die Wahrheit bzw. das Sein *(Sat)* zu verwirklichen, obgleich er sich bewusst war, dass dies nur in einer Aufeinanderfolge von einzelnen Schritten möglich sei, als moralischer Prozess dienender Liebe. Seine Utopie liest sich so:

„Ich werde für ein Indien arbeiten, in dem die Ärmsten fühlen werden, dass es ihr Land ist, bei dessen Entstehung sie ein entscheidendes Wort mitzureden haben; ein Indien, in dem es keine oberen noch unteren Klassen geben wird; ein Indien, in dem alle Gemeinschaften in vollkommener Harmonie leben werden. In einem solchen Indien kann es keinen Platz mehr geben für den Fluch der Unberührbarkeit oder den Fluch berauschender Getränke und Drogen. Frauen werden die gleichen Rechte haben wie Männer. Da wir mit dem Rest der Welt in Frieden leben und weder selbst ausbeuten noch ausgebeutet werden, werden wir die kleinste Armee haben, die man sich denken kann ... Das ist das Indien meiner Träume."[6]

Dieses geschichtliche Zukunftsbild meint nicht die endgültige Gemeinschaft mit der Wahrheit, die das Sein ist. Doch es ist ein notwendiger und unverzichtbarer Weg dahin. Wenn diese Vision auch hinduistische Züge trägt, so erstreckte sich Gandhis Ideal doch auf die Welt als Ganzes, da für ihn Gott in jedem Seienden zu finden ist, insbesondere in den Armen. So schlug er ein harmonisches Verhältnis zwischen den Religionen vor:

„Ich glaube wirklich, dass es auf der Welt nur eine Religion gibt, aber ich glaube auch, dass, obwohl sie nur ein mächtiger Baum ist, er doch viele Zweige hat ... Und gerade wie alle Zweige ihren Saft aus einer Quelle nehmen, so leiten alle Religionen ihre Substanz von einer Brunnenquelle her ... (Gott)"[7]

Doch diese universale, alles umgreifende Tradition des Hinduismus, die von Gandhi und vielen anderen modernen Hindus auch praktisch gelebt wurde, wird von den gegenwärtigen religiös-politischen Kräften wie dem *Hindutva* (Hindutum) abgelehnt, der nicht nur allen anderen Religionen feindselig gegenübersteht, sondern auch die Beherrschung der Hindugemeinde durch die Hierarchie des Brahmanismus vorantreibt. Das *Ram Rajya* (Reich des Ram, eine der „Inkarnationen" Gottes), das man in diesem Zusammenhang beschwört, ist die Vision einer Art von Millennium, das die bestehende, von Feinden befreite Sozialordnung in die Zukunft hinein verlängert. Gandhi mag sie von einem politischen und ökonomischen Standpunkt aus in einem akzeptableren Sinne benutzt haben, doch auf sozialer Ebene unterstützte er das Kastensystem.

III. Das Sein dazwischen (Buddhismus)

Der Buddhismus sei, so meint man häufig, eine individualistische Religion, in deren Mittelpunkt der Mönch stehe, der die innere Leere *(nirvana)* anstrebe. Die *Vier edlen Wahrheiten* des Buddha bezeugen die Realität des Leidens, das Begehren als Ursache und die Möglichkeit, dieses Begehren auf dem achtfachen Pfad zu überwinden. Dieser besteht in der rechten Wahrnehmung, im rechten Handeln und in der rechten Achtsamkeit.

Moderne Kommentatoren wie Bhikku Buddhadasa von Thailand und Thich Nhat Hanh von Vietnam haben die Lehre Buddhas zu einem buddhistischen Sozialismus weiterentwickelt. Eine seiner wichtigsten Lehren ist die Leugnung eines Ego. Was wir erfahren, sei lediglich eine Kette voneinander abhängiger Phänomene. Man könnte freilich geltend machen, was hier bestritten werde, ist nicht das Ego als solches, sondern als unabhängiger Ursprung des Handelns. Dieses Ego ist stets in ein Netzwerk von Beziehungen hinein verstrickt. In Anbetracht dieses Netzwerkes wird Buddhadasa behaupten, die Realität selbst sei „sozialistisch". Thich Nhat Hanh dagegen spricht lieber vom „Sein dazwischen". In dieser Welt zu sein heiße, mit Anderem verflochten zu sein. Es gebe keine andere Realität als dieses Netz-Werk von Seienden.

Donald Swearer fasst Buddhadasas Lehren wie folgt zusammen: „Das Individuum ist ein Nicht-Selbst. Als solches ist es Teil eines fortlaufenden Prozesses, wo eins das andere bedingt, in dem es keine absolute Struktur eines Selbst gibt; es ist ein Prozess, auf den Worte nur einen schwachen Hinweis geben können. Dieser Prozess vollzieht sich nach allgemein gültigen Prinzipien, die wir Natur nennen. Er ist der wahre, normative und sittliche Zustand der Dinge. Ein Nicht-Selbst zu sein heißt, leer zu sein vom eigenen Selbst und daher Teil des normalen Zusammenhangs, in dem und aus dem alle Dinge in Abhängigkeit voneinander entstehen; es heißt, gemäß dem moralischen Gesetz der Natur in einer Gemeinschaft zu leben, die um der Belange anderer willen freiwillig sich selbst beschränkt."[8]
Eine solche Vision ist selbstverständlich universal und allumfassend. Sie ist sozialistisch. Buddhadasa sagt: „Wenn wir am Buddhismus festhalten, werden wir im Innersten unseres Seins eine Neigung zum Sozialismus verspüren. Wir werden unsere Mitmenschen als Weggefährten im Leiden - in Geburt, Alter, Krankheit und Tod - betrachten und sie daher nicht im Stich lassen können[9] ... Ob wir in der Lage sind, soziale Probleme zu lösen, hängt davon ab, ob wir im sozialen Sinne moralisch leben, ob wir im besten Interesse der Gemeinschaft als Ganzer handeln, indem wir unser Leben nach den Gesetzen der Natur ausrichten; ob wir nur soviel Güter konsumieren als für eine einfache Bedürfnisbefriedigung nötig; ob wir alles, was für uns nicht lebenswichtig ist, mit anderen teilen, selbst wenn wir uns für arm halten ..."[10]
In der Mahayana-Tradition des Buddhismus gibt es das Ideal des Bodhisattva, der nach seiner bzw. ihrer Erleuchtung weiter in dieser Welt verweilt, um anderen Leidenden zu helfen. Die Tradition spricht vom vierfachen Gelöbnis eines Bodhisattva. Das erste davon heißt: „Lebende Wesen gibt es unzählig viele: Ich gelobe, sie alle zu retten." Das ist ohne Zweifel eine universale Sicht.
Obwohl der Buddhismus praktisch in Indien seinen Ursprung hat, hat er sich über ganz Asien ausgebreitet, indem er sich den verschiedenen Kulturen und sogar Religionen, die er vorfand, problemlos anpasste. In diesem Sinne ist er für eine „wahre Globalisierung" offener gewesen als andere Hochreligionen, die an eine einzelne Kultur gebunden bleiben, auch wenn sie den Anspruch erheben, universal zu sein.

IV. Die universale Gemeinschaft (Islam)

Nach dem Islam hat Gott seine Gottheit im Laufe der Geschichte durch verschiedene Propheten offenbart. Mohammed ist der letzte von ihnen und seine Botschaft richtet sich an alle Völker. Begründung für die Universalität dieser Botschaft ist, dass Gott nur einer ist. Es gibt keinen anderen. Deshalb gilt Gottes Botschaft allen Menschen. Unterwerfung unter seine Weisung ist für alle Menschen Pflicht. Ein jeder, der sich Gott unterwirft, gehört zur Gemeinschaft der *umma*, die - so gesehen - universal, kultur- und grenzüberschreitend ist. Jeder Muslim ist ein Stellvertreter Gottes. Daher sind alle Menschen gleich.

Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi von Pakistan, einer der bekanntesten modernen Interpreten der islamischen Tradition, spricht von *Theo-Demokratie:* „Das Recht zu regieren steht der ganzen Gemeinde der Gläubigen zu. Es gibt keine besonderen Vorrechte zugunsten irgendeiner Einzelperson, einer einzelnen Familie, eines Clans oder einer Klasse. Eine solche Gesellschaft duldet keinerlei Aufspaltungen in Klassen und keine Rechtsunfähigkeit der Bürger aufgrund von Geburt, sozialem Status oder Beruf ... Alle Verwaltungsangelegenheiten und Fragen, für die sich in der Scharia keine ausdrückliche Anordnung findet, werden durch den Konsens der Muslime geregelt."[11]

Eine solche Sozialstruktur ist *Demo*kratie, da alle in gleicher Weise verantwortlich sind. Sie ist *Theo*-Demokratie, da sie auf der Souveränität Gottes und nicht, wie bei den modernen Demokratien, auf der des Volkes beruht. Alle Menschen sind göttlicher Fügung unterworfen. Sie ist auch keine Theokratie, da die religiöse Führung in der Politik keine Aufgabe zu erfüllen hat. Die Betonung politischer Gleichheit führt zu einem Verständnis von Gerechtigkeit, das bereit ist, die Reichen zu besteuern und sich besonders der Witwen und Waisen anzunehmen.

Diese universale, demokratische Vision ist nicht unproblematisch. Zunächst einmal deshalb, weil ihr Gleichheitskonzept nur für Muslime gilt, die den Glauben an den einen Gott bekennen und Mohammed als seinen Propheten und den Koran als Gottes Offenbarung annehmen. Alle anderen Gläubigen werden als Bürger zweiter Klasse behandelt und müssen letztendlich zum Islam bekehrt werden. Leider kann ein Antrieb zur Bekehrung der anderen auch die Form eines *Dschihad* annehmen, der Gewaltmittel nicht ausschließt. Sodann spielt in der Sufi-Tradition der religiöse Führer bei der Auslegung des göttlichen Willens eine dominierende Rolle. Dieses Phänomen erleben wir im Iran. Und drittens setzt sich im Islam, der sich in der Vergangenheit den verschiedenen Völkern und ihren Kulturen über ganz Asien hinweg angepasst hat, heute immer mehr eine gewisse Arabisierung durch. Es hat auch nie eine wirkliche Anstrengung gegeben, Gottes Botschaft aus ihrer Einbindung in die arabische Kultur und Geschichte herauszulösen.

Schlussbemerkung

Ich habe nicht die Zukunftsbilder aller Religionen der Welt untersuchen können, sondern mich auf die vier vorherrschenden religiösen Traditionen beschränkt: den Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus und den Islam. Die Bezeugung der Einzigkeit Gottes bzw. des einen Absoluten und der Entwurf einer Sinnordnung bzw. eines Orientierungssystems, das entweder auf Offenbarung oder auf privilegierter Erfahrung beruht, ist den Gläubigen Anlass genug, alle Menschen demselben Gott bzw. Absoluten und der dementsprechenden Sinnordnung zu unterstellen. Von daher gesehen hat jede Religion globalisierenden Charakter.

Konfuzianismus, Buddhismus und Hinduismus hatten immer schon Platz auch für andere Religionen. Heutzutage jedoch wird jede Religion politisiert. Das

bedeutet, dass die Globalisierung, die sich die Religionen für heute wünschen, nicht den Weg der Akzeptanz und Förderung von Gleichheit und Verschiedenheit geht, sondern die Dominanz einer partikulären Perspektive anstrebt - nämlich der eigenen. Das mag auch der Grund dafür sein, warum sie, ohne zu zögern, die Hilfe politischer und wirtschaftlicher Macht in Anspruch nehmen.

Ich bin der Meinung, dass jede Suche nach kosmischer bzw. universaler Gemeinsamkeit auf gegenseitigem Verständnis der Religionen beruhen sollte. Auf einer solchen Ebene kann jede Religion gewisse universale Perspektiven ins Ganze einbringen. Ein Dialog zwischen ihnen kann zum gegenseitigen Verständnis, zu gegenseitiger Bereicherung und Zusammenarbeit führen. Eine Globalisierung, die auf solchen Grundlagen ruht, wird gewiss auch kosmische Harmonie herbeiführen.

1 Wing-Tsit Chan (Hg.), *A sourcebook in Chinese Philosophy*, New York 1963, 16.

2 Laotse, *Taoteking. Das Buch vom Sinn und Leben.* Übersetzt aus dem Chinesischen und mit einem Kommentar versehen von R. Wilhelm, Düsseldorf 1978, 59; unveränderter Nachdruck: Laotse, *Taoteking*, Stuttgart 2000.

3 A. Schult, *Die Weisheit der Veden und Upanishaden im Lichte des West-Ost-Problems*, Bietigheim ^{2}1986, 110.

4 *Bhagavad Gita.* Aus dem Sanskrit übersetzt, eingeleitet und erläutert von M. von Brück, München 1993, 254; vgl. auch: *Die Bhadavad-gita* in der Übertragung von Sri Aurobindo, Freiburg 1998, 108.

5 S. Agnivesh, *Vedic Socialism*, in: Seminar 339 (1987) 27.

6 Zitiert bei I. Jesudasan, *A Gandhian Theology of Liberation*, Maryknoll 1984, 128; deutsch: ders., *Mahatma Gandhis Weg zur Befreiung*, Freiburg 1987.

7 I. Jesudasan, *Mahatma Gandhis Weg zur Befreiung*, aaO. 138.

8 D. K. Swearer (Hg.), *Me and Mine. Selected Essays of Bhikku Buddhadasa*, Albany 1989, 6.

9 B. Buddhadasa, *Dhammic Socialism: Thai Inter-Religious Commission for Development*, 1986, 102; Bhikkhu Buddhadasa, *Bouddhisme et socialismes*, Paris 1987.

10 S. K. Swearer, aaO. 180.

11 Zitiert bei J.L. Esposito (Hg.), *Voices of Resurgent Islam*, New York 1983, 110; 117.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Utopie der Menschheitsfamilie in der biblischen Tradition

José Luis Sicre

Wenn man die Bibel der Christen vom Buch Genesis bis zur Offenbarung des Johannes als ganze liest, dann erlebt man eine große Überraschung. Die Geschichte, die in dieser Welt ihren Anfang nimmt, endet mit einer völlig anderen Welt, mit einem neuen Himmel und einer neuen Erde, mit einem Jerusalem, das vom Himmel herabkommt. Und die Menschheit, die durch die gemeinsamen Stammeltern vom Ursprung her als eine Einheit erschien, ist am Ende gespalten in diejenigen, welche die Bestie anbeten, und in deren Opfer. Was ist da im Lauf dieser Geschichte passiert? Wie ist es zu dieser Situation gekommen? Wenn man dieses Drama auf wenigen Seiten skizzieren will, dann nimmt man zwangsläufig Vereinfachungen in Kauf. Doch wir können folgende Stadien unterscheiden:

I. Der ursprüngliche Heilsplan Gottes

Die Bibel kennt das Wort „Utopie" nicht. Dieses kommt aus dem Griechischen und wurde von Thomas Morus zu Beginn des 16. Jahrhunderts geprägt. Doch wenn wir eine Entsprechung zum gesamten positiven Gehalt dieses Terminus in der Bibel suchen, dann könnten wir vom ursprünglichen Heilsplan Gottes sprechen, wie er auf der ersten Seite des Buches Genesis dargestellt wird. Nachdem das Buch Genesis die Schöpfung der Welt, der belebten und unbelebten Wesen erzählt hat, kommt es zum Höhepunkt: zum Erscheinen des Menschen. Der Autor teilt seinen Bericht in vier kurze Abschnitte ein.

Der erste gibt den Entschluss Gottes wieder: „Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land." Der zweite Abschnitt erzählt die Verwirklichung dieses Planes: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie." Der dritte Abschnitt berichtet von Segen und Sendung: „Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde und unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen." (Gen 1, 26-30)

Wenn wir uns streng auf unser Thema beschränken, dann ist das Erste, was ins Auge springt, dass der Mensch nach dem Bild Gottes erschaffen wurde. Diese Formulierung hat unterschiedliche Interpretationen erfahren, doch das, worauf es ankommt, ist, dass Gott etwas geschaffen hat, das in Beziehung zu ihm steht, mit

dem er in Dialog treten und ein Verhältnis eingehen kann. Jede Auslegung geht davon aus, dass sowohl der Mann als auch die Frau das Bild Gottes darstellen. Die spätere Theologie wird unter dem Einfluss des Berichtes in Gen 2 von der Überordnung des Mannes über die Frau sprechen. Doch in Gen 1 ist die Perspektive eine andere. Jenseits aller physiologischen und psychologischen Unterschiede sind Mann und Frau auf radikale Weise im Wesen gleich: Beide stellen das Bild Gottes dar.

Die zweite wichtige Aussage findet sich im Segen: „Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch ...“ (V 28) Die Menschheit erhält den doppelten Auftrag, sich die Erde untertan zu machen und über die Tiere zu herrschen. Um diese Worte Gottes recht zu verstehen, muss man sich vor Augen halten, dass die Sichtweise der Bibel viel profaner ist als die der benachbarten Kulturkreise. Andere Völker dachten, dass die Götter auf die Erde herabgestiegen seien, um die erste Stadt zu erbauen, die Monarchie zu errichten, den Menschen Ackerbau, Musik oder Kriegsführung beizubringen. In der Bibel finden wir nichts dergleichen. Der Mensch ist es hier, der die irdische Wirklichkeit verbessern und voranbringen muss.

Doch diese Herrschaft über die Erde und die Tiere macht den Menschen nicht zum Despoten. Das Buch Genesis geht vom Gegenteil aus, wenn es von der Nahrung der Menschen spricht. Hier gibt es einen Unterschied zwischen den ägyptischen und mesopotamischen Texten. Während die ersteren dem Menschen die Möglichkeit zugestehen, sich von Pflanzen und Tieren zu ernähren, räumen die zweiteren nur die Möglichkeit einer pflanzlichen Ernährung ein. Diese Sichtweise findet sich auch verstreut in anderen Kulturen; wir finden sie zum Beispiel bei Platon und bei Ovid. Sie bezeugt die Verbreitung einer Geisteshaltung, die mit der Vorstellung vom „Paradies“ verknüpft ist, in dem ein gutes Verhältnis zwischen Menschen und Tieren herrschte. Für diese Geisteshaltung ist es unannehmbar, dass man ein Tier tötet, um sich davon zu ernähren.

Zusammengefasst lässt sich sagen: Der ursprüngliche Heilsplan Gottes geht von einer Menschheit aus, die in Beziehung zu Gott steht, deren Mitglieder absolut gleich sind, die gemeinsam über die Welt herrschen und mit den anderen Bewohnern des Planeten in einem paradiesischen Verhältnis leben.

Der Autor

José L. Sicre SJ, geb. 1940 in Cádiz, Spanien. Lizentiat und Promotion im Alten Testament am Päpstlichen Bibelinstitut, Rom. Er lehrt an der Theologischen Fakultät von Granada, Spanien, und ist Gastprofessor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Er unterrichtete auch in El Salvador, Brasilien und Argentinien. Veröffentlichungen u.a.: Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel (1984); Profetismo en Israel (1991); Introducción al AT (1992); De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica (1995); El cuadrante (drei Bände über die Evangelien, 1996–1999). E-Mail: jlsicre@moebius.es.

II. Der Bruch

Unglücklicherweise wird dieser ursprüngliche Heilsplan Gottes durch drei schwerwiegende Brüche durchkreuzt: durch den Bruch des Verhältnisses zu Gott, des Verhältnisses zwischen Mann und Frau und des Verhältnisses zwischen den Brüdern.

Der erste, bekannteste und am häufigsten kommentierte Bruch vollzieht sich zwischen Gott und dem ersten Menschenpaar. Es verliert damit nicht den Status als Bild und Gleichnis Gottes, es kann weiter mit Gott in Dialog treten, aber etwas hat sich grundlegend verändert.

Genauso eindeutig und tragisch ist der Bruch zwischen Adam und Eva. Nach dem Sündenfall befragt Gott die Schuldigen. Er beginnt mit Adam, und dieser rechtfertigt sich, indem er die Schuld auf Eva und auf Gott selbst schiebt. „Die Frau, die du mir beigesellt hast, sie hat mir von dem Baum gegeben, und so habe ich gegessen." (Gen 3,12). Eva ist für Adam bereits nicht mehr „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch" (Gen 2,23). Nun betrachtet er sie als etwas von ihm Unterschiedenes, das Gott ihm zu seinem Unglück in den Weg gelegt hat.

Der dritte Bruch vollzieht sich zwischen den Brüdern: Kain und Abel. Einige Theologen haben dies als den zweiten Sündenfall bezeichnet. So wie Adam sich von Eva distanziert und sie beschuldigt, distanziert sich Kain von Abel („Bin ich der Hüter meines Bruders?") und tötet ihn.

III. Die Wiederherstellung des Heilsplanes

Obwohl das Buch Genesis nichts davon berichtet, setzt es voraus, dass sich diese anfänglichen Brüche mit Gott und zwischen den Menschen wiederholt haben müssen, denn wenig später heißt es, dass „auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war" (Gen 6,5). Dies sollte zur Sintflut führen. „Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh." (Gen 6,6) Härter und klarer könnte man den Bruch Gottes mit seinem eigenen Plan nicht zum Ausdruck bringen. Doch trotz dieser Worte sollte der ursprüngliche Heilsplan Gottes wie die Arche aus der Sintflut aufsteigen. So bringt es der Segen Gottes für Noach und seine Söhne zum Ausdruck: „Seid fruchtbar, vermehrt euch und bevölkert die Erde." (Gen 9,1)

Doch der Heilsplan nach der Sintflut, der dem ursprünglichen so ähnlich ist, weist auch eine entscheidende Neuheit auf: Während sich die ersten Menschen und Tiere nur pflanzlich ernährten, wird jetzt eine fleischliche Ernährung zugestanden (Gen 9,3). Dies macht auf einer symbolischen Ebene deutlich, dass die neue Menschheit von schlechterer Qualität ist als die erste. Und diese Verschlechterung findet ihre Bestätigung darin, dass Gott mit der Möglichkeit rechnet, dass sich jeder Mensch in einen neuen Kain verwandeln kann und das Blut seines Bruders vergießt (Gen 9,6).

IV. Der neuerliche Bruch

Auch dieses weniger ehrgeizige Projekt wird scheitern. Diesmal vollzieht sich der Bruch zwischen den Völkern. Gen 9,18-27 könnte man auch auf der familiären Ebene als Bruch zwischen dem Vater und den Söhnen verstehen (Noach und Ham). Doch die Frage ist komplizierter. Obwohl es Ham ist, der seinen Vater entehrt, indem er seine Nacktheit schaut, trifft der Fluch nicht ihn, sondern einen seiner Nachkommen: Kanaan. Der Übergang vollzieht sich nicht in familiären, sondern in ethnischen Kategorien. Die Verfluchten sind die Kanaanäer, während der Segen auf den Nachkommen Sems und Jafets ruht. Die Menschheit ist von Neuem gespalten, diesmal auf noch tragischere und radikalere Weise.

V. Der Plan des Menschen

Die gesamte Lektüre offenbart eine weitere Überraschung. In Kapitel 11 des Buches Genesis ist sich die Menschheit des vierfachen Bruchs nicht mehr bewusst. Die Tatsache, dass sie nur eine einzige Sprache spricht und sich an einem Ort findet, lässt sie ihre traurige Vergangenheit vergessen und mit großem Optimismus in die Zukunft blicken. Auf jeden Fall könnte man sagen, dass der einzige Bruch, der im kollektiven Unterbewussten der Menschheit schlummert, derjenige mit Gott ist. In den Worten der Menschen wird er jedoch niemals erwähnt. Vielmehr nehmen die Überlebenden der Sintflut angesichts des göttlichen Plans, dass sie die Erde bevölkern und sie sich im Namen Gottes untertan machen sollen, ein neues Projekt in Angriff. „Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm, mit einer Spitze bis zum Himmel, und machen wir uns damit einen Namen, dann werden wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen." Hierin sieht man gemeinhin eine neue Sünde des Hochmuts; diesmal nicht des ersten Menschenpaares, das „sein wollte wie Gott", sondern der Menschheit als ganzer, die den Himmel erobern wollte. Gott, der seine Herrschaft „bedroht" sah, beschloss, ihre Sprache zu verwirren, damit sie sich zerstreuen müssten. Damit ist das erste und einzige solidarische Projekt der Menschheit gescheitert.

VI. Der neue Heilsplan Gottes

Doch Gott hingegen gibt nicht auf und fasst einen neuen Heilsplan ins Auge. Die Berufung Abrahams wird eine Weise sein, durch ihn alle Stämme der Erde zu segnen. Diesmal wird der Heilsplan in die Wirklichkeit umgesetzt, mit der zuweilen hoffnungslos machenden Langsamkeit der Geschichte und nur unter beständiger Mitwirkung des Menschen. Im Grunde besteht dieser neue Heilsplan darin, in dieser Welt nach Möglichkeit die Ideale der mythischen Welt des Ursprungs zu verwirklichen und so die vier Brüche, die stattgefunden haben, zu heilen.
Der erste Bruch hatte sich zwischen Gott und den Menschen durch mangelnden

Gehorsam vollzogen. Abraham gehorcht nun, obwohl die ursprüngliche Aufforderung hart und herausfordernd ist: „Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde." Doch im Gegensatz zu Adam gehorcht Abraham, und so beginnt die Heilsgeschichte.

Der Bruch hatte sich auch auf zwischenmenschlicher Ebene vollzogen: auf der Ebene der familiären (zwischen Mann und Frau und zwischen den Brüdern) und Gruppenbeziehungen (zwischen den Völkern).

Auf der familiären Ebene stellt das Buch Genesis ein wunderbares Programm der Wiederherstellung der zerstörten Beziehungen dar. Die zwischen Adam und Eva entstandene Spannung wird in der Beziehung Abrahams zu Sara und Jakobs zu seinen beiden Frauen Rachel und Lea überwunden.

Mehr Aufmerksamkeit als dem Verhältnis zwischen Mann und Frau widmen die biblischen Autoren dem Verhältnis zwischen den Brüdern: Ismael und Isaak, Jakob und Esau. Besonders der zweite Fall ist bezeichnend. Kain hatte kein Motiv, Abel zu töten. Menschlich gesehen und unter Berücksichtigung der Geisteshaltung der damaligen Zeit hat Esau sehr wohl Motive, um Jakob zu töten. Er tut es dennoch nicht. Etwas Höheres, Geheimnisvolles, von dem der Autor der Erzählung nicht ausdrücklich spricht, bewegt ihn dazu, ihm zu vergeben. Und dieses für das menschliche Zusammenleben so wesentliche Geheimnis wird in der Josefserzählung zum Hauptthema.

Doch die Autoren des Buches Genesis zeigen nicht nur Interesse an den familiären Beziehungen, sie widmen auch dem Verhältnis der Völker untereinander große Aufmerksamkeit. Die Erzähltraditionen über Abraham und Lot wollen Modell für die Beziehungen zwischen den nachfolgenden Völkern sein (Amoniter, Moabiter und Israeliten). Ähnliches können wir von den Erzähltraditionen über Jakob und Laban sagen, die den späteren Beziehungen zwischen den Israeliten und den Syrern entsprechen. Auch im Hinblick auf andere Völker, zu denen keine Verwandtschaftsbeziehungen bestehen, macht das Buch Genesis deutlich, dass Probleme auf gute Weise gelöst werden müssen, indem man sich zum Dialog zusammenfindet. Dies ist in Bezug auf die Ägypter (Gen 12) und auf verschiedene Traditionen über die Kontakte der Erzväter zu den Philistern (Gen 20; 21,22-34) der Fall. Selbst das von Grund auf verdorbene Sodom (Gen 18, 16-33) ist es wert, dass sich Abraham um es sorgt und es verteidigt.

Was das Buch Genesis in Form von schönen Erzählungen schildert, nimmt sehr konkret in Gesetzgebern, Priestern, Propheten und Weisen Gestalt an. Sie alle - und jeder auf seine Weise - bemühen sich darum, diesen Plan Gottes für die Menschheit Wirklichkeit werden zu lassen. Der Gesetzgeber tut dies mit knappen und maßvollen Worten, der Prophet leidenschaftlich und hart, der Weise in Mäßigung und mit einem Schuss Skeptizismus. Alle aber bewegen sich in den Koordinaten der Realität.

Doch es gibt Momente, in denen die Autoren den Realismus aufgeben und sich von einem utopischen Enthusiasmus hinreißen lassen. Ich weise auf zwei Beispiele hin: Das erste ist sehr bekannt und hat mit dem Thema des weltweiten

Friedens zu tun. Es handelt sich um den berühmten Orakelspruch, der zweimal vorkommt: im Buch Jesaja (2,1-4) und bei Micha (4,1-3). Von wem der Text auch immer ursprünglich stammt: Es ist erstaunlich, dass er im Werk der Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr., des turbulentesten Jahrhunderts in der Geschichte Israels, erhalten blieb. Als die Assyrer ihre imperialistische Politik wiederaufnahmen und die Welt der Tragödie des andauernden Krieges unterworfen war, brachte der Text die Gewissheit zum Ausdruck, dass „am Ende der Zeit" die Nationen zum Berg des Herrn zusammenströmen werden, um sich von seiner Weisheit und seiner Weisung belehren zu lassen und ihre Konflikte auf friedliche Weise zu lösen. „Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg."

Das zweite Beispiel findet sich ebenfalls im Buch Jesaja: „An jenem Tag wird Israel als drittes dem Bund von Ägypten und Assur beitreten, zum Segen für die ganze Erde. Denn der Herr der Heere wird sie segnen und sagen: ‚Gesegnet ist Ägypten, mein Volk, und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbbesitz.'" (Jes 19,24-25) Dieser ziemlich unbekannte Text ist einer der Höhepunkte der hebräischen Bibel. Sein Autor hat die beiden Schlüsselbegriffe in der Geschichte von Israels Unterdrückung und Leid gewählt: Ägypten am Beginn und Assyrien, das dem Nordreich das Ende bereitet und das Südreich Juda unterworfen und für mehr als ein Jahrhundert (ca. 734-627) tributpflichtig gemacht hatte. Dennoch vergisst der von uns kommentierte Text den vergangenen Hass und die Rachemotive. Ägypten und Assyrien werden nicht von neuen Plagen und Strafen heimgesucht. Sie werden mit Israel durch einen gemeinsamen Segen und unerhörte Bezeichnungen verbunden. Ägypten ist nicht länger der „Schmelzofen", sondern „mein Volk". Assyrien ist nicht mehr das „Lager der Löwen" (eine Bezeichnung, die der Prophet Nahum für die assyrische Hauptstadt Ninive verwendet), sondern „das Werk meiner Hände".

VII. Die Enttäuschung durch den alten Heilsplan und die Formulierung eines neuen: die Apokalyptik

Diese schönen Hoffnungen auf weltweiten Frieden und weltweite Eintracht werden von Neuem durch die traurige Erfahrung zunichte gemacht. Die großen Mächte (Babylon, Persien, Griechenland, die Ptolemäer in Ägypten und die Seleukiden in Syrien) zwingen ihre Herrschaft auf. Die Enttäuschung der Hoffnung auf eine bessere Welt breitet sich aus. Und die Verzweiflung entwickelt Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr., während der Herrschaft von Antiochus IV. Epiphanes, endgültige Kategorien. Seine Herrschaft widersprach einer Ära des Friedens, der Einheit und des Respekts am deutlichsten.

Diese harte Realität wird in besonders tragischer Weise von den apokalyptischen Schriftstellern erfahren. Für sie birgt die gegenwärtige Welt keine Lösung in sich. Sie befindet sich unter der Kontrolle bösartiger Mächte. Deshalb muss sie ver-

schwinden, in einem Weltbrand untergehen, in dem sich der Mond blutrot färbt und die Sonne ihre Strahlkraft verliert, in der die Sterne vom Himmel fallen und die Erde von Erdbeben und Krieg erschüttert wird.
Diese apokalyptische Geisteshaltung ist zwar hinsichtlich unserer Welt pessimistisch, jedoch optimistisch im Hinblick auf das Ende. Dieses wird den Triumph des Reiches Gottes bringen. Doch die Menschheit ist bereits endgültig gespalten: „Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zur Abscheu." (Dan 12,2)

VIII. Die Versöhnung des Alten mit dem Neuen: Jesus

Was die apokalyptische Vorstellungswelt auszeichnet, ist ihr Realismus. Sie hegt nicht die Illusion einer vollkommenen Welt. Sie akzeptiert die harte Wirklichkeit. Die große Gefahr dieser Weltsicht besteht in der Passivität. Die unmittelbare Nähe des Endes und der totale Bruch mit dem Bestehenden lassen keinen Raum für ein Engagement in unserer Welt und in unserer Geschichte. Die einzige konsequente Haltung ist, sich hinzusetzen und auf das Reich Gottes zu warten. Gerhard von Rad schreibt: „Kein Zweifel, der Apokalyptiker steht auf der Seite derer, die die Notzeit mehr leidend als dagegen ankämpfend bestehen, und darin ist er ja nur seiner Grundüberzeugung treu: Es kommt, was kommen muss."[1]
Meiner Meinung nach (und ich betone: meiner, denn die Thematik ist sehr komplex) besteht einer der bedeutenden Beiträge Jesu darin, den Realismus der Apokalyptik (den einige als Pessimismus einstufen mögen) übernommen, ihm aber gleichzeitig kreative Kraft verliehen zu haben. Für Jesus bietet die gegenwärtige Welt keine wunderbaren Perspektiven. Zu keinem Augenblick scheint er die Absicht gehabt zu haben, die politische, soziale und wirtschaftliche Realität, die ihn umgab, zu verändern. Er gibt sich nicht der Illusion einer Welt ohne Schwerter und Lanzen hin, er malt sich keine vollkommene, geschwisterliche und einige Menschheit aus. Es gibt Ausbeuter und Ausgebeutete, Herrschende und an den Rand Gedrängte, Reiche und Arme, Mächtige und Schwache.
Die Texte des Neuen Testaments sind durchdrungen von der Überzeugung, dass die Welt geteilt ist. Die vollkommenste Formulierung einer Menschheit, in der alle gleich sind, ist die von Paulus im Galaterbrief: „Es gibt nun weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie, weder Mann noch Frau." Die drei großen trennenden Grenzen von Rasse bzw. Religion (Juden/Griechen), Wirtschaft und Produktionsmittel (Sklaven/Freie) und Geschlecht (Mann/Frau) verschwinden. Doch sie verschwinden dank der Taufe, in der wir Christus anziehen. In moderner Sprache kann man mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sagen, dass alle Menschen guten Willens auf gewisse Weise dieses Ideal der Gleichheit ersehnen und verwirklichen. Aber nicht die ganze Menschheit, denn Kain und Abel existieren weiter im reichen Prasser und in Lazarus. Es gibt Menschen und Nationen, die darauf bestehen, ihre Überlegenheit als „Juden", „Freie" und „Mann" zu demonstrieren.

Dieser Realismus verleitet Jesus aber dennoch nicht dazu, sich in einen unfruchtbaren Romantizismus und ein passives Warten auf das Reich Gottes zu flüchten. Er verkündet dieses Reich mit seinem Wort und nimmt es in seinem Handeln vorweg. „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen." (Lk 11,20) Obwohl die vollkommene Welt dem neuen Himmel und der neuen Erde, dem himmlischen Jerusalem der Apokalyptik, vorbehalten bleibt, kann und muss man in dieser Welt für etwas Besseres streiten: für eine Menschheit, die, wenn auch nur schwach, den Glanz des ursprünglichen Heilsplanes Gottes widerspiegelt.

[1] G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München, 7. Aufl. 1980, 338.

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

Die Utopie der Menschheitsfamilie: Die Universalisierung des wahrhaft Menschlichen als wirkliche Globalisierung

José Ignacio González Faus

Ich halte mich wörtlich an den mir vorgeschlagenen Titel, denn er verweist auf die drei Abschnitte dieses Artikels: a) *die „Menschheitsfamilie" als Utopie* - im Sinne einer Dimension, welche die reine, auf Erfahrung gegründete Vernunft übersteigt und für eine Sichtweise plädiert, die sich leicht theologisch untermauern lässt, b) die falsche *„irreale Globalisierung"*, die gegenwärtig im Gang ist: die Globalisierung des Geldes im Gegensatz zur Universalität des Humanen, und c) die Anstrengung, neue Wege zum *„wirklich Menschlichen"* und zu einer *wirklichen Globalisierung* zu finden.

I. Eine kleine Theologie der Menschheitsfamilie

1. Eine Grundaussage der biblischen Anthropologie besagt, *dass jeder Mensch Abbild Gottes ist.* Dies behauptet eine Tradition, die sich wie nur wenige bewusst

ist, dass der Stoff, aus dem der Mensch gemacht ist, ein „Klumpen Lehm" ist und die Neigung zum Bösen in sich trägt. Es handelt sich um eine Tradition, die aufgrund ihres Auserwähltheitsgedankens in hohem Maß der Versuchung zum Partikularismus ausgesetzt ist. Und um eine Tradition, die aufgrund ihres geschärften Bewusstseins der göttlichen Transzendenz und der Neigung des Menschen zum Götzendienst beinahe stolz jegliches Bild von Gott verboten hat. Schließlich erklärt die Bibel dies in einer vermutlich gegen ägyptische Texte gerichteten Polemik, in denen die Eigenschaft der Gottebenbildlichkeit nur den Königen zuerkannt wird. In der Gottebenbildlichkeit des „Irdischen" *(Adam)* liegt ein erstes Fundament für die Utopie der Menschheitsfamilie.

2. Jesus von Nazaret war *ein partikularer Jude,* ein Jude durch und durch. Er teilte die Ideologie seines Volkes (dass „die Hunde nicht das Recht haben, den Kindern das Brot wegzuessen"). Und dennoch machte er den Anfang zur Öffnung seiner jüdischen Partikularität, ausgehend von etwas Universalerem, das allen echten Identitäten zugrunde liegt: nämlich jene „Erschütterung im Innern", welche die Evangelien so oft bei ihm erwähnen, und die Fähigkeit, das menschlich Wertvolle zu bewundern, wo auch immer es zu finden sein mag. Nur an zwei Stellen lobt dieser gläubige Jude bei andern den Glauben, den er so sehr fordert, und beide Male handelt es sich um Heiden (den Zenturio und die Kanaanäerin). Seine Interpretation der jüdischen Frömmigkeit aus seiner Erfahrung von Gott als *Abba* (welche die Transzendenz Gottes und die Immanenz des Reiches miteinander vereint) bot eine ausreichende theologische Grundlage für seine „skandalösen" Verhaltensweisen. Die Feststellung von Choan-Seng Song trifft also zu: Vom Geist geleitet, „überschritt Jesus seine Grenzen zu den anderen, und er zeigte uns, wie er auf Wegen, die er innerhalb seiner eigenen religiösen Tradition nicht kennen gelernt hatte, die Gnade und die Wahrheit Gottes erfuhr"[1].

Schließlich ist die jüdische Partikularität Jesu nicht so sehr durch die Absicht gekennzeichnet, „diese Besonderheit herauszustellen", als vielmehr durch den Wunsch, „die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu sammeln": ein hervorragender Rat an die Adresse der heutigen Fundamentalisten einer falschen Globalisierung, die zuerst einmal *ihr eigenes Haus globalisieren* sollten (wobei im Falle der nordamerikanischen Metropolis immer weniger von einem „globalen Haus" die Rede sein kann).

3. Nach den Ostererfahrungen bekennen die Jünger den Auferstandenen als jenen, *in dem Gott all das „rekapituliert" hat, was uns begegnet.* Der Auferweckte hat die christliche Partikularität überschritten, um da, wo es etwas zu *bewundern* oder für etwas Menschliches *Sorge zu tragen* gibt (Hunger, Gefängnis, Krankheit usw.), präsent und ansprechbar zu sein.

II. Die Globalisierung des Geldes als falsche Globalisierung

Die Universalisierung des wahrhaft Menschlichen als wirkliche Globalisierung

1. Josep Mària zitiert eine scharfsinnige Aussage des Nobelpreisträgers für Wirtschaft, R. M. Solow, die genau das beschreibt, was der mir für diesen Artikel vorgeschlagene Titel mit falscher Globalisierung meint: *„Die Globalisierung ist eine wunderbare Ausrede für alles Mögliche!"*[2] Eine Ausrede deshalb, weil man in ihrem Namen nichts anderes getan hat, als Schranken für das Zirkulieren des Geldes abzubauen, während man dem Zirkulieren der Menschen und der Sozialgesetzgebungen immer mehr Hindernisse in den Weg legt.

Bisher besteht unsere Globalisierung darin, dass täglich anderthalb Billionen Dollar (und in vier Tagen mehr Geld, als der Jahresproduktion der Vereinigten Staaten entspricht) bewegt werden, von denen 90 Prozent ausschließlich spekulativen Interessen dienen und die übrigen 10 Prozent in eine Unternehmensaktivität gesteckt werden sollen, welche die Gewinne maximiert.[3] Während man die Rechte des Geldes uneingeschränkt akzeptiert, erheben sich in vielen Ländern Stimmen, die sich vom Phänomen der Migration alarmiert und bedroht fühlen. Aber diese Stimmen sollten begreifen, dass *wirtschaftliche Entwicklung* (verstanden als „diese konkrete Form der Entwicklung") *und kulturelle Identität unvereinbar sind und zunehmend unvereinbarer werden.* Wenn wir dies nicht damals einsehen wollten, als es bei dem, was da „immigrierte", um das Kapital der Multinationalen oder den Schwindel mit den Mc-Donald's-Restaurants ging, dann sollten wir uns jetzt nicht darüber aufregen, wenn diejenigen Arbeitskräfte zu uns kommen, die bereit sind, sich ausbeuten zu lassen, denn genau das brauchen wir ja. Diese Finanztalibane, die nicht Buddhastatuen zerstören, sondern wirkliche Abbilder Gottes, sollten sich jetzt über die Einwanderung nicht wundern.

2. Sollten sie sich aber immer noch wundern, dann könnte man ihnen erklären, dass sich bei uns vielleicht auf gesellschaftlicher Ebene die berühmte hegelsche Dialektik vom Herrn und dem Knecht erfüllt. Nach Hegel besiegt der Herr nach kurzer Zeit den Knecht, weil er kühner ist als dieser: Er beherrscht ihn und gewinnt die Oberhand über ihn. Langfristig aber wird der Knecht stärker sein als sein Herr, weil er für diesen unentbehrlich geworden ist: Der Herr vermag ohne ihn nicht mehr zu leben, der Knecht hingegen könnte ohne seinen Herrn sogar besser leben.

Etwas Ähnliches mag sich heute bei uns mit der Einwanderung abspielen. Eine Salvadorianerin, als „Illegale" aus den Vereinigten Staaten ausgewiesen, erklärte

Der Autor

José Ignacio González Faus SJ, 1933 in Valencia geboren. Emeritierter Professor der Theologischen Fakultät der Universität Barcelona. Akademischer Leiter des Studienzentrums „Cristianismo y Justicia" (Barcelona). Veröffentlichungen u.a.: La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico (Barcelona 1997); Fe en Dios y construcción de la historia (Madrid 1998); Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre (Santander ^{3}2000); La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología (Santander ^{9}2000); Acceso a Jesús (Salamanca ^{9}2000); Migajas cristianas (Madrid 2000). Anschrift: Centre Borja, Llaseres 30, Sant Cugat del Vallés (Barcelona), Spanien.

mir, während wir gemeinsam auf dem Flughafen von Guatemala warteten: „Ich werde wieder zurückgehen, Pater, denn *die Arbeiten, die ich dort mache, die will kein anderer machen*" (erst recht nicht zu den Bedingungen, die sie dabei akzeptierte). Hier liegt die Macht dieser Migrationserscheinung, die das 21. Jahrhundert prägen wird, und ich bezweifle, dass es möglich sein wird, sie allein mit gesetzlichen Mitteln zu bekämpfen: Unser Wirtschaftssystem braucht Sklaven, und wir sind nicht dazu bereit, auf sie zu verzichten. Die „Kultur der Bedürfnisbefriedigung" hat auch ihren Preis. Wir sind nicht in der Lage, unsere Überflusslebensstandards zu senken, und sie kommen mit viel weniger aus als wir.

3. Im Hinblick auf diese Tatsachen ist es vielleicht nicht richtig, von dem Dilemma zu sprechen, von dem manche ausgehen: Angesichts der Globalisierung gebe es nur zwei Auswege - sie ablehnen (was zwecklos wäre) oder sie zu kontrollieren versuchen. Abstrakt gesehen stimmt dies. Aber in diesem Dilemma steckt vielleicht eine Täuschung, weil man nicht sagt, wie sie denn kontrolliert werden soll; denn wir werden die Wirtschaft niemals kontrollieren können. Die einzige Art und Weise, die Globalisierung zu kontrollieren, wird vielleicht - als „Zugabe" - aus Formen des Widerstands erwachsen (Porto Alegre, Seattle, Prag, Barcelona ...).

III. Das wirklich Humane universalisieren

1. Es wäre anmaßend, wollte man den Anspruch erheben, das wirklich Humane in eine Definition fassen zu können. Gerade weil das echt Menschliche einen doppelten Charakter besitzt *(dialektisch und geheimnisvoll)*, lässt es sich zunächst einmal nur durch eher formale Bestimmungen kennzeichnen: Das wirklich Humane setzt den Respekt vor dem Anderssein voraus, oftmals setzt es das gegenseitige Verzeihen voraus; das wirklich Humane bedeutet ein Bemühen um *Vielfalt ohne Entzweiung angesichts der Einförmigkeit mit blutigen Auseinandersetzungen*, welche die gegenwärtige Globalisierung kennzeichnet. Das wahrhaft Menschliche setzt eine Dialektik zwischen Liebe und Freiheit voraus, die zur Identität beider tendiert. Diese Dialektik ist ganz typisch für Jesus von Nazaret; zu den Attributen, welche die Evangelien am häufigsten mit ihm verbinden, zählen die Freiheit und die „Erschütterung im Innern"[4].

2. In Anbetracht der Fragilität des Menschlichen wird es ohne das Vorhandensein einer Weltregierung keine wirkliche Globalisierung geben. Natürlich muss es eine kontrollierte und demokratische sein. Aber gleichzeitig muss sie auch stark genug sein, um die Ohnmacht der Einzelstaaten gegenüber den Weltwirtschaftsmächten zu überwinden, stark genug, um zu verhindern, dass sich am Ende der Wille dessen durchsetzt, der am besten bewaffnet ist, und um uns von der Schande, der Feigheit und der Ohnmacht „Vereinter Nationen" zu befreien, die nur ein Synonym für die „Vereinigten Staaten" sind.

3. Aufgrund dieser Überlegungen lassen sich die Urteile anderer, die sich heute gegen falsche Universalisierungen des Menschlichen richten, bekräftigen.

3.1. *Die Gestalt des „homo consumens"*, die von unserer bloß ökonomischen Globalisierung gefördert wird, *ist nicht menschlich.* Der Konsumismus ist keine naturgegebene menschliche Eigenschaft, sondern eine kulturelle, künstlich geschaffene Tatsache. J. Rifkin hat dieses Faktum hervorgehoben und es sogar mit einem Geburtsdatum versehen: das 1927 erschienene Werk von E. Cowdrick *The New Economic Gospel of Consumption* mit seiner einfachen These, falls es uns gelinge, die Menschen zu einem konstanten Konsum zu veranlassen, dann bedeute dies eine Gewinnmaximierung für die Unternehmen und eine Steigerung ihrer Möglichkeiten, weiter zu investieren. Zu diesem Zweck müsse man eine Reihe von kulturellen Gegebenheiten (die aus der calvinistischen Ethik stammten) bekämpfen, die damals als echtere Formen von Humanität galten, wie Sparsamkeit, Mäßigung und auch der Genuss der Mußezeit, bei dem man auf mögliche zusätzliche Einkünfte verzichtet. Für diesen Kampf war es erforderlich, wie H. Marcuse und K. Galbraith es später formulieren sollten, „unechte Bedürfnisse zu schaffen und sich zu bemühen, sie zu befriedigen". Rifkin illustriert diese These mit dem Beispiel von Coca-Cola, das ursprünglich als ein Analgetikum entwickelt worden war, bis A. Cadler das Rezept einem kleinen Apotheker abkaufte und eines der besten Vorbilder für unsere Globalisierung auf den Weg brachte, mit dem simplen Argument: „Kopfschmerzen haben nur manche Leute und nur manchmal, aber eines haben alle und immer wieder: Durst"[5].

Die Universalisierung des wahrhaft Menschlichen als wirkliche Globalisierung

Beachten wir in dem Titel von Cowdricks Werk zwei Wörter: einmal das Wort Evangelium *(gospel),* das unbewusst einen Anspruch auf Universalität erhebt, wenn auch einen falschen. Und zum andern das Wort Konsum *(consumption),* das in letzter Zeit in vielen romanischen Sprachen einen Wandel durchgemacht hat; von seiner ursprünglichen Bedeutung im Zusammenhang mit Tod und Zersetzung[6] gelangt es schließlich zu der Bedeutung jenes Identitätsbeweises, der unlängst in einigen großen Warenhäusern Barcelonas zu lesen war: „Ich konsumiere, also bin ich". So als ob an die Stelle des kategorischen Imperativs des Sollens, der die kantianische Anthropologie kennzeichnet, der kategorische Imperativ des Wollens getreten wäre, der für die Filme von Almodóvar so typisch ist. Die Erwähnung des Imperativs führt uns zu einer zweiten Feststellung.

3.2. Eine natürliche und damit zu verallgemeinernde menschliche Gegebenheit ist auch jenes Merkmal unserer entwickelten Welt nicht, das ich an anderer Stelle als *„technokratischen Imperativ"* bezeichnet habe; es geht davon aus, dass alles, was in der Welt der Technologie möglich ist, *ebendarum auch getan werden müsse.* Ohne weiter nachzudenken, ohne sich die Frage zu stellen, ob die Verwirklichung dieser offenen Möglichkeit der Menschheit oder der Umwelt des Menschen schaden könnte, setzt man in fundamentalistischer Weise darauf, dass - sollte dieser Schaden eintreten - wir entweder schon damit fertig werden oder sowieso alle dafür aufkommen müssen. Angefangen von der Atombewaffnung bis zu den Umweltbedrohungen und den Tiermehlfutterskandalen mit all ihren wirtschaftlichen Folgen haben wir es mit den Resultaten dieses technologischen Imperativs zu tun. Es drängt sich die Erkenntnis auf, dass dieser Imperativ wieder einmal jene Struktur des Inhumanen wiederholt, durch die das Ebenbild Gottes „wie

Gott sein" will, ganz allein und aus eigener Kraft. Und damit nichts anderes bewirkt, als den Tod des Menschlichen herbeizuführen.[7]

3.3. Ebenso wenig ist die *Notwendigkeit von Opfern und erst recht nicht ihre Verteufelung* ein wirkliches menschliches Datum. Es stimmt zwar, dass in der Natur „der große Fisch den kleinen schluckt", aber gerade beim Menschen vollzieht sich eben ein qualitativer Sprung, der die vorangehende Evolutionsphase hinter sich lässt: Beim Menschen ist der Große dafür da, um dem Kleinen zu helfen und ihn zu fördern, statt ihn zu fressen. In diesem Sinn schrieb Hegel, das Menschliche bestehe darin, dass der Mensch aufhöre, natürlich zu sein. Und trotzdem beharrt das Einheitsdenken darauf, die Armen seien an ihrer Armut selber schuld, und kommt dann zu dem Schluss, dass die Armen (Verzweifelten) eine Bedrohung darstellten. Diese Bedrohung erzeugt ein zwanghaftes Sicherheitsbedürfnis, dessen Grund in den Armen gesehen wird, nicht aber im Wesen unserer Wirtschaft selbst. Die Regierungen kürzen ihre Sozialausgaben immer weiter und stecken das Geld - unter Berufung auf eine als wirksam und vorbildlich dargestellte „Null-Toleranz"-Politik - lieber in den Polizeiapparat, während die Großen trockenen Fußes durch die legalen Gewässer hindurchkommen, weil ihnen der diensthabende „Clinton" eine Ausnahmeregelung gewährt oder ein Netz von Interessenverflechtungen sie schützt.

3.4. Eine menschliche Wahrheit ist auch nicht die implizite *Apologie der Gewalt als einziger Form der Selbstverteidigung,* die in fast allen nordamerikanischen Kulturerzeugnissen eine Rolle spielt und dem Rest der Welt aufgezwungen wird. Sie erwächst vielmehr aus dem, was Baudrillard als „absoluten" Warencharakter bezeichnet hat, und aus der Tatsache, dass die Konkurrenz zur alleinigen Form zwischenmenschlicher Beziehungen erhoben worden ist. Dieser absolute Imperativ der Konkurrenz führt dazu, dass Unternehmen, die glänzende Gewinne erzielt haben, ihre Niederlassungen in der Ersten Welt schließen und in die Dritte Welt auswandern, wo die Arbeit von Kindern verrichtet werden kann und wo keine sozialen oder ökologischen Rücksichten genommen werden.

Diese Beispiele können folgende Tatsache verständlich machen: Die Bedrohung durch die falsche Globalisierung besteht nicht darin, dass diese den „kleinen" Identitäten ein Ende machen könnte (was das gegenwärtige Aufblühen von Nationalismen als Bewegung zum Selbstschutz erklären würde), sondern vor allem darin, *dass sie die besten Werte abschaffen wird, die die Identität der europäischen Tradition begründen:* Demokratie, Menschenrechte, Gleichheit ...

4. Angesichts dieser Zerrbilder des Menschlichen wollen wir hier nur an den Titel eines Werks von Juan Masiá über den Orient erinnern: *Das Alltägliche, das Langsame, das Leise.* Dieser Titel verweist auf Alternativen, die wertvoller und eher zu verallgemeinern sind als diejenigen, die das nordamerikanische Imperium als selbstverständlich durchsetzt, indem es unsere Faszination durch das *Spektakuläre* (um der Langeweile zu entfliehen), das *Hektische* (das unser Leben schließlich zu dem macht, was Kohelet als ein Jagen nach Wind charakterisiert hat) und für das *Laute* (das einzige, was so vielen frustrierten Versuchen der Identitätsfindung noch Realität zu verleihen vermag).

Da es mir an dieser Stelle nicht möglich ist, das Werk von J. Masiá zu analysieren, sei mir gestattet, ein kurzes Gedicht von Mario Benedetti zu kommentieren, das ich bereits an anderer Stelle zitiert habe. Es handelt von der Liebe und vergleicht zwei Arten von Menschsein miteinander. Seine Überschrift spricht für sich: „Ihr und wir". Es lautet wie folgt:

Wenn ihr liebt,
verlangt ihr Freiheit,
ein Bett aus Zedernholz
und eine gute Matratze.

Wenn wir lieben,
machen wir keine Umstände.
Mit Betttuch? Wie schön!
Ohne Betttuch? Auch gut!

Wenn ihr liebt,
kalkuliert ihr, ob es sich lohnt.
Und wenn ihr euch auseinanderliebt,
kalkuliert ihr wiederum.

Wenn wir lieben,
fühlen wir uns wie neugeboren.
Und wenn wir uns auseinanderlieben,
dann geht es uns nicht gut.

Wenn ihr liebt,
wollt ihr ganz groß raus,
mit Fotos, Klatsch und Presse,
und die Liebe „boomt".

Wenn wir lieben,
ist es eine ganz normale Liebe,
so einfach und köstlich
wie gesund zu sein.
Wenn ihr liebt,
schaut ihr auf die Uhr.
Denn die Zeit, die ihr verliert,
kostet euch eine halbe Million.

Wenn wir lieben,
ohne Eile, mit Leidenschaft,
wir genießen, und der Spaß
kostet nicht mal was.

Wenn ihr liebt,
geht ihr zum Therapeuten.
Von ihm lasst ihr euch sagen,
ob ihr es gut macht oder schlecht.

Wenn wir lieben,
dann ohne solchen Kleinmut,
auch unser Unbewusstes
hat teil an dem Genuss.

Wenn ihr liebt ... (Wiederholung der Eingangsstrophe)

Ich teile Th. W. Adornos Ansicht, dass die Menschen im allgemeinen besser sind als ihre Kultur. Diese Tatsache wird es uns auch erlauben, einige zutiefst menschliche Werte in Benedettis Gedicht zu erkennen (falls wir die Anstrengung nicht scheuen, sie zu suchen):
Den Wert des „Umsonst", der das Gefühl schenkt, „wie neugeboren" zu sein, die Fähigkeit, zwischen dem wirklich Wertvollen und dem Nebensächlichen unterscheiden zu können, die Fähigkeit, die Beziehung „ohne Eile" („das Langsame" hieß dies im Titel von Masiá), „mit Leidenschaft" und ohne Kalkül zu leben, die Fähigkeit, auf all diesen „Boom" von Fotos, Klatschgeschichten, Presse zu verzichten, von denen man sich eine Dosis Selbstbestätigung erhofft, die wir von der Liebe nicht mehr erwarten.[8] Das Selbstwertgefühl befreit von dem Bedürfnis, sich vom Therapeuten begutachten zu lassen, und wird uns von einem System immer mehr genommen, das Armut und die Bedrohung durch Armut hervorruft, dadurch auch wachsende Unsicherheit erzeugt und uns durch diese gefügig macht ... Woody Allen hätte wohl eine ähnliche Analyse machen können. Bloß mit dem Unterschied, dass in seinen Filmen (wie auch, in einem anderen Sinn, bei Almodóvar) *dem Humor lediglich die Rolle zukommt, eine Form von Resignation zu sein, nicht von Subversion.*
Mit dieser Gegenüberstellung, in der Art eines Kupferstichs angefertigt, will ich nicht das Eigene verteufeln und das Fremde in den Himmel heben. Ich versuche nur, den Rat Jesu zu befolgen und den Balken im eigenen Auge zu sehen, bevor ich am Splitter im fremden Auge Anstoß nehme. Von der menschlichen Wahrheit und der allgemeinen Übertragbarkeit vieler europäischer Werte bin ich jedoch überzeugt. Und mit Paulus weiß ich, dass wir alle („Juden wie Heiden") Sünder sind und der Herrlichkeit Gottes bedürfen (Röm 3,23). Ich hoffe, dass die Immigration die islamische Welt einmal dazu bringen wird, sich mit dem „heiligen" Charakter ihrer religionsstiftenden Texte in aufgeklärter Weise auseinander zu setzen (was heute noch ein besonderes schwieriger Punkt ist). Ich hoffe auch, dass das Zusammenleben von Okzident und Orient den Hinduismus zu einer anderen Sicht der Geschichte hinführen wird, die diese nicht auf ihren illusionären, trügerischen Charakter reduziert, während der Okzident auf der anderen Seite zu der Einsicht gelangt, dass das, was in der Geschichte theologal sein mag, nicht daher kommt, dass diese sich selbst begründet hätte, sondern von einer gnaden-

haften Entscheidung der Quelle des Seins herrührt. Dies hoffe ich. Aber es wird nicht einfach dadurch geschehen, dass wir unser Geld dort hinschicken, um eine höhere Rendite zu erzielen. Geschehen kann dies nur, wenn wir von dem Begriff der „Begegnung" und der Gemeinschaft ausgehen, dem Bild für den dreifaltigen Gott, in dem es keinen Vorrang des Einen vor dem Vielen und dem Vielen vor dem Einen gibt, sondern die volle Gemeinschaft das Vorrangige ist. Hier liegt ein entscheidendes Kennzeichen einer echten, globalisierungsfähigen Menschlichkeit.

Die Universalisierung des wahrhaft Menschlichen als wirkliche Globalisierung

Unterdessen bleibt den Christen und allen Menschen guten Willens die Aufgabe, gegen die falsche Globalisierung zu kämpfen, in der wir stecken, und dafür die geeigneten Mittel zu finden: die Unterstützung der Einwanderung von Menschen und gleichzeitig den Einsatz für alles, was die Geldflucht erschweren kann (Tobin-Steuer, Kampf gehen das MAI [Multilaterales Investitionsabkommen, Anm.d.Ü.] usw.), die „Konsumstreiks" gegen ausbeuterische Firmen (eine wirkliche, neue Form des Streiks in den Strukturen von heute, wo die Streiks zunehmend bloßen Gruppeninteressen dienen oder eher dem unschuldigen Kunden schaden als dem echten Ausbeuter), die Stärkung dieses ganzen Netzes, das von Seattle nach Porto Alegre gespannt ist ...

Ob durch Kontrolle oder Kampf, die Globalisierung könnte wirklich verändert werden, wenn wir eine kulturelle Resignation überwinden würden, die in der Tat mit jener Kritik gemeint ist, die so alt ist wie das Evangelium: „Die Kinder der Finsternis sind klüger als die Kinder des Lichts".

[1] Ch.-S. Song, *Jesus in the Power of the Spirit*, Minneapolis 1994, X. XI.

[2] R.M. Solow, *La Globalización*, in: Cristianismo y Justicia 103 (2000) 4.

[3] Siehe *Le Monde diplomatique*, Febr. 2001 (spanische Ausgabe), 28.

[4] Die *exousía*, die wir im allgemeinen mit „Autorität" übersetzen, bedeutet dies, denn sie meint auch „Freiheit": Jesu Autorität war die einer souveränen Freiheit. Und diese sah so aus, weil sie die Freiheit der Liebe oder der „Erschütterung im Innern" war. Ich verweise auf mein Heft *Memoria subyugante, memoria subversiva. Presentación de Jesús de Nazaret*, in: Cristianismo y Justicia 104 (2001) (auch in englischer Übersetzung).

[5] J. Rifkin, *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*, Frankfurt/New York [4]1996, 30ff.

[6] Im Englischen bedeutete es, wenn ich mich nicht täusche, Tuberkulose (vgl. das deutsche Äquivalent „Schwindsucht", „Auszehrung", A.d.Ü.).

[7] Siehe zu diesen Aspekten meinen Beitrag in dem von „Cristianismo y Justicia" herausgegebenen Werk *¿Mundialización o conquista?*, Santander 1999, 197ff.

[8] Dem entspricht das „Spektakuläre", das wir dem „Alltäglichen" des Titels von Masiá entgegensetzten.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Die Erlösung der Globalisierung

Die Opfer

Jon Sobrino

Die Globalisierung führt in ihrer konkreten Realität zu schlimmen Übeln in unserer Welt. Darum bedarf sie der Erlösung. Erlösung zu schaffen ist grundsätzlich die Aufgabe der Opfer. Diese These, die wir - in Anlehnung an Ellacuría - auf der Grundlage des christlichen Glaubens in einer bewusst provokativen, prophetischen und utopischen Sprache formuliert haben, wollen wir in diesem Beitrag entwickeln.

I. Eine Globalisierung, die der Erlösung bedarf

Der Begriff „Globalisierung" umfasst vielschichtige und unterschiedliche Wirklichkeiten. Er kann sich auf die Universalisierung des Marktes beziehen, auf schnelle Kommunikationsmöglichkeiten auf der Erde, auf die Homogenisierung kultureller Milieus oder auf die Hoffnung auf eine neue, menschliche *oikumene.* Der Begriff ist also komplex und mehrdeutig, zumal wenn man sich erinnert, dass das Verständnis der Wirklichkeit als globale Wirklichkeit weit in die Geschichte zurück reicht. Das Jahr 1492 (Entdeckung von Amerika) „umrundete" zum ersten Mal die Erde. Das Jahr 1945 (Hiroshima) globalisierte die Verantwortlichkeit für einen Planeten, der begann, als Ganzer in Gefahr zu geraten.

Obwohl der Begriff mehrdeutig ist, umgeben die Verteidiger der Globalisierung - vor allem aus dem Bereich der Ökonomie - diese mit einem Nimbus des Glanzes. Sie präsentieren die Globalisierung als das „Heil", *eu-aggelion,* und in ihrem „abschließenden Stadium" - was immer das bedeuten mag - als „Ankunft des Endes der Geschichte". Die Metapher unterstellt Elemente der Hoffnung: zum einen die *Integration,* weil in der globalen Welt alle ihren Platz haben, zum anderen ein *Zentrum, das die Macht hat,* Gutes zu schaffen. Sie suggeriert eine renaissanceartige Perfektion, Rundheit und sogar Gleichheit, nämlich den gleichen Abstand aller Punkte der Erdoberfläche zum Zentrum. Wie in der Liturgie des Advents wird - auf säkularisierte Art und Weise, aber nicht weniger wirkungsvoll - gesungen: „Freue dich, Jerusalem, deine Rettung ist nahe."

Die Tatsachen jedoch widerlegen diesen Optimismus - obwohl natürlich auch nützliche Dinge entstanden sind und man eine Tendenz zu einem globalen Bewusstsein bemerken kann, die es vorher nicht gab, was positiv ist. Aber gleichwohl ist es eine Tatsache, dass sich entgegen der „idealen Essenz" der Globalisierung nicht die „Integrierten", sondern die Ausgegrenzten vervielfacht und globali-

siert haben. Es ist nicht zu einer Homogenisierung des Humanen gekommen, sondern zur Ausdehnung des Trivialen. Es ist auch nicht zu einer familiären Umarmung auf der Erde gekommen, sondern zu einer grausamen Spaltung zwischen den Völkern. Aus dieser Situation heraus erwächst die fundamentale Frage: Globalisierung oder Eroberung? (So der Titel eines Buches von *Cristianismo y Justicia*, Barcelona 1999.) Aus dieser Situation heraus kommt es auch zu globalisierungskritischen Protesten unter der Parole „Eine andere Welt ist möglich" und zur Reflexion Jürgen Moltmanns, der in großer Weisheit Rückschau auf die Jahrhunderte westlichen Fortschritts hält: „Die Totenfelder der Geschichte, die wir gesehen haben, verbieten uns ... jede Fortschrittsideologie und jedes Gefallen an der Globalisierung ... Wenn die Erfolge der Wissenschaft und der Technik benutzt werden können, um die Menschheit auszulöschen (und wenn die Möglichkeit besteht, wird dies auch eines Tages der Fall sein), dann wird es schwierig, sich für das Internet oder die Gentechnik zu begeistern."[1]

II. Das Prinzip der Erlösung und des Heils: die Opfer

Diese Globalisierung bedarf der Erlösung. Hans Küng tritt für eine globale Ethik ein und Johannes Paul II. fordert, dass sich die Globalisierung - eine offene, menschliche Wirklichkeit - von der Soziallehre der Kirche leiten lasse, weil sie sonst zu einer „neuen Version des Kolonialismus" geraten könne. Diese Initiativen sind gut, aber offenbar nicht ausreichend, solange man sich nicht um ein Minimum an geschichtlicher Konkretisierung bemüht. Dies wollen wir im Folgenden tun: ein „Prinzip der Erlösung und des Heils" darstellen, das eine Dynamik entwickelt, um die Übel der Globalisierung zu überwinden (Erlösung) und um Gutes zu schaffen (Heil). Den Schwerpunkt legen wir dabei auf das Moment der „Erlösung", weil wir uns nicht mit der Feststellung der „Grenzen" und der „Vieldeutigkeit" der Globalisierung zufrieden geben wollen. Wir wollen nicht übersehen, dass die Globalisierung auch eine Sünde ist, die es zu überwinden gilt. Beginnen wir.

Der Autor

Jon Sobrino SJ, geb. 1938, lebt seit 1974 in San Salvador. Er ist Professor der Theologie und Direktor des Centro Monseñor Romero an der Universität von Zentralamerika. Neuere Veröffentlichungen: Monseñor Romero (San Salvador 1990); Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker (Graz 1992); El Principio Misericordia (San Salvador 1992); hg. mit Ignacio Ellacuría: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung (2 Bde. Luzern 1995/96); Christologie der Befreiung, Bd. 1 (Mainz 1998); La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (Madrid und San Salvador ²2000). Anschrift: Centro Monseñor Romero/UCA, apartado 01-106, San Salvador, El Salvador. E-Mail: jsobrino@cmr.uca.edu.sv.

Die biblisch-christliche Tradition ist eine Expertin auf dem Gebiet der Erlösung und des Heils sowie der Zusammenhänge, die beides hervorbringen. Das *Heil* setzt Verheißung und - dem entsprechend - Hoffnung voraus, aber sein eigentliches Kennzeichen ist es, dass es aus dem Schwachen und Kleinen heraus geboren wird: eine unfruchtbare alte Frau, das winzige Volk Israel, das kleine

Bethlehem, ein armer Jude ... Das Schwache und Kleine stehen im Zentrum der Erlösungsdynamik. Jene sind die Träger des Heils, nicht nur die durch das Heil Begünstigten. Die Utopie antwortet auf ihre Hoffnung, nicht auf die der Mächtigen. Und ihre Kleinheit drückt den entscheidenden Moment der Gnade des Heils aus, nicht der *Hybris*.

Diese Tradition des Kleinen als *Träger des Heils* durchzieht die Bibel, aber es finden sich noch weitere Aspekte. Im Alten Testament begegnet die mysteriöse Figur des leidenden Gottesknechts, der nicht mehr nur „arm" und „klein", sondern auch Opfer ist. Und dieser Knecht ist von Gott auserwählt, um die Sünde der Welt zu tragen und Heil zu bringen. Zu dem Skandal des Kleinen kommt die Verrücktheit des Opfers hinzu. „Nur in einem schwierigen Glaubensakt", schrieb Ellacuría, „ist der Sänger des Knechts in der Lage zu entdecken, was in den Augen der Geschichte als das glatte Gegenteil erscheint."[2]

Auf diesen Knecht wollen wir uns jetzt konzentrieren. Wie anfangs bereits gesagt, können christlicher- und paradoxerweise die Opfer der Globalisierung ihr Erlösungsprinzip sein. Wenn man die Opfer nicht ganz zentral berücksichtigt, wird eine humane Globalisierung niemals möglich sein. Das ist eine weitreichende theologische Einsicht, weil der Gottesknecht noch nicht als *aktuelle, kollektive und historische Realität* geschichtlich konkretisiert wurde, und noch weniger wurde *das Heil, das er der Welt heute bringt,* geschichtlich konkretisiert.

Diese zweifache Konkretisierung in der Geschichte hat unter uns stattgefunden. Ellacuría betonte, dass man zwar nicht mit absoluter Präzision bestimmen könne, in wem sich heute der leidende Knecht vergegenwärtige, aber: „Die erste Welt ist nicht in dieser Linie, sondern die dritte Welt; die Klassen der Reichen und der Unterdrücker sind es nicht, es sind die Klassen der Unterdrückten."[3] In unserer Sprache verkörpern den Knecht heute die „gekreuzigten Völker", die auf ihren Schultern die Sünde dieser Welt tragen - in unseren Tagen die Sünde der Globalisierung. Erzbischof Romero sagte in religiöser Sprache zu den Bauern und Bäuerinnen von Augilares, einem massakrierten Volk: „Ihr seid das Göttliche, das schmerzhaft durchbohrt wird." (Predigt vom 19. Juni 1977). Der Knecht ist zugleich der befreiende Christus und das leidende Volk (vgl. die Predigt vom 21. Oktober 1979).

Diese „Opfer von heute" bringen Heil, auch geschichtliches Heil. Schon die klassische Soteriologie bezog sich auf den Knecht aus dem Buch Jesaja, aber die geschichtliche Konkretisierung des Heils, das der Knecht bringt, ist nicht in der Welt des Überflusses, sondern in der dritten Welt entstanden[4] - weil „der Ort (die konkrete geschichtliche Realität) dazu führt, dass die Quelle der Offenbarung (die Bibel) die eine oder andere Sache von sich preisgibt." Johannes Paul II. war so mutig, im September 1985 in Kanada zu sagen, dass am Tag des Jüngsten Gerichts die armen Völker ihre Unterdrücker richten werden. Aber in der dritten Welt gehen wir darüber hinaus: Die gekreuzigten Völker bieten jenen jetzt das Heil an.

Ein Beispiel aus Asien: Die Armen sind zu einer Mission auserwählt - nicht weil sie heilig, sondern weil sie machtlos und abgelehnt sind: „Sie sind dazu aufgeru-

fen, das Heil an die Reichen zu vermitteln; die Schwachen sind aufgerufen, die Starken zu befreien."[5] Ein Beispiel aus Afrika (überkonfessionell, aber mit dem gleichen Anliegen): „Die Kirche in Afrika hat als afrikanische Kirche eine Mission für die universale Kirche. Die Kirche in Afrika ist das durchbohrte Herz Christi in diesem zerrissenen Körper der universalen Kirche ... Mit ihrer Armut und Bescheidenheit muss sie alle Geschwisterkirchen an das Fundament der Seligpreisungen erinnern und denen die gute Nachricht der Befreiung ansagen, die der Versuchung der Macht, des Reichtums und der Herrschaft erlegen sind."[6] So spricht die Theologie normalerweise nicht, auch nicht die progressive, da sie sich um notwendige Dinge sorgt und sich bemüht, diesen gemäß der „demokratischen" christlichen Vernunft eine Antwort zu geben. Aber ich frage mich, ob sie sich in gleicher Weise auch von der christlichen Vernunft „des geschichtlichen Kreuzes" leiten lässt.[7]

III. Die Opfer: Erlösung und Rettung von der Globalisierung

Die Schlussfolgerung aus dem Gesagten ist paradox: Der biblischen Tradition zufolge besitzen die Opfer der Globalisierung ein Potential und eine Kraft, die der Dynamik der Globalisierung entgegen gesetzt sind, und die sie in ein Prinzip der Erlösung und des Heils verwandeln. Wir wollen nun den Beitrag der Opfer zur Globalisierung bzw. zu dem, was die Globalisierung idealerweise zu sein vorgibt, anhand dreier zentraler Aspekte betrachten: anhand der Wahrheit, der Solidarität und der Kultur der Armut. Wir werden diese Aspekte analysieren und zu zeigen versuchen, von welcher Sünde sie die Globalisierung „erlösen" und welche ihrer idealen Zielsetzungen sie „retten" können.

1. Die Wahrheit: In Wahrheit stehen die Opfer im Zentrum des Interesses

In der Globalisierung wird als selbstverständlich vorausgesetzt, dass es die Macht ist - die ökonomische Macht vor allem -, die zum Zweck der Rettung zusammenruft, versammelt, „globalisiert". Diesem Zentrum des Interesses stellt die Bibel ein anderes, entgegengesetztes Zentrum gegenüber: Die Opfer ziehen die Aufmerksamkeit auf sich und rufen die Menschen zusammen. In der johanneischen Theologie ist es der Gekreuzigte, der alle anderen zu sich zieht (vgl. Joh 12,32; 19,37).

Und das gleiche ereignet sich manchmal in der Geschichte. Vor vielen Jahren existierte El Salvador nicht für die Welt. Erst im Jahr 1977 begann man, El Salvador kennen zu lernen, als der Priester Rutilio Grande ermordet wurde. Die westliche, demokratische und christliche Welt war überrascht, und einige waren erschüttert. Aber das wichtigste ist, dass dieser Mord eine bisher übersehene Tatsache bekannt machte: Auch Bauern, Arbeiterinnen, Studenten, Katechetinnen und Laienprediger wurden massiv verfolgt, gefoltert und ermordet. Der *Schrei*

der Repression und des Kreuzes durchbrach das *Schweigen* der Armut und der Ungerechtigkeit. Und die Augen vieler richteten sich auf El Salvador.

Der leidende Knecht zieht folglich bis heute die Aufmerksamkeit auf sich und verwandelt sich in „das Licht der Völker" (Jes 42,6; 49,6). Von den heutigen Opfern geht aufgrund ihrer eigenen gekreuzigten Wirklichkeit ein Licht aus, das die Lüge der Globalisierung anklagt und enttarnt. Und in diesen Zusammenhang muss daran erinnert werden, wie Luis de Sebastián sagt, dass „die Globalisierung der momentane Zustand der Weltwirtschaft ist ..., (der) Gewinner und Verlierer, Sieger und Opfer produziert hat." In Bezug auf die Opfer muss man nur eine Zahl erwähnen, die zum Symbol geworden ist: 2000 Millionen Menschen müssen heute mit zwei Dollar pro Tag auskommen, die Hälfte von ihnen mit weniger als einem Dollar. Casaldáliga nennt das die „Mega-Blasphemie unserer Zeit". Diese Tatsache kann man nicht verdunkeln, auch wenn die Strategie der Globalisierung darin besteht, dies zu verbergen, zu verstecken und zu verheimlichen - was durchaus auch mit der Hilfe der „globalisierten" Medien auch passieren kann.

Diese *Wahrheit* zu akzeptieren und sie nicht mit Ungerechtigkeit zu unterdrücken - die größte Gefahr des Menschen, vor der uns Paulus warnt (Röm 1,18) - ist der erste Schritt. Dann können die Opfer andere zur *Umkehr* bewegen. Dieser Begriff ist ungewöhnlich in der Sprache der ökonomischen Analyse, aber er ist unersetzbar, wenn man eine humane Globalisierung anstrebt. Wolfenson selbst, der Ex-Präsident der Weltbank, musste im September 2000 in Tschechien sagen: „Die Hilfen des Westens für die Dritte Welt sind zurückgegangen und ich halte das für ein Verbrechen." Wenn es ein Verbrechen ist, dann muss es auch Reue und Schmerz geben. Und dieser Schmerz, wenn er ehrlich ist, ist ein erster Schritt - ein kleiner, aber notwendiger Schritt, um das immense Unrecht unserer Welt zu erfassen (der reiche Mann und Lazarus - Lk 16,19ff) und Scham zu empfinden angesichts einer schamlosen Welt, die in ihrer tiefsten Würde geschändet ist.

Eine Globalisierung ohne Wahrheit oder schlimmer noch: gegen die Wahrheit kann nicht zur Humanisierung beitragen und nicht „globalisieren", sondern nur „ausschließen". Lügen und Verheimlichungen verneinen die Realität der Dinge selbst. Und so „existiert Afrika nicht": Es wurde von der Realität ausgeschlossen durch die Gegen-Globalisierung des Schweigens. Auf diese Weise entsteht auch Zertrennung und Widerspruch, und so kann Cuba kein für andere offenes Volk sein: Es wird blockiert durch die Gegen-Globalisierung der Lüge. Lügen und Verheimlichungen sind keine Hilfe bei der Universalisierung des Humanen.

Nur auf umgekehrte Art und Weise, wenn das Leid der Opfer in den Mittelpunkt des „Globus" gestellt wird, erreichen wir Wahrheit und Universalisierung. Das hat nichts mit irgendeiner Opfermentalität zu tun, sondern mit der fordernden Einladung, den Opfern menschlich und mit *Barmherzigkeit und Gerechtigkeit* zu antworten. Darin steckt eine Bewegung, die alles globalisiert und all jene einschließt, für die sich die Menschlichkeit im tiefsten Inneren entscheidet, in der Barmherzigkeit.

Wir wollen diesen Abschnitt mit zwei kurzen Überlegungen abschließen: Beim Sprechen über die Opfer haben wir mit dem Negativen begonnen, das sich im *Leid*

ausdrückt, und wir haben dies getan, weil das Leid die alles beherrschende Wirklichkeit ist. (An anderer Stelle müsste untersucht werden, ob sich das Christentum, zumindest die Botschaft Jesu, nicht zuerst und direkt an die „Leidenden" richtet - und erst dann an die „Sünder".) Dieses Leiden ist massiv, ungerecht und grausam. Es nährt sich von unschuldigen und wehrlosen Menschen und ist ein Produkt der Welt der Mächtigen (der Mächtigen aus Wirtschaft, Militär, Politik, den Medien und manchmal auch aus den Kirchen und Universitäten). Es handelt sich um das *mysterium iniquitatis.*

Aber man kann die Negativität nicht verbergen, die sich in der *Bosheit* ausdrückt, manchmal in erschütternder Weise. Die Bosheit ist gegenwärtig in der Welt des Überflusses und der Unterdrücker, und sie ist manchmal auch gegenwärtig in der Welt der Opfer, die wiederum andere zum Opfer machen. So erklärt der Bischof Sikuli aus Butembo im Kongo: „Wenn man niemanden auf der Welt hat, weder Vater noch Mutter und auch keine Schwester, und wenn man noch ein Kind ist in einem zerstörten und barbarischen Land, in dem sich alle umbringen - was macht man dann? Man wird ein Kindersoldat, um zu essen und zu töten: Das ist alles, was uns übrig bleibt."[8] Von Unschuld kann also keine Rede sein. Auch unter den Opfern ist das *mysterium iniquitatis* gegenwärtig. Aber da ist etwas in dem Mysterium dieser Kindersoldaten, das - in Analogie zum Knecht, wenn man so will - auf mysteriöse Weise auf den gekreuzigten Christus verweist und die Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Eine zweite Überlegung: Wir haben gesagt, dass die Opfer von heute der Gottesknecht sind, aber andere entdecken seine Gegenwart an ganz anderen Orten. Die folgenden Worte eines Theologen des Kapitalismus sind mittlerweile klassisch geworden: „Viele Jahre lang war Jesaja 53,2-3 einer meiner Lieblingstexte der Bibel: ‚Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, dass man das Angesicht vor ihm verbarg.' Ich möchte diese Worte auf die moderne *business corporation* anwenden, eine extrem verachtete Inkarnation der Gegenwart Gottes in dieser Welt."[9]

2. Die Solidarität: Die Opfer laden ein, „sich gegenseitig zu stärken"

In der christlichen Tradition ist das Symbol einer Globalisierung „mit Qualität" der Tisch, der mit allen und mit Ungleichen geteilt wird, wie es bei Jesus üblich war. Das war die Utopie von Rutilio Grande: „Ein einziger, großer Tisch mit großen Decken, für alle." Es ist der Tisch, der die Ungleichen gleich und das Entstehen einer menschlichen Familie möglich macht.

In den letzten 40 Jahren hat sich die Welt nicht in dieser, sondern in der entgegengesetzten Richtung entwickelt. Nach den Berichten von UNDP war das Verhältnis von Reichen und Armen im Jahr 1960 1:30, im Jahr 1990 1:60 und im Jahr 1997 1:74. Das bedeutet, dass die „Art" gut oder schlecht leben kann, aber es bedeutet vor allem, dass man sich die Erde offenbar nicht so vorstellt, dass auf ihr eine „menschliche Familie" leben könnte. Auch die Globalisierung denkt nicht in diesen Begriffen. Wie können wir eine einzige, menschliche „Familie" werden

auf dieser Erde, auf der einige kleine Minderheiten das Leben als Selbstverständlichkeit betrachten, während für die große Mehrheit das Leben das ist, was sie zuallerletzt als Selbstverständlichkeit betrachten kann? Das ist die entscheidende Frage, auf die die Globalisierung antworten muss. Die Antwort ist die „Solidarität" - und hier spielen erneut die Opfer eine große Rolle.

Mit dem Wort Solidarität wird normalerweise Hilfe, Nähe, Verteidigung der Schwachen zum Ausdruck gebracht, und all das immer mehr in seiner massiven Dimension. „Die Solidarität ist die Zärtlichkeit der Völker", sagt Casaldáliga poetisch. Aber um die Solidarität im Verhältnis zur Globalisierung zu verstehen, ist es hilfreich, sie auch konzeptionell zu analysieren. Wir wollen das Spezifische der Solidarität an einem Beispiel betrachten, das sich mehrfach unter uns zugetragen hat.

Wie gesagt, richteten sich die Augen vieler auf das gekreuzigte El Salvador, was eine neue und machtvolle Bewegung ausgelöst hat: sich kennen lernen, sich berühren lassen, helfen, sich engagieren. Man begann die Hilfe auf eine neue Art und Weise wahrzunehmen: Es ging nicht mehr nur um materielle Hilfe, sondern um den Einsatz der Person; und nicht nur um einen zeitweiligen Einsatz, sondern um ein dauerhaftes Engagement. Und so ereignete sich dann die entscheidende Neuheit, was die Globalisierung betrifft: Es ging nicht mehr nur darum, etwas zu geben, sondern auch darum, etwas zu empfangen. Es ging darum, dass die Ungleichen „sich gegenseitig stärkten". Die Solidarität war geboren.

Diese Art von Solidarität ist vor allem eine Kritik der Globalisierung. Es wäre zwar nicht wenig (wenn es die Globalisierung denn herbeiführen würde), aber es geht nicht nur einfach darum, dass „alle Zugang haben" zu dieser Welt, sondern darum, dass die Ungleichen „sich gegenseitig stärken", indem alle nehmen, was sie brauchen - und das beste geben, was sie haben, und zwar auf allen Ebenen: ökonomisch, kulturell, weisheitlich, spirituell ... Dann aber ist „der Globus" keine angemessene Metapher mehr, weil sie rein räumlich und materiell ist. Stattdessen ist „die Familie" eine angemessene Metapher: dass, wie Ernst Bloch sagte, „die Welt ein Zuhause für alle werde", wo es *Nähe* gibt anstelle von Distanz (obwohl dies aus der Perspektive des Marktes nützlich für die Tourismusindustrie sein könnte), *Achtung* anstelle von Verachtung (die man üblicherweise denen gegenüber zum Ausdruck bringt, die ohne Einladung eintreten) und *Freude* anstelle der Angst (davor, dass die Eingetretenen überall eindringen).

Welche Faktoren bringen diese Bewegung der Solidarität hervor, diese Art zu sein und zu leben, die so anders und der Globalisierung so entgegen gesetzt ist? Die Opfer und die Beziehung zu ihnen, der Versuch ihnen zu helfen und dabei Hilfe bei ihnen zu finden. Die Opfer können den „Globus" in eine „Familie" verwandeln, den „gigantischen Supermarkt" in ein „Zuhause".

Und sie können der gegenwärtigen Zivilisation etwas geben, was dieser - mit schlimmen Folgen für die Menschheit - praktisch ganz fehlt: die Gnade. Wenn sich die Leserinnen und Leser hier fragen, warum in diesem Zusammenhang die Gnade erwähnt wird, dann fürchte ich sehr, dass sie weder Jesus von Nazaret verstanden haben noch den Menschen, wie er sein soll - der Mensch, der sich

nicht nur selbst hervorbringt, sondern sich auch von anderen hervorbringen lässt. Das ist die Wirklichkeit und die Erfahrung der Gnade.
Solidarische Frauen und Männer, die aus anderen Ländern kamen, um in Flüchtlingslagern und Dörfern zu helfen, haben wiederholt diese Erfahrung gemacht und erzählen voller Dankbarkeit, dass sie dort, wo sie es am wenigsten erwartet hätten und sozusagen ohne es zu verdienen, mehr empfangen haben, als sie geben konnten. Sie haben etwas von einer Ordnung empfangen, die höher ist als jene, die sie ursprünglich mitgebracht hatten. Sie haben herzliche Aufnahme, Zuneigung, Hoffnung und Glauben empfangen, also die Wirklichkeiten, aus denen ein menschliches Gewebe und eine Familie wachsen kann.
Menschliche Globalisierung bedeutet nicht einfach nur, dass „alle Zugang haben" - wenngleich auch das nicht wenig wäre - sondern dass alle sie selbst sein können, jede und jeder das, was er oder sie ist - mit der Freude, sich gegenseitig zu stärken.

3. Die Kultur der Armut: Die Opfer kehren eine grundlegende Voraussetzung um

Wenn das bisher Gesagte richtig ist, dann brauchen wir eine radikale - und nicht nur eine „quantitative" - Veränderung der Globalisierung. Casaldáliga sagte in einem „Zwanglosen Gebet an den Heiligen Franziskus":

Franziskus, mein Freund,
die Welt ist so alt,
dass man eine andere erschaffen muss,
um sie neu zu sehen.

Ellacuría ist die Sache theoretisch angegangen. Mit Realismus und Pragmatismus auf der einen Seite und Prophetie und Utopie auf der anderen bestand er darauf, dass die „Geschichte umgekehrt" werden müsse. In den Begriffen dieses Artikels: „Die Dynamik der gegenwärtigen Globalisierung muss umgekehrt werden". Aus diesem Grund sprach Ellacuría davon, dass etwas radikal Neues notwendig sei: eine „Kultur der Arbeit" und, noch neuartiger, eine „Kultur der Armut". Diesbezüglich forderte er programmatisch

eine Kultur ..., in der Armut nicht mehr die Entbehrung des Notwendigen und Wesentlichen aufgrund des geschichtlichen Handelns gesellschaftlicher Gruppen oder Klassen oder des Verhaltens von Nationen oder Völkergruppen ist, sondern ein allgemein herrschender Zustand, in dem die Befriedigung der Grundbedürfnisse, die Freiheit der Meinung des einzelnen und ein Bereich persönlicher und gemeinschaftlicher Kreativität gewährleistet sind, der das Auftauchen neuer Lebens- und Kulturformen, neuer Beziehungen zur Natur, zu den Mitmenschen, zu sich selbst und zu Gott ermöglicht.[10]

Diese Beschreibung ist utopisch, aber vernünftig. Erstens: Die Kultur der Armut muss in erster Linie als *Gegenposition zur Kultur des Reichtums* verstanden werden

und nicht als ein Lebensideal der allgemeinen Verarmung. Zweitens: Die Kultur der Armut ist außerdem *eine geschichtliche Notwendigkeit,* die sich aus der allgemeinen Wechselbeziehung zwischen den natürlichen Lebensgrundlagen und der Bevölkerung ergibt. Drittens: Die Kultur des Reichtums ist ihrerseits *als Weg zur Sicherung des Lebens der Mehrheit gescheitert,* da ihr Lebensideal *nicht universalisierbar* ist. Aber selbst wenn es möglich wäre, wäre es *nicht wünschenswert,* weil es auch *als Weg zur Humanisierung der Menschen und Völker* gescheitert ist. Viertens: Die Schlussfolgerung lautet, dass es in einer Welt, die sündhaft aus der Dynamik Kapital/Reichtum heraus gestaltet wird, notwendig ist, eine andere Bewegung ins Leben zu rufen, die jene heilvoll überwindet. Diese Bewegung entsteht in der Welt der Armut. Und diese Armut „zivilisiert" wirklich, gibt dem Geist Raum,

der nicht mehr erstickt werden wird durch die Gier, mehr zu haben als die anderen, durch die genusssüchtige Gier, alle überflüssigen Dinge zu haben, während der Mehrheit der Menschheit das Notwendige fehlt. Dann wird der Geist aufblühen können, der unendliche spirituelle und menschliche Reichtum der Armen und der Völker der Dritten Welt, die heute durch das Elend und durch das Aufzwängen kultureller Modelle erdrückt werden, die in einigen Aspekten zwar entwickelter, aber darum nicht wirklich menschlicher sind.[11]

Ellacuría ging in seiner Argumentation von verschiedenen Punkten aus: von der Reflexion über die Geschichte, ihre Möglichkeiten und Forderungen, und von den kleinen Zeichen dieser Kultur der Armut, die er in der Dritten Welt sah. Aber das Spezifische an Ellacurías Überlegungen ist, dass er sich bei der Suche nach einer „neuen" Kultur ganz zentral auf eine biblisch-christliche Tradition bezieht: die Armen, die Opfer, das gekreuzigte Volk.

Auf der Grundlage dieser Tradition der Armen und der Armut - in Verbindung natürlich mit dem besten anderer Traditionen - können wir eine Weisheit entwickeln, die von den Opfern herkommt und die Wirklichkeit nicht verdeckt; eine Praxis, diese vom Kreuz herunterzuholen, ihre Hoffnung zu teilen, sich gegenseitig zu stärken und - mit ihnen - das Leben zu feiern. Ellacuría glaubte, auf diese Art und Weise „die Geschichte umdrehen" zu können. Und so, sagen wir, kann man „die Globalisierung erlösen".

* * *

Alles, was in diesem Artikel gesagt wurde, vor allem im letzten Abschnitt, muss man richtig verstehen. Für die „Erlösung" müssen natürlich geschichtliche, objektive und gangbare Wege gefunden werden. Es gibt schon einige Versuche, Mittel und Wege zu einer menschlichen Globalisierung theoretisch zu beschreiben. Unsere Frage unterscheidet sich davon: Um diese Alternativen auf die richtige Bahn zu bringen, müssen Prinzipien berücksichtigt werden, in denen die angestrebte Wirklichkeit schon *antizipiert* wird. In diesem Beitrag haben wir drei davon benannt: die Wahrheit, die viele zusammen führt, die Solidarität der Ungleichen, die sich gegenseitig stärken und die Kultur der Armut, die eine Humani-

sierung mit sich bringt. Wir haben betont, dass diese Prinzipien ihren natürlichen Ort bei den Opfern dieser Welt haben. Unter den Opfern entstehen die Prinzipien und von den Opfern empfangen diese Prinzipien ihre Richtung, um geschichtliche Gestalt anzunehmen. Von den Opfern geht auch die Mystik und die Kraft der Umsetzung aus. Die Opfer, so glauben wir, sind ein noch nicht herausgearbeitetes und utopisches Prinzip der Geschichte - aber die Zukunft wird davon abhängen, dieses Prinzip ins Werk zu setzen. Doch es gibt schon kleine Anzeichen, dass es so sein wird, und dies ist sicher unsere Hoffnung.

[1] J. Moltmann, *Progreso y precipicio. Recuerdos del futuro del mundo moderno*, in: Isidorianum 18 (2000) 302.

[2] I. Ellacuría, *El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica*, in: RLT 18 (1989), 326.

[3] AaO. 331.

[4] Der Untertitel des zitierten Artikels von Ellacuría lautet „Ein Beitrag zur historischen Soteriologie". Ebenso trägt sein letzter theologischer Aufsatz *Utopía y profetismo desde América Latina* (in: RLT 17 [1989]) den Untertitel „Ein konkreter Beitrag zur historischen Soteriologie".

[5] A. Pieris, *Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres*, in: RLT 52 (2001), 16.

[6] M. Veng, *Iglesia y solidaridad con los pobres de Africa: empobrecimiento antropológico*, in: Identidad africana y cristiana (Estella 1999), 273f. Veng war der erste Jesuit in Kamerun. Er wurde 1995 ermordet.

[7] J.I. González Faus hat diese neuen Gedanken aufgenommen: *Mi deuda con Ignacio Ellacuría*, in: RLT 21 (1990), 261.

[8] Worte des Bischofs von Butembo, Mechisedek Sikuli, vom 27. Februar 2001, in denen er das Buch von Kouroma *Allah ist unzufrieden* zitiert (nachzulesen im Dokumentationsteil dieses Heftes).

[9] M. Novak, in M. Novak/J.W. Cooper (Hg.): *The Corporation. A Theological Inquiry*, Washington 1981, 203.

[10] I. Ellacuría, *Das Reich Gottes und der Streik in der Dritten Welt*, in: Concilium 18 (1982), 595.

[11] I. Ellacuría, *Misión actual de la Compañía de Jesús*, in: RLT 29 (1993), 119f.

Aus dem Spanischen übersetzt von Bernd Kappes

Die Universalisierung von Solidarität und Hoffnung

Der „Marsch für den Frieden" Butembo/Kongo, 24. Februar bis 4. März 2001

Ursprünglich wollten wir dieses Heft mit einem Beitrag unter dem Titel abschließen: „Hymne an die Universalisierung von Solidarität und Hoffnung." In Schwarzafrika zeigt sich heute besonders deutlich „die wachsende Zahl der Opfer in einer Welt, die sich auf dem Weg der Globalisierung wähnt". In Schwarzafrika ist darum auch die „Universalisierung des wahrhaft Humanen" besonders notwendig. Darum sollte dieser Artikel aus Afrika kommen, genauer gesagt aus der Region der Großen Seen. Die schwierige Situation in der Region hat diesen Artikel aber nicht möglich werden lassen. Aus diesem Grund wollen wir dieses Heft mit einem Bericht über ein Zeichen der universalen Solidarität abschließen: über den „Marsch für den Frieden", der in Butembo im Kongo vom 24. Februar bis zum 4. März 2001 stattfand. Wir dokumentieren auch die Rede, die der Bischof von Butembo, Melchisedek Sikuli, in diesem Zusammenhang gehalten hat.
Die Darstellung wurde auf der Grundlage von Berichten erarbeitet, die in Spanien von verschiedenen *Solidaritätskomitees mit Schwarzafrika* veröffentlicht wurden.

Der Schrei der Großen Seen

Der afrikanische Kontinent durchlebt eine Tragödie, deren Ende nicht in Sicht ist. Allein in der Region der Großen Seen, insbesondere im Kongo, wo Armeen verschiedener afrikanischer Länder gegeneinander Krieg führen, gab es in nur zwei Kriegsjahren 1.700.000 Opfer, vor allem Zivilistinnen und Zivilisten. Dies geschieht inmitten einer allgemeinen Gleichgültigkeit, vor allem in der ersten Welt. Ganze Völker sind extrem erschöpft von so viel Gewalt und Plünderung und fühlen sich verlassen. Auf der Grundlage eines beeindruckenden gewaltfreien Widerstandes haben sie ihre Stimmen jetzt zu einem Schrei vereint: ES REICHT, WIR WOLLEN FRIEDEN.
Der Schrei hat Gehör gefunden. 300 Menschen aus Italien, Spanien, Deutschland, Frankreich, Belgien und Schweden sind mit der Unterstützung Tausender Europäer sowie einer großen Zahl von Organisationen nach Butembo gereist, um am *Internationalen Symposion für den Frieden in Afrika* teilzunehmen. Dieses Symposion wurde von der Zivilgesellschaft in Bukavu und Butembo sowie von

katholischen und protestantischen Kirchen aus der Region Kivu organisiert. Auf diese Art und Weise wollten die Europäerinnen und Europäer ihre Unterstützung für das kongolesische Volk ausdrücken, das Opfer einer ausländischen Militärbesatzung wurde und mit den Mitteln des aktiven, gewaltfreien Widerstands für die Verteidigung der Freiheit, für Demokratie, Gerechtigkeit und den Schutz der Menschenrechte kämpft. Mit diesem leidenden und widerstehenden Volk wollten die Europäerinnen und Europäer ein Stück Weg gemeinsam gehen, um das mitschuldige Schweigen des Nordens sowie die Plünderung der immensen Reichtümer mit der Folge von Gewalt und Tod anzuklagen. Auf diese Weise wollten sie auch Druck auf die Institutionen auszuüben, in denen die Entscheidungen getroffen werden. Das Ziel bestand darin, die Solidarität vom Süden aus zu „globalisieren" und die Hoffnung zu bewahren, dass „eine andere Welt möglich ist."

Vor der Reise nach Butembo fanden in Bologna in Italien zwei Vorbereitungstage für die 300 Teilnehmerinnen und Teilnehmer statt. Der Bischof von Butembo, Melchisedek Sikuli, war ebenfalls eingeladen und äußerte sich dort mit prophetischen Worten:

„Es wird das erste Mal sein, dass in dieser Gegend eine so große und einige Gruppe von Weißen zu sehen sein wird. Es wird ein einzigartiges Ereignis und ein historischer Augenblick sein, weil der Anlass des Treffens sehr wichtig ist: Frieden und Solidarität ... Die ganze Stadt erwartet euch, weil wir uns in Afrika sehr allein fühlen mit unserer Forderung nach Frieden. Wir glauben, dass die Menschen in anderen Ländern die Dringlichkeit des Friedens nicht nachvollziehen können. Die Menschen wollten diesen Krieg nicht. In Wirklichkeit handelt es sich um einen importierten Krieg. Woher kommen die Waffen? In den Staaten, die an diesem Krieg beteiligt sind, gibt es keine Rüstungsindustrie! Zweifellos haben wir dieses Schicksal nicht verdient. Eure Präsenz wird für uns viel bedeutsamer sein als die vielen Reden, die bei der UNO gehalten werden. Eure Mission in der Region Kivu ist ein wahrhaft politisches Ereignis, das wichtigste Ereignis für den Kongo seit der Unterzeichnung der Verträge von Lusaka im Juli 1999."

Die Initiative zu dieser Solidaritätsaktion ging von der Zivilgesellschaft der kongolesischen Republik Bukavu aus. Während der Massaker in Ruanda kamen Hunderttausende von Flüchtlingen in diese Region, die in Zuständen des Elends und der Grausamkeit lebten, die alle Vorstellungskraft übersteigen. Mitten in diesem unvorstellbaren Leid hat auch die Kirche Geschichte geschrieben. Christophe Munzihirwa, seit 1986 Erzbischof von Bukavu, wurde am 29. Oktober 1996 ermordet. Wie im Fall von Erzbischof Romero konnten die politischen Führer Munzihirwas direkte Worte und sein Zeugnis des Lebens nicht länger ertragen. Am 3. Juni desselben Jahres hatte er dem Botschafter der Vereinigten Staaten einen mittlerweile berühmten Brief geschrieben. Darin übte er Kritik an der Situation in den Flüchtlingslagern und in den Gefängnissen. Er klagte auch die Militärs an, die das Land in einen Polizeistaat verwandelt hatten. Und er kritisierte einige westliche Länder, die „jede Friedenslösung verhinderten".

Sein Nachfolger, Bischof Kataliko, wurde im Februar 2000 verhaftet und ins Gefängnis gebracht. Am 14. September wurde er entlassen und kehrte nach Bukavu zurück. Bei seiner Entlassung brachte man ihm gegenüber die Hoffnung zum Ausdruck, „dass ihn diese sieben Monate der Haft zum Nachdenken gebracht hätten über seine Art, Hass und Zwietracht zu predigen". Das war als Anspielung auf seinen Weihnachtsbrief von 1999 gedacht, in dem er „die ausländischen Mächte" anklagte, „die - unterstützt von einigen kongolesischen Geschwistern - mit den Reichtümern unseres Landes Krieg führen." Am 4. Oktober starb Bischof Kataliko völlig unerwartet an einem Herzinfarkt.

Die Solidarität

Aus Bukavu kam die Idee zu einem Marsch für den Frieden, aber in letzter Stunde weigerten sich die Militärs aus Bukavu, den Europäerinnen und Europäern die Einreiseerlaubnis zu erteilen. Aus diesem Grund entschieden sich die Organisatoren, das Symposion in Butembo stattfinden zu lassen - einer Stadt, die ebenfalls durch eine ausländische Armee besetzt war. Dank der Vermittlung des Ortsbischofs Sikuli, Vertretern der Zivilgesellschaft und des Rektors der Universität gelang es, wenige Tage vor der Ausreise aus Italien die Genehmigung zu erhalten. Am 25. Februar kamen die 300 Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Flughafen von Kampala in Uganda an. Am 27. Februar wurden sie nach einer langen und anstrengenden zweitägigen Reise von einem großartigen Empfang durch die Menschen aus Butembo überrascht, die sie auch während des gesamten Symposions begleiteten. Trotz Armut, Unsicherheit, Gewalt und Angst schmückte sich die Stadt wie für ein Fest. Die außergewöhnliche Lebendigkeit, die menschliche Wärme und das tiefe Verlangen der Bevölkerung nach Frieden hat die Pilgerinnen und Pilger des Friedens im wahrsten Sinne des Wortes mit Bewunderung erfüllt, insbesondere als diese die letzten drei Kilometer des Wegs beschritten, an dem ungefähr 200.000 Menschen Spalier standen. Die Menschen empfingen sie, umringten sie, begleiteten sie und riefen mit einer Stimme: „Wir wollen Frieden! Wir wollen Freiheit! Wir wollen Würde!"

Mit kräftiger Stimme erinnerte Bischof Sikuli in seiner Begrüßung daran, dass das Symposion „ein Geschenk und eine Wette ist, weil sein Ziel darin besteht, mit gewaltfreien Mitteln dem Krieg den Krieg zu erklären". Mit bewegenden Worten erinnerte er an alle Märtyrerinnen und Märtyrer des Friedens, an die unzählbaren Opfer des Krieges, an die tragische Situation der 200.000 Vertriebenen, an das Drama der vergewaltigten Frauen, der verbrannten Dörfer und der Schnellgerichtsverfahren. Vor allem betonte er, dass „das Unglück des Kongo darin besteht, ein reiches Land zu sein, das die Gier der Länder des Nordens sowie der heimischen *warlords* weckt". Kraftvoll klagte er auch die Heuchelei der Internationalen Organisationen an. Überdies forderte er die „Befreiung der Kindersoldaten, einer schlimmen und weit verbreiteten Realität in Afrika."

Auch andere Mitglieder der katholischen Kirche sowie der kongolesischen Kirche

Christi kamen zu Wort. Abschließend verlas Albino Bizzoto, ein Mitglied der Koordinierungsgruppe des Marsches, einen Brief im Namen der 300 Europäerinnen und Europäer. Ein langer Applaus erfüllte den Saal, als er um Vergebung für die Schuld des Nordens an der Kolonialisierung und an der heutigen Unterdrückung durch die mächtigen internationalen Organisationen bat.
Am letzten Tag wurde in einem ökumenischen Gottesdienst das Abschlusspapier des Symposions verlesen. Auf diese Weise wurde zum Ausdruck gebracht, dass der Frieden nicht nur eine Frucht menschlicher Bemühungen ist, sondern vor allem ein Geschenk des einen Gottes, des Friedefürsten. Folgenden Abschnitt haben wir aus dem Abschlussdokument ausgewählt:

„Wir haben uns versammelt, um die Suche nach Stimmen, Personen und Mitteln für einen Prozess der Versöhnung und Befriedung der Region der Großen Seen zu unterstützen. Wir haben unterschiedliche Stimmen und unterschiedliche Meinungen gehört, aber stets in einem Geist des Zuhörens und des gegenseitigen Verständnisses. Wir können sagen, dass in diesen Tagen hier in Butembo ein wirklicher Dialog zwischen benachbarten Nationen und zwischen Menschen aus dem Kongo begonnen hat. Wir glauben, dass dies der Moment ist, an dem jeder und jede von uns Verantwortung übernehmen muss, um den so sehr erhofften und erwünschten Frieden herbeizuführen."

Die Initiative für den Frieden hat ihr Ziel erreicht. Das Symposion war ein wunderbares Beispiel für einen offenen und intensiven Dialog, trotz der Komplexität und des Ernstes der Situation. 400 Menschen aus dem Kongo mit zum Teil entgegengesetzten politischen Überzeugungen nahmen teil und bewiesen tiefe Toleranz beim Reden sowie beim Hören der anderen. Und mehr noch - die, die bisher „Kriegsgegner" waren, redeten wie Geschwister miteinander. Die 300 europäischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer hatten das Glück, Augenzeugen dieses Wunders zu sein. Das Ergebnis war beeindruckend und übertraf alle Erwartungen.

Rede von Bischof Melchisedek Sikuli am 27. Februar 2001

Liebe Schwestern und Brüder, liebe Freundinnen und Freunde!
Schon unsere Anwesenheit hier in diesem großen Festsaal ist ein Erfolg. Wir können sagen, dass unsere Ziele schon jetzt erreicht sind: mit gewaltfreien Mitteln dem Krieg den Krieg zu erklären; Druck auf die nationalen und internationalen Institutionen auszuüben mit der Forderung, dass diese ihre Aufmerksamkeit dem Recht auf territoriale Integrität, der Demokratie und der Menschenwürde, der Gerechtigkeit, der Freiheit und dem Frieden für das kongolesische Volk und für alle anderen unterdrückten Völker Afrikas und der gesamten Welt widmen; uns für einen Prozess des Friedens und der Versöhnung zu engagieren,

der auf neuen Formen der Solidarität gründet, auf dem Geist des Teilens und auf dem Gleichgewicht der Beziehungen.

In diesem Geist lade ich euch ein, mit mir die biblische Forderung zu wiederholen: Schalom! Schalom! Schalom! Ja, wir wollen den Frieden atmen, Frieden verbreiten, für den Frieden arbeiten, Frieden mitteilen und Frieden schaffen. Wir wollen die Beziehungen der Macht in die Macht der Beziehung verwandeln. Wir wollen aus dieser höllischen Spirale der Gewalt und der Rache, des Hasses und des Fanatismus ausbrechen, um den Sieg der Gegenseitigkeit, des Teilens, des Verhandelns und des Dialogs zu erreichen.

Was ist das Zentrum unseres Dramas?

- Das Drama der Kriegsvertriebenen und Binnenflüchtlinge (mehr als 200.000 in unserer Diözese);
- das Drama der vergewaltigten Mädchen und Frauen, und das der verbrannten Dörfer;
- das Drama der Plünderungen und der bewaffneten Raubüberfälle in unseren Dörfern, in unseren Städten und auf unseren Straßen;
- das Drama der willkürlichen Verhaftungen, der Rachejustiz im Bündnis mit den Kräften des Bösen;
- das Drama des Elends in einem Land mit großen Reichtümern (die eine andere Art des Appetits auslösen), die von einigen aus unserem Land verschleudert und von den *Warlords* rücksichtslos geplündert werden;
- das Drama dieses Bruderkrieges, der aus diesem Grund so viel grausamer ist;
- das Drama der Kindersoldaten, von denen Kouroma in seinem Buch *Allah ist unzufrieden* schreibt: „Wenn man niemanden auf der Welt hat, weder Vater noch Mutter und auch keine Schwester, und wenn man noch ein Kind ist in einem zerstörten und barbarischen Land, in dem sich alle umbringen - was macht man dann? Man wird ein Kindersoldat, um zu essen und um zu töten: Das ist alles, was uns übrig bleibt."

Angesichts dieser Dramen können wir nicht gleichgültig bleiben. Mit Würde müssen wir das Gesetz des Schweigens durchbrechen, das uns mitschuldig werden lässt. Wir müssen uns der Kultur der Gewaltfreiheit öffnen, aber standhaft in unseren Forderungen bleiben.

Das Vermächtnis, das seine Exzellenz Bischof Emmanuel Kataliko den Bischöfen und Christinnen und Christen in Afrika hinterlassen hat, spricht für sich selbst: „Wir müssen reden, wenn das Volk leidet; wir müssen mit den Staatschefs reden, wir müssen mit denen reden, die uns regieren. Wir haben Afrika eine Botschaft der Versöhnung und des Friedens zu bringen." Wir können gar nicht anders, als uns an diesen Mann zu erinnern, der die Welt mit seiner Bescheidenheit, seinem prophetischen Mut, seiner vorrangigen Option für die Armen, seiner Freiheit des Geistes und seiner Verbundenheit mit Gott geprägt hat. Ohne irgendeinen Zweifel kann man sagen, dass sich die Stadt Butembo sowie die Regionen von Beni und Lubero, die uns heute aufnehmen, um Bischof Kataliko herum entwickelt haben.

Er hat alles gegeben, damit wir werden, was wir sind: durch seine Einfachheit war er jedem und jeder von uns nahe, vor allem den Kindern, für die er sich bis zum

letzten Moment eingesetzt hat. Aufrecht ist er gestorben, im Einsatz für die eine Sache: „die Leidenschaft für Gott und für die Wahrheit, die den Menschen frei macht" (Joh 8,32). Er hat mit dem Volk gelebt, um dessen Hoffnungen wahrnehmen und unterstützen zu können und bei der Umsetzung zu helfen.

Durch sein unvergessliches Lebenszeugnis haben wir gelernt, dass Evangelisation, Entwicklung und Frieden immer zusammen gehören. Der Frieden ist eine derart wichtige Herausforderung, dass wir uns Mutlosigkeit überhaupt nicht leisten können. Uns wird abverlangt, Zeit, Intelligenz, Reflexion und Geld in Strukturen zu investieren; eine wirkliche Bewegung wird von uns gefordert, das Engagement von allen und jedem und jeder einzelnen, an jedem Tag und in jedem Moment. Der Frieden braucht Gerechtigkeit und Wahrheit, Vergebung und Versöhnung, Opfergeist, Kreativität und Engagement.

Bischof Kataliko hat für seinen Durst nach Gerechtigkeit und Wahrheit einen sehr hohen Preis bezahlt. Er hat uns gelehrt, den Frieden der Dummen zurückzuweisen: Der Frieden ist viel zu wichtig, um ihn billig zu verkaufen. Wir müssen den Frieden der Friedhöfe ablehnen, der nur eine Quelle neuer Enttäuschungen und neuer Kriege sein wird. Wir müssen dem Volk helfen, damit es nicht der Versuchung der Gewalt verfällt, wir müssen gemeinsam Mittel und Wege suchen, die zu einem stabilen Frieden führen.

In Gemeinschaft mit euch fühlen wir uns nicht mehr verlassen, marginalisiert und von der Geschichte vergessen, geopfert auf dem Altar großer diplomatischer Reden oder großer heuchlerischer Worte. Die Kraft des Geistes hat auch die Menschen hier vor Ort bewegt, die Menschen aus Bukavu, aus Butembo und aus der ganzen Region von Kivu, um an diesem Fest des Friedens teilnehmen zu können. Ihr spontanes Engagement ist ein Schrei: Ja, das kongolesische Volk verlangt mit all seinen Kräften nach Frieden; es ist bereit, sich zu opfern, damit die Dämonen des Krieges besiegt werden und damit der Kampf für die Menschenrechte und die Demokratie möglich wird.

Von innen wie von außen müssen wir solche außergewöhnlichen Momente wie heute schaffen, an denen wir einen Moment innehalten können, um an die Zukunft und an die Errichtung des Friedens zu denken. Wie Georges Bernanos sagte: „Die Wege, die in die Freiheit führen, sind weder friedlich noch ruhig. Man wartet nicht auf die Zukunft, wie man auf die Ankunft eines Zuges wartet. Die Zukunft ist so etwas wie eine Bergbesteigung: Die Zukunft kann man nicht passiv empfangen - man muss sie schaffen."

Allmächtiger Gott, aus der Höhe siehst du alles. Du zögerst nicht, auf unsere Bitten zu antworten. Du bist der Eckstein des Friedens. Heute wenden wir uns dir zu: Unsere Welt hat keinen Frieden, wir tragen schwer an der Last der Kriege und Konflikte, wir brauchen Frieden. Darum bitten wir dich für den Frieden in der Welt:

Dass der Frieden in uns und auf unserem Kontinent regiere, in dieser Region der Großen Seen und in unserem vom Krieg zerstörten Land.

Schenke den Menschen und den Familien Frieden.

Dehne ihn aus auf die ganze Erde.

Lass deine reichen Segnungen auf alle herab kommen, die für den Frieden kämpfen.
Bleibe bei uns während dieses Internationalen Symposions für den Frieden in Afrika.
Schenke jeder und jedem das klare Verständnis dessen, was er oder sie tun muss und gib allen die nötige Kraft, um es umzusetzen.
Schöpfer des Lebens, Lob sei dir von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Bericht: Jon Sobrino

Aus dem Spanischen übersetzt von Bernd Kappes

Globalisierung: Kämpfe und Reflexionen

Ethische Selbstaufklärung der Ökonomie

Hans Diefenbacher: Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, 368 S., geb., DM 78,00

Sind wir den „Sachzwängen" der Ökonomie letztlich ohnmächtig ausgeliefert, oder können wir die Wirtschaft bewusst gestalten? Hat es überhaupt einen Sinn, ethische Normen für das wirtschaftliche Handeln einzufordern? Und wer wäre dann der Adressat? Wie können ethische Leitbilder in die Theoriebildung der Wirtschaftswissenschaften einfließen? Hans Diefenbacher (dem Lesepublikum vor allem durch die vielbeachtete Publikation Richard Douthwaite/Hans Diefenbacher, *Jenseits der Globalisierung,* einem Handbuch für alternative Ökonomien, bekannt) legt hier eine Wirtschaftsethik auf der Höhe der Zeit vor. Die Auswirkungen der globalisierten Ökonomie auf Gesellschaft und Politik, auf das Nord-Süd-Gefälle und auf unsere natürlichen Lebensgrundlagen verlangen dringend nach einer ethischen Besinnung. Gerechtigkeit im globalen Maßstab und ökologische Nachhaltigkeit sind für Diefenbacher die zentralen Leitbilder. Diefenbacher liefert eine überzeugende Begründung für diese ethischen Normen und zeigt, wie sie in die Methode der Wirtschaftswissenschaften einzubeziehen wären. Am Beispiel der Frage nach dem „gerechten Preis" zeigt er den Begriffswandel von Gerechtigkeit in der Ökonomie von der mittelalterlichen Scholastik bis heute auf. Er unternimmt es vor allem, den zentralen und oftmals missbrauchten Begriff „Nachhaltigkeit" („sustainability") genau zu definieren. Als Alternative zur umstrittenen Messgröße „Bruttoinlandsprodukt" entwickelt Diefenbacher ein überzeugendes Modell eines „Index of Sustainable Economic Welfare". Er macht die deutschsprachigen Leser so mit einer im englischen Sprachraum sehr einflussreichen Debatte vertraut. Schließlich analysiert der Autor politische Entwürfe für Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit, stellt einen Minimalkatalog von Bedingungen für die Umsetzung dieser Leitbilder auf und entwickelt in Auseinandersetzung mit prominenten Kritikern der herrschenden Ökonomie Thesen zur wissenschaftlichen Politikberatung. Das Buch ist damit ein unverzichtbarer Beitrag zur ethischen Selbstaufklärung der Ökonomie.

Bruno Kern

Überzeugende Analysen

Friedhelm Hengsbach: Die andern im Blick. Christliche Gesellschaftsethik in den Zeiten der Globalisierung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, kart., 198 S., DM 49,90.

Hengsbachs Buch ist vor allem eine hervorragende Einführung in die christliche Gesellschaftsethik für den Gebrauch von Studierenden, aber auch für im konziliaren Prozess und kirchlichen Verbänden Engagierte. Im ersten Teil begründet er die ökumenische Verortung im Gegensatz zur traditionellen „katholischen Soziallehre". Vor allem der zentrale zweite Teil arbeitet die Grundlagen und die wissenschaftstheoretische Verankerung einer christlichen Gesellschaftsethik in einer Prägnanz heraus, die ihresgleichen sucht. Konsequent zeichnet er die Konturen einer christlichen Gesellschaftsethik vom praktischen Standpunkt, von den handelnden Subjekten, her. Von daher unterzieht er die wichtigsten sozialwissenschaftlichen Methoden und Theorien sozialer Systeme einer kritischen Prüfung. Die Legitimation einer eigenständigen christlichen Gesellschaftsethik nach dem Ende des klassischen Naturrechtsdenkens und mit dem Problembewusstsein der Diskussion um eine „autonome Moral" wird anderswo wohl kaum besser geleistet. Im dritten Teil wendet sich Hengsbach exemplarisch vier konkreten Problemfeldern zu: der Arbeitslosigkeit, der Armut, dem Patriarchat und dem Globalisierungsprozess. Zu diesen Themen kann man sicher zum Teil in anderen Publikationen Hengsbachs Ausführlicheres lesen. Dass eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste globale Herausforderung, die ökologische Krise, völlig ausgeblendet bleibt, ist nicht nur in Bezug auf dieses Buch, sondern im Hinblick auf Hengsbachs Publikationen insgesamt kritisch anzumerken. Insgesamt sind seine Analysen und Handlungsvorschläge - von Details abgesehen - sehr überzeugend, vor allem auch die Darstellung des Globalisierungsprozesses als keineswegs naturwüchsig, sondern politisch gewollt.

Bruno Kern

Wichtiger Leitfaden

Maria Mies: Globalisierung von unten. Der Kampf gegen die Herrschaft der Konzerne, Hamburg: Rotbuch Verlag 2001, 255 S., kart., DM 26,00

Die Autorin zählt als Vertreterin des sog. „Bielefelder Ansatzes" (an der Subsistenzproduktion orientiertes ökonomisches Denken) zu den bedeutendsten feministischen Wirtschaftstheoretikerinnen im deutschen Sprachraum. Ihr Buch ist aus ihrem praktischen Engagement entstanden und soll eben diesem praktischen Engagement dienen. Der Allerweltsbegriff „Globalisierung" wird konkret und in seinen Konsequenzen greifbar, vor allem durch die sehr informative Dokumentation der Regeln der WTO und entsprechenden Fallbeispielen. Nationale Regierun-

gen verlieren dadurch in zentralen Bereichen ihre Souveränität, die WTO-Regeln bestimmen elementare Bereiche der Daseinsvorsorge vor Ort. (So konnte etwa in Bolivien die Privatisierung der Trinkwasserversorgung, die dazu geführt hätte, dass ein Großteil der armen Bevölkerung den täglichen Wasserbedarf nicht mehr hätte bezahlen können, gerade noch verhindert werden!) Kaum irgendwo anders kann man eine so differenzierte Darstellung und Einschätzung der Antiglobalisierungsbewegung nachlesen wie in diesem Buch. Maria Mies erweist sich hier als genaue Kennerin der internationalen Szene. Die Fernsehbilder von den Protesten von Seattle bis Genua haben hierzulande ein völlig verzerrtes Bild der weltweit wohl wichtigsten sozialen Bewegung gezeichnet. Dies wird gründlich korrigiert, wenn man etwa bei Maria Mies über den Widerstand indischer Bäuerinnen gegen den Ausverkauf der genetischen Ressourcen oder über die ungewöhnlichen, wenn auch schwierigen Bündnisse verschiedener sozialer Gruppen in den USA (etwa der Umweltschützer und der Gewerkschaft der Fernfahrer) liest. Gerade dieser genaue Blick auf die Akteure gibt Anlass zu verhaltenem Optimismus. Die Dokumentation wichtiger Erklärungen, politischer Vorschläge, Literatur, Adressen etc. machen das Buch zu einem wichtigen Leitfaden für - auch im kirchlichen Rahmen - Eine-Welt-Engagierte.

Bruno Kern

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.



Anton Bucher

Religionsunterricht zwischen Lernfach und Lebenshilfe

Eine empirische Untersuchung zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland
Mit einem Geleitwort von Bischof Karl Lehmann
3. Auflage 2001.
160 Seiten. Kart. DM 32,85
ISBN 3-17-017251-4

Martin Honecker u. a. (Hrsg.)

Evangelisches Soziallexikon

Neuausgabe
2001. 1040 Seiten.
Fester Einband mit Fadenheftung.
DM 99,75
(Subskriptionspreis bis 30.11.2001);
nach Ablauf der Subskriptionsfrist:
DM 128,70
ISBN 3-17-016191-1

Johannes Brosseder (Hrsg.)

Verborgener Gott – verborgene Kirche ?

Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen
2001. 264 Seiten. Kart.
DM 57,90
ISBN 3-17-017259-X
Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie, Band 14

Michael Rosenberger

Was dem Leben dient

Schöpfungethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987 - 1989
2001. 508 Seiten. Fester Einband mit Fadenheftung.
DM 89,–
Theologie und Frieden, Band 21

Doris Nauer

Seelsorgekonzepte im Widerstreit

Ein Kompendium
2001. 476 Seiten mit 38 Schaubildern. Kart.
DM 48,90
ISBN 3-17-017115-1

Markwart Herzog

Sterben, Tod und Jenseitsglaube

Ende oder letzte Erfüllung des Lebens?
2001. 192 Seiten. 2 Abb.
Kart. DM 35,–
ISBN 3-17-016443-0
Irseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär, Band 3

Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart · Tel. 0711/78 63 - 72 80