N12<517776290 021

ubTÜBINGEN

Februar 2002
38. Jahrgang
Y 23000

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie

Die vielen Stimmen der einen Bibel

herausgegeben von Seán Freyne und Ellen van Wolde

J. PIXLEY	Gott: Ein Streitobjekt in der Hebräischen Bibel
E. VAN WOLDE	Der Gott Jakobs und der Gott Ijobs. Unterschiedliche Perspektiven zu Glaube und Gerechtigkeit
M. MENA LÓPEZ	Weise Frauen in 1 Könige 3–11
J. STIEBERT	Reichtum bei Jesaja und Ezechiel. Ein Beispiel für prophetische Inversion
P. RICHARD	Die unterschiedlichen Gesichter Jesu in den synoptischen Evangelien
E. TAMEZ	Die Reichen, die Frauen und theologische Debatten. Der erste Timotheusbrief und der Jakobusbrief ergreifen Partei
S. FREYNE	Christologische Streitigkeiten unter den johanneischen Christen
J. ØKLAND	Die außerkanonischen Evangelien und deren Leserschaft oder: Wann ist ein Kuss nur ein Kuss?
K. STONE	Was geschieht, wenn Schwule und Lesben die Bibel lesen?
L.A. GUARDIOLA-SÁENZ	Minderheiten inmitten des Wohlstands
R. VAN NIEUWENHOVE	Vielfalt und Einheit der Heiligen Schrift aus patristischer Sicht
P. HARRISON	Den Sinn der Schrift festlegen. Die Bibel der Renaissance und die Ursprünge der Moderne
W.G. JEANROND	Biblischer und theologischer Pluralismus
REZENSION	Glaube ohne Mythos

GRÜNEWALD

concilium

Internationale Zeitschrift für Theologie · 38. Jahrgang / Februar 2002 · Heft 1

ZU DIESEM HEFT

SEÁN FREYNE / ELLEN VAN WOLDE
Die vielen Stimmen der einen Bibel 1

I. ALTES TESTAMENT: „VIELE MALE UND AUF VIELERLEI WEISE ..."

JORGE PIXLEY
Gott: ein Streitobjekt in der Hebräischen Bibel 3

ELLEN VAN WOLDE
Der Gott Jakobs und der Gott Ijobs. Unterschiedliche Perspektiven zu Glaube und Gerechtigkeit 10

MARICEL MENA LÓPEZ
Weise Frauen in 1 Könige 3–11 17

JOHANNA STIEBERT
Reichtum bei Jesaja und Ezechiel. Ein Beispiel für prophetische Inversion 26

II. NEUES TESTAMENT: „... UND BEGANNEN, IN VERSCHIEDENEN ZUNGEN ZU REDEN"

PABLO RICHARD
Die unterschiedlichen Gesichter Jesu in den synoptischen Evangelien 34

ELSA TAMEZ
Die Reichen, die Frauen und theologische Debatten. Der erste Timotheusbrief und der Jakobusbrief ergreifen Partei 41

SEÁN FREYNE
Christologische Streitigkeiten unter den johanneischen Christen 51

JORUNN ØKLAND
Die außerkanonischen Evangelien und deren Leserschaft oder: Wann ist ein Kuss nur ein Kuss? 59

III. EINE STIMME FÜR DIE STUMMGEMACHTEN

KEN STONE
Was geschieht, wenn Schwule und Lesben die Bibel lesen? 68

LETICIA A. GUARDIOLA-SÁENZ
Minderheiten inmitten des Wohlstands 76

IV. DIE VIELFALT IN DER GESCHICHTE

RIK VAN NIEUWENHOVE
Vielfalt und Einheit der Heiligen Schrift aus patristischer Sicht 83

PETER HARRISON
Den Sinn der Schrift festlegen. Die Bibel der Renaissance und die Ursprünge der Moderne 90

WERNER G. JEANROND
Biblischer und theologischer Pluralismus 99

REZENSION

Gotthold Hasenhüttl: Glaube ohne Mythos 109

Redaktion: Seán Freyne, Dublin. Ellen van Wolde, Tilburg.

Internationale Zeitschrift für Theologie

Concilium

38. Jahrgang 2002

DIREKTIONSKOMITEE

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt. María Pilar Aquino Vargas, San Diego (USA). Erik Borgman, Nijmegen. Christophe Boureux OP, Lille. Hermann Häring, Nijmegen. Hille Haker, Tübingen. Maureen Junker-Kenny, Dublin. Alberto Melloni, Reggio Emilia. Teresa Okure SHCJ, Port Harcourt (Nigeria). 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. Elaine Wainwright, Brisbane. 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: Die vielen Stimmen der einen Bibel
(hg. von Seán Freyne und Ellen van Wolde, Seiten 1-112)
Seán Freyne/Ellen van Wolde, Die vielen Stimmen der einen Bibel (Zu diesem Heft) 1
Jorge Pixley, Gott: ein Streitobjekt in der Hebräischen Bibel 3
Ellen van Wolde, Der Gott Jakobs und der Gott Ijobs. Unterschiedliche Perspektiven zu Glaube und Gerechtigkeit 10
Maricel Mena López, Weise Frauen in 1 Könige 3-11. 17
Johanna Stiebert, Reichtum bei Jesaja und Ezechiel. Ein Beispiel für prophetische Inversion 26
Pablo Richard, Die unterschiedlichen Gesichter Jesu in den synoptischen Evangelien 34
Elsa Tamez, Die Reichen, die Frauen und theologische Debatten. Der erste Timotheusbrief und der Jakobusbrief ergreifen Partei 41
Seán Freyne, Christologische Streitigkeiten unter den johanneischen Christen 51
Jorunn Økland, Die außerkanonischen Evangelien und deren Leserschaft oder: Wann ist ein Kuss nur ein Kuss? 59
Ken Stone, Was geschieht, wenn Schwule und Lesben die Bibel lesen? 68
Leticia A. Guardiola-Sáenz, Minderheiten inmitten des Wohlstands 76
Rik van Nieuwenhove, Vielfalt und Einheit der Heiligen Schrift aus patristischer Sicht 83
Peter Harrison, Den Sinn der Schrift festlegen. Die Bibel der Renaissance und die Ursprünge der Moderne 90
Werner G. Jeanrond, Biblischer und theologischer Pluralismus 99
Jürgen Dankert, Einladung zum Gespräch (Rezension) 109

Heft 2: Körper und Religion
(hg. von Regina Ammicht Quinn und Elsa Tamez, Seiten 113-240)
Regina Ammicht Quinn/Elsa Tamez, Körper und Religion (Zu diesem Heft) 113
Hille Haker, Der perfekte Körper: Utopien der Biomedizin 115
Klaus Wiegerling, Der überflüssige Leib. Utopien der Informations- und Kommunikationstechnologien 124
Christina von Braun, Die kulturelle Codierung des männlichen und des weiblichen Körpers 133
Rosemary Radford Ruether, Nachdenken über Schöpfung und Zerstörung. Zur Neubewertung des Leibes im Ökofeminismus 144
Sallie McFague, Die Welt als Gottes Leib 154
Jean-Guy Nadeau, Einheit oder Dichotomie von Leib und Seele? Die Ursachen der ambivalenten Haltung des Christentums gegenüber der Leiblichkeit 160
Tina Beattie, Körperlichkeit und Mystik 169
Nancy Cardoso Pereira, Der bewegungslose Tanz. Körper und Bibel in Lateinamerika 178
Rainer Bucher, Kosmos - Kirche - Körper. Anmerkungen zum Konzept einer „Heilenden Pastoral" 186
Farideh Akashe-Böhme, Das westliche Verständnis des Körpers als globale Perspektive 197
Sylvia Marcos, Körper und Geschlecht in mesoamerikanischen Religionen 201
Gosbert T. M. Byamungu, Der Leib des Menschen und seine Verflechtungen: ein Blick auf Afrika 212

Sharon A. Bong, Leiden, Widerstehen, Heilen: der Leib des Menschen aus asiatischer Sicht 221
Carmiña Navia Velasco, Mestizenkörper - kosmische Rasse 230
Katharina von Kellenbach, Körper/Sprache. Feministische Reflexionen zu Weiblichkeit, Körper und Sexualität in den Religionen (Rezension) 237

Heft 3: Brasilien: Volk und Kirche(n)
(hg. von José Oscar Beozzo und Luiz Carlos Susin, Seiten 241-374)
José Oscar Beozzo/Giuseppe Ruggieri, Brasilien: Volk und Kirche(n) (Zu diesem Heft) 241
Luiz Eduardo W. Wanderley, Wie das brasilianische Volk entstand 245
Leila Amaral, New Age - eine unstete religiöse Kultur im zeitgenössischen Brasilien 251
Kardinal Aloisio Lorscheider, Fünfzig Jahre brasilianische Bischofskonferenz CNBB: eine Bischofskonferenz mit konziliarem Profil. Projekte zur Evangelisierung - politische und kirchliche Spannungen 260
Luiz Alberto Gómez de Souza, Die Ursprünge von Medellín. Von der Katholischen Aktion zu den kirchlichen Basisgemeinden und den Initiativen sozialer Pastoral (1950-1968) 266
Faustino Teixeira, Geschichten vom Glauben und Leben in den kirchlichen Basisgemeinden 273
Paulo Suess, Dreißig Jahre Indiomissionsrat (CIMI). Der Kampf um neue und alte Rechte 282
Dom Tomás Balduino, Der Kampf um Gerechtigkeit auf dem Lande 288
João Batista Libânio, Pastoral in den brasilianischen Metropolen 296
Carlos Palacio, Neuere Wege der Theologie in Brasilien. Verschiebungen in der Theologie - gesellschaftlich-kirchliche Veränderungen 305
Leonardo Boff, Der Beitrag der brasilianischen Ekklesiogenese für die Weltkirche 312
Agenor Brighenti, Die Mundialisierung bisher kontinentaler Herausforderungen. Anfragen an das christliche Glaubensverständnis aus brasilianischer Erfahrung 319
Brenda Carranza, Die Feuer der Pfingstbewegung im heutigen Brasilien 326
Maria Clara Lucchetti Bingemer, Die Frau in der brasilianischen Kirche 336
Afonso Maria Ligorio Soares, Die Menschen afrikanischer Abstammung und die Kirche. Offene Wunden, Narben und Hoffnungen 344
Francisco Whitaker Ferreira, Kirche und Politik in Brasilien heute 352
Pedro Casaldáliga, Offener Brief an die brasilianische Seele 358
Paulo Suess, „... und die Erde war wüst und leer". Kurzbericht über eine Solidaritätsreise nach Palästina (Dokumentation) 364
Axel Bernd Kunze, Theologische Impulse aus Brasilien (Rezensionen) 370

Heft 4: Religiöse Erziehung von Mädchen und Jungen
(hg. von Lisa Cahill und Werner G. Jeanrond, Seiten 375-486)
Lisa Cahill/Werner G. Jeanrond, Religiöse Erziehung von Mädchen und Jungen (Zu diesem Heft) 375
Florence Caffrey Bourg, Die Familie als Ort der Glaubenserziehung 377
Susan A. Ross, Geschlecht, Kultur und christliche Glaubenserziehung 385
Norbert Mette, Religiöse Bildung in der Schule - Möglichkeiten und Grenzen 396
Rolv Nøtvik Jakobsen, Der Einfluss der Medien auf die religiöse Entwicklung von Jungen und Mädchen 405
Bonnie Miller-McLemore, Hören und Sehen: die Herausforderung der religiösen Erziehung in der Familie 414
Israel José Nery, Religiöse Erziehung von Kindern und Jugendlichen angesichts der Herausforderungen einer sich verändernden Welt 423
Werner G. Jeanrond, Glaube, Bildung und Freiheit: Kategorien religiöser Erziehung in der Kirche 432
Edênio Valle, Katholische Schulen: weiße Elefanten oder Zentren der Evangelisierung? 441
Thomas H. Groome, Umfassende Glaubenserziehung 447
Bruce T. Morrill, Musik, Liturgie und Glaubenserziehung 456
Franco Sottocornola, Erziehung zum interreligiösen Dialog - eine dringende Aufgabe 464
Donald J. Dietrich, Den Glauben missbrauchen: Krise in der Kirche (Dokumentation) 475
Axel Bernd Kunze, Religionspädagogische Aufbrüche (Rezension) 483

Heft 5: Die Rechte der Frauen
(hg. von der Stiftung Concilium, Seiten 487_610)
Evelyn A. Kirkley, Die Rechte von Frauen und die Menschenrechte. Errungenschaften und Widersprüche 487
Ann-Cathrin Jarl, Die Globalisierung und die Verletzung von Frauen- und Menschenrechten 497
Rhacel Salazar Parreñas, Migration von Haushaltshilfen und Geschlechterungleichheiten in der neuen globalen Wirtschaft 507
Virginia Vargas, Unterwegs zu einer neuen globalen Tagesordnung. Feministische Kämpfe für die Rechte von Frauen 518
Maria José Rosado-Nunes, Der Katholizismus und die Frauenrechte als Menschenrechte 530
Isabelle Barker und Jasbir Kaur Puar, Probleme der Rechtssprache und der Begrifflichkeit bei Menschenrechten aus feministischer Sicht 543
Margarita Pintos, Das Recht von Frauen auf volle Bürgerinnenschaft und auf Entscheidungsbefugnis in der Kirche 555
Marcella Althaus-Reid, Das Recht einer Frau, nicht normal zu sein. Über Theologie, Kirche und Pornographie 564
Lieve Troch, Nach Gottes Bild: Theologische Arbeit an der Artikulation von Frauenrechten 572
Margaret Shanthi Stephens, Interreligiöse und interkulturelle Arbeit für die Rechte der Frauen 580
Alberto Melloni, Neue Notifikationen zu Werken von Reinhard Meßner, Jacques Dupuis und Marciano Vidal (Dokumentation) 590

ZB 191

Angela Berlis, Solidarität der Kirchen mit den Frauen? (Rezensionen) 610

AUTORINNEN UND AUTOREN

Akashe-Böhme F. 197 - Althaus-Reid M. 564 - Amaral L. 251 - Balduino T. 288 - Barker I. 543 - Beattie T. 169 - Berlis A. 610 - Boff L. 312 - Bong S.A. 221 - Brighenti A. 319 - Bucher R. 186 - Byamungu G. 212 - Caffrey Bourg F. 377 - Cardoso Pereira N. 178 - Carranza B. 326 - Casaldáliga P. 358 - Dankert J. 109 - Dietrich D.J. 475 - Freyne S. 51 - Gómez de Souza L.A. 266 - Groome T.H. 447 - Guardiola-Sáenz L. 76 - Haker H. 115 - Harrison P. 90 - Jakobsen R.N. 405 - Jarl A.-C. 497 - Jeanrond W.G. 99, 432 - Kaur Puar J. 543 - Kirkley E.A. 487 - Kunze A.B. 370, 483 - Libânio J.B. 296 - Ligorio Soares A.M. 344 - Lorscheider A. 260 - Lucchetti Bingemer M.C. 336 - Marcos S. 201 - McFague S. 154 - Melloni A. 590 - Mena López M. 17 - Mette N. 396 - Miller-McLemore B. 414 - Morrill B.T. 456 - Nadeau J.-G. 160 - Navia Velasco C. 230 - Nery I.J. 423 - Økland J. 59 - Palacio C. 305 - Pintos M. 555 - Pixley J. 3 - Richard P. 34 - Rosado-Nunes M.J. 530 - Ross S.A. 385 - Ruether R.R. 144 - Salazar Parreñas R. 507 - Shanthi Stephens M. 580 - Sottocornola F. 464 - Stiebert J. 26 - Stone K. 68 - Suess P. 282, 364 - Tamez E. 41 - Teixeira F. 273 - Troch L. 572 - Valle E. 441 - van Nieuwenhove R. 83 - van Wolde E. 10 - Vargas V. 518 - von Braun C. 133 - von Kellenbach K. 237 - Wanderley L. 245 - Whitaker Ferreira F. 352 - Wiegerling K. 124

DOKUMENTATIONEN

Paulo Suess, „... und die Erde war wüst und leer". Kurzbericht über eine Solidaritätsreise nach Palästina 364

Donald J. Dietrich, Den Glauben missbrauchen: Krise in der Kirche 475

Alberto Melloni, Neue Notifikationen zu Werken von Reinhard Meßner, Jacques Dupuis und Marciano Vidal 590

BESPROCHENE BÜCHER

Ammicht Quinn R., Körper - Religion - Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter *(Katharina von Kellenbach)* 237

Battke A. u.a. (Hg.), Schulentwicklung - Religion - Religionsunterricht. Profil und Chance von Religion in der Schule der Zukunft *(Axel Bernd Kunze)* 483

Bender C. u.a.: Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion *(Angela Berlis)* 610

Büttner G./Rupp H. (Hg.), Theologisieren mit Kindern *(Axel Bernd Kunze)* 483

da Silva Moreira A., „... doch die Armen werden das Land besitzen" (Ps 37,11). Eine theologische Lektüre der Landkonflikte in Brasilien *(Axel Bernd Kunze)* 370

Fetz R.L. u.a., Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen *(Axel Bernd Kunze)* 483

Hasenhüttl G., Glaube ohne Mythos *(Jürgen Dankert)* 109

Kriesel S., Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens *(Axel Bernd Kunze)* 372

Marcos S. (Hg.), Gender/Bodies/Religions *(Katharina von Kellenbach)* 237

Müller H., Leidenschaft: Stärke der Armen - Stärke Gottes. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien *(Axel Bernd Kunze)* 371

Praetorius I., Zum Ende des Patriarchats. Theologisch-politische Texte im Übergang *(Angela Berlis)* 610

Thorne H., Journey to Priesthood: An In-depth study of the First Women Priests in the Church of England *(Angela Berlis)* 610

von Braun C., Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht *(Katharina von Kellenbach)* 237

NAMENINDEX

(ohne biblische Namen)

Abaelard 141
Agarwal B. 500, 506
Ahlburg D.A. 422
Akashe-Böhme F. 197
Alanus de Insulis 92, 98
Alberigo G. 606
Albrecht R. 216, 221
Allam S. 254
Allen J.L. 606
Althaus-Reid M. 564, 571
Altmeyer M. 116
Amaral L. 251, 259
Ambrosius 88
Ammerman N.T. 419, 422
Ammicht Quinn R. 194, 196, 237-239
Amoroso Lima A. 266, 270, 272
Antoine C. 272
Antón A. 607
Antoniazzi A. 305, 312
Appleby R.S. 480
Aquino M.P. 343, 494, 496
Arafat Y. 364_366
Aragão W. 257f
Aristoteles 218, 221, 531
Arns P.E. 313
Artemidoros Daldianos 64, 67
Ashton J. 59
Assmann H. 322, 332, 335
Astelarra J. 343
Athanasius 560
Aton von Vercelli 561
Aubert J.-M. 343
Augustinus A. 51, 88, 91f, 98, 137f, 142, 154, 158, 160, 168, 215f, 220
Ávila M.B. 541f

Bach U. 196
Bacon F. 149
Bakan A. 515-517
Balasuriya T. 605
Balázs B. 128, 132

Balduino T. 288
Bane M.J. 478
Barker I. 543, 546f, 553
Barkhaus A. 123
Barlow J.P. 131f
Baron M. 475
Barr J. 101f, 107f
Barth K. 90f, 107, 407, 413
Barthes R. 119, 233, 236
Bastide R. 351
Bataille G. 239
Battistelli G. 368
Battke A. 483
Baudrillard J. 129, 132, 320
Baumgartner I. 187, 193, 195
Baumgartner W. 25
Beattie T. 169
Becker K.J. 609
Becker P.K. 603
Beckett S. 438
Beinert W. 194
Bell R.M. 177
Bender C. 610
Bendroth M.L. 414, 422
Benedetti L.R. 328, 334f
Benner D. 483
Beozzo J.O. 241
Berlis A. 613
Bernhard von Clairvaux 141
Bernos M. 168
Berry J. 482
Berry T. 151, 153
Bertsch L. 404
Betto Fr. 322, 528
Betz O. 196
Bhabha H.K. 81f
Biale D. 139, 143
Biesinger A. 484
Biffi I. 596
Bird P.A. 74
Birman P. 328, 334f
Birnbaum L.C. 517
Biser E. 188, 194f
Black C.C. 59
Bocchetti A. 236
Böckle F. 602, 609
Böhm S. 194
Böhme G. 200
Boer R. 33
Boff C. 312, 322
Boff L. 312, 320, 322, 343, 373, 594
Bohn C.R. 168
Bong S.A. 221
Borresen K.E. 142
Bourdieu P. 540
Bowman P. 395
Boyarin D. 143
Boyer E. 383
Braddock C.J. 236
Brambilla E. 591, 605, 607
Branco C. 270
Brawley R. 74
Bray G. 98
Brecher J. 518, 528
Briesemann D. 251
Brighenti A. 319
Brooten B. 74
Brown J.C. 168
Brown P. 146, 153
Brown R. 59
Brown W. 544-546, 548, 552f
Browning D.S. 422
Bruneau T. 272
Brunelli G. 474
Bryce G.E. 25
Brynoff Lyon K. 422
Bucher R. 186, 196
Buckley J.J. 66f
Büchner G. 190
Büttner G. 483f
Bultmann R. 55, 59, 99f, 107, 109f, 406, 408, 413
Bunch C. 534, 549-551, 553
Bushnell H. 414, 422
Butegwa F. 548, 550f, 553
Butler J. 152, 544, 552f
Buttiglione R. 602f
Byamungu G.T.M. 212
Bynum C.W. 141, 143, 147, 153, 171, 177

Cady Stanton E. 491f
Caffrey Bourg F. 377
Cahill L. 375, 479f
Calvin J. 93
Câmara H.P. 242, 260, 266, 268-271, 313
Cameron J. 129
Cambell J. 256
Camps V. 561, 563
Cannon K.G. 494, 496, 578, 580
Cañón J. 564, 571
Canzian F. 517
Capurro R. 131-133
Caramuru de Barros R. 272
Cardoso Pereira N. 25, 178, 570f
Carlotti P. 608
Carr A.C. 579
Carr A.E. 496
Carranza B. 326, 328f, 332, 334f
Carroll R.P. 29, 33
Casaldáliga P. 277, 281, 291f, 358
Casaroli A. 603
Cassirer E. 127, 132
Castañeda C. 257
Castanza G. 457
Cavalcanti T. 343
Chesnut R.A. 334f
Chesto K. 383
Chiron J.F. 607, 609
Chopp R.S. 177
Christ C. 572, 579
Chung Hyun Kyung 227-229, 494
Cinco C. 229
Clapp R. 421, 423
Clark E.A. 496
Clifford A.M. 496
Clines D.J.A. 75
Clinton W. 550

Cobb J.B. 506
Colen S. 518
Colin P. 592, 605
Collins J.J. 25
Coltrane S. 517
Comblin J. 304, 322
Condren M. 506
Congar Y. 592f, 595, 598f, 602, 606f, 609
Conroy M. 512, 517
Conselheiro A. 294
Consorte J.G. 351
Constable N. 517
Conway E. 482
Cook R. 547, 553
Coomaraswamy R. 548, 550f, 553
Corecco E. 608
Cornell D. 553
Corrêa S. 542
Correa Pinto M.C. 343
Corso M. 461f
Costello T. 528
Couture P.D. 422
Crick F. 116, 123
Culler J. 74
Cullmann O. 606
Culpepper R.A. 59
Curran C.E. 530-532, 541, 594

da Cunha E. 251
da Silva A.A. 350f
da Silva Moreira A. 370f
Daly H.E. 506
Daly M. 496, 572
Daly-Denton M. 59
Damian Hl. 347
Dankert J. 111
de Albuquerque Lima A.A. 288
de Andrade L. 542
de Athayde T. 266
de Kadt E. 272
de La Salle J.B. 423
de Lima Vaz H.C. 267, 270
de Luca G. 605
de Olmos A. 210
de Pisan C. 560
de Rosny E. 195
de Sahagún B. 207, 210f
de Silva D.A. 50
de Souza Santos B. 521, 529
de Vasconcellos Motta C. 347, 351
De Vita C.J. 422
del Paso y Troncoso F. 210f
della Cava R. 267, 272
della Pergola G. 304
Delumeau J. 304, 343
Demo P. 320
Derrida J. 175
Descartes R. 116, 197, 574
Dias de Moura L. 446
Diaz-Salazar R. 272
Dibelius M. 50
Dietrich D.J. 475
Diodor von Tarsus 88
Dixon D. 335
Domingo de Soto 609
Dominikus 161
Dorf J. 549, 553
dos Reis Valle J.E.: siehe Valle E.
Douglas M. 166, 168
Duffy E. 94, 98
Dumais M. 533
Dupuis J. 324, 590-609
Duquoc C. 594
Durand J.P. 606
Dworkin A. 565, 571

Easlea B. 153
Eckehart, Meister 138f, 141-143
Eco U. 299, 304
Edelstein W. 404
Edie F.P. 459, 463f
Egan E. 477
Ehrmann B. 66
Eilberg-Schwartz H. 75
Ekpenyong E.U. 220
Eliade M. 256
Ellacuría I. 312
Elliot J.H. 50
Engineer A.A. 581
Erikson E. 390f, 396
Evdokimov P. 343
Eyt P. 607

Fabella V. 496
Falk R. 524,529
Ferme B.E. 607
Fetz R.L. 483, 485
Figueiredo F. 334
Fiori E.M. 271
Firer Hinze C. 422
Firpo M. 605
Fischbach R. 131f
Fish S. 74
Fitzner T. 483
Fonseca A. 331, 335
Fortna R. 59
Foster C.R. 459, 464
Foucault M. 74f, 139, 186, 194, 544f
Fouilloux E. 592, 605f
Fowl S.E. 75
Fowler J.W. 396
Fox D. 550, 553
Fox M. 321
Fox Genovese E. 496
Fox Keller E. 123
Franklin R.M. 422
Fransen P. 608
Franziskus Hl. 368
Fraser N. 504, 506
Freedman L. 229
Frei H. 93, 98
Freire P. 268, 294, 313
Freston P. 333-335
Freud S. 64, 136, 142, 287
Freyne S. 51, 89
Freyre G. 251

Friedman M. 498
Frings J. 593
Froelich K. 89f
Frost S. 551, 553
Frymer-Kensky T. 139f, 143
Fuchs E. 168
Fuchs O. 195f
Fukuyama F. 320
Fung J.M. 229
Furtado C. 268

Gabriel K. 195
Gadamer H.-G. 186
Galambush J. 31, 33
Galilei G. 93f, 98
Gallagher M. 383
Galt J. 517
Gannon D.M. 458-460
Gardella P. 142f
Garibay A.M. 211
Garrett W.R. 418, 422
Gaventa B.R. 5
Gebara I. 185, 343f
Gelasius I. 560
Geoghan J. 475f
Georg Hl. 346
Ghai Y. 550, 553
Giddens A. 519, 526, 529
Gilhus I. 67
Gilligan C. 391, 393, 396
Gillingham S.E. 89f
Giversen S. 60
Goddard V.A. 517
Görg M. 196
Gogolok E. 251
Goldstein H. 326
Gómez de Souza L.A. 266, 272, 281
Gonzáles L. 527
González Faus J.-I. 320
Gonzales Torres Y. 210
Goodrich A. 463f
Gottwald N.K. 10
Gramsci A. 526
Grant J. 494, 496
Graßl H. 610
Graumann S. 123
Gregor XI. 170
Gregor von Nyssa 146, 153
Greeve Davaney S. 177
Grewal I. 546-548, 552f
Grey M. 575, 579
Grisez G.G. 603, 609
Groome T.H. 447, 479f
Grown C. 343
Gruber F. 196
Guardiola-Sáenz L.A. 76
Guevara E. 179, 358
Guimarães Rosa J. 242, 251
Guisán E. 235f
Gunning I. 548, 552f
Gupta G.R. 229
Guroian V. 423
Gutiérrez G. 267, 319

Habermas J. 320
Hänle J. 195
Haight R. 605
Haker H. 115
Halkes C. 574, 579
Halliday M.A.K. 32f
Halperin D.M. 71, 74f
Hanks T. 75
Hardel A.E. 423
Harding S. 506
Harris J.R. 417, 422
Harrison B. 497
Harrison P. 90, 98
Hartel J.F. 142
Hasenhüttl G. 109-111
Haslinger H. 196
Hauck F. 168
Heidemann D. 251
Heimbrock H.-G. 195f
Heller E. 160
Helminiak D. 68, 74
Hennelly A.T. 229
Henry M. 564, 565, 571
Herdt G. 74
Hering E. 126, 132
Herranz J. 609
Hervieu-Léger D. 281
Heschel S. 140, 143
Hewlett S.A. 422, 496
Heyzer N. 516
Hieronymus 168
Higgins T. 547, 550, 553
Higonnet A. 422
Hill M. u. B. 384
Hinojosa C. 549, 553
Hobbes T. 505
Hochschild A. 511, 517
Hoge D.R. 422
Honorius III. 560
Hontañón A. 607
Hoonaert E. 251
Hopkins K. 60f, 65-67
Howland C. 539, 542
Hugo von St. Viktor 92, 98
Humbert P. 25
Huq S. 548, 554
Hurtado J.
Hussar B. 473
Husserl E. 127, 132
Hyppolit von Rom 166

Ignatius von Antiochia 86, 161
Illich I. 270, 430
Imbach J. 605
Innozenz III. 560
Institoris H. 153, 211
Irenäus von Lyon 84f, 87, 89, 155
Irigaray L. 172, 175, 177
Isak R. 483
Isasi-Diaz A.M. 494, 496, 578, 580

Jackson S. 549, 554
Jacobs C. 195

Jacq C. 25
Jaeger D. 368
Jakobsen R.N. 405
Jantzen G. 171, 177
Janzen J.G. 8, 10
Jarl A.C. 497
Jeanrond W.G. 99, 107f, 375, 432, 440f
Jedin H. 605
Jenkins P. 482
Joas H. 123
Johannes Chrysostomos 88, 166, 168, 420
Johannes Paul II. 161, 167, 228, 332, 342f, 379, 383, 393, 395f, 472, 474, 532, 542, 590, 593, 595-597, 601f, 606f, 609
Johnson B. 422
Joyce J. 438
Juana Inês de la Cruz 490f
Judovitz D. 221
Juliana von Norwich 489
Julião F. 294
Jung C.G. 256
Jungmann R. 294
Justin 87, 90

Kästli J.D. 50
Kamper D. 128, 132
Kant I. 126, 132f
Kantorowicz E.H. 143
Karant-Nunn S. 153
Kardec A. 254, 258, 327
Karlsen Seim T. 62, 66
Kasper W. 605, 608
Katharina von Siena 169-177
Katz Rothmann B. 509, 517
Kaur Puar J. 543
Kausikan B. 550, 554
Keating F. 480
Kellog S. 416, 422
Kennedy J.F. 406
Kidd R.M. 50
King U. 238
Kirchhoff P. 210
Kirkley E.A. 487
Klemens von Rom 86
Klinger E. 194, 196
Klöpfer S. 483
Kloppenburg B. 348, 351
Klor de Alva J. 206, 210
Koch T.R. 71, 75
Koehler L. 25
König F. 596, 607
Kofman E. 517
Kohlberg L. 391, 396
Kolakowski V.S. 75
Koneski M.A. 364, 367f
Kosmas Hl. 347
Kriesel S. 372f
Kubitschek J. 268f
Küng H. 321, 594, 607
Kuhn T. 325
Kunze A.B. 371-373, 485
Kwok Pui-Lan 494

Labate B. 259
Lacan J. 544
Laclau E. 553
Ladenhauf K.H. 196
LaFleur W.R. 201
Lancaster R.N. 74
Larraín M. 270
Larsen T.R. 366
LaViolette N. 549, 554
Law B. 475-478
Laws S. 50
Leahy W. 479
Lebret L.-J. 267
Lechner N. 518, 526, 529
Leckey D. 383
Legrain M. 168
Lehmann K. 608
Leme S. 266
Leo XIII. 530
León I. 534, 542
León-Portilla M. 201, 207-211
Leta, Presbyterin 560
Lévi-Strauss C. 288
Levinas E. 321
Libânio J.B. 282, 296, 304, 312, 322
Lichthem M. 25
Licuanan P. 513, 517
Ligorio Soares A.M. 344
Lill M. 364, 366, 368
Lipovestsky G. 320
Lochmann U. 483
Lopez Austin A. 204f, 210f
López Perez M.J. 236
Lopez Trujillo A. 609
Lora C. 343
Lorscheider A. 260
Lott J. 404
Lucchetti Bingemer M.C. 336, 343f
Lüdecke N. 607
Luidens D.A. 422
Lunkenbein R. 283, 288
Luther M. 93, 173, 419F, 422, 590
Lyotard J.-F. 175

Macedo E. 328
Machaffie B.J. 496
Machung A. 517
Mack D. 422
Macrae G. 59
Madeiros H. 476
Maffeis A. 607
Magnani J.G. 252, 254, 258
Maier J. 142
Mainwearing S. 272
Manlapit J. 512
Mantegna A. 143
Marcatto D. 605
Marcos S. 201, 210, 237f
Marcuse H. 320
Margies W. 195
Mariano R. 329, 335
Marie-Daly B. 343
Marion J.-L. 439, 441

Maritain J. 267, 271
Mariz C.L. 327, 330, 335
Markion 84-86, 89
Martin D.B. 74
Martins P.H. 253, 258
Marty M. 536
Martyn J.L. 59
Marx K. 504, 544, 565
Matthews M. 177
McBrien R. 480
McCool G.A. 608
McDonald L. 89
McFague S. 154
McGinnis K. U. J. 421, 423
McKenzie J.L. 168
McLoughlin W.G. 422
McNamara E. 475
McSorley H. 607
Meadows D. 153
Médici E.G. 282F
Meeks W.A. 168
Meillassoux C. 343
Mejía C.M. 542
Mellor J. 517
Mena López M. 17
Mendelsohn I. 152
Mendes C. 522
Menozzi D. 605
Merchant C. 153
Merleau-Ponty M. 127, 132, 186
Meshel Z. 10
Meßner R. 590-609
Messori V. 606
Mesters C. 304f
Mette N. 396
Metz J.B. 111, 312, 370
Metzger B. 89
Meyer D. 517
Mill J. 555
Miller Schmidt J. 422
Miller-McLemore B. 414, 422f
Milton J. 26
Mindry D. 550, 554
Mintz S. 416, 422
Mitulski J. 75
Möller P.A. 123
Mohanty C. 552
Moller Okin S. 533-535, 541f, 554
Moltmann B. 251
Moltmann J. 321, 606
Mondin B. 606
Monti A. 606
Montini G.B.: siehe Paul VI.
Moody Smith D. 59
Moore G. 221
Moravec H. 130-132
Moreira A. 272
Morone G. 592
Morrill B.T. 456, 464
Motta: siehe de Vasconcellos Motta
Motzkau H. 610
Mounier E. 267
Müller H. 371f
Mulder A.C. 575, 579F
Muller J. 479
Munanga K. 345, 351
Muraro R.M. 343
Murphy-Geiss G.E. 422

Nadeau J.-G. 160, 168
Nash L. 422
Navia Velasco C. 230
Nelson J.A. 497, 506
Neruda P. 185F
Nery I.J. 423
Nichols A. 606
Niebuhr H.R. 159f
Nielsen H.K. 195
Nietzsche F. 131, 199, 217, 221, 438
Nimuendaju Unkel C. 283, 288
Nipkow K.E. 400, 404
Nirmal A.P. 229
Nissinen M. 74
Nordhofen E. 189, 196
Nowrojec S. 541

O'Connell T. 382
O'Connor M. 168
Odell M. 29, 33
Oduyoye M.A. 494, 496
Økland J. 59
Örsy L. 606
Ojetti B. 608
Oliker S. 517
Olyan S. 74
Origenes 51, 87-89, 91, 97
Oro A.P. 331, 335
Ott M. 195
Ottaviani A. 598

Padim C. 271
Pagano S. 605
Pagels E. 60, 66, 343
Paixão M. 344
Palacio C. 305
Panikkar R. 584
Paracelsus 149
Pareto V. 506
Passeron J.-C. 430
Patai D. 343
Pateman C. 544, 554
Paul Vi. 316, 590, 593, 605
Paye T.Z. 220
Paz O. 231, 236
Pedersen J. 29, 33
Pei-Chia Lan 517
Pelagia Hl. 166, 168
Pereira S. 335
Perez G.C. 549, 553
Peristiany J.G. 32
Perkins W. 153
Perpetua Hl. 488
Petermann H.-B. 484f
Petersen A. 123
Petroff E.A. 496
Phöbe, Diakonin 561

Piaget J. 390, 485
Pieris A. 581, 589
Pierucci F. 327, 336
Pimentel S. 343
Pindl M. 196
Pinochet A. 523
Pintos M. 555
Pitt-Rivers J. 32f
Pius IX. 530
Pius X. 592, 605
Pius XI. 606
Pius XII. 606
Pixley J. 3, 10
Plato 126, 132, 145, 152, 215
Poensgen H. 196
Pole R. 592, 605
Pope S. 479
Porter J. 475
Pottmeyer H.J. 606, 609
Poulat E. 530, 541, 605
Powell C. 366
Praetorius I. 610, 612
Prandi R. 327, 335f
Praxedis Hl. 560
Prezzi L. 474
Prisciandaro V. 607
Proaño L. 292
Prosperi A. 605, 591
Prudentia Hl. 560

Quadros J. 268
Queirõz C. 281
Quelquejeu B. 561
Quérê-Jaulnes F. 168
Qijano Á. 245
Quinn J.D. 50

Rae E. 343
Räisänen H. 100-102, 107
Rahman M. 549, 554
Rahner K. 273, 281, 381, 384, 399, 448
Rainer M.J. 607
Ratzinger J. 591, 593, 603, 605f, 608f
Ray J. 94, 98
Razack S. 547, 554
Redmond B. 382
Régia M. 343
Reich K.H. 483, 485
Reimer E. 430
Remele K. 195
Ribeiro de Oliveira P.A. 281
Riccardi A. 606
Richard P. 34, 267, 272
Richardson H. 496
Ricœur P. 101, 107, 571
Roberts W. 383
Robertson R. 583
Robinson J.M. 66
Rockman H. 143
Rötzer F. 130, 132
Roncalli A.G.: siehe Johannes XXIII.
Ronquillo C. 508f
Roof W.C. 419, 422
Rosado-Nunes M.J. 530, 542
Ross S.A. 385
Rossi M. 326, 328, 330, 332, 334
Rowling J.K. 408
Rubin M. 95, 98
Ruether R.R. 144, 152f, 343, 496, 536, 542, 574
Ruggieri G. 606, 609
Ruini C. 609
Rupp H. 483f

Sabbah M. 364
Saier O. 608
Saintyves P. 343
Salazar Parreñas R. 507, 517
Sale G. 608
Saliers D.E. 463
Sanchis P. 281, 327, 336
Sander H.-J. 196
Sanders J.A. 89
Sanger M. 142f
Santos M. 300, 304
Sarasin P. 195
Sargon II. 20
Scharon A. 365, 368
Schatz K. 609
Scheilke C.-T. 484
Schild V. 526, 529
Schillebeecks E. 104-106, 108, 399, 594
Schmidt H. 484
Schmitz H. 606
Schneider C.J. 496
Schneider D. 496
Schneider-Riede S. 484
Schönig W. 483
Schoonenberg P. 594
Schopenhauer A. 199
Schreiner P. 404
Schroer S. 25
Schubart W. 239
Schüssler Fiorenza E. 25, 50, 74f, 163, 168, 395, 449, 556, 563, 568, 571, 575, 580, 586, 589
Schuhmacher J. 610
Schuller D.S. 423
Schulte H. 25
Schultz S. 168
Schweiger P. 358
Schweitzer F. 484
Scorza M. 178, 185f
Scott J. 543, 544, 551, 554
Scudder V.D. 177
Sebastian Hl. 346
Segovia F.F. 74, 78f, 82
Seidl T. 194
Seifert J. 602f, 609
Seinfeld J. 457
Semeraro G. 271
Semon R. 126, 132
Sen A. 498, 502, 506
Sen G. 343
Šeper F. 593, 606
Sesboüé B. 606
Sesin O.D. 220
Sgreccia E. 609

Shanley P. 477
Shanthi Stephens M. 580
Sharp G. 542
Shupak N. 25
Sim S. 82
Siméon R. 210
Simonetti M. 89f
Slalecl R. 544, 554
Smith B. 528
Smith T. W. 422
Snow C.P. 90
Snyder P. 532, 541
Sobrino J. 312
Sölle D. 110
Sojo A. 343
Song C.S. 228
Sottocornola F. 464
Soustelle J. 203, 210
Souza Lima L.G. 271
Spendel S. 194
Spivak G.C. 240, 547, 554
Sprenger J. 153, 211
Stanton H. 491
Stasiulis D. 515-517
Stegemann E. 563
Stegemann W. 563
Steil C.A. 330, 336
Steinberg L. 141, 143
Steinkamp H. 194, 196
Stiebert J. 26, 32f
Stock B. 98
Stone K. 68, 74f
Stone L. 95, 98
Storey J. 82
Strommen M. 421, 423
Suess P. 251, 282, 288, 364
Sullivan F.A. 607f
Susin L.C. 241
Swimme B. 151, 153

Tabak F. 343
Tajanlangit A. 518
Talpade M. 526, 529
Tamayo-Acosta J.J. 563
Tamez E. 41, 50, 186
Tarlin J.W. 75
Tatian der Syrer 38, 84, 89
Tavares F. 258
Távora J. 268
Taylor C. 167
Teilhard de Chardin P. 267
Teixeira F. 273, 281f
Tepedino A.M. 344
Tertullian 168
Tettamanzi D. 608
Theobald C. 605
Theodor von Mopsuestia 88
Theodora, Bischöfin 560
Thils G. 609
Thomas von Aquin 142, 168, 378-384, 453, 531
Thorne H. 610-612
Thümmel H.G. 142
Tiglat-Pileser III. 20
Tillard J.-M. 594, 607
Tillich P. 3
Tolbert M.A. 74f
Tolkien J.R.R. 407
Toon M. 168
Torjesen K.J. 559, 563
Touraine A. 320
Townes E. 494
Tracy D. 104-106, 108, 321, 608
Troch L. 572, 580
Trummer P. 195
Tsevat M. 17
Turner D. 177
Turner L.A. 17

Vacca R. 299
Valentin P. 483, 485
Valle E. 305, 441
van Beek G.W. 25
van Heemskerck M. 143
van Nieuwenhove R. 83
van Wijnbergen C. 607
van Wolde E. 10, 17, 19, 25
Vance-Trembath S.M. 228
Vargas V. 518, 529
Vattimo G. 320
Vian G. 605
Vidal M. 590-609
Vigil J.M. 281
von Braun C. 133, 142, 237, 239
von Campenhausen H. 89
von Hagens G. 130
von Kellenbach K. 240

Wacker W.C. 50
Wahl H. 195
Wallis Rudge E.A. 25
Wanderley L.E.W. 245, 270, 272
Waterman P. 519, 529
Watson J. 123
Wayland F. 422
Weeks J. 74
West C. 422
West M. 69f, 74f
Whitaker Ferreira F. 352
Whitehead A.N. 506
Whitworth S. 549, 554
Wiegerling K. 124
Wildberger H. 27, 32
Wildung H.B. 506
Williams D.S. 494, 496, 578, 580
Williams R. 177
Willughby F. 98
Wilson A. 549, 554
Wilson N. 71, 75
Wittgenstein L. 321
Wittstadt K. 606
Witvliet J. 460, 464
Wojtyła K.: siehe Johannes Paul II.
Wolf U. 123
Wong Wai Ching 225, 229
Wrede W. 100
Wright W. 383, 420, 422

Wyschogrod E. 171,177

Yahni S. 364, 368
Young F.M. 89
Young I.M. 503f, 506
Young-Hee Shim 229

Zeevi R. 366
Zerilli L. 544, 546, 554
Žižek S. 553
Zorgdrager H. 574, 579

BIBELSTELLEN

Gen 1: 145
Gen 1,26-28: 573
Gen 1,27: 137, 558
Gen 3: 339
Gen 3-7: 146
Gen 6-9: 181
Gen 7,7: 182
Gen 12,1-2: 11
Gen 19: 181-183
Gen 19,7-8: 182
Gen 19,23-38: 181
Gen 19,26: 182
Gen 19,30: 183
Gen 19,30ff: 184
Gen 19,31: 182f
Gen 19,32: 182
Gen 24,34-35: 30
Gen 25: 12
Gen 25,23: 12
Gen 25,27: 16
Gen 27,6: 184
Gen 28: 13, 17
Gen 28,12: 55
Gen 28,20-32: 13
Gen 31,1: 155
Gen 43,20: 19
Gen 47,24: 10
Gen 49,24: 3
Ex 3: 103
Ex 3,16: 10
Ex 17,6: 87
Ex 19,21: 4
Ex 20,2-3: 4
Ex 21,2ff: 9
Ex 25,3: 29
Ex 33,11: 4
Ex 33,20: 4
Ex 33,21-23: 4
Lev 12,2.5: 31
Lev 14: 182
Lev 15,18.20: 182
Lev 15,33: 31
Lev 18,3: 183
Lev 18,7: 183
Lev 18,23: 183
Lev 20,18: 31
Num 4,20: 4
Dtn 6: 103
Dtn 6,4: 7
Dtn 6,4-5: 10
Dtn 7,25: 30
Dtn 8,13-14: 30
Dtn 13: 7
Dtn 17,17: 30
Dtn 13,4: 8
Ri 5,5: 3
Ri 6,30-31: 5
Ri 6, 32: 5
Ri 10-11: 577f
Rut 1-4: 570
Rut 3,7: 183
Rut 3,10: 184
Rut 4,14: 184
2 Sam 21: 577
1 Kön 3,1-3: 18
1 Kön 3,4-15: 18
1 Kön 3,1-11: 17-25
1 Kön 3,16-18: 19
1 Kön 3,16-28: 18
1 Kön 3,21: 19
1 Kön 3-11: 24
1 Kön 4,2: 10
1 Kön 5: 18
1 Kön 5,27-31: 7
1 Kön 6,20-22: 29
1 Kön 6-8: 18
1 Kön 9,24: 22
1 Kön 10,1-13: 20
1 Kön 10,2: 21
1 Kön 10,12: 23
1 Kön 11: 22
1 Kön 11,6-7: 23
1 Kön 11,8: 23
1 Kön 16,31: 20
1 Kön 18,21: 7
1 Kön 19,12: 3
1 Kön 20,7: 30
2 Kön 10,24-27: 8
2 Kön 10,28: 8
2 Kön 11,1: 20
Jdt 12,10: 183
Est 1,10: 183
Ijob 1,2: 16
Ijob 1,9-11: 14
Ijob 6,4: 33
Ijob 7: 15
Ijob 9-10: 33
Ijob 9,21: 33
Ijob 10,3.7: 33
Ijob 10,15: 33
Ijob 12,4: 33
Ijob 12,9: 33
Ijob 13,4: 15
Ijob 13,22: 15
Ijob 17,6: 33
Ijob 19,3: 33
Ijob 19,5: 33
Ijob 19,9: 33
Ijob 19,18: 33
Ijob 23,10: 30
Ijob 27,2: 33
Ijob 27,6: 33

Ijob 28,17: 30
Ijob 29: 33
Ijob 30,1: 33
Ijob 31: 33
Ijob 31,24: 30
Ijob 37,22: 29
Ijob 38,2-16: 15
Ijob 38,25-28: 15
Ps 19,1-2: 3
Ps 19,10: 30
Ps 29,3: 3
Ps 104,3: 3
Ps 115,3: 30
Ps 118,22-23: 87
Ps 119,72: 30
Ps 119,127: 30
Spr 8: 103
Spr 17,3: 30
Spr 22,1: 30
Hld 1,2-4: 183
Hld 2,4: 183
Hld 4,10: 183
Sir 24: 58
Jes 2,6: 30
Jes 2,7-8.20: 33
Jes 2,9.11-17: 30
Jes 2,10-21: 30
Jes 2,18: 30
Jes 3,17: 28
Jes 4,1: 27
Jes 5,20: 28
Jes 7,20: 29
Jes 10,15: 28
Jes 20: 30
Jes 22,15-19: 32
Jes 23,4.9: 32
Jes 24-25: 31
Jes 29,16: 28
Jes 30,22: 31, 33
Jes 31,7: 33
Jes 37,26-27: 32
Jes 40,5-31: 30
Jes 40,18-20: 30
Jes 40,19: 30, 33
Jes 41,2.7: 30
Jes 41,11: 30
Jes 41,14: 30
Jes 42,17: 30
Jes 44,1-11: 30
Jes 44,24: 30
Jes 45,16: 30
Jes 45,17: 31
Jes 46,6: 30, 33
Jes 47,1.12-13: 31
Jes 47,3: 28, 31
Jes 50,5: 28
Jes 50,6: 28
Jes 53,11: 10
Jer 10,8-9: 33
Jer 44: 8
Klgl 4,2: 30
Ez 3,26: 29
Ez 4,8: 29
Jes 45,17: 31
Jes 46,6: 30, 33
Jes 47,1.12-13: 31
Jes 47,3: 28, 31
Jes 50,5: 28
Jes 50,6: 28
Jes 53,11: 10
Jer 10,8-9: 33
Jer 44: 8
Klgl 4,2: 30
Ez 3,26: 29
Ez 4,8: 29
Ez 4,12: 29
Ez 7,9: 31
Ez 7,14-22: 31
Ez 7,21-22: 31
Ez 7,24: 31
Ez 16: 28f
Ez 18,6: 31
Ez 20,25: 29
Ez 22,10: 31
Ez 23: 28
Hos 2,1-15: 8
Hos 2,8: 30
Hos 4,1-3: 8
Hos 4,11: 183
Hos 8,2: 8
Hos 8,4: 33
Hos 11,8: 19
Hab 2,19: 33
Mt 1,1-17: 103
Mt 5,3-10: 39
Mt 15,1-28: 556
Mt 22,39: 470
Mt 25: 37
Mt 25,31ff: 378
Mk 2,17: 37
Mk 2,22: 37
Mk 2,27-28: 37
Mk 7: 41
Mk 7,24-30: 556
Mk 8,2: 314
Joh 1,1-18: 54
Joh 1,50-51: 54
Joh 2,22: 53
Joh 3,10: 56
Joh 4: 57, 556
Joh 4,16-26: 55
Joh 4,39: 556
Joh 5,18: 55
Joh 5,19: 56
Joh 5,46: 56
Joh 6,14-15: 55f
Joh 6,41-42: 55
Joh 6,51: 449
Joh 6,68: 1
Joh 7,4: 56
Joh 7,14.37: 56
Joh 7,40-43: 55
Joh 7,47-52: 56
Joh 7,51: 56
Joh 8,12: 55f
Joh 8,33-41: 56

Joh 9: 57
Joh 10,11: 55
Joh 10,30: 55
Joh 10,33: 56
Joh 11,25: 55
Joh 12,16: 53
Joh 12,41: 56
Joh 13-17: 55
Joh 14,6: 56
Joh 14,10: 55
Joh 14,25-26: 57
Joh 17: 51
Joh 17,20: 556
Joh 18,33-38: 56
Joh 19,23: 57
Joh 19,39: 56
Joh 20,11-29: 53
Apg 8,20: 87
Apg 16,14: 558
Apg 18,2: 558
Röm 1,17: 469
Röm 1,20: 91
Röm 6,4: 432
Röm 7: 215
Röm 7,9-12: 9
Röm 8,24: 469
Röm 12,1: 161
Röm 12,5: 142, 434
Röm 16,1: 558
Röm 16,2: 558
Röm 16,3: 558
Röm 16,6: 558
Röm 16,7: 558
Röm 16,12: 558
1 Kor 1,11: 558
1 Kor 6,12-20: 163, 168
1 Kor 6,18-19: 164
1 Kor 6,20: 161
1 Kor 10: 87
1 Kor 10,17: 142
1 Kor 11,5: 559
1 Kor 11,7: 137
1 Kor 12,27: 142
1 Kor 13,13: 469
1 Kor 15,42-44: 146, 165
2 Kor 3,18: 138
2 Kor 4,10: 161
Gal 3,27-28: 557
Gal 3,28: 47, 557f, 563
Gal 5,6: 48
Eph 3,18.19: 469
Eph 5,23.28: 142
Eph 6,5-9: 45
Phil 1,20: 161
Phil 4,2-3: 558
Kol 3,22-4,1: 45
Kol 4,5: 558
1 Tim: 559
1 Tim 1,3: 42
1 Tim 1,3-4: 47
1 Tim 1,4: 47
1 Tim 2,9: 43f
1 Tim 2, 11-12: 43, 46
1 Tim 2,13: 46
1 Tim 2,15: 46
1 Tim 3,3: 43
1 Tim 3,4.12: 45
1 Tim 3,7: 49
1 Tim 3,8: 43
1 Tim 3,14-15: 45f
1 Tim 4,1-10: 47
1 Tim 4,6: 48
1 Tim 5,2: 558
1 Tim 5,8: 43
1 Tim 5,13: 46
1 Tim 5,16: 43
1 Tim 5,2: 558
1 Tim 6,1-2: 44f, 49
1 Tim 6,3-5: 47f
1 Tim 6,5-10: 45
1 Tim 6,9: 43
1 Tim 6,9ff: 44
1 Tim 6,12: 48
1 Tim 6,17-19: 44
1 Tim 6,20-21: 47f
Jak 1,1: 42
Jak 1,1-10: 44
Jak 1,9-11: 44
Jak 1,27: 45
Jak 2,1-4: 44
Jak 2,2-3: 44
Jak 2,3.5: 45
Jak 2,4: 45
Jak 2,6: 44
Jak 2,6-7: 44
Jak 2,14-17: 45, 48f
Jak 2,15: 45f
Jak 2,23: 49
Jak 2,25: 49
Jak 4,1-17: 44
Jak 4,4: 49
Jak 4,4-10: 45
Jak 4,4.13: 44
Jak 4,6: 44
Jak 4,13: 44
Jak 5,1-6: 44
1 Petr 2,9: 434
1 Joh 1-3: 161
1 Joh 1,1-2: 52
1 Joh 1,14: 52
1 Joh 2,7-28: 52
1 Joh 2,19: 52
1 Joh 2,22: 52
1 Joh 3,2: 137
1 Joh 4,1-6: 58
1 Joh 4,2-3: 52
1 Joh 4,7-8: 58
1 Joh 4,20: 378
1 Joh 11,2.5: 58

Die vielen Stimmen der einen Bibel

Seán Freyne und Ellen van Wolde

Die moderne literarische, historische und sozialwissenschaftliche Forschung hebt die große Vielfalt in der Bibel hervor, die nicht nur aus einer Fülle von Gattungen und Kontexten besteht, sondern auch einen Reichtum an Perspektiven aufweist, die häufig als konkurrierende, wenn nicht gar als widersprüchliche Stimmen erscheinen. Diese Ausgabe von CONCILIUM will die Bedeutung dieser Vielfalt als Herausforderung untersuchen, die ein monistisches Verständnis, das der Bibel im Namen der kanonischen Orthodoxie oftmals aufgezwungen wird, in Frage stellt. Vor dem Geheimnis der göttlichen Selbstmitteilung glauben wir, dass Vielfalt und Verschiedenheit positiv verstanden werden sollten als schätzenswerte Geschenke, als Symphonie, nicht als Kakophonie.

Die Erkenntnis der Vielfalt in der Bibel entstammt nicht nur dem wachsenden Bewusstsein von literarischen und historischen Charakter der verschiedenen Schriften und ihrer Autoren. Mehr und mehr wird heute anerkannt, dass den Lesenden, die sich mit den Texten auseinander setzen, bei der Bedeutungsverleihung dieser Texte auch eine Rolle zukommt. Diese Einsicht rechtfertigt unterschiedliche Praktiken beim Lesen der Bibel in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Umfeldern. Neue und herausfordernde Perspektiven treten in Erscheinung, wenn biblische Texte auf dem Hintergrund von Unterdrückung, Marginalisierung und Ausschluss gelesen werden – Situationen, die vielfach mit Fragen des Geschlechts, der gesellschaftlichen Schicht und kulturellen Vorurteilen verbunden sind. Dieses Heft von CONCILIUM will die Fülle schriftstellerischer Perspektiven der Bibel zusätzlich ausweiten, indem auch die weltweite Vielfalt der Lesepraktiken berücksichtigt wird. Unsere Absicht besteht darin, mit diesem Heft von CONCILIUM frühere Ausgaben über die Schrift wie z.B. *Die Bibel und ihre Leser* (1991/1) und *Die Bibel als kulturelles Erbe* (1995/1) zu ergänzen, indem nicht nur den vielen Stimmen des Textes, sondern auch den vielen Stimmen von heute Gehör verschafft wird, die in der Schrift die „Worte des ewigen Lebens" (Joh 6,68) entdeckt haben.

Die beiden ersten Abschnitte befassen sich mit ausgewählten Beispielen gegensätzlicher Perspektiven im Ersten und im Zweiten Testament. Ein dritter Abschnitt ist den „Stimmen am Rande" gewidmet und rückt gegenwärtige Lesarten aus verschiedenen Perspektiven der Marginalisierung in den Mittelpunkt. Der letzte Abschnitt geht auf historische und theologische Fragen ein, die sich aus

Die vielen Stimmen der einen Bibel

Seán Freyne und Ellen van Wolde

Die moderne literarische, historische und sozialwissenschaftliche Forschung hebt die große Vielfalt in der Bibel hervor, die nicht nur aus einer Fülle von Gattungen und Kontexten besteht, sondern auch einen Reichtum an Perspektiven aufweist, die häufig als konkurrierende, wenn nicht gar als widersprüchliche Stimmen erscheinen. Diese Ausgabe von CONCILIUM will die Bedeutung dieser Vielfalt als Herausforderung untersuchen, die ein monistisches Verständnis, das der Bibel im Namen der kanonischen Orthodoxie oftmals aufgezwungen wird, in Frage stellt. Vor dem Geheimnis der göttlichen Selbstmitteilung glauben wir, dass Vielfalt und Verschiedenheit positiv verstanden werden sollten als schätzenswerte Geschenke, als Symphonie, nicht als Kakophonie.

Die Erkenntnis der Vielfalt in der Bibel entstammt nicht nur dem wachsenden Bewusstsein vom literarischen und historischen Charakter der verschiedenen Schriften und ihrer Autoren. Mehr und mehr wird heute anerkannt, dass den Lesenden, die sich mit den Texten auseinander setzen, bei der Bedeutungsverleihung dieser Texte auch eine Rolle zukommt. Diese Einsicht rechtfertigt unterschiedliche Praktiken beim Lesen der Bibel in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Umfeldern. Neue und herausfordernde Perspektiven treten in Erscheinung, wenn biblische Texte auf dem Hintergrund von Unterdrückung, Marginalisierung und Ausschluss gelesen werden - Situationen, die vielfach mit Fragen des Geschlechts, der gesellschaftlichen Schicht und kulturellen Vorurteilen verbunden sind. Dieses Heft von CONCILIUM will die Fülle schriftstellerischer Perspektiven der Bibel zusätzlich ausweiten, indem auch die weltweite Vielfalt der Lesepraktiken berücksichtigt wird. Unsere Absicht besteht darin, mit diesem Heft von CONCILIUM frühere Ausgaben über die Schrift wie z.B. *Die Bibel und ihre Leser* (1991/1) und *Die Bibel als kulturelles Erbe* (1995/1) zu ergänzen, indem nicht nur den vielen Stimmen des Textes, sondern auch den vielen Stimmen von heute Gehör verschafft wird, die in der Schrift die „Worte des ewigen Lebens" (Joh 6, 68) entdeckt haben.

Die beiden ersten Abschnitte befassen sich mit ausgewählten Beispielen gegensätzlicher Perspektiven im Ersten und im Zweiten Testament. Ein dritter Abschnitt ist den „Stimmen am Rande" gewidmet und rückt gegenwärtige Lesarten aus verschiedenen Perspektiven der Marginalisierung in den Mittelpunkt. Der letzte Abschnitt geht auf historische und theologische Fragen ein, die sich aus

der Anerkennung der Vielfalt als fundamentalem Aspekt des biblischen Zeugnisses ergeben.

Unser Dank für hilfreiche Anregungen gilt den folgenden Kolleginnen und Kollegen: Rafael Aguirre, María Pilar Aquino Vargas, Karl Derksen, Felisa Elizondo, Mary E. Hunt, Maureen Junker-Kenny, Ursula King, Sean McEvenue, Hedwig Meyer-Wilmes, Matthew Paikada, Donna Singles, Claude Soetens, Janet Martin Soskice, Christoph Theobald, Jerome T. Walsh.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

ZB 191

Gott: ein Streitobjekt in der Hebräischen Bibel

Jorge Pixley

I. Die vielen Namen Gottes

Paul Tillich sprach von Gott als der Letzten Wirklichkeit, als dem Sein selbst und nicht als einem Seienden. Auf diese Weise behandelte ein Theologe unserer Zeit ein Thema, das wenigstens so alt ist wie die Hebräische Bibel selbst. Wir erfahren Gott auf ungezählte Weisen, in der Glut der untergehenden Sonne, im Morgenzwitschern der Vögel, das durch das offene Schlafzimmerfenster dringt, in der Blume, die heute aufblüht und morgen dahinwelkt, und dennoch: Nichts von all dem IST Gott. „Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes ... und eine Nacht tut es der anderen kund" (Ps 19,1-2). Gott ist in der erhabenen Stille des sonnendurchfluteten Tages wie im sternenübersäten Himmel der Nacht. Doch „... die Stimme des Herrn erschallt über den Wassern. Der Gott der Herrlichkeit donnert, der Herr über gewaltigen Wassern" (Ps 29,3). Gott kann sich offenbaren in dem „Einen vom Sinai" (Ri 5,5)[1] und „in den Wolken, die er sich zum Wagen nimmt" (Ps 104,3). Und als Geheimnis erschließt sich Gott im „sanften, leisen Säuseln" *(qol demamah daqqah* - 1 Kön 19,12) ebenso wie im Grollen des Donners.

Die Gottheit begegnet uns in der Hebräischen Bibel unter vielerlei Namen, manchmal sind es männliche, manchmal weibliche: so zum Beispiel JHWH, Elohim, Aschera, Baal, Fels *(tsur),* Zebaot, der Starke Jakobs *('abir ja'cov,* Gen 49,24), Himmelskönigin und andere. Schließlich erhält der Gott Israels den Eigennamen JHWH, das unausgesprochene Tetragramm. So hat Gott, anders als der einzige Gott *('allah)* in der muslimischen Tradition, sowohl einen Namen und wird zugleich als „Letzte Wirklichkeit" anerkannt, die sich nicht in die Identität eines Einzelwesens einbinden lässt. Einige Traditionen Israels, wie zum Beispiel die priesterschriftliche des Pentateuch, begnügen sich mit der einfachen Bezeichnung „Gott" *('elohim),* doch der vorherrschenden Richtung erscheint es notwendig, dem Gott Israels einen Namen zu geben, auch wenn er selbst über allen Namen steht.

Es sieht so aus, als sei ein ganz bestimmter Name hilfreich, um den „wahren" Gott von „falschen" Göttern zu unterscheiden, selbst wenn das göttliche Geheimnis ein Aussprechen dieses Namens nicht zulässt. Diese Dialektik von aussprechbar - unaussprechbar steht mit der mystischen Tradition in Zusammenhang, die zwischen verneinenden Aussagen von Gott (den apophatischen: „Gott ist nicht

hier noch dort, nicht in diesem oder jenem") und bejahenden (kataphatischen: „Gott offenbart sich in allen Werken seiner Schöpfung") unterscheidet. Er hängt außerdem zusammen mit dem Gegensatz zwischen dem Gott, mit dem Mose sprechen kann, „Auge in Auge, wie Menschen miteinander reden" (Ex 33,11), und dem gleichen Gott, den man nur von der Rückseite her sehen kann (Ex 33,21-23), „denn kein Mensch kann [ihn] sehen und am Leben bleiben" (Ex 19,21; 33,20; Num 4,20).

II. Der Grundkonflikt im Streit um Gott

Im Zentrum der Offenbarungstradition Israels, in den Zehn Worten bzw. dem Dekalog, lesen wir: „Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben" (Ex 20,2-3). Diese Aussage, die ersten zwei Worte in jüdischer Lesart, die Selbstvorstellung JHWHs und das Erste Gebot nach christlichem Verständnis, ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Wir stellen fest, dass der Gott Israels hier als der Gott identifiziert wird, der die Hebräer, die so genannte Moseschar, aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat. Das ist von höchster Bedeutung. Erschließt uns doch hier die Bibel Gott grundlegend als den Gott der *Befreiung.*

Das steht in krassem Gegensatz zum herkömmlichen Gottesbild, wonach Gott als Gründer und Beschützer der gerade herrschenden Königsdynastie oder der gesellschaftlich Mächtigen in irgendeiner Nation dieser Welt angesehen wird. Ein Gott, der befreit, steht mit Sicherheit im Gegensatz zu Marduk, dem ursprünglichen Stadtgott Babylons, dem unter Hammurabi der erste Platz unter den Himmelsgöttern zugestanden und der zum Herrn der Welt erhoben wurde und so das Königtum in Babylon legitimierte. Er steht aber auch im Gegensatz zu Baal in den kanaanäischen Mythen, von denen sich viele um den Schutz eines Palastbaus ranken, der eines so mächtigen Königs würdig ist. In Ägypten betrachtete man den Pharao als Inkarnation Gottes, dessen göttliche Würde mit dem Bau großartiger Grabmäler noch bekräftigt wurde.

Dass Religion und politische Macht in Beziehung zueinander stehen, ist in fast allen modernen Staaten offensichtlich. Einzig ausgenommen sind bzw. waren davon die kommunistischen Nationen, die aber auch nicht ohne Rückgriff auf Ersatzreligionen auskamen, um ihre atheistische Staatsgewalt zu rechtfertigen. Von daher gesehen wird deutlich, dass das biblische Bild von Gott als dem Beschützer der Armen und Unterdrückten zumindest höchst ungewöhnlich, wenn nicht gar einmalig ist. Zwar ist das nicht das einzige Gottesbild in der Bibel, doch wohl das bedeutsamste. Zumindest wird es in der Tradition und in der rituellen Feier des Paschafestes als grundlegend für die israelitische Gotteserfahrung anerkannt.

Ein zweites Merkmal dieser beiden Sätze, auf das ich aufmerksam machen möchte, ist, dass sie an ein „Du" gerichtet sind (was in einigen Sprachen wie zum

Beispiel dem Englischen nicht deutlich wird, da das gleiche Wort „du" und „ihr" bedeuten kann). Weil ich *dich* aus dem Sklavenhaus herausgeführt habe, sollst *du* neben mir keine anderen Götter haben. Die moderne sowohl jüdische wie christliche Interpretation sieht als Adressaten der „Zehn Gebote" die ganze Menschheit an, während viele der Einzelvorschriften der Tora nur für Israel bestimmt seien. Wir müssen uns jedoch daran erinnern lassen, dass der biblische Text eine solche Aufteilung nicht rechtfertigt. Es ist allein die Befreiungstat JHWHs aus dem Sklavenhaus Ägyptens, die sein Volk zur Beobachtung dieser Gebote verpflichtet. Wenn wir nun aber das befreiende Handeln JHWHs so ausweiten können, dass es nicht nur das längst vergangene Exodusgeschehen, sondern auch „unsere" Befreiung heute meint, und zwar aus den vielen zwanghaften Verstrickungen, die uns hindern, zur Fülle unseres Lebens zu gelangen, dann können wir verstehen, dass mit den Zehn Worten auch wir angesprochen sind. (Inwieweit der Exodus historisch war, ist dabei ohne Belang; entscheidend ist, dass auch „unsere" Befreiung von sklavischen Abhängigkeiten aller Art eingestanden wird.)[2]

Wichtiger als alles andere ist aber schließlich, dass das Erste Gebot bzw. das Zweite Wort eine polemische, verneinende Aussage enthält: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben." Das ist höchst ungewöhnlich, vielleicht sogar einzigartig in der uns bekannten Geschichte der Menschheitsreligionen. Hier wird nämlich das Vorhandensein „anderer Götter" anerkannt. Im gegebenen Kontext denkt man sofort an den ägyptischen Pharao, an Milkom bzw. Molech, den Gott der Ammoniter, an Kemos, den Gott der Moabiter oder an das Götterpaar der Kanaaniter, Baal und Aschera. Dies sind in der bunten Vielfalt von Manifestationen des Göttlichen jene Göttergestalten, die sich in der nächsten Umgebung Israels vorfanden. Sie übten zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Bereiche der israelitischen Gesellschaft eine große Anziehungskraft aus.

So verheiratete Omri, König des Nordreiches (9. Jahrhundert v. Chr.), seinen Sohn Ahab mit einer phönizischen Königstochter aus Sidon und errichtete in der Stadt Samaria ein großes Heiligtum für ihren Gott Baal. Doch unabhängig von diesem wenn auch bemerkenswerten Sonderfall war Baal für die Landbevölkerung Israels eine attraktive religiöse Option. Das bezeugt zum Beispiel die Tatsache, dass der Manassiter Joasch aus Ofra (Ri 6,30-31) auf seinem Grundstück einen Baalsaltar errichtet hatte und dass Gideon, der „starke Held" der JHWH-Traditionen, auch Jerubbaal genannt wurde (Ri 6,32).

Wenn es in und um Israel diese mannigfachen Manifestationen des Göttlichen

Der Autor

The Rev. Jorge Pixley, in Chicago geboren, in Nicaragua aufgewachsen, promovierte in Bibelwissenschaften an der Universität von Chicago und unterrichtete an Seminaren in Puerto Rico, Mexico und Argentinien. Seit 1986 ist er Professor für Altes Testament am Baptistisch-theologischen Seminar in Managua und Dozent am Innerkirchlichen Zentrum für theologische und soziale Studien (CIEETS) in Managua. Zahlreiche Veröffentlichungen zum Alten Testament, auf Deutsch erschien: Heilsgeschichte von unten. Eine Geschichte des Volkes Israel aus der Sicht der Armen (Nürnberg 1997). Anschrift: Seminario Teológico Bautista, Managua, Nicaragua. E-Mail: jjpixley@ibw.com.ni.

gab, warum verbietet dann die Gesetzessammlung vom Sinai im Namen JHWHs, dass das „Du", das von der ägyptischen Knechtschaft befreit wurde, ihnen Ehrerbietung erweist? In Ägypten, Griechenland und im nachexilischen Israel würde man nachdrücklich versichern, es gebe nur einen einzigen wahren Gott und man würde alle anderen religiösen Traditionen als falsch herabsetzen. Doch hier ist das nicht der Fall. Das Gebot setzt voraus, dass auch andere Götter existieren, dass sie stark sind und auf die Israeliten, die gerade erst aus der Sklaverei befreit waren, anziehend wirkten. Doch dieses „Du" soll ihnen nicht zu Diensten sein, sondern JHWH allein die Treue halten. Schließlich hat *er* sie ja aus Ägypten herausgeführt. (Das Subjekt im Maskulinum ist absichtlich gewählt, da hier die Familienhäupter angesprochen sind.) Was kann diese „Eifersucht" bedeuten? Und warum muss man gegen andere religiöse Traditionen einen Kampf vom Zaun brechen? Für diese komplizierte Frage möchte ich folgende Lösung vorschlagen.

JHWH, der Gott der Armen, der sie gerade erst aus der Sklaverei, der wirklichen in Ägypten und der Tributabhängigkeit von den kanaanitischen Königen[3] befreit hat, will nur einen sehr bescheidenen kultischen Aufwand, während das religiöse Establishment der ägyptischen und kanaanitischen Könige die Verehrer der Götter stets mit größeren Mengen Fleisch stärker beeindrucken will. Soll die bäuerliche Bevölkerung, die von ihrer Abhängigkeit von den Königen „befreit" wurde, ihre Freiheit (die ökonomische, politische und daher auch die religiöse) behalten und behaupten, dann muss sie diese eindrucksvollen Kulte stets als abzuweisende Versuchung begriffen haben. In heutiger Sprache würden wir sagen, hier spielt sich ein Klassenkampf ab: Wenn die Armen ihren alten Herren sich nicht total unterwerfen sollen, dann müssen sie an ihrer kulturellen Unabhängigkeit festhalten.

Natürlich haben die Bauern Israels keine derartige Analyse vorgenommen, doch sie konnten die Muster ihrer Ausbeutung klarer erkennen als in unseren Tagen, wo Ausbeutung in einer kapitalistischen Gesellschaft oft gar nicht als solche in Erscheinung tritt. Die sichtbarste Bindung an ihre „Herren", die zugleich ihre Könige waren, war der Tribut, den sie von allen Erträgen des Bodens zu entrichten und ein bestimmtes Kontingent von Arbeitskräften, das sie für königliche Bauvorhaben bereitzustellen hatten. Unter der Führung JHWHs und seiner Propheten hatten sie sich gerade von diesem regelmäßigen Tribut frei gemacht und feste Gesetze akzeptiert, die ihre Unabhängigkeit durch einen institutionellen Rahmen absicherten. An den Kultfesten des Königs teilzunehmen wäre ein Schritt in eine neue Abhängigkeit hinein gewesen, die sie ja schon „in Ägypten" kennen gelernt hatten. In einem solchen Zusammenhang ergibt das Erste Gebot vollkommenen Sinn! Ohne die Befreiung aus der Sklaverei erschiene dieses polemische Gebot ohne jede Begründung.

III. Der Kampf gegen den Götzendienst im Israel der Könige

Bekanntlich hat Israel nach etwa zwei Jahrhunderten Stammesexistenz faktisch eine Monarchie eingeführt. David und sein Prophet Nathan lieferten für das Königtum im Namen JHWHs die Legitimation. Salomo errichtete ihm einen Tempel im Prachtstil des Vorderen Orients fast so wie die ägyptischen Tempel und sicher eindrucksvoller als die der kanaanitischen Könige im Umfeld Israels. Er tat dies mit Hilfe von Zwangsarbeitern nach Art des ägyptischen Pharaos: „König Salomo ließ Leute aus ganz Israel zum Frondienst ausheben. Dieser umfasste 30.000 Fronpflichtige" (1 Kön 5,27-31). Das brachte die bäuerlichen Familien offensichtlich völlig durcheinander. Für sie war ja früher die ausschließliche Treue gegenüber JHWH das, was sie von den „Höhergestellten" unterschied. In diesen Kontext muss man daher die Kämpfe der Propheten gegen den Götzendienst und die begrenzten Reformen im Deuteronomium einordnen.

Elija, ein Prophet JHWHs aus Gilead im östlichen Israel, ist eine der markantesten Figuren im Kampf gegen Fremdgötter im Israel der Königszeit. Er stritt gegen König Ahab und seine phönizische Frau Isebel und tat dies in Form eines Konfliktes zwischen JHWH und Baal. Der Streit verlief für beide Seiten blutig: Die Königin verfolgte die Propheten JHWHs, und Elija führte einen offensichtlich ebenso blutigen Kampf gegen die Propheten des Baal. Wie auch die Kämpfe in Nordirland oder die zwischen Serben und Kosovaren im zwanzigsten Jahrhundert war dies ein sowohl religiöser wie politischer Kampf. Elijas Entscheidungsruf auf dem Karmel (vor den versammelten Propheten) war: „Wie lange noch schwankt ihr nach zwei Seiten? Wenn JHWH der wahre Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal es ist, dann folgt diesem!" (1 Kön 18, 21).

Wie in den Tagen der Stämme war es auch hier der politische Streit, der sich zum religiösen Konflikt ausweitete, obschon sich der Kampf in diesem Fall gegen den ausländischen Einfluss innerhalb Israels richtete. Tatsache ist, dass nicht alle Israeliten zu jener Zeit JHWH und Baal als einander ausschließende Manifestationen des Göttlichen ansahen. Die archäologischen Funde in Kuntillet 'Ajrud im Negev belegen, dass es dort für „JHWH und seine Aschera" ein Heiligtum gab. Das fällt etwa in die Zeit des Elija, wahrscheinlich einige Jahrzehnte später. Doch es ist ein Heiligtum Israels (d.h. des Nordreiches) in der Wüste des Südens. Die Deutung dieses Fundes ist zu umstritten, als dass man die darüber entstandene Debatte in diesem Beitrag klären oder gar beilegen könnte, doch es gibt schlüssige Beweise, dass Gott in Israel in männlicher und weiblicher Verbindung bekannt und in einem israelitischen Heiligtum anerkannt war.[4]

Werfen wir nun einen Blick auf den fundamentalen Text des *Sch'ma* in Deuteronomium 6,4, dem grundlegenden Glaubensbekenntnis der Juden bis auf den heutigen Tag: „Höre, Israel! JHWH, unser Gott, JHWH ist einzig." In modernen Ohren klingt dieser Kultruf wie ein Bekenntnis zum Monotheismus, wie wir heute sagen würden. Im Kontext des Deuteronomiums ist das wahrscheinlich nicht die ursprüngliche Bedeutung. So finden wir zum Beispiel in Dt 13 die Aufforderung, auf

die Propheten anderer Götter außer denen JHWHs nicht zu hören. Diese Propheten mögen zwar, so heißt es, über wirkliche Macht verfügen, um Zeichen und Wunder zu wirken, doch wenn sie dich verleiten, „anderen Göttern" zu folgen, dann sollst du nicht auf ihre Worte hören (vgl. Dtn 13,4). Offensichtlich sind diese Götter und ihre Propheten keine Scharlatane, denn sie können vollbringen, was wir heute Wunder nennen würden. Dennoch müssen sie zurückgewiesen werden, denn sie bringen das Volk vom rechten Wege ab, so dass es „anderen Göttern" und nicht JHWH folgt. Nach einem Überblick über alternative Auslegungen des *Sch'ma* schließt J.G. Janzen mit der Bemerkung, dass JHWH in dem Sinne „einzig" sei, dass er zu seinen Verheißungen stehe, denen man sich rückhaltlos anvertrauen könne. Gottes Wort ist vertrauenswürdig, aus einem Guss.[5] Erst später, im Kampf gegen die Götter Babylons, werden die anderen Götter zu „Nichtsen" erklärt.

Auch Hoseas theologische Analyse der Situation Israels im achten Jahrhundert ist in diesem Zusammenhang höchst aufschlussreich. Hosea hatte drei Kinder, die er *Jesreel* [große Binnenebene in Galiläa], *Loh-Ruhama* [= kein Erbarmen] und *Lo-Ammi* [= nicht mein Volk] nannte und deren Namen das kommende Strafgericht Gottes über Israel symbolisch ankündigen sollten. Der Erstgeborene liefert uns den Schlüssel zum Verständnis. Die Ebene Jesreel lag dort, wo der Heerführer Jehu auf Anweisung Elischas, des Jüngers Elijas, Isebel und ihre Anhänger umbringen und anschließend den Tempel des Baal in Samaria niederreißen ließ (2 Kön 10,24-27). „So beseitigte Jehu den Baal aus Israel" (2 Kön 10,28). Man muss annehmen, dass etwa drei Generationen später, als Hosea dort lebte, es keine Praxis der Baalsverehrung in Israel mehr gab. Und in der Tat erwähnt Amos, der ungefähr zur gleichen Zeit lebte, eine solche nicht.

Wenn das stimmt, wovon spricht dann Hosea, wenn er Israel der Treulosigkeit gegenüber JHWH anklagt, Israel, das Liebhabern folgt, die ihm Leinen und Wein geben (vgl. Hos 2,1-15). Seine Antwort lautet, dass es keine „Gotteserkenntnis im Land" gebe, da „Fluch und Betrug, Mord, Diebstahl und Ehebruch sich breit machen" (Hos 4,1-3). Erkenntnis ist offenbar keine Sache des Verstandes, sondern des Lebens, das das Volk führt. Und bei Hosea 8,2 hören wir, dass Israel zu Gott schreit: „Mein Gott! Wir, Israel, kennen dich doch. Aber Israel hat das Gute verworfen", darum kennt es Gott nicht wirklich. Auf dieser Schiene könnten wir fortfahren, doch aus Platzgründen ist das nicht möglich.[6]

Dieser Entweder-oder-Charakter der religiösen Traditionen in Israel wird auch deutlich im Auslegungsstreit über die Zerstörung Jerusalems zur Zeit Zidkijas (587 v. Chr.). Josija, König von Juda, hatte sich im späten sechsten Jahrhundert an die Spitze einer politischen und religiösen Reformbewegung gesetzt, die sich auf den Fund einer Gesetzessammlung im Tempel von Jerusalem stützte, so ähnlich wie das Buch Deuteronomium, das zu ausschließlicher Treue gegenüber JHWH aufruft, wie wir gesehen haben. Aufgrund dieses Fundes ließ er die Kultstätten außerhalb Jerusalems niederreißen, ob sie nun JHWH oder einer anderen Gottheit geweiht waren. Jer 44 erlaubt uns einen flüchtigen Blick auf das, was das eine Generation später bedeutete, als der Tempel JHWHs in Jerusa-

lem zerstört wurde. Es gab Leute, die der Kampagne gegen „andere Götter", konkret gegen die Himmelskönigin, die Schuld am politischen Zusammenbruch gaben. Das war eine Manifestation der Opposition gegen die Reformen Josijas, einer Opposition, über die wir aus der Bibel nur wenig erfahren. Jeremia und viele andere von der „orthodoxen" Richtung propagierten dagegen, dass die Ursache des Zusammenbruchs in der Nichtbeachtung der Gesetze JHWHs lag. Auch das ist wiederum nur eine andere Ausdrucksform des Streits um die Götter!

IV. Der Kampf gegen falsche Gottheiten hört nie auf

Dieser kurze Überblick über einige der Ausdrucksformen des Konfliktes, den wir als religiösen bezeichnen würden, konfrontiert uns heute mit einem echten Problem. Es ist die gleiche Frage, die Paulus aufwarf, als er Gesetz und Leben einander gegenüberstellte. „Ich lebte einst ohne das Gesetz; aber als das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig, ich dagegen starb und musste erfahren, dass dieses Gebot, das zum Leben führen sollte, den Tod bringt. Denn nachdem die Sünde durch das Gebot den Anstoß erhalten hatte, täuschte und tötete sie mich durch das Gebot. Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut" (Röm 7,9-12).

Paulus schien zu spüren, dass alles Recht, das römische, griechische und das der Tora, im tiefsten zwiespältig ist, da in ihm die Macht der Sünde schlummert. Soziale Strukturen sind für ein geordnetes Leben in der Gesellschaft unabdingbar. Das zeigt sich ganz eindeutig dort, wo sie schwach ausgebildet sind, wie zum Beispiel in Nicaragua. Wir müssen um den Aufbau stabiler Strukturen kämpfen, die uns vor der Willkürmacht von Präsidenten und ihren Ministern schützen können. Ohne sie wird das Leben immer bedroht sein. Doch Strukturen können zugleich Anlass zur Sünde sein! Gott jedoch will, so Paulus, dass Männer, Frauen und Kinder leben und nicht dem Tod anheimfallen.

Obschon Strukturen für menschliches Leben unverzichtbar sind, dürfen sie jedoch dieses Leben (das sie ja schützen sollen) nicht beherrschen oder gar zerstören. Da sie nun in der religiösen Tradition eine starke Stütze haben, ist dieser Umstand mit ein Grund für den ständigen Kampf zwischen dem Gott des Lebens für die Armen und den vielen selbst ernannten „Göttern", die einzig darauf bedacht sind, politische und - in unserer Zeit - ökonomische Strukturen zu rechtfertigen. Der Kampf um Gott ist immer noch voll im Gange.

[1] In der deutschen Einheitsübersetzung lautet die Stelle: „Die Berge wankten vor dem *Blick des Herrn* [das ist der Sinai]" (Anm. des Übersetzers).

[2] Der Leser bzw. die Leserin mag sich fragen, wie es denn möglich sei, dass das Gesetz Rechtsvorschriften für hebräische Sklaven enthält, wenn es doch im Exodus und Sinai gerade um die Befreiung aus der Sklaverei geht: „Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, soll er sechs Jahre Sklave bleiben ..." (vgl. Ex 21,2ff). Es ist unstreitig bedauerlich, dass die Sklaverei im sinaitischen Gesetz nicht abgeschafft wurde, doch ist das kein Widerspruch zur Befreiung

von Knechtschaft. Der Sachverhalt ist weitgehend eine semantische Frage. Das Wort *'ebed* deckt ein sehr weites Sprachfeld ab, von der eigentlichen Sklaverei im Sinne einer Ware für andere, die man kaufen kann, über jene Art von Knechtschaft, die die Hebräer in Ägypten kennen gelernt hatten, bis hin zu den obersten Beamten unter König Salomo (vgl. 1 Kön 4,2) und den Gottesknechten (vgl. Jes 53,11). Die hebräischen Bauern in der ägyptischen Knechtschaft genossen in ihren Dörfern, wo sie ihre eigenen Ältesten hatten, persönliche Freiheit (Ex 3,16), sie mussten jedoch vom Ertrag ihrer Felder ein Fünftel an den Pharao abliefern (vgl. Gen 47,24) und für ihn Fronarbeit leisten, d.h. jedes Dorf hatte für öffentliche Arbeiten ein bestimmtes Kontingent an Arbeitern bereitzustellen. Es war diese Sklavenarbeit, die den Aufruhr auslöste, den wir als Exodus kennen. Leider wurde die persönliche Sklaverei in der neuen Gesellschaft nicht abgeschafft.

[3] Eine ausführliche Diskussion dieses doppelten Ursprungs kann man bei N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll 1979, nachlesen. Ein kürzerer Überblick über die Diskussion findet sich bei G. Pixley, *Biblical Israel: A People's History*, Minneapolis 1993.

[4] Vgl. den Artikel des israelischen Archäologen Zeev Meshel in: Anchor Bible Dictionary IV, New York 1992, 103-109.

[5] J. G. Janzen, *On the Most Important Word in the Shema (Dt 6,4-5)*, in: Vetus Testamentum 36 (1987) 280-300.

[6] Vgl. meinen Artikel über Hosea: J. Pixley, *Oseas: Una nueva propuesta de lectura desde América Central*, in: Revista de Interpretación Biblica Latinoamericana 1 (1988) 67-86; deutsch: ders., *Hosea: Ein neuer Lesevorschlag aus Mittelamerika*, in: Evangelische Theologie, 51 (1991) 60-81.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Der Gott Jakobs und der Gott Ijobs

Unterschiedliche Perspektiven zu Glaube und Gerechtigkeit

Ellen van Wolde

Bis auf den heutigen Tag werden viele von uns der Ansicht beipflichten, dass Gott gerecht sei. Auf diese Weise drücken wir unser Vertrauen und unsere Erwartung aus, dass Gott die Guten belohnt und die Bösen bestraft. Indem wir das tun, nehmen wir implizit an, dass das Kausalitätsprinzip ein grundlegendes Konzept im Bereich der Moral darstellt: Wir gehen von einer ausgleichenden Gerechtigkeit aus, deren Supervisor und Garant Gott ist. Dieser Glaube hat seinen Ursprung in der Bibel, der Hebräischen Bibel, und speziell in den Geschichten und Gesetzbüchern der Tora. Darin wurde diese Auffassung in „his-stories" verteidigt (also in Geschichten, die Männer überlieferten und niederschrieben) und zu Gesetzen,

Geboten und Verboten gemacht. In einigen Büchern der Hebräischen Bibel, wie z.B. in Ijob und Kohelet, wird diese traditionelle Sichtweise jedoch auch in Frage gestellt. Im Buch Ijob widerspricht der Protagonist ihr sogar offen: Die Welt wird nicht von dem Prinzip der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem regiert; es gibt keine Logik in der Welt, keinen Zusammenhang zwischen dem, was Menschen tun, und was ihnen geschieht. Ijob schließt daraus nicht, dass Menschen deshalb die Regeln oder Gesetze nicht befolgen müssten, sondern dass man nicht behaupten kann, dass diese Gesetze Gottes Gesetze sind. Es sind von Menschen gemachte Akte der Vernunft und des Bemühens, das Chaos unter Kontrolle zu behalten. Man kann Gott nicht als Verteidiger dieses menschlichen Bedürfnisses, eine gewisse Ausgewogenheit und soziale Gerechtigkeit zu schaffen, betrachten. So entwickelt das Buch Ijob eine Sichtweise von Gott und von Gerechtigkeit, die von der traditionellen Auffassung in der Tora nicht nur abweicht, sondern ihr sogar widerspricht.

I. Gottes Gerechtigkeit in der Tora

Die Patriarchengeschichten im Buch Genesis stellen den kausalen Zusammenhang zwischen dem Verhalten der Menschen und Gottes Wertschätzung und Beurteilung überzeugend dar. Da ist zunächst einmal Genesis 12, wo Gott Abram auffordert, sein Land zu verlassen und zu ihm sagt: „Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein." (Gen 12,1-2) Der Aufruf ist mit dem Versprechen wie ein *Quidproquo* verbunden. Abraham soll viele Kinder haben, Land besitzen und wohlhabend werden, wenn er auf Gott vertraut und den Verpflichtungen gehorcht, die Gott ihm auferlegt. Normalerweise lesen wir, dass die in diesem Text und in den anderen Vätergeschichten gemachten Versprechen erfüllt werden und gehen dabei vom gewohnten kausalen Schema aus. Turner hat in überzeugender Weise darauf hingewiesen, dass das genau genommen nicht stimmt.[1] Abraham tut alles, was Gott von ihm fordert; sein Vertrauen auf Gott ist so groß, dass er sogar bereit ist, seinen Sohn zu opfern, aber trotzdem ist er am Ende nicht im Besitz des versprochenen Landes. Auf seinem Sterbebett gehört ihm lediglich das Stück Land, auf dem Sara begraben ist. Das Versprechen einer großen

Die Autorin

Ellen van Wolde, 1954 in den Niederlanden geboren, studierte an der Universität Nijmegen, am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und an der Universität von Bologna. Von 1987 bis 1992 war sie Dozentin für Alttestamentliche Studien an der Universität Nijmegen, seit 1992 ist sie als Professorin für die Exegese des Alten Testaments und für Hebräisch an der Universität Tilburg tätig. Zahlreiche Zeitschriften- und Buchbeiträge; Buchveröffentlichungen u.a.: Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 10–11 (Leiden 1993); Stories of the Beginning (London 1996); Ruth and Naomi (1997); Mr. and Mrs. Job (London 1997). Anschrift: Theologische Faculteit Tilburg, Academielaan 9, NL-5000 HC Tilburg, Niederlande.

Kinderschar erfüllt sich ebenfalls nicht. Bis ins hohe Alter hat Abraham gar kein Kind, als alter Mann bekommt er zwei Söhne, von denen er einen wegschicken muss; und obwohl er nach Saras Tod in Gen 25 noch einmal sechs Kinder bekommt, schickt er sie ebenfalls weg, so dass man später davon ausgeht, dass Isaak sein einziges Kind gewesen sei. Folglich scheint es kein Gleichgewicht zwischen Versprechen und Erfüllung zu geben. Es existiert offenbar keine Verbindung zwischen Handlung und Schicksal.

In der Jakobsgeschichte wird diese Tatsache noch deutlicher. Schwanger mit den Zwillingen Jakob und Esau erhält Rebekka eine göttliche Prophezeiung (Gen 25,23), in der Gott ankündigt, dass der Ältere (Esau) dem Jüngeren (Jakob) dienen wird, dem das Land und viele Kinder gehören werden. Am Ende der Geschichte ist es jedoch Jakob, der sich Esau unterwirft, ihm seine Dienste und seine Besitztümer anbietet. Obschon Esau das Angebot nicht annimmt, gelangt Jakob nicht in den Besitz des Landes. Er stirbt in Ägypten. Die Erfüllung der Prophezeiung und des göttlichen Versprechens fehlt völlig. Auch in einem anderen Sinne kann man kaum von Vergeltung sprechen: Jakob lügt und betrügt, denkt nur an sich selbst, handelt aus egoistischen Motiven, kommt am Ende jedoch ungestraft davon. Erstaunlicherweise lesen die meisten Leser das Buch Genesis jedoch als ein Buch, in dem die göttlichen Verheißungen erfüllt und das Prinzip der Vergeltung bestätigt werden.

Die Erzählungen der Väter in Genesis werden in den Büchern Exodus, Numeri, Levitikus und Deuteronomium in rechtliche Vorstellungen umgewandelt. Gesetze, Regeln, Verbote werden formuliert, in denen explizit festgeschrieben wird, dass diejenigen, die den Gesetzen gehorchen, von Gott belohnt und diejenigen, die dagegen verstoßen, bestraft werden. Der Glaube an Gott ist demnach die Basis dieses rechtlichen Denkens, dem das Konzept der Kausalität zugrundeliegt. Per definitionem sind Ursachen „aktive Urheber einer Veränderung, die zugunsten eines bestimmten Zieles bewirkt wird": „A ist die Ursache für B" bedeutet „A ist der Initiator einer Veränderung von B". So wird der kausale Zusammenhang als notwendiger Zusammenhang verstanden. In den Gesetzestexten der Bücher Exodus, Numeri, Levitikus und Deuteronomium wird Gott in diese kausalen Verhaltensmuster eingepasst. Das gute oder schlechte Verhalten des Menschen ist der aktive Initiator einer Veränderung im Verhalten Gottes; auf diese Weise können die Menschen sozusagen einen direkten Einfluss auf Gott ausüben.

Nach Ansicht der Tora zieht sich ein kausales Netz um die ganze Welt, wobei Gott als eine Art Manager fungiert. Nicht nur die Verfasser der Tora, sondern die meisten Menschen sind von diesem Weltbild überzeugt, weil sie in diesem Glauben erzogen worden sind, weil die Menschen ein großes Bedürfnis haben, sich daran festzuhalten. Das Bedürfnis ist so groß, dass sie bis zu den abwegigsten Extremen gehen, um den Glauben aufrechterhalten zu können - wie die Leser der Vätergeschichten in Genesis. In unserem heutigen Erleben der Realität hängen wir ebenfalls an dieser Vorstellung. Wenn die erlebte Wirklichkeit mit dem Prinzip der Vergeltung, dessen Funktion die Strukturierung und Interpretation der Wirklichkeit ist, nicht übereinstimmt, umso schlimmer für die Realität. Wir

verdrehen unsere Erfahrungen, ignorieren Tatsachen, denken uns Theorien aus, alles nur, um das Prinzip nicht verändern oder aufgeben zu müssen. Denn die Aufgabe des Prinzips würde bedeuten, die Kausalität als Grundlage des Glaubens an Gott und an die göttliche Gerechtigkeit abzulehnen.

II. Der Gott Jakobs

Das konsequenteste und anschaulichste Beispiel für diese Auffassung ist Jakob, wie er uns in Genesis 28 vorgestellt wird. Diese Stelle ist bekannt als die Erzählung von der „Jakobsleiter". Jakob hat eine Vision, in der Gott zu ihm sagt: „Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks. Das Land, auf dem du liegst, will ich dir und deinen Nachkommen geben. Deine Nachkommen werden zahlreich sein wie der Staub auf der Erde. (...) Ich bin mit dir, ich behüte dich, wohin du auch gehst, und bringe dich zurück in dieses Land. Denn ich verlasse dich nicht, bis ich vollbringe, was ich dir versprochen habe." So erwacht Jakob früh am Morgen und legt ein Gelübde ab: *„Wenn Gott mit mir ist und mich auf diesem Weg, den ich eingeschlagen habe, behütet, wenn er mir Brot zum Essen und Kleider zum Anziehen gibt, wenn ich wohlbehalten heimkehre in das Haus meines Vaters und der Herr sich mir als Gott erweist, dann soll der Stein, den ich als Steinmal aufgestellt habe, ein Gotteshaus werden, und von allem, was du mir schenkst, will ich dir den zehnten Teil geben."* (Gen 28,20-22)
Das Grundmuster in Jakobs Gelübde ist klar: Sein Vertrauen und seine Handlungen hängen davon ab, was er von Gott erhält. Er formuliert es als Bedingung: „Wenn du mir etwas Bestimmtes gibst, dann werde ich dir dafür mein Vertrauen schenken." Glaube wird hier als *Quidproquo* dargestellt. Es ist nicht ganz wie an anderen Stellen in der Tora: „Gott hilft dir und steht dir bei, wenn du dich an seine Gebote hältst", sondern es wird umgekehrt ausgedrückt: „Wenn Gott mir hilft und mir beisteht, dann wird er mein Gott sein". Das ist der stärkste Ausdruck des oben genannten Prinzips, das Gott als Verwalter des weltweiten kausalen Netzes sieht. Im weiteren Verlauf der Jakobserzählung wird Gott dargestellt, als handle er dieser Auffassung gemäß: Gott beschützt Jakob und Jakob setzt sein Vertrauen auf. Das Kausalitätsprinzip wird hier prototypisch formuliert, es ist Vergeltung *in extremis*. Und Glaube erweist sich als Element in einer kausalen Kette.

III. Der Anfang des Buches Ijob

Im gegenteiligen Sinne extrem wird Gott im Buch Ijob dargestellt. Dieses Buch beginnt mit der Kernfrage: Was ist Frömmigkeit, wenn sie aus egoistischen Motiven heraus geschieht? Sollte echte Frömmigkeit nicht absichtslos sein? Es ist diese Art von Fragen, die der Satan stellt: „Was ist das für ein Glaube, wenn du

nur glaubst, um etwas dafür zu erhalten? (Ijob 1,9-11) Es war Gott, der sich zuerst bei Satan nach dem Vorzeigeglaubenden Ijob, einem wohlhabenden und rechtschaffenen Mann, erkundigte. Satan setzt ein Fragezeichen hinter diese scheinbare Absichtslosigkeit und sagt: „In der Tat ist es einfach für die Menschen, fromm und gut zu sein, wenn sie alles haben, was ihr Herz begehrt. Aber lass mich nur Hand an ihn legen, dann werden wir sehen, wie fromm er ist." „Gut", antwortet Gott, „tu das". Und Satan lässt durch einen Sturm das Haus einstürzen, in dem sich Ijobs Kinder aufhalten, und alle kommen um. Sein ganzes Vieh wird geraubt. Ihm bleibt nichts. Aber Ijob gibt Gott nicht auf. Als Satan sich erneut im Himmel mit Gott unterhält, sagt er: „Das gilt für die meisten Menschen. Sie hören nicht auf zu glauben, bis du sie selbst angreifst". Und Satan schlägt Ijob mit Ausschlag, Krankheit und Elend: Da setzt er sich mitten in die Asche, kratzt seine Wunden, elend und in schierer Verzweiflung.

Freunde, die Ijob besuchen, um ihn zu trösten, trauern mit ihm. Nachdem sie drei Tage schweigend verbracht haben, bricht es aus Ijob heraus: Warum muss mir all das passieren? Warum mir und nicht anderen? Am Anfang haben die Freunde noch Mitleid mit Ijob. Doch allmählich wird ihre Kritik an ihm heftiger. Statt ihn zu trösten, werden sie schließlich zu seinen Anklägern. Sie wollen Ijob sagen, was der Grund für sein Leiden ist, denn sie sind wirklich überzeugt davon, dass Ijob sich selbst die Schuld an seiner Situation zuzuschreiben hat. Ijob reagiert wütend auf die Zurechtweisung durch seine Freunde. „Ich habe in der Vergangenheit keinerlei Sünden begangen, derentwegen ich nun so viel erdulden müsste. Natürlich habe ich meine Fehler, aber nicht so viele, dass ich so leiden müsste. Entweder hat Gott mir das alles angetan oder er schaut gleichgültig zu, während mir dies alles passiert. Warum muss ich so leiden? Ich glaube nicht an eure Schlussfolgerung, dass jemand, gegen den sich das Schicksal wendet, dies selbst durch seine Sünden verursacht hat. Schaut euch doch nur einmal um. Geht es nicht guten Menschen schlecht und schlechten gut? Ist das Gerechtigkeit?"[2]

Die Reaktion der Freunde basiert auf der traditionellen Sichtweise, die in der Tora verteidigt wird: Eines Menschen Schicksal liegt in seiner eigenen Hand; was man bekommt, hängt davon ab, was man tut. Der rechtschaffene Mensch wird belohnt, der Sünder bestraft. Die unausweichliche Schlussfolgerung daraus wäre, dass Ijob, verzweifelt und heimgesucht, ein Sünder ist. Er mag sich seiner Sünden selbst nicht bewusst sein, aber deshalb sind sie noch lange nicht weniger real. Die Antwort der Freunde auf das Problem des Leidens von Unschuldigen ist klar: Ein solches Problem existiert nicht, denn wenn jemand leidet, dann liegen die Ursachen in der Vergangenheit, und er/sie ist nicht mehr unschuldig. Keiner, der unschuldig ist, muss leiden. Die Freunde, die eigentlich kamen, um zu trösten, bringen eine schwere Anschuldigung gegen Ijob vor: „Es ist deine eigene Schuld."

Ijob ficht diese traditionelle Sichtweise an. Seiner Meinung nach wird die Welt nicht vom Prinzip der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem regiert. Fast überall haben die Bösen Glück und Erfolg. So offensichtlich ist die Diskrepanz zwischen Theorie und Realität, dass die Theorie nur durch die Verzerrung der eigenen Beobachtung und Fehlinterpretation der Wirklichkeit, kurz gesagt: durch eine

Lüge aufrecht erhalten werden kann: „Ihr aber seid nur Lügentüncher [...] Wollt ihr für Gott Verkehrtes reden und seinetwegen Lügen sprechen?“ schleudert Ijob seinen Freunden entgegen (Ijob 13,4;7). Dies ist wahrscheinlich das erste Mal in der Geschichte, dass eine fromme Lüge klar erkannt und als das, was sie ist, enttarnt wird - ein Widerspruch in sich. Lüge ist niemals fromm, sie ist immer gottlos.[3] Ijob lehnt das Prinzip ab, das der Argumentation der Freunde zugrunde liegt: von der beobachteten Realität auf die Verursachung dieser Realität zu schließen. Er verwahrt sich kategorisch dagegen, dass sein Schicksal und seine Sünden in der Vergangenheit in einem Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen sollen.

IV. Gottes Antwort aus dem Sturm

Ijob wünscht sich eine Begegnung mit Gott und eine Antwort auf seine Fragen. Er bietet Gott zwei Möglichkeiten an: „... rufe, und ich will Rede stehen, oder ich rede, und du antwortest mir“ (Ijob 13,22). Gott wählt die erste Alternative: „Wer ist es, der den Ratschluss verdunkelt mit Gerede ohne Einsicht? Auf, gürte deine Lenden wie ein Mann: Ich will dich fragen, du belehre mich! Wo warst du, als ich die Erde gegründet? Sag es denn, wenn du Bescheid weißt. Wer setzte ihre Maße? Du weißt es ja. Wer hat die Messschnur über ihr gespannt? [...] Hast du je in deinem Leben dem Morgen geboten, dem Frührot seinen Ort bestimmt? [...] Bist du zu den Quellen des Meeres gekommen, hast du des Urgrunds Tiefe durchwandert?“ (38,2-16). Die von Gott gestellten Fragen sind rhetorisch und die erwartete Antwort ist „nein“. Ijob weiß nichts über die Erschaffung der Welt, er hat niemals eine solche Routinetätigkeit ausgeübt wie das Heraufführen eines neuen Tags, und er hat keine Kenntnis von den Dimensionen des Universums oder Macht über sie.

Gottes Stimme aus dem Sturm bläst alles hinweg. Seine Rede zeigt eine radikal andere Auffassung von Gerechtigkeit als die von Ijob oder seinen Freunden. Ein Abschnitt aus Gottes Rede (Ijob 38,25-28) macht es ganz deutlich:

„Wer grub der Regenflut eine Rinne,
einen Weg für das Donnergewölk,
um Regen zu senden auf unbewohntes Land,
auf die Steppe, darin niemand wohnt,
um zu sättigen die Wildnis und Öde
und frisches Gras sprossen zu lassen?
Hat der Regen einen Vater,
Oder wer zeugte die Tropfen des Taus?“

Regen, der in der Bibel normalerweise ein eindeutiges Vehikel für Belohnung und Bestrafung ist, für gute Taten gegeben und für schlechte zurückgehalten, ist hier unter keinen Umständen als Vehikel für moralische Prinzipien zu verstehen. Gott

spricht nicht vom Regen, der sowohl auf unbewohntes als auch auf bewohntes Land fällt. Nein, dreimal bekommen wir gesagt, dass es auf unbewohntes, wüstes, ödes Land regnet, und kein einziges Mal gibt es eine Anspielung auf Regen, der auf bewohntes Gebiet fällt. Wie kann Gott es deutlicher machen, dass für ihn ethische Kategorien von Belohnung und Bestrafung nichts mit dem Universum zu tun haben? Warum sollten die Menschen dann annehmen, dass ihre Moral- oder Gerechtigkeitsvorstellungen Gottes System zugrunde liegen? Es gibt keine Vergeltung der Art, wie Menschen sie gern hätten. Gerechtigkeit ist weder als Muster in das Gewand der Welt eingewoben noch trägt Gott die Bürde ihrer Verteilung.[4]

V. Eine Konfrontation: Der Gott Ijobs und der Gott Jakobs

In der Hebräischen Bibel werden zwei Personen als *tam,* rechtschaffen und gottesfürchtig, herausgestellt: Jakob (Gen 25,27) und Ijob (Ijob 1,2). Sie stehen jedoch für unterschiedliche, wenn nicht sogar gegensätzliche Ansichten von Gott. Jakob ist eigensinnig, manchmal sogar listig, und er ist derjenige, der mit Gott und den Menschen kämpft, um sein Ziel zu erreichen. Sein Name *Israel* („der mit Gott kämpft") passt zu ihm. Er unterwirft sich nicht. Er vertritt eine Vorstellung von Gott als jemandem, der eine gewisse Art von rechtschaffenem Verhalten fordert. Er hat eine utilitaristische Vorstellung von Glauben und Gerechtigkeit, die im größten Teil der Hebräischen Bibel vertreten wird, wenn auch nicht überall. Es ist ein Verhalten und eine Überzeugung, die auf Gegenseitigkeit beruht, auf einem *Quidproquo.* Der Gott Jakobs passt in dieses Muster.

Das Buch Ijob steht dieser Ansicht entgegen. Genauso eigensinnig wie Jakob fordert Ijob einen rechtsgültigen Kampf mit Gott. Aber seine Schlussfolgerung ist das Gegenteil der in der Tora vertretenen Auffassung: Der Glaube gibt keine Garantie, er wird frei gegeben und genommen, Glaube kann keine Ansprüche erheben, und Gerechtigkeit funktioniert nicht in einer auf Bedingungen oder Konsequenzen basierenden Kette. Der Ijob am Ende des Buches ist befreit von der falschen Vorstellung der vergeltenden Gerechtigkeit und eines Gottes, der bestraft und belohnt. Er ist bereit zu einem moralischen Leben, unbeeinträchtigt durch falsche Hoffnungen und unbegründete Forderungen. Der Gerechtigkeit sollte nicht Genüge getan werden, indem man an göttliche Gesetze appelliert. Die Menschen dürfen sie weder von sich weisen, weil es ja Gottes Aufgabe sei zu bestrafen, noch als legitime Ausrede benutzen, ihrer Verpflichtung, Gerechtigkeit auf der Erde herzustellen, nicht nachzukommen. Gerechtigkeit ist ein Ideal, das von den Menschen in dieser Welt verwirklicht werden muss. Und der Glaube? Gerade der Radikalismus des Buches Ijob erschüttert die zentrale biblische Lehre von der Kausalität als dem Grund des Glaubens, eine Lehre, nach der sich der Glaube an Gott auszahlt. Es geht um die Frage, die Satan ganz zu Anfang gestellt hat: Was bedeuten Glaube und Vertrauen in Gott, wenn sie egoistisch motiviert

sind und mit kalkuliertem Effekt geschehen? Am Ende des Buches lernt Ijob, dass Vertrauen und Glaube an Gott nicht Teil einer kausalen Kette sind. Sie sind nicht die Bedingung für ein gutes Leben, Reichtum oder Kinder, wie es in der Tora geschildert wird. Der Glaube im Buch Ijob ist auch nicht die Folge eines auf Bedingungen gegründeten Verhältnisses, wie es von Jakob in Gen 28 zum Ausdruck gebracht wird. Der Glaube ist ein Geschenk, so wie das Leben ein Geschenk ist. Ijob zeigt uns, dass Glaube Vertrauen in Gott ohne Belohnung bedeutet.

[1] L. A. Turner, *Announcements of Plot in Genesis* (Journal for the Study of the Old Testament Series, Bd. 97), Sheffield 1990.

[2] E. J. van Wolde, *Mr. And Mrs. Job,* London 1997.

[3] M. Tsevat, *The Meaning of the Book of Job,* in: M. Tsevat, The Meaning of the Book Job and other Biblical Studies. Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible, New York 1980, 1-37.

[4] M. Tsevat, *The Meaning of the Book of Job,* aaO. 16f.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Weise Frauen in 1 Könige 3–11

Maricel Mena López

Im folgenden Aufsatz möchte ich der Frage nachgehen, wie weit zur Zeit König Salomos Frauen die Möglichkeit zur Mitwirkung hatten, welche Art von Weisheit sie an den Tag legten und ob sie eventuell auch Widerstand leisteten. Frauen begegnen uns auf den entsprechenden Seiten der Bibel, in 1 Kön 3-11, in der Rolle als Prostituierte, Mütter, Nebenfrauen, Fürstinnen und Königinnen. Die Betrachtung der Rollen dieser Frauen eröffnet uns einen Weg zum besseren Verständnis der salomonischen Monarchie. Denn wir bekommen dabei nicht nur etwas von den Ungerechtigkeiten des Systems mit, sondern gewinnen auch einen Einblick in dieses und jenes Leben am Rande, wenn nicht gar außerhalb des Ganzen. Die Erfahrungen dieser Frauen wurden bisher stets verstanden und herausgestellt als thematische Aspekte der Weisheit, der Macht und des Reichtums eines großen Königs. Meine Frage dagegen ist eine andere: Was für eine Rolle spielten diese Frauen in Wirklichkeit? Denn nach meiner Meinung fordern

sie uns mit ihrer Weisheit insofern heraus, als sie uns zur Suche nach einer neuen Vision einer zukünftigen Frauenkirche[1] auf den Weg schicken. Ich vermute nämlich des Weiteren, dass die Weisheit deshalb in Israel Einzug finden konnte, weil es in Kontakt stand mit Religionen, die Göttinnen verehrten.

Prostituierte, selbstständige Frauen und weise Frauen

Die Geschichte 1 Kön 3,16-28 ist strategisch platziert zwischen der Erwähnung der Heirat Salomos mit der ägyptischen Königstochter (3,1-3) und der Schilderung seines Traumes in Gibeon (3,4-15) einerseits und der Darstellung seiner administrativen (Kap. 5), wirtschaftlichen (Kap. 5) und religiösen Maßnahmen (Kap. 6-8) andererseits. An diesem einen Beispiel soll die Erzählung offensichtlich das Verhältnis des Königs zu Volk, Staat und Nation verdeutlichen. Sie spielt in einem Umfeld von Chaos und Unwissenheit, in dem sich der König als Werkzeug der göttlichen Weisheit zu erkennen gibt und das Volk scheinbar unfähig ist zu einer sauberen Abwägung der Dinge. Haben denn die Frauen nicht selbst das Zeug zur Einschätzung der Lage und zu einer gerechten Lösung dafür? Offenbar nein. Denn der Text stellt das Verhältnis zwischen den beiden so dar, als kämen sie unmöglich allein aus der Zwickmühle. Um dem Mann die Kompetenz zusprechen zu können, baut der Autor zwischen den Frauen Rivalität, Chaos und Verblendung auf. Gerechtigkeit gibt es nur, wenn sie zuvor den Mann anflehen, zum Opfer bereit sind und auf ihr Recht verzichten. Erst als die Mutter nachgibt, kommt sie zu ihrem Recht. Allein der König hat den Durchblick. Folge einer solchen Darstellungsweise ist, dass die Stereotypen von Mutterschaft und Prostitution noch einmal erhärtet werden. Deshalb möchte ich den Text in zwei Richtungen auslegen: Zum einen möchte ich die übliche Deutung des Begriffs *zonah* hinterfragen, insofern dieser bisher immer einseitig als „Prostituierte" im technischen Sinn verstanden wird; und zum anderen möchte ich die Weisheit, die ja herkömmlicherweise auf die Gestalt des Königs umgeleitet und einzig und allein bei ihm vermutet wird, wieder den Frauen zukommen lassen.

Im Wort *zonah* hallt etwas von dem Konflikt zwischen Patriarchat und matrilinearer Struktur nach. Denn was die Zeit vor Einführung der Monarchie anlangt, kommt man besser an das Verständnis von *zonah* heran, wenn man es nicht mit „Prostituierte", wie die Bibel nahelegt, übersetzt, sondern mit „selbstständige Frau"[2]. Demnach wären die *zonot*-Frauen Erinnerungsposten an die matrilineare Struktur, in der die Frauen - alles andere als der patriarchalischen Verfassung unterworfen - auf gesellschaftlicher Augenhöhe mit den Männern standen und als freie Menschen ihren Körper verkaufen konnten, um sich nicht zu unterwerfen. Mit Einführung des Systems der Monarchie jedoch wird Prostitution, verstanden als weibliche Freiheit, unmöglich. Frauen sind fortan Teil einer patriarchalischen Familie, und ihre Bedeutung misst sich allein an ihrer Rolle als Gebärerin, die dem König Soldaten und Arbeitskräfte liefert. Die *zonot*-Frauen von 1 Kön haben in dieser Übergangsphase ihren Ort.

Bei genauerem Hinsehen verbirgt der Text keineswegs, dass auch den Frauen die Weisheit durchaus nicht abgeht. Denn die erste argumentiert geschickt, indem sie sich weigert, ihr Recht auf Mutterschaft daranzugeben. Und die zweite handhabt und führt das Geschehen mit größter Geistesschärfe, auch wenn diese sowohl vom Erzähler als auch von den späteren Interpreten der Geschichte versteckt wird. Die Weisheit dieser Frau ist „eine Weisheit der Augen und des Bauches“[3]. Als sie am Morgen wach wird und das Kind tot vorfindet, „schaut sie es sich genau an“ (3,21) und muss feststellen, dass es nicht das ihre ist. Das Verbum *bin* heißt „unterscheiden, auf etwas achten, etwas aus der Nähe in Augenschein nehmen, sich als einsichtig erweisen“. Es ist eines der Wörter, mit denen das Hebräische das Verhalten von Weisen kennzeichnet. Die Frau untersucht eingehend den Säugling, schaut nach Merkmalen und physischen Besonderheiten, um sagen zu können, dieses sei ihr Kind. Nachdem der Erzähler die Strategie des Königs dargestellt hat, verhehlt er nicht, dass der Frau sozusagen der Bauch brennt und dass ihr aus ihrem Mutterschoß Weisheit und Unterscheidungsgabe erwachsen.

Der hebräische Terminus *rechem/racham,* der zunächst „Mutterschoß“ heißt, bedeutet darüber hinaus „sich erbarmen, Mitleid haben“. Überdies wird das Wort häufig als Gottesbezeichnung benutzt, ist doch der Bauch der Ort des Mitleidens und der Barmherzigkeit. Doch findet sich die Wurzel *rchm* auch an anderen Stellen, an denen sie die Erfahrung von Männern bezeichnet, wie etwa Gen 43,20, wo es um Josef geht, oder wie Hos 11,8. Gedacht ist also nicht einfach an so etwas wie Mutterinstinkt. Die Mutter in unserer Geschichte hatte ein Empfinden, wie auch Salomo oder sonst ein Mann oder eine Frau hätte empfinden können, wenn es ihm bzw. ihr um Recht und Gerechtigkeit geht. Hier dreht es sich um eine Weisheit, die genau das Gegenteil von der Irrationalität des berühmten „weisen Königs“ ist, der brutal und in der Tat gegen alle Vernunft das Problem lösen will.

In einer semantischen Untersuchung zu 1 Kön 3,16-18 von Ellen van Wolde[4] sehe ich mich unterstützt in meiner These von der Weisheit der Frau. „König Salomo lässt sich in seiner endgültigen Entscheidung von der Frau leiten, die sich als Mutter des Kindes herausstellt.“ Doch wie der Redaktor die Akzente setzt, bringt er die Hörenden dazu, die Weisheit auf der Seite des Königs zu orten.

Die Autorin

Maricel Mena López, geb. 1967 in Cali, Kolumbien, ist katholische Theologin und befindet sich in der Schlussphase ihres Doktorats über „Afro-asiatische Wurzeln der Hebräischen Bibel auf der Grundlage von 1 Kön 10,1–13“ im Fach Religionswissenschaften an der Methodistischen Universität São Paulo, Abtlg. Altes Testament, nachdem sie an derselben Universität auch ihren Magister im Neuen Testament gemacht hat. Mehrere Artikel zu Themen schwarzer und feministischer Theologie; beratende Tätigkeit auf diesen Gebieten in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern; Arbeit mit schwarzen und feministischen Basisorganisationen. Anschrift: Rua 7 de Setembro 395 apt. 32, BR-09625-060 Vila Marisa, São Bernardo do Campo/SP, Brasilien. E-Mail: maricelmena@ig.com.br

Eine weise Königin

Der biblischen Erzählung von der Königin von Saba (1 Kön 10,1-13) ist kaum eine Information über die Kultur ihres Landes zu entnehmen. Dennoch lässt uns der Text wissen, die Königin stamme aus einem Staat mit monarchischer Tradition, in der Königinnen das Sagen gehabt hätten. Der Hinweis hilft uns, uns der herausragenden Stellung wieder gewahr zu werden, die in einigen Kulturen des Alten Orients Frauen innehatten. Auf den Inschriften der assyrischen Könige Tiglat-Pileser III. und Sargon II. aus der zweiten Hälfte des achten vorchristlichen Jahrhunderts tauchen auch die Namen zweier arabischer Königinnen auf, die zur gleichen Zeit herrschten. Was Ägypten angeht, wissen wir bereits, dass dort im 15. Jahrhundert vor Christus in der Gestalt Königin Hatschepsuts eine Frau die Macht ausübte. Und in Israel erinnern wir unter anderen an Atalja (2 Kön 11,1) und Isebel (1 Kön 16,31), die uns dort allerdings unter einigermaßen polemischen Umständen begegnen. Ohne Zweifel waren die Gattinnen der Könige, in Ägypten wie in Israel, nicht ohne Einfluss auf die Regierungsgeschäfte ihrer Männer.

Das Land Saba war ein Zentrum astronomischer Weisheit - und seine Königin, als dessen Souveränin, seine Hauptastronomin. Auf religiöser Ebene betete man in Saba Sonne und Mond an. Ilumquh hieß der Sonnengott, und die Mondgöttin Dhat Hamym war seine Gattin. Die Zivilisation, in welcher sich die Königin bewegte, war ausgesprochen üppig. Handel und Wandel legen die Vermutung nahe, dass Saba ein blühendes Königreich war. Archäologische Ausgrabungen brachten eine hervorragende steinerne Architektur zu Tage, die einzig an den Bauten im alten Ägypten gemessen werden kann.[5]

Aus diesem Zentrum der Weisheit stammt also die Königin, die sich nach Jerusalem auf den Weg macht, um die Weisheit Salomos zu testen. Dabei ist höchst aussagekräftig, dass - im Rahmen des patriarchalischen Modells Israels - die Königin zu nichts anderem auf den Plan tritt, als um Ruhm und Weisheit des Königs anzuerkennen und zu bekräftigen. Aber lässt sich die Geschichte einzig und allein aus diesem Blickwinkel lesen? Um die Stereotypen, die den Frauen um Salomo anhaften, besser zu verstehen, muss man sich vor Augen halten, dass wir in einen Prozess schauen, in dem die Machtstrukturen, die mit der Erfahrung des bisherigen Stammeswesens in gewisser Weise gegeben waren, mehr und mehr zerbrechen. Allerdings dürfen wir auch nicht vergessen, dass wir es hier mit einer Frau zu tun haben, die aus einer anderen Kultur kommt, und dass die uralten Erinnerungen, die der Erzählung zu Grunde liegen, Selbstständigkeit und Weisheit der Frauen zu erkennen geben.

Die Wurzel *nsh* - „prüfen, untersuchen, testen"[6] - ist eines der Schlüsselverben, mit denen die Versuchungen, die Gott über sein Volk kommen lässt, beschrieben werden ebenso wie die Fähigkeit, wie es damit fertig wird. Die Königin kommt mit Fragen bzw. Rätseln, auf die sie präzise Antworten erwartet. Doch die Wahrnehmungsgabe der Königin hat es mit der Art und Weise zu tun, wie sie die Dinge beobachtet und wie sie hinhört. Die Verben *r'h* (sehen) und *schm'* (hören) haben

eine Konnotation von „etwas klar und verständlich wahrnehmen, von etwas Kenntnis gewinnen". Und gerade das tut ja auch die Frau: Sie verhält sich ganz und gar verständig. Zu Hause hatte sie manches von Salomo gehört; jetzt war sie gekommen, um sich zu vergewissern und um den König samt seiner angeblichen Weisheit auf die Probe zu stellen. Doch ihr ganzes verständiges Vorgehen kommt angesichts der „Bravour", mit welcher der weise König die Fragen beantwortet, gar nicht heraus, ja geht geradezu unter. Sie redet mit Salomo „über alles, was sie auf dem Herzen hatte" (10,2), so die angemessene Übersetzung des hebräischen *'m lbbh*. Nun hat es Herz, sowohl in der hebräischen als auch in der ägyptischen Literatur, mit Erkennen und Kenntnis, ja mit Bildung zu tun.[7] Deshalb halte ich es für bemerkenswert, dass dem Text offensichtlich daran liegt, der Königin nichts von ihrer Kenntnis und Bildung abzusprechen. Nichts bleibt zwischen den Zeilen verborgen. Doch der König zieht sozusagen ihre ganze Weisheit in sich hinein ... und übertrifft sie gleichwohl mit seinem Wissen. Für mich offenbart sich hier eine patriarchalische Rhetorik, die sich nur dann behaupten kann, wenn sie Körper und Wissen der Frauen unter ihre Kontrolle bringt.

Die Wurzel *chkm* bedeutet in der ursprünglichen Form „einen Akt der Einsicht tun", im Plural „weise sein", und als Substantiv haftet ihr die Konnotation „Weisheit" an. Um die Weisheit Salomos zum Ausdruck zu bringen, greift die Königin von Saba dreimal zu der Wurzel *chkm*, wobei Weisheit im Falle der Monarchie vor allem mit Kompetenz in Sachen Verwaltung zu tun hat. Diese Tatsache ist höchst interessant, wenn man davon ausgeht, die Gestalt Salomos sei die Verkörperung von Weisheit. Eine Monarchin, der es nicht an Verantwortung fehlt und die sich auf allen Ebenen für Solidarität und Gerechtigkeit engagiert, will also wissen, ob er dieses Prinzip auch tatsächlich verwirklicht.

In der ägyptischen Religion verkörpert die Göttin Maat[8] eine Realität, die aus Prinzipien und gesellschaftlichen Fundamenten zwischen „Wahrheit" und „Gerechtigkeit" besteht. Vor allem aber begründet Maat die „Ordnung der Welt". Allem Anschein nach weiß die Königin von Saba um dieses Verständnis. Sie tritt auf, um das Chaos, das Salomo geschaffen hat, harmonisch in die Reihe zu bringen. Erinnert sie den König doch daran, dass *mschpt* und *zdq* - Recht und Gerechtigkeit - die Grundlagen für die Weisheit der Göttinnen und Götter in Israel sind. Gerade die Verbindung von Recht und Gerechtigkeit bringt nicht nur rechtes Verhalten und gerechtes Vorgehen im Alltagsgeschäft zum Ausdruck, sondern auch das Verhältnis zwischen Menschen und ihren Taten. Demnach ist das Chaos, für das der König verantwortlich ist, sozialer Art. Aber jede Schlussfolgerung in diesem Sinn bliebe Spekulation, weil wir ja an die Rätselfragen, die ihm die Königin stellt, nicht herankommen. Was der Text im Prinzip vermitteln will, ist, dass die Königin die Haltung des Königs bestätigt. Die Art und Weise, in der sie die Bestätigung ausspricht, ist die Form eines Lobpreises, den sie dem Gott der Israeliten entbietet. Die Wurzel *brch* bedeutet „preisen, segnen, eine vitale Kraft mitteilen". Die Königin hätte Jerusalem nicht verlassen können, ohne die Weisheit sowohl des Königs als auch des Gottes, der ihn auf den Thron gesetzt hatte, rundum zu bekräftigen. So lässt sich also die weise Königin, die die

Macht des umsichtig vorgehenden Mannes mit ihren Rätseln herausfordert, von dessen Wissen in Bann nehmen.

Weise Haremsfrauen

Das Wort Harem hat im Laufe der Geschichte die Phantasie immer wieder angeregt. An sexuellen Stereotypen, nach denen gebildete junge Frauen die Wünsche der Männer zu befriedigen hatten, mangelte es dabei nicht. Aber ging es bei dieser wichtigen Institution im pharaonischen Ägypten wirklich darum? Die Verwirrung scheint vom Begriff *kheneret* - „geschlossener Bereich"[9] - zu rühren, den die Fachleute mit „Harem" übersetzten. Befanden sich an dem Ort doch weibliche Gemeinschaften, die aber nicht eingeschlossen waren. Im Übrigen bestand der Harem auch nicht strikt aus Gruppen allein von Frauen. Zutritt hatten darüber hinaus auch hohe Beamte, Verwaltungsleute, Handwerker, Diener und Bauern. Die Haremsfrauen zelebrierten Rituale zu Ehren der weiblichen Schutzgottheiten des Harems: Hathor, Isis oder Bastet.[10] Dass er ein geschlossener Bereich war, verlieh dem Harem etwas Geheimnisvolles. Darüber hinaus bedeutet der Terminus *khener* auch „Musik machen, den Rhythmus einhalten"; und Musikstunden gehörten in der Tat zum Aufgabenkatalog der ägyptischen Harems. Ebenso war Tanz ein sakraler Programmpunkt. Von der Göttin Hathor eingeführt, sollte der Tanz die Tore des Himmels öffnen. Die ganze Nacht hindurch standen die Tänzerinnen mit dem Geist der Hathor in Austausch und feierten die Gemeinschaft zwischen Hathor und dem göttlichen Licht. Der Glanz dieses Geschehens goß Freude und Fruchtbarkeit über die ganze Erde aus. Ich frage mich: Wie konnte ein sakraler Tanz schlicht und einfach zur Verführung seiner Majestät des Pharaos verkommen?

Die Leitung des Ganzen lag in Händen der Gattin des Königs. Sie war es, die sich um Erziehungs- und Bildungsprogramme kümmerte, die Lehrer einstellte, auf das ökonomische Wohlergehen des Harems achtete und dafür sorgte, dass auch die Rhythmen beachtet wurden.[11] In jedem Harem gab es eine Beauftragte, welche die Königin vertrat, sei es als Direktorin oder Delegierte, sei es als Assistentin eines Direktors, der häufig entweder Provinzgouverneur oder Hoherpriester war. Sowohl die Königinnen als auch die „Zweit"-frauen des Pharaos ließen ihre Kinder in den Harems aufwachsen, wo sie nur die beste Erziehung genossen. Als Lehr- und Lerninstitut ist der Harem ein privilegierter Ort dafür, dass sich die Ägypter in Weisheit entwickeln konnten. Ausländerinnen, die als „Diplomatengattinnen" ins Land kamen, waren bevorzugte Gäste in den Harems.

Die Frage stellt sich: War der Harem in Israel möglicherweise in Anlehnung an ägyptische Vorbilder gedacht? Die Antwort gestattet keinen Zweifel, nehmen wir die ausländischen Frauen, von denen in 1 Könige 11 die Rede ist, näher in Augenschein. Die Tochter des Pharaos, für die Salomo ein Haus hatte bauen lassen (1 Kön 9,24), führt die Liste der Frauen an. Der Kreis der Salomogeschichten beginnt sowohl mit einem Bezug auf die Tochter des Pharaos, wie er auch

damit endet. Wiederholt wird hier, was wir aus den Vorlagen des ägyptischen Harems kennen. Dort war die ägyptische Prinzessin in ihrer Eigenschaft als „Gattin des Königs" Verwalterin der wichtigen Institution gewesen. Und die Kulte der verschiedenen Gottheiten waren eine der Hauptaufgaben gewesen, wie etwa die Verehrung der Schutzgötter des Harems und die Andacht zu ihnen. Auch am Hof in Jerusalem wurden musikalische Darbietungen sehr gepflegt. Zither und Harfe (1 Kön 10,12) waren im antiken Orient weit verbreitete Musikinstrumente. In 1 Kön 11,8 steht die Anbetung der verschiedenen Götter unter der Leitung der Haremsfrauen. Bekanntlich verehrte Salomo ja Astarte, die Göttin der Sidonier, und Milkom, den Götzen der Ammoniter; und für Kemosch und Milkom, Götzen der Moabiter bzw. der Ammoniter, hatte er Heiligtümer bauen lassen (11,6-7).

In der Absicht, jedwede Anbetung irgendwelcher Gottheiten außer JHWH auszumerzen, qualifizieren die Deuteronomisten diese als Götzen. Des Weiteren charakterisieren sie sie als „fremde Götter", versagen ihnen die Benennung als Gottheiten und haben ein einziges gemeinsames Substantiv für sie. Damit aber schränken sie sie auf ihre jeweiligen Rollen ein und geben zu verstehen, diese stünden zudem unter der Kontrolle JHWHs. So schränken sie Macht und Herrschaft der Götzen ein und nehmen auch anderen Gottheiten ihre vermeintliche Sakralität.

Die Frauen beten die Göttin Astarte an, die als Fruchtbarkeitsgöttin im Alten Orient einen ziemlichen Bekanntheitsgrad genießt. Anspielungen auf Astarte finden sich in der Hebräischen Bibel im deuteronomistischen Geschichtswerk. Dass sie meistens als fremde Gottheit identifiziert wird, signalisiert polemische Zusammenhänge. Dieses polemische, negative Bild von Astarte malen uns die Autoren vor allem, wenn es um Themen geht, die mit Erde und Tieren zu tun haben. Wichtig ist sie allenfalls wegen ihrer Funktionen. Sie als Gottheit zu identifizieren verbietet sich. Im Paralleltext in 2 Chronik wird jede Anspielung auf Astarte vermieden. Also legt sich die Erkenntnis nahe, dass in der Mentalität der Deuteronomisten Astarte als Gottheit Schritt für Schritt entpersonalisiert und entdivinisiert werden soll. Anzunehmen ist, dass derartige Gottheiten in weiten Gebieten Palästinas bekannt waren. Im angedeuteten Prozess der Entpersönlichung entwickelte sich Astarte mithin von einer vermutlich bekannten, sowohl in Israel als auch in Juda angebeteten Göttin zu einer Abstraktion, die in der hebräischen Sprache für Fruchtbarkeit steht. Um das Bild zu vervollständigen, hüllt der Autor die Frauen mitsamt ihren Göttinnen in ein negatives Licht, als seien sie schuld an den religiösen Verirrungen König Salomos.

So erweist sich als höchst wahrscheinlich, dass es als Ort des Erlernens und der Pflege der Weisheit auch am Hofe Salomos einen Harem gegeben hat. Auf Grund ihrer Untersuchungen kommen zahlreiche Fachleute zu dem Schluss, die Weisheitstradition gehe auf die Zeit König Salomos zurück.[12] „Alles deutet darauf hin, dass die Königsherrschaft Salomos die Gelegenheit ist, bei der ägyptische Einflüsse auf die Weisheit in Israel extensiv einwirken konnten."[13] Und in der Tat: Mit Einführung der Monarchie erwies sich die Notwendigkeit schriftkundi-

gen Personals und damit auch von Schulen, die mit dem Hof in Verbindung stehen sollten und an denen dieses ausgebildet werden konnte. Was indes fortwährend zwischen den Zeilen zu erkennen ist, ist, dass es diese Schulen in den genannten Kreisen von Haremsfrauen bereits gab. Dann aber stehen wir vor der Frage: In welchem Augenblick wurde den Frauen des Recht auf Ausübung der Weisheit gestohlen? Und in welchem Augenblick verkam der Harem zu einer simplen sexuellen Stereotype? Die klare Antwort finden wir, wenn wir uns vor Augen halten, dass es das monarchische System war, das die Frauen aus Führungs- und Machtpositionen entfernte.

Weise Frauen: eine Vision aus dem Alltag für den Alltag

Meine Untersuchung zu den Frauen im Salomo-Zyklus hat mir geholfen, Stereotypen zu entdecken, welche die asymmetrischen, perversen Beziehungen der Männer zu den Frauen nur weiter verfestigen: „Prostituierte", „Mütter", „Nebenfrauen", „Fürstinnen" und „Königinnen". Die ersten drei sind Übertreterinnen und schaffen Chaos. Die beiden letzten, wenn auch mit königlichen Titeln geziert, werden verschwiegen und als dekorative, aber dem König untergeordnete Figuren vorgeführt. Sie alle entlarven nicht nur die Macht des Königs, die ja - gemessen an den Frauen - umso deutlicher akzentuiert wird, sondern verkörpern vor allem die weibliche Weisheit. Die Wirkung der Gottheiten auf die Religion Israels beruht auf der Einführung der Weisheit, die später in der israelitischen Chokmah Gestalt gewinnt.[14]

Meine Untersuchung hat mich Einblick gewinnen lassen in einen Prozess, in dem Frauen mehr und mehr unsichtbar gemacht werden. Sie hat mich zu der Erkenntnis und Wertschätzung geführt, welch eine Weisheit in ihnen steckt. Jetzt verstehe ich auch den Grund, weshalb man sie verschwieg und versteckte: weil sie eine Bedrohung für die patriarchalische Macht sind.

Mich, die ich immer wieder mit armen, zumal schwarzen Frauen zusammenlebe, haben die Geschichten der Frauen von 1 Kön 3-11 die Weisheit des Überlebens gelehrt. Jetzt verstehe ich ihre Geschichten von Kampf und Widerstand. Ich anerkenne die Geschichten ihrer prostituierten und von einem patriarchalischen, auf Ausschluss hin formatierten System geschundenen Körper - Körper, in denen einst weise Königinnen lebten, bis aus ihnen dann versklavte Prostituierte wurden. Heute problematisieren diese Körper die Stereotypen von Geschlechtlichkeit, Mutterinstinkt und vermeintlicher männlicher Objektivität. Wortpaare wie Mutter/Hure oder Freie/Sklavin aufzulösen ist eine ständige Herausforderung für eine feministisch-hermeneutische Betrachtensweise. Weisheit ist nicht allein Besitz von Frauen, denen Bildung offen steht, ist kein Monopol von Göttinnnen, Königinnen und Haremsdamen. Weisheit wohnt auch in den armen Frauen des kleinen Volkes, die aus der Kraft eines beachtlichen Unterscheidungsvermögens leben. Wonach wir streben und was wir wollen, ist eine Kirche, in der die

Jüngerschaft von Gleichen mehr als eine Utopie ist. Anerkennen, dass Weisheit nicht das Eigentum von Leuten mit Zugriff auf Macht ist, ist und bleibt die Herausforderung.

„Ich preise dich, Sophia, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, kleinen Frauen aber geoffenbart hast" (vgl. Lk 10,21).

[1] Den Begriff *Frauenkirche* (Women-Church) entlehne ich E. Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston 1992.

[2] Der Ausdruck „selbstständige Frauen" geht zurück auf H. Schulte, *Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament*, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 104 (1992) 255-264.

[3] N. Cardoso Pereira, *Prostitutas - madres - mujeres, obsesiones y profecía en 1 Reyes 3,15-28*, in: Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana, 1997, Heft 25, 38.

[4] E. v. Wolde, *Who Guides Whom? Embeddedness and Perspective in Biblical Hebrew and in 1 Kings 3,18-28*, in: Journal of Biblical Literature 114/4 (1995) 623-642.

[5] Vgl. G. W. van Beek, *The Land of Sheba*, in: J. B. Pritchard (Hg.), Salomon & Sheba, London 1974, 40-63.

[6] Vgl. L. Koehler/W. Baumgartner (Hg.), *Lexicon in Veteris Testamenti Libro* (KBL), Leiden 1985, 619.

[7] Vgl. N. Shupak, *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993, 236.

[8] Vgl. dazu: M. Lichthem, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1992, 211.

[9] Vgl. Ch. Jacq, *As egípcias: retrato de mulheres do Egito faraônico*, Rio de Janeiro 2000, 244.

[10] Zur Göttin Hathor vgl. S. Allam, *Beiträge zum Hathorkult*, München 1963.

[11] Vgl. Ch. Jacq, *As egípcias*, aaO. 245.

[12] Die Hypothese ergibt sich aus der vielfältigen Verwandtschaft zwischen der Weisheitsliteratur zum einen in Israel und zum anderen in Ägypten. Vgl. E. A. Wallis Rudge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum with Descriptions, Summaries of Contents*, London 1923; P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel*, Neuchâtel 1929; G. E. Bryce, *A Legacy of Wisdom: The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, Lewisburg 1979; N. Shupak, *Where can Wisdom be found?* aaO.

[13] J. J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville 1997, 5.

[14] Vgl. Silvia Schroer, *Die Gerechtigkeit der Sophia. Biblische Weisheitstraditionen und feministische Diskurse*, in: CONCILIUM 36 (2000) 539-548.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Reichtum bei Jesaja und Ezechiel

Ein Beispiel für prophetische Inversion

Johanna Stiebert

Niemand verwundre sich, daß in der Hölle
Reichtümer wachsen, jene Trift ist wohl
am ehesten des teuren Giftes würdig.
John Milton, Das verlorene Paradies, I. 837

I. Ehre, Schande und Propheten

Bei der Untersuchung von Kulturen, die sich gesellschaftlich um die binären Kernwerte Ehre und Schande ausrichten, haben Anthropologen zuweilen auf einen Vorrang des Schande-Motivs aufmerksam gemacht.[1] In den letzten Jahren ist das sozialwissenschaftliche Ehre/Schande-Modell von den Exegeten der Hebräischen Bibel mit Begeisterung aufgenommen worden. Obwohl das Schande-Vokabular jedoch hauptsächlich in den Büchern der Propheten vorkommt, wendet die Mehrheit der biblischen Studien das Modell auf die erzählende Literatur an.[2]

Es gibt eine Reihe von Gründen, warum die Texte der Propheten sich für eine Analyse nach den Vorgaben des Ehre/Schande-Modells nicht anbieten. Die dominierende Gestalt JHWHs setzt z.B. gesellschaftliche Strukturen außer Kraft, und weder die „Gender"-Perspektive noch herausfordernde Erwiderungen, die im genannten Modell beide von zentraler Bedeutung sind, kommen in diesen Schriften vor. Stattdessen stellen wir fest, dass Ehre nicht in erster Linie mit Männern assoziiert oder dass nicht aktiv danach gestrebt oder darum gekämpft wird. Vielmehr gebührt die Ehre JHWH, der auch der Verursacher von Schande ist. Schande wird allgemein mit der Menschheit in Zusammenhang gebracht, jedoch nicht mit Frauen im Besonderen. Demut wird als Ideal dargestellt, das im Widerspruch zum gängigen mediterranen Ehrbegriff steht. Darüber hinaus sind die Gemeinschaften, die in (und möglicherweise von) vielen der prophetischen Texte betrachtet werden, keine stabilen, einfach fassbaren Gesellschaften wie die üblichen Objekte mediterraner Feldstudien, sondern Lebenswelten im Umbruch, in denen gebräuchlichere soziale Muster und Werte anscheinend zersetzt worden sind.[3] Diese Zersetzung soll im Folgenden anhand der Darstellung von Frauen demonstriert werden. (Meine Beispiele stammen aus den Büchern Jesaja und Ezechiel, denn bei den Hauptpropheten finden sich die meisten Anspielungen auf das Schande-Motiv.)

II. Ehre, Schande und Frauen

Einige Sozialanthropologen sehen in der Geschlechterkonstruktion das zentrale Paradigma für das Ehre/Schande-Modell.[4] Sie zeigen auf, dass Ehre/Schande-Gesellschaften eine ausgesprochen deutliche Geschlechtertrennung aufweisen. Die Männer wetteifern auf agonistische Art miteinander um die Ehre, und die Frauen werden auf Schamhaftigkeit sensibilisiert - ein Mechanismus, der dazu dient, ihre Ehre zu bewahren. Die Ehre des Mannes leitet sich von seiner Abstammung und seiner Tapferkeit ab, ist aber außerdem davon abhängig, wie der Einzelne sich selbst einschätzt und wie sehr er von der Gesellschaft geschätzt wird, in der er lebt. Am meisten wird die Ehre eines Mannes durch die Schande verletzt, und die größte Schande bringen Frauen über ihn. Demnach ist die Ehre eines Mannes eng mit der sexuellen Reinheit der Frauen in seinem familiären Umfeld verbunden: seiner Mutter, seiner Ehefrau, seiner Schwestern und Töchter.

Betrachten wir das Geschlechterverhältnis bei Jesaja und Ezechiel, so stoßen wir auf divergierende Tendenzen, die nichtsdestoweniger auf ähnlich turbulente soziale Hintergründe schließen lassen. Bei Jesaja wird Schande nur an einer Stelle besonders mit Frauen assoziiert: In Jesaja 4,1 lesen wir, dass sich sieben Frauen an einen einzigen Mann klammern und ihn anflehen, ihre חרפה von ihnen zu nehmen. Hans Wildberger übersetzt dieses Wort mit „Schmach" und bezieht es auf die Angst der Frauen vor den sie gesellschaftlich bloßstellenden Konsequenzen ihres Alleinlebens, nämlich Kinderlosigkeit und Gefährdung durch Vergewaltigungen.[5] Die Erfahrung von Schande besteht hier in einer gewissen schmerzlichen Verlegenheit über die Aussicht, den vorgegebenen gesellschaftlichen Idealen nicht gerecht werden zu können. Dies enthält keinerlei Konnotation, dass die Frauen in irgendeiner Weise schandhaft seien oder etwas Schändliches getan hätten. Besonders bemerkenswert an Jesaja 4,1 ist, dass die Frauen sich auf eine Art und Weise benehmen, die der einer konventionellen Ehre/Schande-Gesellschaft vollkommen widerspricht. Eine solche Gesellschaft sensibilisiert Frauen normalerweise für die Erwartungen, die die öffentliche Meinung auf sie ausübt, und ruft Schüchternheit, Erröten und andere Einschränkungen, die von emotionaler Hemmung und der Angst herrühren, sich selbst Kommentar und Kritik auszusetzen, hervor.[6] Sich in der Öffentlichkeit an einen Mann zu klammern, steht ganz klar im Widerspruch zu einer solchen Sozialisation! Ein derart atypisches und verzweifeltes Verhalten erklärt sich am ehesten daraus, dass die soziale Umwelt ebenso atypisch und Schrecken erregend ist. In einem derartigen Kontext ist es wahrscheinlich, dass gesellschaftliche Normen über Bord geworfen werden.

Die Autorin

Johanna Stiebert ist deutschstämmige Neuseeländerin, Dozentin für Hebräisch an der Universität von Botswana. Veröffentlichung: The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The Prophetic Contribution (erscheint in Kürze in der Reihe JSOT Supplement Series). Anschrift: Department of Theology and Religious Studies, University of Botswana, PB 0022, Gaborone, Botswana. E-Mail: stiebert@mopipi.ub.bw.

Bei Ezechiel wird Schande sehr stark mit Frauen assoziiert - insbesondere mit metaphorischen Frauengestalten (Ez 16 und 23). Die feminisierten Darstellungen hier sind so übertrieben und obszön, dass die Lektüre von Ezechiel 16 von den Rabbinen für die Öffentlichkeit verboten wurde (BT Megilla 4,10). Die Sprache ist zusammenhanglos und die Bilder übertrieben. Meiner Meinung nach liegt die Ursache hierfür wieder in der unruhigen sozialen Situation. Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, dass Ezechiel 16 und 23 Affinitäten zu so genannten Anti-Sprachen[7] aufweisen, die sich oft in Gesellschaften einstellen, die eine Phase sozialer Unsicherheit erleben.[8] Die Häufigkeit von Inversionsmotiven in Jesaja und Ezechiel verschärft die Stimmung der sozialen Unsicherheit um ein vielfaches.

III. Muster der Inversion

Die Bücher Jesaja und Ezechiel sind voll von Inversionssprache. Bei Protojesaja wird z.B. von den Menschen gesagt, dass sie das Böse gut und das Gute böse nennen, dass sie Finsternis zum Licht und Licht zur Finsternis und das Bittere süß machen (Jes 5,20). Die Dummheit ihres Ungehorsams wird verglichen mit der Absurdität einer Axt, die über den prahlt, der mit ihr hackt (Jes 10,15) oder eines Topfes, der über seinen Töpfer sagt, dass er nichts versteht (Jes 29,16). All diese Inversionen ereignen sich in sozialer Unruhe und bei Katastrophen.
Bei Deuterojesaja finden wir jedoch eine andere, komplexere Inversion in Form des (nach mediterranen Standards) Anti-Helden der Gottesknechtlieder. Das Beispiel des Gottesknechts zeigt, dass man, wenn der eigene innere Zustand stabil ist, schließlich vor Schande bewahrt wird. Der Gottesknecht sagt demnach, dass er seine Ohren für JHWH geöffnet hat und nicht rebellisch gewesen ist: ein Ausdruck der Demut und des Gehorsams (Jes 50,5). Des Weiteren erzählt er, dass er geschlagen wurde, dass sein Bart ausgerissen wurde, dass er geschmäht und bespuckt wurde (Jes 50,6) - alles öffentliche Formen der Demütigung. Im folgenden Vers jedoch sagt der Gottesknecht: „Doch Gott, der Herr, wird mir helfen; darum werde ich nicht in Schande enden (לא נכלמתי). Deshalb mache ich mein Gesicht hart wie einen Kiesel; ich weiß, dass ich nicht in Schande gerate (לא אבוש)." Die Vorstellung, dass noch nicht einmal öffentliche Erniedrigung den Gottesknecht wirklich in Schande geraten lässt, kann am besten mit dem Rückbezug auf seinen inneren Zustand erklärt werden.
Babylons Demütigung wird anhand der Metapher einer Frau beschrieben, deren Schleier weggezogen wird (Jes 47,3), und ihre entblößte Nacktheit erscheint als passendes Pendant zu ihrem schändlichen inneren Zustand. Bei Protojesaja wird den hochmütigen Frauen der Schmuck abgenommen, ihre Köpfe werden rasiert und mit Schorf bedeckt, so dass durch ihre äußere Hässlichkeit ihre innere Unzulänglichkeit zum Ausdruck kommt (Jes 3,17). Auch den Männern ergeht es nicht besser: JHWH hat dem König von Assur aufgetragen, ihnen das Haar vom Kopf, vom Körper (möglicherweise auch das Schamhaar) zu rasieren und die

Bärte abzunehmen (Jes 7,20). Der Strafe geht hier die Begründung als Rechtfertigung voraus: Schande ist die Folge von Ungehorsam, und öffentliche Schande stellt innere Schändlichkeit zur Schau. Der Gottesknecht andererseits, der gehorsam gewesen ist, wird nicht beschämt, eben weil es bei ihm keine solche perverse innere Haltung aufzudecken gibt. Während also schmerzliche Erfahrungen auch die Rechtschaffenen und Gehorsamen befallen können, scheint es, als würden diejenigen vor der Schande bewahrt, deren Gewissen rein ist.[9] Trotz und gerade wegen all seiner Erniedrigungen erscheint der Gottesknecht als ehrbar.

Die Inversionen im Buch Ezechiel weisen eine Tendenz zum Bizarren auf: Der Prophet, Sprachrohr JHWHs, wird zum Schweigen gebracht (Ez 3,26) und bewegungsunfähig gemacht (Ez 4,8); JHWH weist ihn (einen Priester!) an, (extrem unreine) menschliche Exkremente als Brennmaterial zu benutzen (Ez 4,12) und räumt ein, dass er Grundsätze erlassen hat, die „nicht gut" sind (Ez 20,25). Das seltsamste von allen ist vielleicht Kapitel 16. Hier finden wir die Wiederherstellung von Sodom, Samaria und Jerusalem, bevor überhaupt nur irgendeine Reparatur angedeutet wurde. Nach einer detaillierten, teilweise obszönen Schilderung von Jerusalems Vergehen lesen wir, dass ihr vergeben wird und sie *dann* Scham empfindet. Margaret Odell hat, neben anderen, darauf hingewiesen, dass diese Reihenfolge, in der die Scham auf die Wiederherstellung folgt, statt ihr vorauszugehen, ein „theologisches Problem" genannt werden könnte.[10] Ich stimme mit Robert Carroll überein, dass die Wiederherstellung von Sodom eine der erstaunlichsten und subversivsten Intertextualitäten darstellt. In seinen Worten „wird Schwester Sodom durch das Herumhuren ihrer Schwester ‚Hurusalem' gerettet!"[11]

IV. Reichtum bei den Propheten und Schriftgelehrten

Kommen wir nun zum Thema des Reichtums, bei dem das Motiv der Inversion ebenfalls charakteristisch ist. Reichtum wird in der Hebräischen Bibel widersprüchlich geschildert. Nach der vorherrschenden Meinung wird Gold und Silber eine positive Bedeutung zugeschrieben; sind sie wertvoll und erstrebenswert sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinne. Das deckt sich vollständig mit der Darstellung von Reichtum in mediterranen Studien, in denen Besitztümer mit Ehre assoziiert werden. Johannes Pedersen, dessen Schriften den mediterranen Feldstudien zeitlich vorausgehen, beschreibt im Kontext biblischer Untersuchungen den „typisch israelitischen" Segen der Ehre als bestehend aus materiellen Besitztümern.[12] Besonders in den Prophetenbüchern gibt es jedoch auch eine anders lautende Stimme, die Reichtum mit solch pejorativen Bedeutungen assoziiert wie Götzenanbetung, verachteten Ausländern und Beschmutzung.

Eine Durchsicht aller Vorkommen des Stichwortes „Gold" in der Hebräischen Bibel macht deutlich, dass es in den meisten Fällen auf Reichtum und Segen hinweist. Gold wird ebenfalls in Verbindung mit der Herrlichkeit Gottes (Ijob 37,22), mit seinem Tabernakel (Ex 25,3) und mit dem Tempel (1 Kön 6,20-22)

gebraucht. Gold ist der Besitz von Königen (1 Kön 20,7) und ein Segen, den Gott auf seine Auserwählten wie z.B. auf Abraham (Gen 24,34-35) und das undankbare Volk Israel (Hos 2,8) herabkommen lässt.
Was den Gebrauch im übertragenen Sinne angeht, so sollen ein guter Ruf besser (Spr 22,1), Weisheit größer (Ijob 28,17), die Urteile und Weisungen Gottes wertvoller (Ps 19, 10; 119, 72) sein und seine Gebote mehr geliebt werden (Ps 119,127) als Gold. Alle diese Beispiele legen nahe, dass Gold sehr wertvoll, vielleicht *das* wertvollste aller materiellen Güter überhaupt war. Dies betonen auch Äußerungen wie jene, dass die Kinder Zions ihr Gewicht in Gold wert seien (Klgl 4,2), und Bilder, dass jemand wie Gold geläutert oder geprüft werde (Spr 17,3). Gold symbolisiert außerdem die Rechtschaffenheit Ijobs (Ijob 23,10). Viele weitere Beispiele aus der Hebräischen Bibel, die die positive Bedeutung von Gold belegen, könnten noch angeführt werden.
Negativ gesehen kann Gold die Menschen vom rechten Weg abbringen (Dtn 8,13-14). Aus diesem Grund wird der König ermahnt, nicht zu viel Gold und Silber anzuhäufen (Dtn 17,17), und Ijob bestreitet, sein Vertrauen auf Reichtum gesetzt zu haben (Ijob 31,24). Die Tora und die Psalmen assoziieren Gold zuweilen mit Götzen (Dtn 7,25; Ps 115,3). Dieser Topos ist jedoch am stärksten ausgeprägt in den Prophetenbüchern.[13]

V. Jesaja und Ezechiel: Reichtum als Fluch

Sowohl in Jesaja als auch in Ezechiel, wo wir auf Beispiele für die negative Bedeutung von Reichtum stoßen, wird Gold mit Schande (statt mit Ehre), mit Fremden und mit Götzendienst asoziiert. Bei Protojesaja z.B. wird Israel zurechtgewiesen, weil es der Magie aus dem Osten anhängt, weil es Wahrsagerei „wie das Volk der Philister" praktiziert und Handel mit Fremden (נכרים) treibt (Jes 2,6). Die nachfolgenden Verse berichten, dass das Land voll von Silber, Gold, Schätzen und Götzen ist. Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass kurz darauf berichtet wird, wie sich die Hochmütigen und Stolzen selbst erniedrigen und sich ducken (Jes 2,9.11-17) - eine Erniedrigung, die die Abschaffung der Götzen mit sich bringt (Jes 2,18;20) - scheint dieser Überfluss an Reichtum nicht auf Ruhm und Ehre hinzudeuten, sondern auf etwas, dass als negativ betrachtet wird.
Bei Deuterojesaja (Kapitel 40-48) kommt dieser Topos besonders häufig vor, und hier taucht die Sprache der Schande wiederholt auf. Wie in Kapitel 2 werden die Macht und Herrlichkeit JHWHs hervorgehoben (Jes 2,10-21; 40,5-31)[14] und mit der Schändlichkeit von Götzen verglichen (Jes 40,18-20). Israel ist klein und schwach, aber JHWH wird ihm helfen (Jes 41,14), während Scham oder Schande all die befallen wird, die sich ihm widersetzen (Jes 41,11). An anderer Stelle ist Schande die Konsequenz der Götzenverehrung (Jes 42,17), des Aufstellens von Götzenbildern (Jes 44,1-11; 45,16) oder des Wetterns gegen JHWH (Jes 44,24). Auch hier werden die Götzen mit Fremden assoziiert (Jes 41,2.7) und als kostbar beschrieben: Sie sind geschmückt mit Gold und Silber (Jes 40,19; 46,6). Darüber

hinaus können weder Babylons religiöse Praktiken (Jes 47,1.12-13) noch ihr Reichtum Israel helfen, und es schämt sich (Jes 47,3). Nur JHWH kann es vor Schande bewahren (Jes 45,17; 24-25). In Jesaja 30,22 werden die aus Gold und Silber bestehenden Götzen erneut als abstoßend beschrieben. Diesmal entsteht der abfällige Ton jedoch nicht durch die Bezugnahme auf Fremde, exzessives oder arrogantes Benehmen, sondern durch die Anspielung auf eine unreine Sache: דוה. Dieses Wort bezeichnet in den Reinheitsgeboten (Lev 15,33; 20,18) die Menstruation und bezieht sich hier wahrscheinlich ebenfalls auf etwas Unreines, Beschmutztes.

Die Verbindung zwischen Reichtum, Unreinheit/Beschmutzung und Schande, die scheinbar typisch für die Prophetenbücher ist, gibt es auch in Ezechiel. Hier lesen wir, wie während des Ausbruchs der Panik, die auf die Eroberung Jerusalems folgte, die Menschen in ihrer Scham (בושה) ihr Silber auf die Straße werfen und ihr Gold sie anekelt (נדה, Ez 7,14-22). Das Wort נדה wird auch im Zusammenhang mit Menstruation gebraucht (Ez 18,6; 22,10; Lev 12,2.5). Folglich vergleicht Julie Galambush das Drängende und den Abscheu in der Reaktion der Menschen - was wahrscheinlich das Gegenteil ihrer üblichen Haltung gegenüber dem Reichtum ist - mit dem Verhalten gegenüber einer menstruierenden Frau. Galambush räumt ein, dass Gier nach oder Stolz auf Reichtum ein Grund für die Schuld, auf die in 7,9 angespielt wird, gewesen sein könnte. Ihrer weiteren Erklärung zufolge könnte jedoch die Crux der Sache darin liegen, dass es das Silber und Gold *des Tempels* war, das zur Herstellung der Götzen verwendet wurde.[15]

Die Herkunft der besudelten Edelmetalle (sei es vom Tempel oder aus anderer Quelle) wird in keinem der oben angeführten Beispiele aus Jesaja und Ezechiel erwähnt. Galambushs These ist jedoch äußerst plausibel. Die Anspielung auf das Menstruationsgeschehen - offenkundiger in Ezechiel als in Jesaja 30,22 - ist somit, ihrer Erklärung zufolge, wegen des Tempelkontextes so besonders prägnant:

„Der Tempel war nicht nur ein geschützter Raum, was den Kontakt mit dem Unreinen angeht, sondern auch der Ort, wo Blut als reinigendes Mittel eingesetzt wurde. Das Bild des Tempels, der zu einer menstruierenden Frau wird, ist schockierend, sowohl wegen seiner implizierten Nebeneinanderstellung von Heiligem und Unreinem als auch wegen seiner Nebeneinanderstellung des reinsten (heiligen) Blutes mit dem unreinsten."[16]

Die Menschen, die das Heiligtum in Ezechiel 7,21-22 betreten und entweihen, sind, vermutlich, Fremde. Es gibt eine Anspielung auf die Übergabe von Beutegut an Fremde (Ez 7,21, זרים) und auf die schlimmsten Völker, die Jerusalems Häuser besetzen (Ez 7,24): Daher ist es sehr wahrscheinlich, dass es Fremde waren, die JHWHs kostbaren Besitz entweiht haben (Ez 7,22, צפון). Das Wort צפון ruft laut Galambush „sowohl das Bild des heiligsten Heiligtums als auch das seines symbolischen Status als Schoß von JHWHs Frau" hervor.[17] Wenn sie Recht hat, können wir festhalten, dass bei Jesaja Götzenverehrung und Men-

struation weniger direkt miteinander verbunden sind, während die Fremdheit des abstoßenden Silbers und Goldes betont werden; bei Ezechiel dagegen liegt die Betonung auf dem kultischen Element, und Unreinheit ist stärker mit sexueller Profanität verbunden.

VI. Schluss

Wenn die Schriften von Jesaja und Ezechiel aus Ehre/Schande-Gesellschaften hervorgegangen sind, dann müssen die zentralen Werte dieser Gesellschaften verzerrt, invertiert worden sein. Erstens ist Reichtum nicht mehr wünschenswert und ehrbar, sondern schändlich und verabscheuenswürdig. Weder Status noch Reichtum, die beide in anthropologischen Berichten mit dem Ehrbegriff assoziiert werden, werden als ehrbare Ambitionen dargestellt. Schande wird bei Jesaja deshalb über den selbstherrlichen Palastvorsteher Schebna ausgerufen (Jes 22,15-19); über Tyrus, berühmt für ihre Festlichkeiten und ihren Reichtum (Jes 23,4,9) und über die Assyrer (Jes 37,26-27). Zweitens kulminiert die Ehre des Menschen in Stolz und Katastrophe, während eine demütige und bescheidene Haltung *höher geschätzt wird* als Ehre. Eine solche Priorität von Demut gegenüber der Ehre steht im Widerspruch zu mediterranen Wertvorstellungen.[18]

In den Prophetenbüchern finden wir wiederholt Umkehrungen der Normen, die durch das Ehre/Schande-Wertesystem verkörpert werden, vor. Das gilt in gewissem Maße für die Darstellung von Frauen, aber stärker noch für die Darstellung von Reichtum. Das Ehre/Schande-Wertesystem passt also bei der Untersuchung der Texte der Propheten nicht recht. Es scheint tatsächlich, dass kulturelle Normen oder Werte in diesen Texten oft bewusst untergraben wurden. Erkennt man dessen ganzes Ausmaß an, wird klar, dass man nach alternativen gesellschaftlichen Modellen suchen muss: nach Modellen, die Inversionen einschließen und vorrangig berücksichtigen, Chaosmodelle wie etwa das der „Antigesellschaften"[19], des Millenarismus oder gar der Heavy-Metal-Musikszene[20]. Vielleicht liegt in diesen Modellen der Schlüssel zur angemesseneren Aufklärung des gesellschaftlichen Kontextes, der in den Büchern der Propheten und durch sie aufscheint.

[1] J. G. Peristiany, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, London 1965, 9-10.

[2] J. Stiebert, *The Construction of Shame in the Hebrew Bible: The Prophetic Contribution*, Sheffield 2002.

[3] J. Stiebert, *Construction*, aaO. 2002, 126-128

[4] J. Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex*, Cambridge 1977.

[5] H. Wildberger, *Jesaja*, Bd. 1 (Biblischer Kommentar zum Alten Testament), Neukirchen 1972, 149.

[6] J. Pitt-Rivers, *Honour and Social Status*, in: J. G. Peristiany, Honour and Shame, aaO. 1965, 42.

[7] M. A. K. Halliday, *Languages as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, London 1978.

[8] J. Stiebert, *Construction*, aaO. 2002.

[9] Hervorragendes Beispiel hierfür ist Ijob. Ijob verliert seinen Status (Ijob 19,9; Kapitel 29), ist gerechtfertigterweise außer sich vor Zorn über sein Unglück und ärgerlich über den öffentlichen Spott und Hohn (Ijob 12,4; 17,6; 19,18; 30,1; 9-10), aber er ist m.E. nach nicht beschämt. Während er seinen unglücklichen Zustand (קלון, Ijob 10,15) und seine Demütigung (חרפה, Ijob 19,5) beklagt, ist sein innerer Zustand stabil. Ijob beteuert demnach konsequent seine Schuldlosigkeit (Ijob 9,21; 12,4; 27,6; Kapitel 31), schreibt sein Unglück nicht seinen eigenen Taten zu, sondern JHWHs Übermacht (Ijob 6,4; 10,3;7; 12,9; 17,6; 27,2), und beschuldigt seine Freunde, die gekommen sind, um ihn zu trösten, ihn ungerechterweise zu quälen und zu beschämen (Ijob 19,3).

[10] M. S. Odell, *The Inversion of Shame and Forgiveness in Eezekiel*, Sheffield 1992, 102.

[11]. R. P. Carroll, *Whorusalamin: A Tale of Three Cities as Three Sisters*, in: B. Becking/ M. Dfijkstra (Hg.), On Reading Prophetic Texts, Leiden 1996, 81.

[12] J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, London 1926, 214-215.

[13] Vgl. Jes 2,7-8.20; 30,22; 31,7; 40,19; 46,6; Hos 8,4; Jer 10,8-9; Hab 2,19.

[14] Bei Proto- und Deuterojesaja werden Wörter, die sich auf Herrlichkeit, Ruhm und Ehre beziehen (aus den Wurzeln נאה, כבד und הדר) mit positiver Bedeutung für JHWH, aber mit abfälliger Konnotation für die Menschen benutzt; vgl. J. Stiebert, *Construction*, aaO. 2002, 126-128.

[15] J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife*, Atlanta 1992, 132.

[16] Ebd. 133.

[17] Ebd. 134.

[18] J. Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem*, aaO. 43.

[19] M. A. K. Halliday, *Languages as Social Semiotic*, aaO.

[20] R. Boer, *Ezekiel's Axl, or Anarchism and Ecstacy*, in: T. Pippin/G. Aichele (Hg.), Violence, Utopia, and the Kingdom of God, London 1998, 24-46.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Die unterschiedlichen Gesichter Jesu in den synoptischen Evangelien

Pablo Richard

Eine Kirche, in der Jesus kein Gesicht hat

Es gibt eine alte kirchliche Tradition, Glaubensbekenntnisse (Symbole bzw. Credos) festzuschreiben. Im vierten Jahrhundert kam es nach vielen Auseinandersetzungen zu zwei grundlegenden Glaubensbekenntnissen: zum so genannten „apostolischen" und zum „nizänokonstantinopolitanischen" Glaubensbekenntnis. Die Formulierung dieser Glaubensbekenntnisse war historisch notwendig, um den orthodoxen Glauben deutlich von den Häresien abzugrenzen. Diese Glaubensbekenntnisse waren Jahrhunderte lang die Grundlage für Katechismen und theologische Traktate. Jesus wird innerhalb dieser Glaubensbekenntnisse theologisch und philosophisch klar definiert, aber es ist *ein Jesus ohne Gesicht.* Im apostolischen Glaubensbekenntnis heißt es, dass Jesus aus der Jungfrau Maria *geboren* wurde und dass er unter Pontius Pilatus *gelitten* habe. Im längeren der beiden Credos heißt es in ähnlicher Weise, dass Jesus Christus Mensch geworden und um unseretwillen gekreuzigt worden sei. Über Jesus wird also ausgesagt, dass er geboren wurde und starb, aber es wird überhaupt nichts über das Leben des historischen Jesus zwischen Geburt und Tod ausgesagt. Der Jesus des kirchlichen Glaubensbekenntnisses ist ein Jesus ohne das Antlitz, die Gestalt, den Charakter und die Persönlichkeit eines Menschen. Der historische Jesus mit seiner befreienden Praxis und seiner Reich-Gottes-Verkündigung verschwindet darin völlig. Dasselbe gilt für die katholischen dogmatischen Traktate und Katechismen.

Die Verkündigung der Frohen Botschaft, die Begegnung mit Jesus und die Nachfolge Jesu heute können die überlieferten Glaubensbekenntnisse nicht zur Grundlage haben. Diese hatten lehramtlichen und dogmatischen Charakter, waren als Richtschnur des Glaubens nötig und müssen in diesem Sinn auch aufrecht erhalten und bezeugt werden. Aber für die Verkündigung der Frohen Botschaft brauchen wir ein anderes Credo, eines, in dem Jesus lebendig ist und ein Gesicht hat. Ein Vorschlag in diesem Sinne: Warum greifen wir nicht als Bekenntnis unseres Glaubens und für die Verkündigung direkt auf das Markusevangelium zurück? Das ist ein Credo, in dem die Glaubenswahrheiten nicht „definiert", sondern in einer beeindruckenden Vielfalt von Berichten, Bildern, Gesichtern,

Gleichnissen und Symbolen „erzählt" werden. Dasselbe lässt sich von allen vier Evangelien und vom Neuen Testament insgesamt sagen. Die vier Evangelien bilden das Herzstück der ganzen Bibel, den Kanon innerhalb des Kanons, den bevorzugten Ort der Begegnung mit dem historischen Jesus und der „Jesusbewegung" nach der Auferstehung. In vielen kirchlichen und theologischen Zusammenhängen sind die vier großen ökumenischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts wichtiger als die vier Evangelien. Das Dogma wird mit Orthodoxie identifiziert, die Überlieferung der Evangelien hingegen wird der Häresie verdächtigt. Innerhalb der Dogmatik und im Katechismus der katholischen Kirche fehlen die vier Evangelien ebenfalls weitgehend. Innerhalb dieser gesamten Tradition von Lehramt, Dogmatik, Theologie und Glaubensunterweisung bleibt Jesus ohne Gesicht. Wir müssen uns die vier Evangelien als Credo der christlichen Rechtgläubigkeit wieder aneignen. In der Vielfalt der historischen Überlieferungen dieses Credos als Verkündigung der Frohen Botschaft könnten wir die unterschiedlichen Gesichter Christi erkennen. Dieses Credo der vier Evangelien ist ein lebendiger und offener Text, in den wir uns auch selbst hineinbegeben können, um in ihm selbst neuen Sinn und neue Bedeutung zu schaffen. In diesem Beitrag werden wir die unterschiedlichen Gesichter des historischen Jesus bei Markus, Matthäus und Lukas zu identifizieren versuchen.

Die Gesichter des historischen Jesus „vor dem Christentum"

Der historische Jesus vor seinem Tod hat ein menschliches und männliches Gesicht: ein Gesicht, das lacht, singt, jubelt, sich freut, weint, sich ängstigt und Hoffnung ausdrückt. Jesus hat ein menschliches Bewusstsein und erkennt Gott im Glauben, was sich auch in seinem Gesicht widerspiegelt. Jesus hat ein jüdisches Gesicht, ein Gesicht, das auf Aramäisch betet, singt und spricht. Jesus hat das Bauerngesicht der Galiläer, das Gesicht des gemeinen Volkes aus Nazaret. Seine Arbeit als Zimmermann verleiht ihm ein anderes Gesicht. Seine Berufsbezeichnung *(tékton)* könnte auf eine Beschäftigung bei Bauvorhaben in einer der Nachbarstädte, wie etwa Seforis (ca. sieben Kilometer von Nazaret entfernt) hindeuten. Jesus hat mit Sicherheit nicht das Gesicht eines Jerusalemer Priesters, eines Pharisäers oder Schriftgelehrten, eines Herodianers oder Römers. Das Gesicht Jesu ist das typische Gesicht der Ausgeschlossenen, die in einer gesellschaftlichen Randposition leben.

Zu Beginn seines öffentlichen Wirkens ließ sich Jesus von Johannes taufen; dies war eine Umkehrtaufe zur Vergebung der Sünden. Jesus hat das Gesicht der Jünger des Johannes, die in der Wüste den Zorn Gottes verkündeten: die Axt, die schon an die Wurzel gelegt ist, und das Feuer, das nicht erlischt. Nach einer Zeit der Einsamkeit und der Versuchungen in der Wüste ändert sich das Gesicht. Nun verkündet er die gute Nachricht vom Reich Gottes, einem Reich, das weder mit dem Tempel, noch mit der Macht, noch mit dem Gesetz zu tun hat, sondern

vielmehr mit dem Leben der armen Leute. Deshalb heilt Jesus inmitten der Volksmenge in Galiläa Kranke und treibt Dämonen aus. Er unterweist das Volk auch wie ein Rabbi mit seinen Gleichnissen und Weisheitsworten. Sein Wirken als Wundertäter, Exorzist und Lehrer prägt sein Gesicht und seine ganze Persönlichkeit nachhaltig. In seiner letzten Lebenswoche in Jerusalem bekommt Jesus das Gesicht des Propheten im Tempel und des apokalyptischen Predigers außerhalb des Tempels. Und zuletzt haben wir das Gesicht des leidenden, ans Kreuz geschlagenen, toten und begrabenen Jesus vor uns.
Tradition, Theologie, Lehramt und Jesus-Darstellungen aus einer späteren Zeit werden dieses Antlitz Jesu vollkommen unkenntlich machen bzw. ein völlig neues und anderes Gesicht Jesu gestalten. Deshalb kann unser Ausgangspunkt nur dieser historische Jesus „vor dem Christentum" sein.

Die unterschiedlichen Gesichter Jesu im Neuen Testament

Uns ist ein Evangelium *nach* Markus, ein anderes *nach* Matthäus und wieder ein anderes *nach* Lukas überliefert. Sie stellen je unterschiedliche Sichtweisen, Überlieferungen und Theologien von Jesus dar. Wenn wir andere, davon unabhängige Überlieferungen hinzunehmen, dann verdoppelt sich die Vielfalt. Das „Evangelium aus Galiläa" (auch Logienquelle Q genannt) bietet eine neue und andere Jesus-Überlieferung. Dasselbe gilt für die bei Matthäus und Lukas überlieferten, von Markus und Q unabhängigen Traditionen (matthäisches und lukanisches Sondergut, auch M und L genannt). Insgesamt haben wir also sechs Überlieferungsstränge über Jesus vor uns: Q, Mk, Mt, M, Lk und L. Es ist nun interessant, innerhalb jeder dieser Traditionen das jeweilige Gesicht Jesu zu rekonstruieren. Es gibt noch andere Jesus-Überlieferungen im Neuen Testament, auf die ich in diesem Beitrag nicht eingehen kann: den Jesus der paulinischen und vorpaulinischen Tradition, den Jesus der Apostelgeschichte, der johanneischen und der judenchristlichen Tradition und schließlich den Jesus der Apokalypse. Gemäß diesen Überlieferungen ist Jesus der auferstandene Herr *(kýrios)*, der fleischgewordene Logos, der einzige Hohepriester, das geschlachtete Lamm etc. Diesen Gesichtern Jesu würden noch weitere hinzugefügt, wenn wir auch die apokryphen Evangelien einbezögen. Wir beschränken uns hier aber auf die synoptische Tradition. Die anderen Traditionen seien nur erwähnt, um unseren Blick zu schärfen für die Vielfalt der Gesichter Jesu innerhalb der unüberschaubaren Pluralität neutestamentlicher und apokrypher Überlieferungen.

Einige Gesichtszüge Jesu bei den Synoptikern

Wir können hier kein komplettes Gemälde mit allen Gesichtszügen Jesu bieten, wie sie uns in den synoptischen Überlieferungen begegnen, aber wir können

einige Beispiele anführen, die die Unterschiedlichkeit der Bilder deutlich machen. Bei *Markus* erscheint Jesus nicht isoliert, sondern als Teil der „Jesus-Bewegung", zu der Jünger und Jüngerinnen zählen. Jesus ist ein ständig Handelnder, er spricht nicht viel. Er wird geschildert als einer, der ständig von armen, kranken und ausgestoßenen Leuten umgeben ist; deshalb verkündet er das Reich Gottes, indem er diese Ausgeschlossenen heilt. Und genau darin besteht die Gute Nachricht für die Armen. Jesus erscheint in den provozierenden Auseinandersetzungen mit den jüdischen Autoritäten als einer, der eindeutige Urteile fällt: „Ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten." (Mk 2,17) „Auch füllt niemand neuen Wein in alte Schläuche ... Neuer Wein gehört in neue Schläuche." (Mk 2,22) „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat. Deshalb ist der Menschensohn Herr auch über den Sabbat." (Mk 2,27-28) Jesus bricht mit seiner Familie und anerkennt die als Mutter und Geschwister, die den Willen Gottes erfüllen. Jesus stillt den Sturm und geht über das Wasser. Er ernährt die Volksmenge. Einer syrophönizischen Frau gelingt es, Jesus zu bekehren. Jesus begründet eine Gemeinschaft, in der sich niemand so verhalten soll, wie die Lenker der Völker, die diese wie absolute Herren regieren, noch wie die Großen, die sie durch ihre Macht unterdrücken. Schließlich offenbart uns der markinische Passionsbericht das Gesicht des ermordeten Propheten und Messias.

Die unterschiedlichen Gesichter Jesu in den synoptischen Evangelien

Im *Evangelium aus Galiläa* (Logienquelle Q) wird Jesus als ein Weisheitslehrer vorgestellt. Jesus handelt wie ein Weiser und verkündet Seligpreisungen, Weherufe und Einsichten über die Feindesliebe und die Barmherzigkeit. Er konfrontiert seine Jünger mit harten Forderungen. Er preist Gott, weil er seine Ratschlüsse vor den Weisen und Klugen verbirgt, den Unmündigen aber offenbart. Er lehrt seine Jünger zu beten, offen und ohne Furcht zu sprechen, sich keine Sorgen darüber zu machen, was sie essen und womit sie sich kleiden sollen, sondern einzig und allein das Reich Gottes zu suchen.

Im *Matthäusevangelium* erscheint Jesus mit jüdischen Gesichtszügen, der seine Kirche auf Petrus, dem Fels, errichtet. Er hält fünf große Reden, die das neue Gesetz der Gemeinde begründen. In Jesus und seiner Gemeinde erfüllen sich die heiligen Schriften der Juden. Es gibt ein matthäisches Sondergut *(Quelle M)* wie etwa den Kindheitsbericht und den Missionsbefehl nach der Auferstehung mit der Verheißung, dass der Auferstandene bis zum Ende der Welt bei seiner Gemeinde bleiben werde. In der Gerichtsrede (Mt 25) nimmt Jesus die Gesichtszüge des Hungernden, Dürstenden, Fremden, Nackten, Kranken und Gefangenen an.

Der Autor

Pablo Richard, geb. 1939 in Chile; studierte Philosophie und Theologie in Wien und Chile, Bibelwissenschaften und biblische Archäologie in Rom und Jerusalem. An der Sorbonne in Paris promovierte er zum Doktor in Religionssoziologie. Zur Zeit ist er Diözesanpriester in San José, Costa Rica, und Direktor des dortigen Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) und Professor für Bibelwissenschaften an der Universidad Bíblica Latinoamericana. Auf Deutsch erschien zuletzt von ihm: Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand, Luzern (Edition Exodus) 1996; demnächst ebenfalls bei der Edition Exodus: Die Apostelgeschichte. E-Mail-Adresse: ssee@correo.co.cr.

Im *Lukasevangelium* hat Jesus ein eher „hellenistisches" Gesicht, da er von jüdischen und nichtjüdischen Gemeinden in einem griechisch geprägten Umfeld erfahren und identifiziert wird. Er erweitert den Kreis der Zwölf durch die Gruppe der siebzig JüngerInnen. Es gibt ein lukanisches Sondergut *(Quelle L)* wie den Kindheitsbericht, die Perikope von der Frau, der vergeben wird, das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, vom verlorenen Sohn, vom armen Lazarus, die Perikopen von Marta und Maria, von der Heilung der durch die Last des Gesetzes gekrümmten Frau, der Heilung des Sohnes der Witwe von Naim, der Bekehrung des Zachäus und andere.

In jeder Perikope der drei synoptischen Evangelien zeigt Jesus einen anderen Aspekt seiner Persönlichkeit. Keine Tradition will eine historische Biographie Jesu bieten und uns einen genauen Bericht über seine Person liefern. Doch alle Gesichter und Bilder Jesu entsprechen der Erfahrung, die die Jüngerinnen und Jünger mit diesem historischen Jesus gemacht haben, oder der Erfahrung, wie sie nach seiner Auferstehung die JüngerInnen der zweiten und dritten Generation innerhalb der „Jesus-Bewegung" machten.

Welchen Jesus sollen wir angesichts dieser Vielfalt der Gesichter Jesu heute verkünden?

Wir haben gesehen, dass es möglich ist, zwischen dem historischen Jesus und dem Jesus der verschiedenen Überlieferungen und Berichte in den Evangelien zu unterscheiden. Wir haben auch gesehen, dass es bei Markus, Matthäus und Lukas jeweils einen anderen Jesus gibt; davon wiederum unterscheiden sich die Gesichter Jesu bei den selbstständigen Traditionen Q, M und L. Nochmals andere Gesichter Jesu finden wir bei Johannes, Paulus und in der Apokalypse. Angesichts dieser ungeheuren Unterschiedlichkeit und Vielfalt der Gesichter Jesu stellt sich die Frage: Welchen Jesus sollen wir heute verkündigen? *Keinen von ihnen, sondern vielmehr unseren eigenen!* Wir dürfen nicht zwischen diesem und jenem Gesicht Jesu wählen, wir müssen den Jesus predigen, dem wir heute begegnen. Die ursprüngliche Vielfalt ist keine Aufforderung auszuwählen, sondern etwas Neues zu schaffen. Gerade die Vielfalt der ursprünglichen Überlieferungen macht es uns möglich, Jesus heute, in unserem Leben und unserer Welt, zu begegnen. Unsere gegenwärtige Erfahrung Jesu lässt sogar die Überlieferungen der unterschiedlichen Gesichter Jesu in noch größerer Vielfalt erscheinen. Es wäre grundfalsch, die ursprüngliche Vielfalt überwinden zu wollen und ein einziges Leben Jesu zu entwerfen, in dem Jesus nur ein Gesicht hätte. Viele haben bereits den Versuch unternommen, die Unterschiede der vier Evangelien einzuebnen und ausgehend davon ein einziges Evangelium zu konstruieren. Das haben im 2. Jahrhundert Tatian der Syrer in seinem Werk „Diatessaron" und nach ihm so viele „Leben Jesu" versucht, die die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der ursprünglichen historischen Erfahrungen Jesu einebnen, ja sogar leugnen.

Die ursprüngliche Vielfalt ist nicht neutral: Notwendigkeit eines Kanons

Der Kanon des Neuen Testaments hat die ursprüngliche Vielfalt nicht reduziert oder unterdrückt, sondern sie im Gegenteil akzeptiert und „kanonisiert". Obwohl die vier Evangelien so unterschiedlich sind, wurden alle vier in den Kanon aufgenommen. Auf diese Weise wurde die Vielfalt der zuweilen stark auseinander driftenden und einander widersprechenden Überlieferungen von Jesus anerkannt. Die ursprüngliche Vielfalt muss deshalb respektiert und beibehalten werden. Genau diese ursprüngliche Vielfalt macht es uns möglich, Jesus in unserer Gegenwart zu finden und ihn zu identifizieren. Die Tatsache, dass es *vier* Evangelien gibt, macht es möglich, dass wir *unser* Evangelium heute finden. Doch die ursprüngliche Vielfalt ist nicht neutral, konturenlos und unparteiisch. Wir können nicht *auf irgendeine beliebige Weise* Jünger und Jüngerinnen Jesu sein. Die JüngerInnenschaft vollzieht sich *nach* Markus, Matthäus oder Lukas. Das Gesicht Jesu, das wir heute finden, nach dem wir heute unser Leben ausrichten und das wir heute verkünden, können wir nicht beliebig herbeiphantasieren oder konstruieren. Wir haben uns Jesus *nach* Markus, Matthäus und Lukas vorzustellen, zu denken und zu verkündigen. Kanon heißt Richtmaß oder Kriterium (Glaubensregel, *mensura fidei, regula pietatis*). Die drei synoptischen Evangelien sind der Maßstab, anhand dessen wir die Echtheit unserer Begegnung mit Jesus zu beurteilen haben. Die Evangelien sind das Kriterium zur Beurteilung unserer geistlichen Erfahrung der Nachfolge heute. Es geht nicht darum, die Nachfolge Jesu in den Evangelien *nachzuahmen*, vielmehr darum, sie *gemäß* diesem Maßstab oder Kriterium neu zu bestimmen. Die drei synoptischen Evangelien werden so zum Kanon für unsere gegenwärtige geistliche Erfahrung.

Maßstab und Kriterien, wie wir sie in den synoptischen Evangelien finden, sind hinreichend klar, um unsere Begegnung mit Jesus heute zu bestimmen und zu beurteilen. Ein Beispiel dafür sind die Seligpreisungen (Mt 5,3-10). Hier haben wir sieben konkrete Kanones, Kriterien und Maßstäbe: Das Reich Gottes gehört den Armen und den um der Gerechtigkeit willen Verfolgten; die Weinenden werden getröstet werden, und die Demütigen werden das Land besitzen; die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, werden gesättigt werden, den Barmherzigen wird selbst Barmherzigkeit widerfahren usw. Wenn nun jemand behauptete, das Reich Gottes gehöre den Reichen und die Hochmütigen würden das Land besitzen, dann verwandelte er den Kanon in sein Gegenteil und ersetzte ihn durch einen anderen. Dasselbe ließe sich von der Bergpredigt insgesamt und vom gesamten Text der drei synoptischen Evangelien sagen. Jede Seite des Evangeliums ist ein Kanon und ein Kriterium zur Beurteilung unserer heutigen Begegnung mit Jesus.

Neue Gesichter Christi heute

Bei der Lektüre und Auslegung der drei synoptischen Evangelien müssen wir drei Schriftsinne unterscheiden: den Wortsinn, den historischen Sinn und den geistlichen Sinn.

Zunächst zum *Wortsinn* der Texte: Was wir in Händen halten, ist ein Text, der in seiner gesamten Objektivität, Ganzheit und Eigenheit (literarisches Genus) gelesen werden muss.

Dann müssen wir den *historischen Sinn* der Texte entdecken, das heißt die Geschichte hinter dem Text, die Geschichte des Textes selbst und die Geschichte, die der Text nach seiner Abfassung bewirkt hat (Wirkungsgeschichte, d. Übers.). Wir müssen den wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Kontext rekonstruieren, in dem der Text entstanden ist und in dem er seine Wirkung entfaltet hat. In Bezug auf die synoptischen Evangelien sind die Rekonstruktion des historischen Jesus vor seinem Tod und die Rekonstruktion der „Jesusbewegung", innerhalb der die Evangelien entstanden sind, von Bedeutung.

Schließlich und vor allem geht es um den *geistlichen Schriftsinn:* Dieser geistliche Schriftsinn hat seinerseits wiederum drei Dimensionen: 1. Den Text als Wort Gottes für uns heute lesen (was sagt der Text *uns?*); 2. das „Buch des Lebens" (unsere aktuelle Wirklichkeit) im Licht des Textes des Evangeliums lesen. Gott spricht in unserer gegenwärtigen Realität zu uns, aber wir brauchen den Text als Unterscheidungskriterium, um das Wort Gottes in unserer aktuellen Wirklichkeit zu entdecken. Wenn wir den Text auf diese Weise lesen, dann schaffen wir einen neuen Sinn des Textes selbst. 3. Sich in den Text hineinbegeben und in ihm selbst zum Schöpfer von Sinn werden. Wenn wir einen Text lesen und auslegen, werden wir selbst Teil dieses Textes, und der Text wird Teil unserer Geschichte. In diesem Geschehen kommen der Wortsinn, der historische Sinn und der geistliche Sinn zu ihrer Erfüllung.

Bereits der *Wortsinn* und der *historische Sinn* der Evangelientexte liefern uns ein ausgezeichnetes Ergebnis im Hinblick auf die Entdeckung der unterschiedlichen Gesichter Jesu. Wenn wir uns der Methoden der Literarkritik und der historisch-kritischen Exegese bedienen, können wir die unterschiedlichen Gesichter Christi, wie wir sie weiter oben bereits skizziert haben - sowohl die Gesichter des historischen Jesus vor seinem Tod als auch die Gesichter Christi in den verschiedenen Überlieferungen der synoptischen Evangelien nach seinem Tod -, entdecken. Nun interessiert uns der Sprung zur Entdeckung der Gesichter Christi im *geistlichen Schriftsinn.* Gemäß dem geistlichen Sinn des Textes, wie wir ihn beschrieben haben, kann jedes historische Subjekt heute in lebendigen Kontakt zu Jesus treten. Frauen, Jugendliche, Indigenas, Schwarze, Bauern, Umweltschützer und andere treten in direkten Kontakt zu Jesus, und in dieser Begegnung bekommt Jesus jedes Mal ein neues Gesicht. Die Frauen begeben sich in den Text hinein, rekonstruieren seinen Sinn und begegnen Jesus. In dieser Begegnung verändert sich Jesus selbst ebenso wie die Frauen, was wiederum eine Veränderung des Sinngehaltes des Textes zur Folge hat. Und auf ähnliche Weise

vollzieht sich das mit den anderen erwähnten Subjekten. Auch so ausgegrenzte Gruppen wie Homosexuelle, Obdachlose, Todkranke und andere treten in diesen persönlichen Dialog mit dem lebendigen Jesus ein. Wenn Jesus sich in der Begegnung mit der Sünderin (Lk 7), mit der syrophönizischen Frau (Mk 7), mit Maria von Magdala und so vielen anderen verändert hat, dann ändert sich auch heute das Gesicht Jesu, wenn er das Zwiegespräch mit Ausgeschlossenen und anderen durch das Gesetz Verurteilten aufnimmt. Was diese verändernde Begegnung möglich macht, ist der ganze Reichtum des Wortsinnes, des historischen Sinnes und des geistlichen Sinnes der synoptischen Evangelien.

Aus dem Spanischen übersetzt von Christian Roth

Die Reichen, die Frauen und theologische Debatten

Der erste Timotheusbrief und der Jakobusbrief ergreifen Partei

Elsa Tamez

Die Schriften des Neuen Testaments sind ein beredtes Zeugnis dafür, dass in den christlichen Gemeinden Konflikte verschiedenster Art an der Tagesordnung waren: Es gab soziale, kulturelle, theologische, moralische und persönliche Auseinandersetzungen. Keine Gemeinde war davon ausgenommen, ob es nun um Streitigkeiten innerhalb der eigenen Reihen oder mit anderen Gemeinden ging. Die Verfasser der Briefe oder der Evangelien wollten nicht nur eine Botschaft vermitteln, sondern auch in diese Auseinandersetzungen eingreifen und eine Antwort geben. Auch wenn die Konflikte manchmal ähnlich sind, so reagiert doch jeder Autor aus seiner Sicht darauf. Und zuweilen stehen die unterschiedlichen Stellungnahmen in Widerspruch zueinander.

Gegen Ende des ersten und zu Beginn des zweiten Jahrhunderts entzündeten sich die Konflikte in der Regel unter anderem an folgenden Problemen: an der Zunahme der Zahl der Reichen in den Gemeinden; an Frauen in Leitungspositionen; an theologischen Diskussionen, die mit dem Evangelium nichts zu tun hatten, und an einem Lebensstil in den christlichen Gemeinden, der sich von der hellenistisch-römischen Gesellschaft abhob. Natürlich gab es auch noch andere Arten von Konflikten, doch in diesem Beitrag werde ich mich darauf beschränken, jene Konflikte näher zu beleuchten, die im ersten Timotheusbrief und im Jakobus-

brief sichtbar werden. Es geht mir nicht in erster Linie darum, die Konflikte selbst, sondern vielmehr die entsprechenden Reaktionen darauf zu analysieren.[1] Es wird deutlich werden, dass es zu ähnlich gelagerten Konflikten unterschiedliche Stellungnahmen gibt, was zeigt, dass die Bibel mit unterschiedlichen Stimmen zu uns spricht. Bevor wir uns den Konflikten und den Reaktionen darauf zuwenden, seien einige wichtige Grundinformationen zu den beiden Schriften des Neuen Testaments vorweggeschickt.

Einleitung: Antwort auf Konflikte

Der erste Timotheusbrief und der Jakobusbrief sind ziemlich unterschiedlich, aber man kann auf der Grundlage der Texte selbst die Situation rekonstruieren.[2] Wir haben diese beiden Briefe gewählt, weil beide eher spät datiert werden müssen und zur selben Zeit entstanden sein könnten. Darüber hinaus handelt es sich bei beiden um Pseudepigraphen, d.h., die beiden Verfasser benutzen als Pseudonym die Namen zweier bekannter Persönlichkeiten, deren Ansehen außer Frage steht. Jakobus, der Leiter der Jerusalemer Gemeinde, und Paulus, der Völkerapostel. Beide Verfasser bedurften zweier in ihrem Umfeld bedeutender Gestalten, um ihre Ausführungen zu legitimieren und mit Autorität in die Konflikte einzugreifen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die beiden Verfasser der Briefe einander nicht gekannt haben. Der erste Timotheusbrief wurde möglicherweise gegen Ende des ersten bzw. zu Beginn des zweiten Jahrhunderts geschrieben. Der Text möchte den Leser glauben machen, dass es sich um einen Brief des Paulus aus Mazedonien an Timotheus, seinen Gesandten zu den christlichen Gemeinden in Ephesus, handelt (1 Tim 1,3). Einige Exegeten nehmen an, dass es sich bei den so genannten Pastoralbriefen (1/2 Tim und Titus) um eine Sammlung handelt, die der Gattung der Briefliteratur, wie sie in der Antike üblich war, zuzuordnen ist und die benutzt wurde, um die nachwachsende Generation zu unterweisen.[3] Auch der Jakobusbrief wurde wahrscheinlich zu Ende des ersten oder zu Beginn des zweiten Jahrhunderts geschrieben. Es ist schwer, den Ort seiner Entstehung auszumachen. Die diesbezüglichen Vorschläge sind äußerst disparat: Man vermutete Palästina genauso wie Alexandrien oder Rom. Ich tendiere hier zu Rom, wofür es ein starkes Argument gibt: Die Diskussion um Glaube und Werke weist Parallelen zu anderen Texten auf, die in Rom entstanden sind (1 Petr, Hirt des Hermas, 1. Clemensbrief). Doch vielleicht kommt es in diesem Fall nicht so sehr darauf an, wer den Brief geschrieben hat, sondern wem der Autor schreibt. Der Brief wendet sich an die „in der Zerstreuung" oder Diaspora (Jak 1,1). Das ist eine metaphorische Wendung, die im soziologischen Sinne Menschen bezeichnet, die außerhalb ihrer Herkunftsorte gesellschaftlich und politisch ausgeschlossen sind und/oder vom herrschenden Teil der Gesellschaft an ihren Wohnorten nicht gut aufgenommen werden.[4] Während sich der Jakobusbrief an christliche, näherhin judenchristliche Gemeinden wendet, ist der erste Timotheusbrief an einen Mitarbeiter adressiert, um ihm Instruktionen für das

Leben einer Gemeinde zu geben, die mehrheitlich nicht aus Judenchristen besteht. Obwohl es in beiden Briefen eine Vielzahl von Ermahnungen gibt, die sowohl aus dem Judentum als auch aus der hellenistischen Kultur stammen, kann man im Jakobusbrief eine deutlicher jüdisch geprägte und im ersten Timotheusbrief eine stärker hellenistisch beeinflusste Ethik ausmachen.

I. Die Reichen in der christlichen Gemeinde: Zündstoff für Konflikte

1. Der erste Timotheusbrief

Eine eingehende Lektüre führt zur Schlussfolgerung, dass es in der Gemeinde, an die der Brief gerichtet war, eine starke Präsenz reicher Gemeindeglieder und von Leuten gegeben haben muss, die sich selbst bereichern wollten. Wahrscheinlich handelte es sich um wohlhabende Leute, die sich durch ihren Reichtum, ihre Wohltätigkeit, ihre Macht oder dadurch, dass sie ihre Häuser für die Feier der Liturgie zur Verfügung stellten, in der Gemeinde Einfluss verschafften. Sehr wahrscheinlich gab es mehr reiche Frauen als reiche Männer. Das erklärt die harte Kritik an der Kleidung reicher Frauen (2,9) und die Anweisung, dass sie nicht lehren und still sein sollen (2,11-12). Vielleicht hofften die Reichen, dass sie gemäß dem in der Antike üblichen Patronat[5] durch die Ehre eines Leitungsamtes belohnt würden oder die überkommene Lehre ihren eigenen Kriterien unterwerfen könnten. Der Autor begegnet ihnen mit Misstrauen. Das Thema Reichtum taucht mehrmals auf: Außer der Kritik an der Art und Weise reicher Frauen, sich zu kleiden, werden diejenigen, die das Amt des Aufsehers *(epískopos)* anstreben, ermahnt, nicht habsüchtig und geldgierig (3,3), und die Diakone, nicht gewinnsüchtig zu sein (3,8). Im fünften Kapitel unterscheidet der Verfasser zwischen Witwen, die keine Familie haben, und solchen, die ein Haus oder eine Familie haben, die sich um sie kümmern kann. Mit harten Worten ermahnt er diese (wohlhabenden) Familien, dass sie für ihre Angehörigen Sorge tragen mögen und damit nicht die Gemeinde belasten sollen (5,8). Ebenso werden (reiche)[6] gläubige Frauen, die Witwen in ihrem Haus haben, gebeten, für diese zu sorgen (5,16). Der Verfasser kritisiert diejenigen, die sich bereichern wollen (6,9), und zitiert das geläufige Wort, dass das Geld die Wurzel aller Übel sei. Schließlich wird der Gesandte Timotheus gebeten, die Reichen zu

Die Autorin

Elsa Tamez, geb. 1950 in Mexiko; Promotion zum Dr. theol. in Lausanne, Schweiz. Sie ist Professorin am Seminario Bíblico Latinoamericano und gehört dem interdisziplinären Forschungsteam am Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) in San José, Costa Rica, an. Von ihren zahlreichen Veröffentlichungen wurden ins Deutsche übersetzt: E. Tamez (Hg.) Und die Frauen? Befreiungstheologen stehen Rede und Antwort, Münster 1990; Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern 1998; Da hasste ich das Leben. Eine Lektüre des Buches Kohelet, Luzern 2001. Anschrift: Universidad Bíblica Latinoamericana, Apartado 901-1000, San José, Costa Rica.

ermahnen, nicht hochmütig zu sein und ihre Hoffnung nicht auf den Reichtum zu setzen, gute Werke zu tun und solidarisch *(koinonikoús)* zu sein (6,17-19).

2. Der Jakobusbrief

In diesem Brief kommen die Reichen viermal vor, und jedes Mal werden sie kritisiert. (1,1-10; 2,6-7; 4,1-17; 5,1-6). Es wird auf Gemeindemitglieder Bezug genommen, die sich bereichern wollen (4,13), genau wie im Fall von 1 Tim 6,9ff, und auf reiche Landbesitzer außerhalb der Gemeinde, die die Landarbeiter ausbeuten und ihnen den Lohn vorenthalten (5,1-6). Der Verfasser des Briefes ist ein Gegner der Reichen, die die Gemeinde besuchen. Für ihn sind die Reichen diejenigen, welche die Armen unterdrücken und sie vor Gericht schleppen (2,6). Es scheint so, als ob es, im Unterschied zur Situation, die dem ersten Timotheusbrief zugrunde liegt, keine wirklich reichen Gemeindemitglieder gäbe, aber es gibt sehr wohl welche, die sich durch Handel bereichern wollen (4,13).

Im Jakobusbrief besteht das Problem nicht wie im Timotheusbrief darin, dass die Reichen, insbesondere die Frauen unter ihnen, die Führung in der Gemeinde übernehmen wollen. Es geht vielmehr um die Unterdrückung und das Leid, das die Reichen außerhalb der Gemeinde den Gemeindemitgliedern zufügen. Und was noch schlimmer ist: Es gibt in der Gemeinde Leute, die während der Gottesdienste den Reichen gegenüber, die die Gemeinde besuchen, ein unterwürfiges Verhalten an den Tag legen und sie bevorzugt behandeln (2,1-4). Darüber hinaus gibt es Brüder, die sich von den Werten der Gesellschaft sehr angezogen fühlen, insbesondere solche, die nur an Handel und Gewinn denken (2,2-3; 4,4.13).

3. Antworten auf den Konflikt

Für eine Analyse der Reaktion auf den Konflikt ist es hilfreich, die Unterschiede und Ähnlichkeiten im Hinblick auf die Situation und die Reaktion darauf herauszuarbeiten. Zur unterschiedlichen Situation der Gemeinden: Während die Präsenz der Reichen in 1 Tim ein Faktum ist (2,9; 6,1-2; 6,17-19), beginnt sie sich in Jak erst anfanghaft abzuzeichnen (2,1-4). 1 Tim muss sich damit schon herumschlagen, während Jak dies noch zu vermeiden sucht. Deshalb beschränkt sich 1 Tim darauf, Unterweisungen in Bezug auf das Verhalten der Reichen in der Gemeinde zu geben, und die kurzen Stellungnahmen gegen sie sind viel milder als die in Jak. Es hat den Anschein, als sei der Verfasser von 1 Tim eher um das Verhalten der reichen *Frauen* als um das der Reichen an sich besorgt. Deshalb greift er die reichen Frauen stärker an.

Jak bezieht sich nicht auf diese. Er führt seine Angriffe mit apokalyptischen Argumenten und mit Sprüchen gegen die Reichen aus der jüdischen Tradition; das gilt insbesondere für diejenigen, die die Landarbeiter unterdrücken (5,1-6; 1,9-11;4,6). In beiden Briefen gibt es Kritik an der Art der Reichen, sich zu kleiden: In 1 Tim bezieht sich das auf das kostbare Gewand der reichen weiblichen Gemeindeglieder, in Jak auf die prächtige Kleidung reicher Männer *(anér)* von außerhalb (2,2). In beiden Briefen werden diejenigen, die sich bereichern wollen, hart kritisiert. 1 Tim warnt diese vor den Gefahren des Reichtums

(6,5-10), Jak ermahnt dazu, die Hände vom Schmutz der Geschäfte zu reinigen (4,4-10).

Es gibt also deutliche Unterschiede in der jeweiligen Antwort, und diese erklären sich nicht nur daraus, dass die Reichen einmal zur Gemeinde gehören, das andere Mal nicht, sondern sie resultieren auch aus einer unterschiedlichen Sichtweise. In 1 Tim ist der Standpunkt der des Reichen, wenn auch diejenigen, die sich bereichern wollen, kritisiert werden. Dies wird deutlich in der an die Sklaven gerichteten Ermahnung, ihre Herren, ob gläubig oder nicht, zu achten und ihnen in allem zu Diensten zu sein (6,1-2). 1 Tim geht nicht von der Reziprozität des Verhältnisses aus wie im Epherserbrief (6,5-9) oder im Kolosserbrief (3,22-4,1). Die bestimmende Perspektive wird auch deutlich bei der Aufzählung der Qualitäten derer, die das Amt des Aufsehers *(episkopos)* oder des Diakons anstreben. Diese Eigenschaften entsprechen denen eines *pater familias,* der „sein Haus gut zu leiten versteht" und gehorsame und unterwürfige Kinder großzieht (3,4.12). In Jak ist die Perspektive hingegen die der Armen *(ptochoí):* „Ein reiner und makelloser Dienst vor Gott, dem Vater, besteht darin: für Waisen und Witwen zu sorgen, wenn sie in Not sind, und sich vor jeder Befleckung durch die Welt zu bewahren." (1,27) „Befleckung durch die Welt" meint hier durch die Werte der hellenistisch-römischen Gesellschaft. Die Armen sind im Jakobusbrief die von Gott Auserwählten, die durch den Glauben reich und zu Erben des Königreichs gemacht werden (2,3.5).

Alles in allem scheint keiner der beiden Briefe die Präsenz der Reichen in der Gemeinde gern zu sehen. In 1 Tim, weil sie sich mit ihrem Einfluss und ihrer Macht der Gemeinde zu bemächtigen suchen und mit Ideen sympathisieren, die der Tradition fremd sind, und in Jak, weil es für sie in der Gemeinde keinen Platz gibt. Der erste Timotheusbrief neigt aber dennoch dazu, sich mit der anscheinend unabänderlichen Situation zu arrangieren. Den Reichen schärft er ein, wie sie sich in der Gemeinde zu verhalten haben: dass sie sich schlicht kleiden sollen, dass sie nicht hochmütig sein und dass sie mit ihrem Geld gute Werke tun sollen, ohne die in der römischen Gesellschaft übliche Gegenleistung zu erwarten. Jak hingegen lehnt jeden bestimmenden Einfluss von Reichen in der Gemeinde ab. Er kündigt das apokalyptische Ende der unterdrückerischen Grundbesitzer an. Seine Antwort ist die Ermahnung, den Bedürftigen, Männern wie Frauen, materiell zu helfen (1,27; 2,14-17) und sich von den Werten der sozial gespaltenen hellenistisch-römischen Gesellschaft fernzuhalten. Er sagt: „Ihr Ehebrecher, wisst ihr nicht, dass Freundschaft mit der Welt Feindschaft mit Gott ist?" Während für 1 Tim die Lösung die Übertragung der Hierarchie des patriarchalischen Haushalts auf die christliche Gemeinde ist (3,14-15), darf die Gemeinde nach Jak nicht auf das Ansehen der Person achten (2,4). Es muss eine wirkliche Solidarität unter den Gemeindegliedern, Frauen wie Männern (*adelphós* und *adelphé,* 2,15), geben, die einen wirklichen, und nicht einen toten Glauben zum Ausdruck bringt.

II. Die Führungsrolle von Frauen in der christlichen Gemeinde

1. Der erste Timotheusbrief

Anscheinend war die sehr aktive Teilnahme der Frauen in der christlichen Gemeinde eines der Hauptprobleme für 1 Tim. Der Text verrät eine Art von Zorn des Verfassers den Frauen gegenüber. Dies lässt sich leicht an Sätzen erkennen wie: „Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen." (2,11) „Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht." (2,12) „Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva." (2,13) „Sie wird aber dadurch gerettet werden, dass sie Kinder zur Welt bringt ..." (2,15) Die jüngeren Witwen „werden faul und gewöhnen sich daran, von Haus zu Haus zu laufen. Aber nicht nur faul werden sie, sondern auch geschwätzig; sie mischen sich in alles und reden über Dinge, die sie nichts angehen" (5,13), deshalb müssten sie heiraten. Dahinter steht ganz offensichtlich eine grundlegende Realität: Die Frauen haben in dieser Gemeinde klare Führungspositionen inne und bringen höchstwahrscheinlich neue Ideen ein, die den Gewohnheiten und der Tradition widersprechen. Die Mehrzahl der feministischen Studien behauptet, dass das ehelose Leben in der Antike für die Frauen etwas Gutes war, weil sie auf diese Weise ihre Rolle innerhalb eines patriarchalischen Hauswesens hinter sich lassen konnten.[7] In 1 Tim wird dieses Problem sehr kompliziert, weil sich verschiedene konfliktive Elemente miteinander vermengen: die Führungsrolle der Frauen, ihr freies Auftreten, die neuen Ideen und ihre Position als wohlhabende Personen, die es ihnen sehr leicht möglich machte, Einfluss auf die Gemeinde auszuüben und sich ihrer zu bemächtigen.

2. Der Jakobusbrief

Im Jakobusbrief scheint die Situation eine andere zu sein. Obwohl es nicht ausdrücklich thematisiert wird, scheint die Beteiligung der Frauen gerade so lebhaft gewesen zu sein wie in allen christlichen Gemeinden jener Zeit. Die dem Jakobusbrief zugrunde liegende Situation kann keine Ausnahme einer ausschließlich oder mehrheitlich männlichen Beteiligung bilden. Doch der Verfasser sieht in der führenden Rolle der Frauen kein Problem, und deshalb kommt sie bei ihm nicht zur Sprache. Dies erklärt sich vielleicht daraus, dass die Mehrzahl der Gemeindemitglieder arm war, und bei den Armen stellten die Frauen die Mehrheit dar. Ein Beleg für diese Behauptung ist möglicherweise in Jak 2,15 zu sehen, wo die notleidende Schwester *(adelphé)* in gleichem Atemzug mit dem notleidenden Bruder *(adelphós)* genannt wird. Die Tatsache, dass das weibliche Geschlecht ausdrücklich in einem Kontext angeführt wird, in dem der Sprachgebrauch nicht inklusiv ist, lässt vermuten, dass die Mehrheit der Frauen in der Gemeinde arm war.[8]

3. Antworten auf den Konflikt

Man muss klarstellen, dass ein Konflikt, dessen Ursache die führende Rolle der Frauen ist, nur im ersten Timotheusbrief existiert. Im Jakobusbrief bereitet dies keine Probleme. Es ist wichtig, diese beiden Positionen zu sehen, denn daran lässt sich die Komplexität und Unterschiedlichkeit der konkreten christlichen Gemeinden ebenso ermessen wie die unterschiedlichen Standpunkte der biblischen Verfasser im Hinblick auf die Beteiligung der Frauen bei den Zusammenkünften. Die Sorge in 1 Tim bezüglich der Teilnahme der Frauen vermischt sich mit drei anderen Sorgen, und zwar in Bezug auf neue, esoterische theologische Gedanken (1,4), die ständig Streit verursachen, in Bezug auf die Dominanz reicher Frauen, die wahrscheinlich gleichzeitig mit den neuen Ideen sympathisierten, weil sie darin eine Befreiung aus den traditionellen Rollen erblickten (z.B. nicht zu heiraten; 1 Tim 4,3a), und in Bezug auf das Problem, mit der hellenistisch-römischen Gesellschaft, die patriarchalisch war und die Unterwerfung der Frauen, Kinder und Sklaven verlangte, nicht konform zu gehen. Der Verfasser findet die Antwort auf den Konflikt nun darin, von oben herab eine Ordnung festzulegen. Der patriarchalische Haushalt dient ihm als Modell, um das „Hauswesen Gottes" zu ordnen (3,14-15), das ursprünglich die Gemeinschaft von Gleichen beförderte (Gal 3,28). Mit seinem hierarchischen Modell will der Verfasser alle Probleme lösen: Die Frauen müssen sich still verhalten und dürfen nicht lehren; die Personen in Leitungsämtern müssen dem *pater familias* nacheifern und die Gemeinde wie ein Hauswesen leiten; die Reichen dürfen nicht hochmütig sein, sie müssen der Gemeinde vielmehr Schenkungen machen; und die Sklaven müssen sich in die Ordnung des patriarchalischen Hauswesens fügen und sich ihren Herren unterwerfen. In einer so in sich geschlossenen Ordnung würden auch die fremdartigen Ideen unter Kontrolle gehalten, und in den Augen der Nachbarn aus der hellenistisch-römischen Gesellschaft würden die christlichen Gemeinden keine Bedrohung für das Gemeinwesen mehr darstellen. Unglücklicherweise wurde dieser Lösungsvorschlag, der aus einer ganz konkreten Situation heraus entstanden ist, zur Grundlage für die Rechtfertigung des Ausschlusses der Frauen und der hierarchischen Struktur der Kirchen aller Zeiten bis heute.

III. Die theologischen Konflikte

1. Der erste Timotheusbrief

Das Problem mit anderen Glaubenslehren ist in 1 Tim offensichtlich. Der Brief beginnt und endet mit Warnungen vor „Fabeleien" (1,3-4) und vor „gottlosem Geschwätz" (6,20-21), und zwischendurch wiederholen sich dieselben Ermahnungen immer wieder und gehen dabei mehr ins Detail (4,1-10), bis hin zum Schlusskapitel, wo das Problem der Streitigkeiten um unterschiedliche Lehren wieder angesprochen wird (6,3-5). Wir haben es hier also mit einem Konflikt um theologische Diskurse zu tun, die von der Tradition abweichen. Da der Text

lediglich die Meinung des Autors wiedergibt, werden die fremdartigen Ideen natürlich als schlecht und schädlich hingestellt. Der rhetorische und apologetische Stil des Briefes lässt das Gute, das man an diesen Ideen finden könnte, nicht zu. Man nimmt nur die Gefahr, die für das Leben der Gemeindeglieder von ihnen ausgehen könnte, wahr. Wir sind uns dessen bewusst, dass es nicht leicht ist, diese neuen Lehren näher zu bestimmen. Einige Elemente haben mit dem gnostischen Dualismus (Asketismus) zu tun, andere mit jüdisch-hellenistischem Gedankengut (mit der Bedeutung von Genealogien, dem Gesetz, dem Verbot bestimmter Speisen etc.). Manche nehmen an, dass es im hellenistischen Judentum einen frühgnostischen Einfluss gegeben habe.[9]

2. Der Jakobusbrief

Der Verfasser des Jakobusbriefes macht sich nicht so sehr um Glaubenslehren Sorgen, die der Tradition fremd sind, sondern um eine schlechte Auslegung der christlichen Tradition selbst, nämlich eine Auslegung, der es um den Glauben ohne Werke zu tun ist. Wahrscheinlich wurde die paulinische Formel von der Rechtfertigung durch den Glauben in der Weise missinterpretiert, dass Glaube und Werke in radikalem Gegensatz zueinander gesehen wurden. So wurde daraus ein billiges Schlagwort[10], das die Passivität förderte. Paulus selbst hat nie den Glauben den Werken der Gerechtigkeit gegenübergestellt, sondern vielmehr bildeten für ihn der Glaube einerseits und die blinde Befolgung des versklavenden Gesetzes andererseits einen Gegensatz. Für Paulus war das Entscheidende der „Glaube, der in der Liebe wirksam ist" (Gal 5,6). Für die Gemeinden, an die der Jakobusbrief gerichtet ist, waren die Werke der Solidarität und Gerechtigkeit sehr wichtig, da es große materielle Not in den Gemeinden gab; dazu kamen noch das Leid und die Unterdrückung durch die Reichen. Eine falsch verstandene Theologie der Rechtfertigung durch den Glauben allein hatte Auswirkungen auf die Solidarität mit den armen Männern und Frauen in der Gemeinde (2,14-16).

3. Antworten auf den Konflikt

Wir haben weiter oben gesagt, dass 1 Tim zur Lösung des Konflikts auf Autorität setzt und eine Ordnung durchsetzt, die sich am patriarchalischen Hauswesen orientiert: Gehorsam und Unterwerfung unter die Vorgesetzten. Der Verfasser des ersten Timotheusbriefes sieht es als gefährlich an, wenn die Gemeindeglieder und auch der Gesandte Timotheus sich mit denen, die die neuartigen Ideen verbreiten, auf ein Gespräch einlassen, und ermahnt sie, sich von ihnen fernzuhalten. Für 1 Tim wird der Glaube zu einem „depositum" *(paratheke)*, das ist die „gesunde Lehre" (4,6), an der man sich auszurichten habe (6,3-5,20) und die man um jeden Preis verteidigen müsse (6,12).

Der Verfasser des Jakobusbriefes sieht sich genötigt, das Verständnis der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben zu korrigieren. Er hält einen starren Glauben, der nicht mit Werken der Gerechtigkeit einhergeht, für unwirksam: „Meine Brüder, was nützt es, wenn einer sagt, er habe Glauben, aber es fehlen die Werke? Kann etwa der Glaube ihn retten? ... So ist auch der

Glaube für sich allein tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat." (2,14.17) Um eine starre Reaktion wirksam zu bekämpfen, die ihre Basis in einem Missverständnis der paulinischen Formel hat, greift Jak auf die Schrift zurück. Zunächst kommt er auf die biblische Tradition über Abraham zu sprechen, der als Vater des Glaubens gilt, um zu zeigen, dass er durch Werke gerechtfertigt wurde oder dass der Glaube durch die Werke vollkommen gemacht wurde: „Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet ..." (2,23) Ebenso zitiert er das Beispiel Rahabs, um zu zeigen, dass auch sie durch die Werke gerechtfertigt wurde (2,25). Der gesamte Jakobusbrief betont die notwendige Übereinstimmung zwischen Reden und Handeln, Hören und Tun. Die Bedeutung der guten Werke im Sinne einer Praxis der Gerechtigkeit taucht wiederholt im Jakobusbrief auf, denn dies entsprach der dringlichsten Notwendigkeit in seiner Gemeinde, in der es eine große Zahl von Bedürftigen gab. „Ein reiner und makelloser Dienst vor Gott, dem Vater, besteht darin: für Waisen und Witwen zu sorgen, wenn sie in Not sind, und sich vor jeder Befleckung durch die Welt zu bewahren" - eine solche Feststellung zeigt die elementare Wichtigkeit einer konkreten Theologie der Solidarität. Wenn dem so ist, dann ist es sehr wahrscheinlich, dass esoterisches und dualistisches Gedankengut, das in abstrakten Lehrgebilden und Spekulationen daherkam, in der Gemeinde, an die der Jakobusbrief adressiert ist, keine Chance hatten.

Schlussfolgerung

Wir haben zwei christliche Gemeinden betrachtet, wie sie sich wahrscheinlich zur selben Zeit (Ende des ersten bzw. Anfang des zweiten Jahrhunderts) darstellten. Es sind Gemeinden, die es mit unterschiedlichen Problemen zu tun hatten und deren soziale, disziplinäre und theologische Konflikte von unterschiedlichen Perspektiven aus zur Sprache kommen - je nach der jeweils besonderen Situation und der Einstellung der Verfasser der Briefe. Beide Verfasser nehmen für sich eine hochangesehene apostolische Autorität in Anspruch (Paulus und Jakobus), um ihre jeweilige Meinung zu stützen und zu rechtfertigen. Die zur Lösung der Konflikte eingeschlagenen Wege unterscheiden sich aus zwei Gründen: zum einen, weil es um Gemeinden mit unterschiedlichen Konflikten geht, und zum anderen, weil die beiden Verfasser gegensätzliche Weltanschauungen haben. 1 Tim plädiert dafür, sich der hellenistisch-römischen Gesellschaft anzupassen, er sorgt sich um den „guten Ruf" (vgl. 3,7; 6,1) und das Fortbestehen der Gemeinden. Dem Jakobusbrief geht es darum, sich von dieser Gesellschaft abzuheben (4,4). Beide Positionen sind Bestandteile der Bibel, und keine kann für alle Zeiten zur allein gültigen erklärt werden. Jede Gemeinde, damals wie heute, reagiert auf eine besondere Situation. Das größte Unglück für die Christen und die Frauen ist, dass die Tradition sich für die Positionen in 1 Tim und im Titusbrief entschieden, diese für allgemein gültig erklärt und dabei andere, auch solche mit deutlichem Übergewicht, aus anderen Büchern der Bibel beiseite gelassen hat. Es ist in

Vergessenheit geraten, dass die Kriterien der Bibel, die Entscheidungen in Konfliktsituationen klären helfen, diejenigen sind, die den Werten des Reiches Gottes, wie sie die Jesusbewegung verkündet hat, am nächsten stehen: Parteinahme für die Ausgeschlossenen und eine Gemeinschaft von Gleichen, in der Gerechtigkeit, Solidarität und Zärtlichkeit herrschen.

[1] Elisabeth Schüssler Fiorenza vergleicht die Lösungsvorschläge hinsichtlich der hellenistisch-römischen Gesellschaft und der Frau in 1 Tim mit denen im Markus- und im Johannesevangelium. Das inspirierte mich zum Vergleich zwischen 1 Tim und Jak. Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologishe Rekonstruktion der christlichen Ursprünge,* München/Mainz 1988, 343-407.

[2] Ich bin mir des paränetischen Charakters vieler Textpassagen im ersten Jakobusbrief bewusst, aber dennoch kann man aus der wiederholten Erwähnung verschiedener Situationen auf die Probleme der Gemeinden schließen, an die der Brief adressiert war.

[3] Vgl. J. D. Quinn/W. C. Wacker, *The First and Second Letters to Timothy,* Grand Rapids 2000, 8.

[4] J. H. Elliot, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy,* Philadelphia 1981, 21-58.

[5] Vgl. R. M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles. A „Bourgeois" Form of Early Christianity?,* Atlanta 1990; D. A. de Silva, *Honor, Patronage, Kinship, and Purity,* Downers Grove 2000, 95-156.

[6] Es scheint so, dass einige wohlhabende Frauen Witwen bei sich aufgenommen haben. Man muss dabei bedenken, dass das griechische Wort für Witwe, *chéra,* Frau ohne Ehemann bedeutet; damit müssen nicht nur die Witwen im eigentlichen Sinne, deren Mann gestorben ist, gemeint sein, sondern es kann sich auch um Geschiedene und Unverheiratete handeln. Eine genauere Studie dazu hat Jean Daniel Kästli vorgelegt: *Die Witwen in den Pastoralbriefen und in den apokryphen Apostelgeschichten.* Vortrag an der Universität Tübingen im Januar 1990.

[7] Dies kommt noch klarer zum Ausdruck in apokryphen Schriften wie etwa den Thekla-Akten.

[8] Vgl. E. Tamez, *The Scandalous Message of James,* New York 1990, 25.

[9] Martin Dibelius nennt dies „eine Art judaisierender Gnosis": M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe* (Handbuch zum Neuen Testament 13), 4. Aufl. (neu bearbeitet von H. Conzelmann) Tübingen 1966, 2.

[10] S. Laws, *A Commentary on the Epistle of James,* New York 1980, 131.

Aus dem Spanischen übersetzt von Christian Roth

Christologische Streitigkeiten unter den johanneischen Christen

Seán Freyne

Während die ersten drei Evangelien im Stoff und in der Abfolge der Erzählung weithin übereinstimmen und sich so den Namen „synoptisch" (etwa: gemeinsame Sicht) verdient haben, war der Unterschied zwischen ihnen und dem vierten Evangelium von Anfang an unübersehbar. Diese Unterschiede boten dem exegetischen Scharfsinn der Kirchenväter von Origenes bis Augustinus ein weites Betätigungsfeld. Heutige Exegeten dagegen interessieren sich mehr für die Unterschiede innerhalb des Corpus bzw. der „Familie" johanneischer Schriften. Stil, Vokabular und eine gemeinsame theologische Sprache scheinen die Tradition zu stützen, dass eine Reihe von neutestamentlichen Schriften - das vierte Evangelium, die Johannesbriefe und (nicht ganz so sicher) die Offenbarung des Johannes gehören dazu - einer einzigen Autorenhand zuzuschreiben sind.

Heute besteht jedoch praktisch ein Konsens darüber, dass diese Schriften aus einer Gemeinde bzw. Schule stammen, die in einer sehr klar erkennbaren Ecke der frühchristlichen Welt beheimatet war. So ist es nicht verwunderlich, dass trotz der Gemeinsamkeiten dieser Schriften mehr als nur eine Hand an ihrer Abfassung beteiligt war und daher auch mehr als nur eine, nämlich die „johanneische" Stimme, zu vernehmen ist. Standen diese Stimmen wirklich im Konflikt miteinander und, wenn ja, was hat es zu bedeuten, wenn es zwischen ihnen zu einer Aussöhnung kam?

Natürlich werden diese Fragen von den heutigen Wissenschaftlern, je nach ihrem Standpunkt gegenüber der johanneischen Gemeinde und ihrer Geschichte, zwangsläufig unterschiedlich beantwortet. Soll man nun die Vielzahl von Ansichten als interne jüdische Familienstreitigkeiten ansehen oder als Ausdruck eines erbitterten Konflikts mit der Synagoge, aus der die eine Gruppe ausgestoßen wurde, weil sie in diesen Schriften die Juden sehr negativ dargestellt hat? Wie auch immer man diese Fragen entscheidet, schon die bloße Suche nach Antworten eröffnet faszinierende Ausblicke auf einen Reflexions- und Interpretationsprozess des Lebens Jesu und seines Wirkens.

Es sieht ganz so aus, als würde das vom Evangelisten gezeichnete Bild harmonischer Gemeinschaft, die Jesus in seiner Abschiedsrede, vor allem in Kapitel 17, so sehr herbeisehnte, eher dem Ideal- als dem Realzustand entsprechen, wenigstens soweit es die johanneische Gemeinde betrifft. Nach eigenem Eingeständnis war diese am Reflexionsprozess die ganze Zeit über voll beteiligt: im Erinnern an das Jesusereignis, im Erwarten des verheißenen Geistes, der sie in die volle Wahrheit

einführen sollte, und im Bewerten der unterschiedlichen Ausdrucksformen des gemeinsamen Glaubens.

Uns, die wir den Text heute lesen, stellt sich die Frage nach der Bedeutung dieses Prozesses, stoßen wir doch auf ihn im Kanon der normativen Schriften des christlichen Glaubens. Sollen wir diesen vielstimmigen Chor der johanneischen Christen als eine Kakophonie der Zwietracht bewerten oder als harmonischen Zusammenklang eines geistigen und religiösen Reichtums, der nur eine vielgestaltige und bewegte Entwicklung wiedergibt? Oder sollen wir nach einer vermittelnden Position Ausschau halten?

Konflikte und Klarstellungen

Die Briefe des Johannes sind von manchen Exegeten als eine Art „Lesehilfe" für das Johannesevangelium beschrieben worden. Daher ist es vielleicht am besten, mit ihnen anzufangen. Die Themen, um die es dabei geht, weisen zurück auf das Evangelium: Es sind Themen, die offensichtlich tiefe Differenzen ausgelöst und die *koinonia* bzw. den Sinn für die erstrebte enge Gemeinschaft der Gruppe ernsthaft gefährdet haben. Der Verfasser des Briefes gibt diesen Gefühlen Ausdruck, wenn er die Empfänger als „liebe Brüder", „ihr Kinder" und „meine Kinder" anredet und ihnen für ihr „Ergreifen" der gemeinsam geteilten Glaubensüberzeugungen Beifall spendet (1 Joh 2,7-28). Auf der andern Seite benutzt er das apokalyptische Bild vom Antichristen, der Verkörperung des Bösen, um alle jene zu verurteilen, die die Gemeinde verraten haben, weil sie Grundstrukturen ihres Glaubens untergruben. Aus der Sicht des Verfassers „gehörten sie alle nicht zu uns" (1 Joh 2,19). Er spricht zu ihnen mit der Autorität dessen, der gesehen und gehört hat, „was von Anfang an war". Und er fühlt sich verantwortlich, das Band der Einheit zu stärken, das durch die gegebene Situation geschwächt worden ist und so erst den Brief veranlasst hat.

Diese interne Konfliktsituation ist die direkte Folge einer Leugnung des Christusbekenntnisses durch gewisse Gemeindemitglieder, was mehr als einmal klar ausgesprochen wird: „Wer ist der Lügner - wenn nicht der, der leugnet, dass Jesus der Christus ist" (1 Joh 2,22)? Und an anderer Stelle heißt es: „Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott." (1 Joh 4,2f.)

Die strittige Frage, um die es geht, ist die nach der eigentlichen Identität Jesu. Einige (aus der Gemeinde) müssen wohl sein wirkliches Menschsein bestritten haben: Es ist *Jesus* (der Mann aus Nazaret), der der Christus ist, und er ist *im Fleisch* gekommen. Diese eindringliche Aussage hallt wie ein Echo im Prolog des Evangeliums wider: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt" (Joh 1,14). Sie erklärt auch den besonderen Nachdruck der Eingangsworte des Briefes, wo der Verfasser bezeugt: „Was unsere Hände angefasst", was wir „mit unseren Augen gesehen haben" ist Gegenstand der Botschaft, die wir verkünden (1 Joh 1,1-2). So war die Leibhaftigkeit der Existenz Jesu die zentrale

Aussage dieses christologischen Bekenntnisses, so als ob sie geleugnet worden oder in Gefahr gewesen wäre, übersehen zu werden.

Christologische Streitigkeiten unter den johanneischen Christen

Der Ursprung einer solchen Missdeutung kann vielleicht dem nachdrücklichen Bekenntnis der Gemeinde zur Auferstehung Jesu im Schlusskapitel des Evangeliums entnommen werden. Dort wird auf der einen Seite das Ansinnen Marias von Magdala, Jesus festzuhalten, nachdem sie ihn wiedererkannt hat, zurückgewiesen, da er noch nicht zum Vater hinaufgegangen sei, „zu meinem Gott und zu euren Gott". Auf der anderen Seite wird der Wunsch des Thomas, seine Finger in die Male der Nägel und seine Hand in seine Seite zu legen, erfüllt, so dass er in einem Glaubensbekenntnis ausruft: „Mein Herr und mein Gott!" (Joh 20,11-29).

Diesen zwei Erscheinungsgeschichten, die im ursprünglichen Schlusskapitel des Evangeliums direkt aufeinander folgen, scheint die gleiche Bedeutung zuzukommen wie dem Prolog am Anfang, nur sind sie am Ende im Erzählstil gehalten, während der Prolog in erhabener theologischer Sprache ausformuliert ist. Die so genannte „Christologie von oben", mit der das Evangelium eröffnet wird, verlegt die Ursprünge des Wortes („im Anfang") in Gott hinein. Sie braucht aber in der ebenso nachdrücklichen Aussage, dass dieses Wort wahrhaft Mensch geworden sei, ein Gegengewicht („Christologie von unten"), wenn man die volle Bedeutung der christlichen Verkündigung erfassen will.

Ausgangspunkt der Selbsterschließung Gottes in Jesus ist sein irdischer Lebensweg. Also muss jener historische Augenblick „in Erinnerung" behalten und in der nachösterlichen Erfahrung der Gemeinde bezeugt werden (Joh 2,22; 12,16). Gleichzeitig gibt der Gedanke, erst der verheißene Geist werde nach dem Fortgang Jesu in die volle Wahrheit einführen, der Gemeinde die Möglichkeit, von einigen der kühnsten Aussagen des christologischen Glaubens im Neuen Testament abzurücken und seinem Leben (nur) eine symbolhafte Bedeutung zuzuschreiben.

Die polare Spannung zwischen dem irdischen Jesus und dem erhöhten Christus aus- und durchzuhalten, erforderte und erfordert immer noch ein feines Gespür für die Gleichgewichtigkeit beider Pole, ein Gespür, das der Versuchung widersteht, auf der einen Seite einen krassen Materialismus bzw. einen naiven Spiritualismus zu vertreten oder auf der anderen Seite einen Dualismus einzuführen, der jede Beziehung zwischen Geist und Materie bestreitet. Die johanneische Gemeinde mag als eine der ersten bei ihrer Glaubensaussage auf diese Schwierigkeiten gestoßen sein, doch war sie natürlich nicht die letzte. Die ganze Geschichte hindurch stand der christliche Glaube

Der Autor

Seán Freyne ist Mitherausgeber von CONCILIUM und Professor der Theologie am Trinity College, Dublin. Er studierte am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und Jerusalem sowie am Institut für Antiken Judaismus der Universität Tübingen. Zuletzt arbeitete er an einem größeren Projekt zur Erforschung der galiläischen Gesellschaft in Vergleich mit anderen indigenen Kulturen des östlichen Mittelmeerraumes. Er ist Autor zahlreicher Bücher und Artikel über biblische Themen, in jüngster Zeit erschien u.a.: Galilee and Gospel. Collected Essays (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen 2000); Galilee and its Neighbours in Hellenistic and Roman Times (Edinburgh 2001). Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland. E-Mail: sfreyne@tcd.ie.

immer wieder in der Versuchung, in eine dieser beiden Optionen, sei es implizit oder explizit, hineinzufallen.

Mit der Orientierung, die der Erste Johannesbrief uns heutigen Lesern des Evangeliums an die Hand gibt, können wir die Debatte inmitten der christlichen Gemeinde ausmachen, die, konfrontiert mit einer Verwässerung der kühnsten Aussagen des überlieferten Glaubens, natürlich alles tun musste, um am rechten Verständnis ihrer Glaubens-Erinnerung festzuhalten. Das Evangelium selbst gibt uns Hinweise darauf, wie jene Verwässerung im jüdischen Milieu in einem früheren Stadium des Gemeindelebens entstanden ist. Auch hier lassen sich andere Stimmen und der Lärm erbitterter und hitziger Debatten aus dem Text heraushören. Ohne uns schon im Voraus festzulegen, ob dieser Streit als Trotzreaktion jener Splittergruppe zu betrachten sei, die wegen ihrer Behauptungen aus dem jüdischen „Vaterhaus" verstoßen worden war oder ob er nur zu den üblichen Rangeleien einer harmoniegestörten Familie gehört, müssen wir erst einmal die Atmosphäre von Behauptung und Gegenbehauptung ein wenig einfangen.

Nach dem theologischen Höhenflug des Prologs (Joh 1,1-18) werden wir für den Rest des ersten Kapitels wieder auf irdische Gefilde zurückgeholt. Als Leser werden wir aufgefordert, die Welt hoffnungsvoller jüdischer Erwartungen und Nachforschungen zu betreten, von denen das erste Jahrhundert geprägt war. So schildert Johannes die ersten Jünger Jesu nicht wie die Synoptiker als galiläische Fischer, die ihren Arbeiten nachgingen, sondern als Jünger des Täufers, der jenseits des Jordans taufte. Dort bezeugt dieser, zuerst gegenüber einer Gesandtschaft aus Jerusalem, darunter auch Pharisäer, dass er weder der Messias noch irgendein anderer der endzeitlichen Heilsbringer sei - weder Elija noch der Prophet. Diese Szene vermittelt uns eine Ahnung von den noch viel feindseligeren Szenen zwischen Jesus und den Pharisäern, die später folgen, und wo um die wahre Identität Jesu heftig gestritten wird. Tags darauf dann, als der Täufer Jesus auf sich zukommen sah, legt er ein zweites Mal gegenüber seinen Jüngern Zeugnis ab: Er wisse aufgrund göttlicher Offenbarung, dass Jesus der lang erwartete Heilsbringer sei, da er gesehen habe, wie der Geist vom Himmel herabkam und auf ihm ruhen blieb.

Im Fortgang des Kapitels werden dann mehrere Einzelszenen lose miteinander verknüpft, in denen eine Reihe von Personen auftreten und Jesu Identität gemäß den bekannten Hoheitstiteln jüdischer Heilserwartungen bezeugen: Er sei das „Lamm Gottes" (so Johannes der Täufer), der „Messias" (so Andreas), derjenige, „über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben" (Philippus), und der „Sohn Gottes" und „König von Israel" (Nathanaël). Als Höhepunkt schließt die Aufzählung mit einer Verheißung Jesu an Nathanaël: „Du wirst noch Größeres sehen", nämlich „die Engel Gottes auf- und niedersteigen ... über dem Menschensohn" (Joh 1,50f.).

Auf diese Weise wird das Wort, das in der ersten Hälfte des Kapitels Fleisch wurde, jetzt fest im Boden jüdischer Hoffnungen und Heilserwartungen verankert, und zwar in Gestalt eines Menschen: Es ist der Sohn Josefs aus Nazaret,

auf dem der Geist Gottes für immer ruht und ihn so als den erwarteten endzeitlichen Heilsbringer ausweist. Und dennoch tritt am Ende des Kapitels wiederum die jenseitige Welt ins Blickfeld, in Bildern, die an das Traumgesicht Jakobs von der Himmelsleiter aus Gen 28,12 erinnern und so andeuten: Jesus ist nicht nur der irdische Messias israelitischer Hoffnungen, sondern auch der himmlische „Menschensohn", über dem die Engel Gottes auf- und niedersteigen und so die direkte Verbindung von Himmel und Erde anzeigen.

Christologische Streitigkeiten unter den johanneischen Christen

Nach diesen Vorinformationen sind Leserinnen und Leser für die nun folgenden Streitreden gut gerüstet. Es wird sich bald zeigen, dass die überkommene jüdische Messiaserwartung und ihre Symbolik nicht ausreichen, das Jesusverständnis der johanneischen Gemeinde zum Ausdruck zu bringen. An verschiedenen Stellen zeigt sich im weiteren Verlauf der Erzählung dieses Koordinatensystem erneut: im Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, bei den Galiläern nach der wunderbaren Speisung am See von Tiberias oder im Streit mit der Volksmenge in Jerusalem (Joh 4,16-26; 6,14f; 7,40-43). Der geographische Rahmen deckt alle drei Gebiete ab, auf die die Juden territorialen Anspruch erhoben und deren Wiedervereinigung nach der traditionellen Hoffnung zur Aufgabe des Messias gehörte. Doch die messianischen Kategorien bilden nur den Ausgangspunkt der Diskussion, die sich sehr schnell auf ein anderes Feld verlagert.

Bei jedem der genannten Beispiele wird Jesu Herkunft „von oben" entweder direkt oder mit Hilfe einer (nur) auf Gottes Wirken angewandten Symbolik bezeugt, wodurch es natürlich sofort zu heftigen Auseinandersetzungen mit den pharisäischen Gegnern kam. Jesus habe Gott gelästert, da er mit seinem Vollmachtsanspruch zu richten und Leben zu geben, „sich Gott gleichstelle" (Joh 5,18); außerdem habe er erklärt, er sei „das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist" (6,41f.), „das Licht der Welt" (8,12), „der gute Hirte" (10,11), „die Auferstehung und das Leben" (11,25). In all diesen Begriffskomplexen klingen jene Bilder der Hebräischen Bibel an, mit denen Gottes Handeln im Leben Israels beschrieben wird. So ist es nicht verwunderlich, dass der johanneische Jesus schließlich auch sein Einssein mit dem Vater bezeugt: „Ich und der Vater sind eins." (10,30)

Diese Einheit gründet jedoch in der dynamischen Beziehung einer Lebens- und Liebesgemeinschaft von Vater und Sohn, deren Ursprung allein der Vater ist. Sie ist, mindestens zunächst einmal, eher funktional als ontologisch zu verstehen. Daher finden sich neben Äußerungen, die eine Gleichheit mit Gott andeuten, auch Aussagen über eine totale Unterordnung Jesu unter den Vater, die bis zur uneingeschränkten Selbstübergabe an seinen Willen geht: „Der Vater, der in mir bleibt, vollbringt seine Werke." (14,10)

In einem bemerkenswerten und einflussreichen Satz hat der deutsche Neutestamentler Rudolf Bultmann den johanneischen Jesus in der Rolle dessen beschrieben, der offenbart, dass er der Offenbarer sei. Diese Aussage grenzt jedoch den Wirkungsradius des Lebens Jesu, wie Johannes ihn absteckt, ungebührlich ein. In seinen Abschiedsreden (Kapitel 13-17) versichert Jesus mehrmals den Jün-

gern, dass die Lebensgemeinschaft mit seinem Vater auch ihnen offenstehe, wenn sie in seiner Liebe bleiben bzw. seine Gebote halten.

Der johanneische Jesus wird hier als Offenbarer des innergöttlichen Lebens gesehen, das auch denen zugänglich sei, die ihm, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6) ist, nachfolgen. Jesus ist daher für die, die an ihn glauben, sowohl Prototyp als auch Quelle der Einigung mit Gott, eine Erfahrung, die, zumindest für johanneische Christen, am besten als ein Erkennen, Sehen und Lieben beschrieben werden kann. An dieser Stelle werden die messianischen Hoffnungen der Juden auf eine irdische Wiederherstellung des davidischen Königtums in eine mystisch-apokalyptische Interpretation umgewandelt, die sogar in der hellenistischen philosophischen Spekulation über die Einigung mit Gott da und dort noch nachklingt, die der wahre Philosoph auf dem Weg der Kontemplation ebenfalls anstreben könne.

Doch nicht alle Akteure in der Johannes-Erzählung teilen diese Sicht der Person Jesu und seiner Lebensaufgabe. In erster Linie unter seinen Gegnern wären hier die Pharisäer zu nennen, die der Verfasser einfach oft synonym als „die Juden" bezeichnet. Sie halten Jesu Anspruch, Gott gleich und mit ihm eins zu sein (vgl. Joh. 5,19; 10,33), im Rahmen ihres strikten jüdischen Monotheismus für gotteslästerlich. Sogar seine messianischen Ansprüche weisen sie in Einklang mit ihrer Schriftauslegung (Joh 7,47-52) zurück.

Der johanneische Erzähler parodiert ihre Ansichten häufig mit düsterer Ironie, um ihren Behauptungen, die wahren Interpreten der jüdischen Tradition zu sein, den Boden zu entziehen. In diesem Auslegungsstreit bietet er Mose (5,46), Abraham (8,33-41) und Jesaja (12,41) als Zeugen auf und stellt über ihre Beziehung zu Jesus recht absonderliche Behauptungen auf: So habe schon Mose über ihn geschrieben; vor Abraham existierte er bereits, und Jesaja habe sogar seine Herrlichkeit geschaut. Nikodemus, ein „Lehrer Israels", wird angeprangert, weil er für Jesus einen fairen Prozess fordert (Joh 3,10; 7,51), doch tritt er am Ende wieder auf, um wenigstens für ein ehrenhaftes Begräbnis Jesu zu sorgen (19,39).

Andere handelnde Personen scheinen eine mittlere Position einzunehmen. Die galiläische Volksmenge wollte ihn in ihre Gewalt bringen und zum König machen, als sie nach der Brotspeisung am See von Tiberias in ihm den Propheten zu erkennen glaubte, der in die Welt kommen sollte (6,14f). Die „Brüder Jesu" drängten ihn, zum Laubhüttenfest nach Jerusalem zu gehen, damit er „sich der Welt zeige" (7,4). Doch in beiden Fällen ist klar, dass dieses Ansinnen und die dahinter stehende Position für den Verfasser des Werkes unannehmbar waren. Jesus entzieht sich der galiläischen Volksmenge und verweigert sich dem Wunsch seiner Brüder. Doch die Intention hinter beiden Episoden wird im weiteren Verlauf der Erzählung paradoxerweise Wirklichkeit: Jesus geht tatsächlich nach Jerusalem, wo er ein öffentliches Selbstzeugnis ablegt, dass er „das Licht der Welt" sei (8,12; vgl. 7,14.37); und beim Verhör durch Pilatus nimmt er schließlich auch das ihm zugeschriebene Attribut „König der Juden" an, legt jedoch sein Königtum sofort anders aus: Er sei gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen, nicht, um im irdischen Sinne zu herrschen (18,33-38).

Versöhnung der Differenzen

Obgleich das nahtlose Gewand Jesu, um das die Soldaten das Los warfen (Joh 19,23), oft als Metapher für (die Einheit) des Evangeliums angesehen wurde, ist man sich heute einig, dass es aus mehreren (zeitlich aufeinander folgenden) Schichten besteht, jede mit ihrer eigenen theologischen Perspektive. Diese früheren Perspektiven sind als Spuren einer erbitterten Kontroverse in den Text eingegangen, lassen sich jedoch, trotz der Neubearbeitung des jeweils vorliegenden Stoffes durch spätere Redaktoren bzw. Herausgeber, noch immer leicht herausarbeiten. So können die verschiedenen Figuren der Erzählung und die unterschiedlichen Gesichtspunkte als repräsentativ gelten für die unterschiedlichen theologischen Ansichten über Jesus, die wiederum die verschiedenen Entwicklungsstufen der Gemeinde widerspiegeln.

Diese Stufen reichen, wie wir gesehen haben, von den herkömmlichen jüdischen Messiaserwartungen bis hin zur Gestalt des himmlischen Offenbarers, der eine vertraute Beziehung zu Gott für sich in Anspruch nimmt. Allein die Tatsache, dass die johanneischen Dialoge sich so natürlich vom irdisch-politisch (verstandenen) Messias zum himmlischen Offenbarer entwickeln konnten (Kap. 4 und 9 zum Beispiel), deutet darauf hin, dass die Gemeinde imstande war, in einem fortlaufenden Prozess ihr jeweils früheres Verständnis immer wieder zu überbieten und so die eigentliche Bedeutung des Lebens Jesu tiefer zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen.

Von daher versteht sich auch, dass die Übergänge keineswegs immer glatt verliefen, sondern zu hitzigen Debatten Anlass gaben, wobei die Streitenden sich oft gegenseitig die Beschuldigungen an den Kopf warfen. Der Erste Johannesbrief zeigt, dass einige johanneische Christen den himmlischen Status Jesu so sehr übertrieben hatten, dass sie seine Menschheit leugneten, während andere offensichtlich den Übergang vom messianischen Status Jesu, den sie anerkannten, zum Erhöhungsstatus, den sie nicht anerkannten, nicht geschafft haben. Die Erhöhungstheologie wurde aber vom Hauptautor vertreten. Beide Standpunkte sowie die Erinnerung an die erbitterte Kontroverse mit jenen Juden, die den messianischen Anspruch Jesu zunächst einmal ablehnten, fanden in den Text Eingang. Das deutet darauf hin, dass für den Verfasser beide Auffassungen wichtig waren, gleichviel, wie groß der Dissens der Abweichler oder wie schmerzlich die Erinnerung war. Zumindest hatten alle ein Recht, angehört zu werden, und sei es nur dazu, um danach umso schärfer, sogar unter Verleumdungen zurückgewiesen zu werden. Ja, theologische Dispute können hässlich sein!

Es lassen sich freilich auch verschiedene übergreifende Trends ausmachen, die versuchen, das johanneische Haus wieder in Ordnung zu bringen. Die Verheißung Jesu, der Heilige Geist, den der Vater in seinem Namen senden werde, werde sie nach seinem Weggang in die volle Wahrheit einführen, weist in eine doppelte Richtung: zurück auf das irdische Leben Jesu, das beendet war, und nach vorn auf das künftige Leben der Kirche in der Welt (14,25f). Doch dieser Lösungsansatz sollte sich bestenfalls als unbeständig erweisen. Schon die War-

nung: „Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist", die der Verfasser des Briefes dem Leser und der Leserin mitgibt, lässt für die Zukunft wenig Gutes erahnen, da jeder Geist, der sagt, Jesus sei nicht im Fleisch gekommen, nicht aus Gott ist (1 Joh 4,1-6).

In einem anderen Ansatz sucht der gleiche Verfasser die tragenden Bildworte „Leben", „Licht" und „Liebe", die er im Evangelium auf Jesus angewandt hatte, wieder für Gott in Anspruch zu nehmen, wobei er den Schwerpunkt eher auf eine christozentrische Theologie als auf eine theozentrische Christologie legte. Im weiteren hellenistischen Umfeld der Gemeinde standen *Demeter*, *Sol invictus* und *Aphrodite* für die elementaren Kräfte von Leben, Licht und Liebe, so dass die johanneischen Christen darauf bestanden, diese Bilder genauer zu bestimmen, um sich als Christen mit eigenem Profil gegen die hellenistische Götterwelt abgrenzen zu können. Die Aussagen „Gott ist Leben und Licht" und „Gott ist die Liebe" (1 Joh 11,2.5; 4,7f.) konnte der Verfasser des Briefes aber nur deshalb machen, weil sie die mit Jesus gemachten Erfahrungen zutreffend wiedergaben.

Vielleicht hatte der Theologe, der den Logos-Hymnus an den Anfang des Evangeliums stellte, doch die beste und dauerhafteste Lösung für das johanneische Dilemma. Hinter seinem bemerkenswerten Zeugnis steht nämlich die jüdische Weisheitsspekulation, wie sie über mehrere Jahrhunderte hinweg im palästinensischen und alexandrinischen Judentum entwickelt worden war. Diese Weisheit war *sowohl* ein himmlisches Wesen, das am schöpferischen Wirken Gottes im Universum beteiligt war, *als auch* praktische, aus tagtäglicher Erfahrung gewonnene Lebenskunst, die den Existenzkampf bewältigen half (Sprichwörter). Die Weisheit war universal, hatte ihren Wohnsitz aber auch auf dem Zion und wurde mit dem Gesetz des Höchsten gleichgesetzt (Jesus Sirach 24). Die Weisheit stand im Mittelpunkt des Alls, erfüllte alles Leben, das von Menschen, Tieren und Pflanzen, das von der ganzen Bandbreite menschlicher Wissenschaft erforscht werden konnte. Sie war universal und lokal, wohnte im Himmel und auf der Erde, sie war jüdisch und nichtjüdisch.

Das alles konnte sie sein, weil sie alle vorgegebenen Grenzen überschritt und alle Kulturen umfasste. Eine so verstandene Weisheit lieferte daher einen unüberbietbar passenden Hintergrund für die johanneische Botschaft von der Menschwerdung des Wortes in Jesus. Sie ermöglichte es, den zerbrechlichen Bogen zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, den die johanneische Gemeinde in der Begegnung mit Jesus gespannt hatte, auch weiter in Spannung zu halten. Weil die Weisheit unteilbar war, konnten sich die auf Jesus angewandten messianischen Bilder auch in Zeichen der in ihm wohnenden göttlichen Herrlichkeit *(kabod/doxa)* wandeln.

In dieser Feuerprobe theologischer Debatten, bei der alles „auf der Kippe" stand, wurde ein Licht angezündet, das das ganze Haus erhellte. Von nun an kann alles wirklich Menschliche Zeichen sein, dass es eine Wahrheit gibt, die voll zu verstehen unser Begreifen übersteigt, und dass jene Wahrheit uns sehr nahe gekommen ist.

Ausgewählte Literatur

J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel,* Oxford 1991; ders., *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel,* Oxford 1994; ders. (Hg.), *The Interpretation of John,* London 1986.

R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple,* London 1979.

R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* Göttingen [15]1962.

R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design,* Philadelphia 1983.

R. A. Culpepper/C. C. Black, *Exploring the John. In Honor of D. Moody Smith,* Louisville 1996.

M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms,* Leiden 2000.

R. Fortna/B. R. Gaventa, *The Conversation Continues. Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn,* Nashville 1990.

J. L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History,* New York 1979.

G. MacRae, *The Fourth Gospel and Religionsgeschichte,* in: Catholic Biblical Quarterly 32 (1970) 122-134.

D. Moody Smith, *Johannine Christianity. Essays on its Setting, Sources, and Theology,* Edinburgh 1984.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die außerkanonischen Evangelien und deren Leserschaft

oder: Wann ist ein Kuss nur ein Kuss?

Jorunn Økland

Zweimal in den letzten fünf Jahren ertappte ich mich dabei, die christliche Tradition des (männlichen) Mainstream gegen Gruppen von selbstbewussten, kritisch eingestellten und gut ausgebildeten Frauen (und einigen Männern) *zu verteidigen.* Normalerweise gehöre ich in die andere Ecke. Begibt man sich aber auf die turbulenten Wasser des interreligiösen Gesprächs bei *Emmaus,* einem Zentrum für Spiritualität und interreligiösen Dialog in Oslo, dann kann Unvorhersehbares geschehen. Meine apologetische Haltung war auf jeden Fall die Frucht eines langen und dynamischen Prozesses, der uns auf einmal über eine unsichtbare Schwelle führte - leider nicht zu Visionen des Göttlichen im Anderen wie in der Emmaus-Erzählung des Lukasevangeliums, sondern vom Dialog in den Streit. Der Dialog zwischen den Religionen ist leicht zerbrechlich.

Obwohl die Evangelien der Maria, des Thomas und des Philippus, auf die ich mich hier konzentriere[1], gar nicht Thema des damaligen Gesprächs waren, entzündete

sich doch der Streit an ihnen, da ihre expliziten und impliziten Aussagen zu den Geschlechtern und zum Bereich der Sexualität kaum auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind und deshalb eine Vielzahl unterschiedlicher Deutungen bei der modernen Leserschaft zulassen. Für heutige Norwegerinnen, denen das Christentum lediglich ein Steinchen im Mosaik ihrer religiösen Identität bedeutet, bieten diese Evangelien eine sehr positive Bejahung der Frau und der menschlichen Sexualität, in schroffem Gegensatz zu der negativen diesbezüglichen Einstellung im männlichen kirchlichen Mainstream (sowohl bei Protestanten als auch bei Katholiken). Privilegierte Frauen, die einen religiösen Horizont zur eigenen Lebensdeutung suchen, können in den außerkanonischen Evangelien fragmentarische Erinnerungen an eine zwar ferne, aber immer noch wirkliche Vergangenheit entdecken, in der es für theologisch schöpferische Frauen möglich war, Schlüsselstellen in der Gemeinschaft innezuhaben. Die herausragende Position der Maria von Magdala in den außerkanonischen Evangelien wird als Wiederspiegelung dieser Vergangenheit gedeutet.[2] Diese verbreitete Sichtweise verdankt sich ausdrücklich den Arbeiten von Wissenschaftlern wie Elaine Pagels[3] und Søren Giversen[4].

Es ist hier nicht meine Absicht, meine apologetische Haltung zu rechtfertigen. Da ich aber jene zwei Abende als besonders deutliche Beispiele des Streites zwischen divergierenden Lesarten der außerkanonischen Evangelien erachte, sollen sie als Ausgangspunkt für meine Bemerkungen dienen.

Die außerkanonischen Evangelien als erbauliche Unterhaltung

Beim Lesen dieser Texte haben viele Exegeten und Religionshistoriker eine Theologie entdeckt, die meistens häretischen oder dissidenten Gruppen zuzurechnen ist. Andere dagegen entdeckten hinter den Texten soziale oder liturgische Gemeinschaften, welche (ob nun glücklicherweise oder bedauerlicherweise) nicht länger existierten.

Bei seiner Lektüre der apokryphen Evangelien und Apostelakten entdeckte diese der Historiker Keith Hopkins primär als fromme, erbauliche - und unterhaltsame - Texte.[5] In der Periode zwischen den Anfängen des Christentums und seiner Etablierung als Staatsreligion tauchten viele Varianten des christlichen Evangeliums auf, die niemals als Konkurrenten zu den später als kanonisch akzeptierten Evangelien intendiert waren. Auch wenn einige der außerkanonischen Evangelien von Gruppen gebraucht wurden, die man nachher als häretisch bzw. gnostisch abstempelte, waren sie ursprünglich als fromme christliche Literatur geschrieben, in der Absicht, christliche Ideale, Glaubensinhalte und Praxis zu verbreiten. Hopkins unterstreicht, dass sie von treuen Christen lange für fromme Texte gehalten wurden (S. 157).

Hopkins' Analyse der erzählerischen Qualitäten und der Eigenart der Apostelakten kann uns auch helfen, ihre Anziehungskraft in der Moderne zu verstehen.

Viele dieser Texte sind einfach viel unterhaltsamer zu lesen! Es ist aufregender, über Jesus als allmächtigen und allwissenden Knaben zu lesen, der jeden umbringt oder wenigstens veräppelt, der ihm nicht zujubelt (wie im Kindheitsevangelium des Thomas), als nie enden wollende Passagen der paulinischen Paränese zu durchackern, in welchen der Zusammenhang mit den Ideen der Menschenrechte, des guten Lebens, der Gleichberechtigung und einer toleranten, inklusiven Gemeinschaft längst verloren gegangen scheint.

Das Thomas- und das Philippusevangelium passen zwar nicht in Hopkins' Schema, da sie sehr früh geschrieben wurden und keinen erzählerischen Rahmen aufweisen, trotzdem werde ich seine Perspektive in diesem Aufsatz übernehmen, eben weil Hopkins weniger abhängig ist von der polarisierten Rekonstruktion, die bei so vielen Forschern auf dem Gebiet der frühchristlichen Geschichte dominiert. Im Philippusevangelium heißt es: „Die Wahrheit kam nicht nackt in diese Welt. Sie kam in Typen und Bildern" (67a). Die Typen und Bilder, die wir in diesen Evangelien finden, sind nur Andeutungen, niemals eine unmittelbare Reproduktion der Zeiten und Umstände ihres literarischen Ursprungs.

Dieser Zugang zu den außerkanonischen Evangelien als einer Literatur voller Typen, Bilder und Symbole zeigt uns, wie schwierig es ist, ein deutliches Bild von deren wirklicher oder impliziter Leserschaft in der Antike zu gewinnen. Erschwerend kommt hinzu, dass viele dieser Texte recht fragmentarisch sind und dass sie in unterschiedlichen Versionen überliefert wurden; jede Version hatte wohl ihre eigenen intendierten Leser. Ein Vergleich zwischen den unterschiedlichen Rezensionen des Marienevangeliums zeigt, dass dessen Leser und Leserinnen den Text gemäß örtlichem Sprachgebrauch und literarischem Empfinden änderten.

Wo wir aber keine aufregende Erzählung finden, können andere gemeinsame Themen die Ausstrahlungskraft und das erbauliche Potential der außerkanonischen Evangelien in der Vergangenheit und auch heute erklären.

Erstens: ihr Bild von Jesus. Entscheidend ist nicht der irdische Jesus, sondern Jesus als der vollkommene Mensch, den ein jeder von uns in sich selber erschaffen kann. Der göttliche Jesus wurde in einen menschlichen Körper gehüllt; durch den Glauben wird es auch für ganz gewöhnliche Männer (und Frauen?) möglich, das Göttliche in sich selber einzuhüllen.[6] Am Schluss des Marienevangeliums weist Levi den Petrus zurecht. Dieser fand es unglaublich, dass der Heiland „mit einer Frau heimlich sprach, statt mit uns öffentlich zu sprechen." Levi antwortet: „Lasst uns heller uns schämen und *den vollkommenen Menschen anziehen* und ihn für uns gewinnen, so wie er es uns geboten hat. Lasst uns das Evangelium verkünden."

Zweitens: der Gebrauch einer erotischen Sprache. Hopkins bemerkt, dass die apokryphen Apostelakten die Beziehungen unter den Gläubigen untereinander und zwischen ihnen und Christus immer wieder mit Hilfe einer erotischen Sprache beschreiben. Hopkins kennt die Diskussionen unter Forschern, ob eine solche Sprache auf sexuelle Rituale unter Gnostikern deute, lässt aber solche Fragen (oder Phantasien) beiseite und betont, dass die erotische Sprache durchaus zu einer erbaulichen asketischen Literatur passt.

Die außerkanonischen Evangelien sind voll von erotischer Sprache. Es wird beispielsweise auffallend viel geküsst; Maria von Magdala wird oft geküsst. In einem sehr fragmentarischen Text im Philippusevangelium lesen wir: „Und die Gefährtin der [...] Maria von Magdala. [... liebte] sie mehr als [alle] die Jünger [und pflegte,] sie [oft] an ihrem [...] zu küssen" (PhilEv 63,33-35).

Was aber *bedeutet* dieses Küssen? In ihrer Einleitung zu einer norwegischen Übersetzung einiger „gnostischer Schriften" schreibt Turid Karlsen Seim, dass „der Kuss eine direkte Mitteilung geheimer Offenbarung und spiritueller Kraft ist. Er bedeutet Intimes und Unmittelbares, daher auch Exklusives. Dies betrifft nur die zwei, nämlich Jesus und Maria."[7] Im Philippusevangelium ist Maria die einzige Jüngerin, die Jesu Botschaft und Identität versteht, während er noch auf der Erde weilt. Seim verweist hier auf eine andere „Kussszene" in der Zweiten Apokalypse des Jakobus: „Und er küsste meinen Mund. Er fasste mich und sagte: ‚Geliebter! Ich werde dir jene Dinge offenbaren, welche weder die Himmel noch deren Archonten gekannt haben'" (2 ApkJak 56,14-20). Gleich nach diesen Worten wird „den Herrn fassen" mit „ihn verstehen" gleichgesetzt.

Aber anscheinend muss man Historiker oder Exeget sein, um den „Kuss" so verstehen können. Meine Gesprächspartnerinnen bei *Emmaus* in Oslo jedenfalls wollten eine so weltenthobene Deutung der apokalyptischen Küsse keineswegs akzeptieren (worauf ich noch zurückkommen werde). Selbst im Philippusevangelium öffnet ja die fragmentarische Überlieferung des Textes einen gewissen Raum für die Phantasie; auch dies kann moderne Leser anregen.

Ein dritter Faktor: Typen und Bilder lassen sich leichter in Raum und Zeit transportieren als konkrete Gebote und Berichte aus Orten, die uns fremd sind. Die kanonischen Evangelien legen Wert darauf, über Ortsangaben, Abstände und Reisen zu informieren; genau dadurch aber bleiben sie an eine ferne Region in einer längst vergangenen Zeit gebunden. Lose aneinander gekettete Jesuslogien dagegen bzw. Gespräche über das Wesen und die Struktur des Weltalls lassen sich einfacher in eine moderne Weltanschauung einfügen.

Fragen an moderne Deutungen der ausgeschlossenen Evangelien

Unser ursprüngliches Gesprächsthema bei *Emmaus* war der Umgang von Frauen mit den patriarchalischen Elementen in ihren unterschiedlichen religiösen Traditionen. Vielleicht hinderten mich meine historisch-kritischen Studien daran, mich an der Begeisterung für die ausgeschlossenen Evangelien als angeblich geschlechtsinklusive Texte im Gegensatz zu den kanonischen Evangelien zu beteiligen. Vielleicht war es aber ein poststrukturalistischer Verdacht gegenüber allen zweigliedrigen Gegensätzen.

Dichotomien

Erstens: Da Frauen, besonders Maria von Magdala, eine hervorragende Rolle in einigen der ausgeschlossenen Evangelien spielen, scheint es naheliegend, diese Texte als Munition gegen eine als hoffnungslos patriarchalisch eingestufte christliche Tradition zu verwenden. Nun aber setzt ein solcher Gebrauch dieser Evangelien eine Dichotomie zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie voraus, wobei die Ergebnisse der neueren Forschung auf dem Gebiet der pluralistischen Erscheinungsformen des Urchristentums es zunehmend schwieriger machen, eine solche Dichotomie zu behaupten.[8] Das Bild der einen ursprünglichen Kirche, vereinigt und rechtgläubig, wurde inzwischen als das viel spätere Konstrukt der geschichtlichen „Sieger" entlarvt; deren Bild wurde ja die „rechtgläubige" Sicht der Dinge.[9] Die Umkehrung von diesem zweigliedrigen Gegensatz macht die Häresie „gut" und die Rechtgläubigkeit „schlecht". Damit aber hat man nur ein Spiegelbild der ursprünglichen Rhetorik aufgestellt, die die ausgeschlossenen Evangelien als „häretisch" abstempelte. Und dies bedeutet, dass man diese Rhetorik im Grunde gutheißt.

Die Annahme, dass der Gebrauch von sexueller oder körperbezogener Sprache in einem Text diesen automatisch mehr frauenfreundlich mache, ist eine Fortschreibung der alten Gleichsetzungen von Frauen mit Geschlecht und Körper einerseits und von Männern mit Geist anderseits. Wer diese polare Deutung der Wirklichkeit kritisiert, sollte besser dieses Denken insgesamt in Frage stellen als bloß umzukehren, was als „positiv" und was als „negativ" gilt.[10]

Frauenfreundlich?

Zweitens: Wir müssen vom Ideal der vollen Gleichheit der Geschlechter ausgehen, wenn wir von Idealen auf diesem Gebiet sprechen. Eine außergewöhnliche Jüngerin oder gar Lehrerin in einem Männerkreis bzw. in einem symbolischen männlichen Universum sagt überhaupt nichts über die Gleichheit der Geschlechter aus. Ihre Gegenwart kann auf unterschiedliche Weise gedeutet werden. Vielleicht bedeutet sie, dass auch Frauen zum vollen Mannsein gelangen können. In einem literarischen Zusammenhang kann die Frau als eine andere Hypostase der sie umgebenden männlichen Personen fungieren. Sie kann natürlich auch als Groupie dargestellt werden, die den hohen Status und die Anziehungskraft des männlichen Helden bekräftigen soll. Oder sie könnte eine „Chiffre sein, mittels deren" die männlichen Jünger „ihre gegenseitigen Beziehungen erkunden."[11] Mit anderen Worten: Die Tatsache, dass in den außerkanonischen und den kanonischen Evangelien einige

Die Autorin

Jorunn Økland studierte Klassische Philologie und Theologie an der Universität Oslo/Norwegen und promovierte dort über "Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space". Sie unterrichtet seit 2000 an der Fakultät für biblische Studien bei der Universität Sheffield/England. Veröffentlichungen: Aufsätze auf Norwegisch und Englisch über Maria, die Mysterienkulte der Antike, kulturelle Exegese, die paulinischen Briefe und Geschlechterfragen. Anschrift: Department of Biblical Studies, University of Sheffield, Arts Tower, Sheffield S10 2TN, Großbritannien. E-Mail: j.okland@sheffield.ac.uk

Jüngerinnen eine Rolle spielen, ist nicht ohne Weiteres ein Beweis für die tatsächliche Existenz von Gemeinden, in denen die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern der damaligen patriarchalischen Norm nicht entsprachen.
Man darf nicht übersehen, dass die Mehrheit der geschlechtlichen Bilder und Symbole in den ausgeschlossenen Evangelien die Priorität des Männlichen mit genau dem gleichen Nachdruck unterstreicht, den man von kanonischen und anderen frühchristlichen Texten her kennt. Selbst dort, wo gnostische Schriften von einer Vereinigung zwischen Männlichem und Weiblichem sprechen, bleibt es unumstritten, dass das Weibliche als sekundär dargestellt wird, während die Androgynie in männlichen Kategorien definiert wird.[12]
Freilich gibt es interessante Ausnahmen zu dieser „Regel", Texte, die die Lesart meiner Gesprächspartnerinnen bei *Emmaus* unterstützen. Nicht *jeder* Text, der von der Vereinigung zwischen Männlichem und Weiblichem spricht, darf als Ausdruck einer Sehnsucht nach männlicher Allmacht gedeutet werden. Nehmen wir zum Beispiel ThomEv 22: „Wenn ihr die beiden vereint [...] und wenn ihr aus dem Männlichen und dem Weiblichen ein Einziges macht, *damit das Männliche nicht länger männlich ist und das Weibliche nicht länger weiblich,* und wenn ihr macht [...], dann sollt ihr eintreten." Selbst ein paternalistisch eingestellter Forscher hätte wohl Schwierigkeiten zu zeigen, dass die Interpretation der *Emmaus*-Frauen unbewusst subversiv sei (und erst zu einer bewusst subversiven Haltung werden müsste).
Ich selbst erlebe die Monotheo-logie und den Androzentrismus des biblischen Kanons als fast unerträglich. Trotzdem betrübt es meine feministische *persona* nicht im Geringsten, dass einige der ausgeschlossenen Evangelien keinen Zugang zum Kanon fanden. Die Mahnung des Paulus, Frauen dürften nicht unterrichten, musste ja als Legitimation für für ihren Ausschluss vom Priesterstand herhalten; welche fürchterlichen Folgen hätte eine ähnlich willkürliche Exegese von ThomEv 114 mit sich gebracht?

Nicht sexualfeindlich?

Drittens: Da in allen westlichen Gesellschaften sexuelle Worte und Bilder zu Zwecken der Werbung häufig mobilisiert werden, ist es unklar geworden, was kulturelle Ausdrücke, die traditionell als sexuell verstanden wurden, im heutigen Zusammenhang signalisieren. Jeder weiß zum Beispiel, dass die leicht bekleidete Frau auf dem Dach des teuren Wagens im Werbefoto keine sexuelle Botschaft sendet; vielmehr sagt ihr Blick, „Kauft dieses Auto!"
Sigmund Freud vermutete, dass Träume von Dingen, die (mit einer kleinen Anstrengung der Phantasie) mit den männlichen und weiblichen Geschlechtsorganen vergleichlich seien, „eigentlich" sexuelle Träume seien. Das Gegenteil behauptete im 2. Jahrhundert Artemidoros.[13] In seinem Traktat über die Traumdeutung ging er davon aus, dass die sexuellen Träume, die jeder Mensch ständig hat, immer etwas anderes meinten bzw. mitteilten, zum Beispiel eine Änderung im sozialen Status oder eine bevorstehende Verschlechterung der Gesundheit bzw. der Finanzen. Hier haben wir also zwei entgegengesetzte Zugänge zum

Gebrauch sexueller Worte und Bilder in der imaginären Welt der Träume. Da ist es nicht verwunderlich, wenn moderne Leser die antiken „Kussszenen" in den außerkanonischen Evangelien missverstehen. Wie kann man also wissen, was ein Kuss bedeutet?

In modernen romantischen Filmen beginnen Sexszenen meistens mit einem Kuss; oft sehen die Zuschauer nur den Kuss, der in Wirklichkeit den Geschlechtsverkehr signalisiert. Liest man die Evangelien der Maria und des Philippus mit solchen Prämissen, also ohne Vorkenntnisse über die frühchristliche Askese, dann werden die außerkanonischen Evangelien genauso aufregend. Eine solche Lektüre aber, die in solchen Texten lediglich eine Bekräftigung moderner Einstellungen zur Sexualität entdeckt, domestiziert sie und macht es ihnen unmöglich, als „andere" Stimmen zur heutigen Debatte beizutragen. Die Texte werden m.E. *noch* aufregender, wenn wir *auch* auf den geschichtlichen Abstand achten.

Laut Keith Hopkins bedienen sich diese Texte einer erotischen Bildsprache, um für die Askese zu werben: „Die Erzählung wird zwar von einer irdischen Erotik vorangetrieben. Die religiöse Erotik des wahren Christen bleibt aber die Askese."[14] Diese Deutung beruht auf den asketischen Zügen in den Texten und deren ausdrücklicher Verachtung des Körpers und seiner Begierden.

Wie beim Kuss, so wird diese streng asketische Botschaft allzu oft als sexualfreundlich gedeutet, besonders in einem Land wie Norwegen, wo sich die Askese niemals besonderer Beliebtheit erfreute (die meisten Ordensleute in Norwegen sind ja Ausländer). Nehmen wir zum Beispiel das Gespräch zwischen Petrus und Jesus in ThomEv 114. Als Petrus fordert, „Maria soll uns verlassen, weil Frauen des Lebens nicht würdig sind", antwortet Jesus, „Ich selber werde sie führen, damit sie männlich wird. So wird auch sie ein lebendiger Geist werden, ähnlich euch Männlichen. Denn jede Frau, die sich männlich macht, wird in das Himmelreich eintreten" (ThomEv 114). Geschichtlich betrachtet, bedeutete diese „Vermännlichung"[15] durchaus auch den Verzicht auf das Frausein, d.h. auf die gelebte Sexualität und das Gebären von Kindern. Dies wird aber zunehmend unvorstellbar in einer Stadt wie Oslo, wo im Jahr 2001 die Rekordzahl der Kindergeburten aus dem Jahr 1946 voraussichtlich übertroffen wird. Gleichzeitig gehen prozentual mehr Frauen in Norwegen als in jedem anderen OECD-Land einer bezahlten Arbeit nach, ohne dass ein Widerspruch zwischen dem Gebären und dem (traditionell eher männlichen) Arbeitengehen empfunden wird.

Schluss: Begegnung der Anderen

Noch einen Grund der Anziehungskraft der außerkanonischen Evangelien auf norwegische Frauen müssen wir erwähnen: nämlich, dass diese Texte zu einem gewissen Zeitpunkt von der Kirche des Mainstream ausgeschlossen wurden.

Dieser Ausschluss machte aus den Evangelien der Maria, des Philippus oder des Thomas „andere" Evangelien gegenüber den rechtgläubigen Evangelien des Kanons. Nun ist aber „Andersheit" eine eher leere Kategorie, deren Inhalt den

Veränderungen der Zeit und des Raumes unterliegt; sie ist auch immer abhängig von dem, auf welches bezogen sie als „anders" konstruiert wird. So konnten in neuester Zeit gerade diese Evangelien eine Quelle der Inspiration für Lese und Leserinnen werden, die von der männlichen Tradition des kirchlichen Mainstream zu „Anderen", zu Outsidern gemacht wurden. Da ist es nicht mehr so wichtig, ob die wirkliche oder implizite Leserschaft in der Antike die sexuelle Sprache der außerkanonischen Evangelien ganz anders verstanden hätte; Leser konstruieren ja den Sinn eines Textes durch die Erkennung von einzelnen Elementen, die sie dann als Schlüssel zu Fremderem benutzen.

Als Exegetin fällt es mir durchaus schwer, die ausgeschlossenen Evangelien als Quellen eines noch unverdorbenen, geschlechtsinklusiven Christentums anzusehen; ich kann ja die weiteren geschichtlichen Aspekte des Patriarchalismus und der Askese nicht übersehen, die an der Konstruktion der Sinnzusammenhänge dieser Texte ihren Beitrag leisteten. Trotz der Anfragen, die mir hier (wie schon damals bei *Emmaus*) wichtig erscheinen, kann man es doch als eine ironische Rache der Geschichte deuten, wenn Norwegerinnen sich gerade für diese Texte begeistern lassen. Frauen wurden ja im Lauf der Geschichte marginalisiert, und es verwundert nicht, wenn die Ketzer und die Frauen - beide als „Andere" abgestempelt - einander „entdecken", und dies zu einem Zeitpunkt, da die männliche Tradition der Kirche in die Defensive gedrängt wird. Es gelingt den Machthabern nur bis zu einem gewissen Grad, die „Anderen" auszuschließen. Irgendwann entdecken die Ausgeschlossenen einander und das ihnen Gemeinsame - und sei dies nur die Tatsache ihres Ausgeschlossenseins. So meine ich, dass die Lesart der Norwegerinnen von der kirchlichen Produktion eines „Anderen", der Häresie, ermöglicht und gefördert wird, wobei diese Produktion in der Theologie früherer Generationen ihre Legitimation und Unterstützung findet.

[1] Textgrundlage ist J.M. Robinson (Hg.), *The Coptic Gnostic Library.* A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices. Koptisch und Englisch, Darmstadt 2000.

[2] In diesen Schriften bezeichnet Maria/Mariam/Mariamme o.ä. meistens Maria von Magdala.

[3] Vgl. E. Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien,* Frankfurt am Main 1981, bes. Kap. III.

[4] Der Einfluss seiner vielen Schriften in Norwegen verdankt sich wohl der Tatsache, dass er auf dem uns leicht zugänglichen Dänisch schreibt.

[5] K. Hopkins, *A World full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire,* London 1999.

[6] Vgl. ebd. 157.

[7] T. K. Seim, Einleitung zu: T. N. Rian (Hg.), *Maria Magdalenas evangelium: Fire gnostiske skrifter,* Oslo 1996, 24.

[8] Vgl. z.B. das Standardwerk von B. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings,* New York 1997, 1-7.

[9] E. Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis,* aaO. 202.

[10] Vgl. die kritische Analyse von J. J. Buckley, *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism,* Chapel Hill 1986, 85.103.

[11] K. Hopkins, *A World full of Gods*, aaO. 165. Er führt weiter aus: „Wie bei Eva im Buch Genesis oder Maria im Neuen Testament wird die Frau als Messgerät der Veränderung benutzt. [...] Sie macht es möglich, eine virulent sexualfeindliche Botschaft als sexy zu verkaufen."

[12] Vgl. bes. I. Gilhus, *Male and Female Symbolism in the Gnostic Apocryphon of John*, in: Temenos 19 (1983) 33-43, bes. 42-43.

[13] Artemidorus Daldianus, *Das Traumbuch*, München 1979.

[14] K. Hopkins, *A World full of Gods*, aaO. 172; vgl. 164-165.

[15] Vgl. besonders J. J. Buckley, *Female Fault*, aaO., Kapitel 5. Das Thomasevangelium, das hauptsächlich aus Jesusworten besteht, hat einen stark asketischen Einschlag.

Aus dem Englischen übersetzt von Brian McNeil

Was geschieht, wenn Schwule und Lesben die Bibel lesen?

Ken Stone

Was geschieht, wenn, wie es in der Vorgabe für dieses Heft von CONCILIUM heißt, „Schwule und Lesben die Bibel lesen"? Verschiedene Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft im Allgemeinen und in der Bibelinterpretation im Besonderen haben es möglich gemacht, über diese Frage und ihre Voraussetzungen nachzudenken. Schon gegen Ende der sechziger Jahre hat die steigende Beachtung sexueller Fragen Auswirkungen auf die theologische Reflexion in manchen Kreisen gehabt. Seit dieser Zeit fordert eine immer deutlicher wahrnehmbare Bewegung von Lesben, schwulen Männern, Bisexuellen und ihren Sympathisanten eine die Homosexualität bejahende Veränderung der christlichen Einstellung zur Sexualität. Manchmal benutzt sie die Befreiungstheologie und die feministische Theologie als Modelle für die Artikulation dieser Forderung. In der Bibelwissenschaft hat ein wachsendes Interesse am sozialen Zusammenhang, aus dem die biblischen Texte hervorgegangen sind, einen Kontext für neue Fragen nach der gesellschaftlichen und kulturellen Organisation von Geschlecht und Sexualität in jenem Umfeld entstehen lassen. Daher überrascht es nicht, dass in der Bibelwissenschaft mehrere Arbeiten erschienen sind, die versuchen, sowohl die Bedeutung von biblischen Texten, die sich auf die Homoerotik beziehen, als auch die hermeneutischen Fragen, die die Berufung auf solche Texte in der modernen Welt aufwirft, neu zu prüfen.[1]

Für manche schwule Männer und Lesben hängt der Wert solcher Bibelarbeit zweifellos zum Teil davon ab, welchen Beitrag sie zur Beantwortung einer einzigen Frage leisten kann, der Frage nämlich, die Daniel Helminiak im Titel eines Buches höchst aufschlussreich formuliert hat. Das Buch will seinen Leserinnen und Lesern vermitteln, „Was die Bibel *wirklich* über die Homosexualität sagt". Helminiak selbst beantwortet diese Frage mit folgender These: „Die Bibel nimmt weder unmittelbar Stellung zur Moralität homogenitaler Handlungen als solcher noch zur Moralität schwuler und lesbischer Beziehungen."[2] Es ist zwar leicht zu verstehen, dass eine solche Aussage in einer Zeit, in der die Bibelinterpretation häufig dazu benutzt wird, die Homosexualität zu verurteilen, auf Lesben und homosexuelle Männer anziehend wirkt, aber eine derartige Behauptung unterliegt auch einer ganzen Reihe inhärenter Beschränkungen. Zum Beispiel kann sie so verstanden werden, als ließen sich religiöse Debatten über die Homosexualität einfach dadurch beenden, dass die Exegese feststellt, ob die Bibel gleichgeschlechtliche Erotik verbietet oder nicht. So aufgefasst, verfehlt die These die

adäquate Auseinandersetzung mit der notwendigen, aber schwierigen Aufgabe, das Wesen der biblischen Inspiration oder Autorität in der modernen Welt neu zu überdenken.[3] Da sich in der Bibel immer Rechtfertigungsgründe für die Stigmatisierung der Homosexualität finden lassen, drängt die ausschließliche Konzentration auf die Frage, ob die Bibel irgendwo gleichgeschlechtliche Erotik verbietet oder nicht, schwule Leser und lesbische Leserinnen immer in die Defensive und absorbiert die Energie, die sie für den Aufbau homosexueller Lebensformen (einschließlich der Formen homosexuellen religiösen Lebens) bräuchten. Hinzu kommt, dass die These die Aufmerksamkeit homosexueller Leserinnen und Leser auf eine Handvoll biblischer Texte einengt. So wie feministische Bibelwissenschaftlerinnen die Position vertraten, es komme wesentlich darauf an, den „apologetischen" Zugang zur Bibel hinter sich zu lassen und statt dessen alternative Strategien im Umgang mit einer von ihrem patriarchalischen Kontext geprägten Bibel zu entwickeln[4], schauen jetzt schwule und lesbische Bibelleser und -leserinnen über die Debatte über die biblischen Äußerungen zur Homosexualität hinaus, um zu neuen Formen einer engagierten Bibellektüre zu finden.

Was geschieht, wenn Schwule und Lesben die Bibel lesen?

Eine wichtige Inspirationsquelle für solche Leser und Leserinnen stellen die Diskussionen über den „gesellschaftlichen Ort und biblische Interpretation" dar, die innerhalb der biblischen Wissenschaften geführt werden. Die betreffenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, deren Arbeit von so unterschiedlichen Traditionen wie hermeneutischer Philosophie, verschiedenen kritischen Theorien und Lektüre- und Rezeptionsanalysen beeinflusst ist, vertreten den Standpunkt, die „Bedeutung" eines biblischen Textes lasse sich nicht auf einen einzigen Inhalt reduzieren. Vielmehr legen unterschiedliche Leserinnen und Leser, die ja durch die Einwirkung von solchen Variablen wie religiöse Tradition, Geschlecht, nationaler Ursprung, ethnische Zugehörigkeit, sozial-ökonomische Klassenzugehörigkeit, politische Zuordnung und von einer Menge vergleichbarer sozialer Faktoren unterschiedlich geprägt wurden, „denselben" biblischen Texten mehrere, ja sogar entgegengesetzte Bedeutungen bei. Folglich konzentrieren sich exegetische Untersuchungen heute nicht nur auf die linguistischen und literarischen Strukturen der biblischen Texte (so wichtig solche Strukturen für die Bedeutung der Texte natürlich sind), nicht nur auf die uralten Zusammenhänge, in denen die biblischen Texte entstanden (obwohl eine gründliche Kenntnis solcher Kontexte selbstverständlich ein wertvoller Bestandteil der Bibelinterpretation ist), sondern auch darauf, wie konkrete Leser und Leserinnen, die die biblischen Texte in den unterschiedlichsten Zusammenhängen wahrnehmen, diese Texte für sich und für bestimmte „Interpretationsgemeinschaften"[5] auslegen können und tatsächlich auslegen.

Der Autor
Ken Stone ist Dozent für die Hebräische Bibel am Chicago Theological Seminary. Er ist der Verfasser von Sex, Honor and Power in the Deuteronomistic History (1996) und Herausgeber von Queer Commentary and the Hebrew Bible (2001). Anschrift: Chicago Theological Seminary, 5757 S. University Avenue, Chicago, IL 60637, USA.

Mona West hat darauf aufmerksam gemacht, wie wichtig diese Untersuchungen

sind, und darauf hingewiesen, dass zwar „sexuelle Orientierung oft als einer der Faktoren genannt wird, die uns als Leserinnen und Leser und als Mitglieder bestimmter sozialer Gruppierungen prägen", dass aber in Diskussionen über die Auslegung der Bibel im Sinne konkreter Leser und Leserinnen und bestimmter Interpretationsgemeinschaften selten im Einzelnen an die Möglichkeit gedacht wird, die sexuellen Bedürfnisse und Erfahrungen von Leserinnen und Lesern oder ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppierungen, die im Zeichen von nichtvorherrschenden sexuellen Bedürfnissen und Erfahrungen stehen (z.B. lesbische und schwule Gemeinschaften von heute), könnten eine Auswirkung darauf haben, wie jemand die Bibel liest. West vertritt deshalb den Standpunkt, es sei notwendig, „die Stimme der schwulen/lesbischen/bisexuellen und transsexuellen Gemeinschaft" in die Diskussion über die Interpretation der Bibel in marginalisierten Gemeinschaften einzubeziehen.[6] Wenn die Bibelauslegung zumindest zum Teil vom „gesellschaftlichen Ort" abhängig ist, dann müssen die möglichen Rollen, die die sexuellen Präferenzen - und insbesondere marginale und marginalisierte sexuelle Präferenzen - im Prozess der „Sinndeutung" biblischer Texte spielen, beachtet werden.[7]

Nun sind die Implikationen dieses Vorschlags weniger offensichtlich, als man zunächst vermuten mag. Es wird nämlich recht komplex, wenn von einer „homosexuellen gesellschaftlichen Verortung" die Rede ist. Obwohl sich viele Leserinnen und Leser der Bibel heute, vor allem im industrialisierten Westen, die moderne Vorstellung zu Eigen gemacht haben, die „wahre" Natur und Identität einer Person lasse sich am besten durch eine Prüfung ihrer „Sexualität" transparent machen und das wichtigste Merkmal der „sexuellen Identität" einer Person sei das biologische Geschlecht der bevorzugten sexuellen Partner oder Partnerinnen, hat eine beeindruckende Fülle neuerer Literatur daran gearbeitet, solche Annahmen in ihrer historischen Bedingtheit sichtbar zu machen.[8] Zudem deuten kulturübergreifende Belege darauf hin, dass zwar homosexuelle Aktivitäten in den meisten Kulturen vorkommen, dass aber die Formen solcher Aktivitäten, die ihnen beigelegten Bedeutungen und die mit ihnen verknüpften subjektiven Zustände von Kontext zu Kontext höchst variabel sind.[9] Daher ist es wichtig zu erkennen, dass die Rede von den „homosexuellen Leserinnen und Lesern" sehr stark verdunkeln kann, wie heterogen die Betreffenden wirklich sind. Unterschiede in den Lebensformen, Überzeugungen und in der Lektürepraxis der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, die unter dem Begriff „homosexuelle Leserinnen und Leser" in einen Topf geworfen werden, müssen beachtet und im Einzelnen untersucht werden. Dass West mehrere Adjektive („schwul/lesbisch/bisexuell und transsexuell") benutzt, wenn sie von der „Gemeinschaft" spricht, die sie als „gesellschaftlichen Ort" postuliert, deutet darauf hin, dass wir es hier tatsächlich mit mehreren und einander nur teilweise überlappenden „Gemeinschaften" von Leserinnen und Lesern zu tun haben.

Dennoch können in Gesellschaften, in denen heterosexuelle Beziehungen hoch geschätzt und homosexuelle Beziehungen stigmatisiert werden, homosexuelle Erfahrungen oder die Zugehörigkeit zu lesbischen und schwulen Subkulturen

helfen, eine besondere Perspektive zu schaffen, aus der sich die unterschiedlichsten Kulturphänomene interpretieren lassen, und zwar oft auf eine Weise, die herrschende Verständnisse und Annahmen in Frage stellt. Wie David M. Halperin gesagt hat, sollten sich Lesben und schwule Männer dagegen verwahren, dass die Homosexualität immer in der Position eines Untersuchungsobjektes bleibt, und stattdessen die Homosexualität strategisch als eine Subjektposition benutzen, aus der heraus eine oppositionelle Analyse und Kritik - auch der kulturellen Praxis, die die Heterosexualität zur Norm erhebt - erfolgen kann.[10] So gilt es zwar einerseits, die Gefahren zu erkennen, die mit der Annahme eines ahistorischen „Wesens" der homosexuellen Identität verbunden sind, aber andererseits dürfte sich Wests Anregung, die „schwule/lesbische/bisexuelle und transsexuelle Gemeinschaft" im Rahmen der Bibelinterpretation als „gesellschaftlichen Ort" zu verstehen, als produktiv erweisen.

Welche Interpretationen ergeben sich, wenn die Bibel aus dieser Perspektive gelesen wird? Nancy Wilson tritt für den Ansatz ein, biblische Texte so zu lesen, als „ob wir einfach *annähmen*, dass es schon *immer* Lesben, Schwule und Bisexuelle in der Bibel gab"[11]. Aus dieser Perspektive versteht Wilson beispielsweise die biblischen Eunuchen als antikes Gegenstück zu den Homosexuellen, während die außergewöhnlichen Lebensverhältnisse Jesu und seiner Jüngerinnen und Jünger an die Vielfalt der häuslichen Arrangements erinnern, die in modernen lesbischen, homosexuellen, bisexuellen und transsexuellen Gemeinschaften vorkommen. Solche Interpretationen könnten Bibelwissenschaftlern und Exegetinnen ahistorisch vorkommen; und die Suche nach „Lesben, Schwulen und Bisexuellen ... in der Bibel" birgt das oben angesprochene Risiko mangelnder Aufmerksamkeit für die Vielfalt der Formen und Bedeutungen von gleichgeschlechtlicher Erotik. Trotzdem ist es eine verbreitete, populäre Art theologischer Bibelinterpretation, Ähnlichkeiten zwischen den erzählten Biographien biblischer Figuren und den Erfahrungen späterer Leser und Leserinnen festzustellen - oder zu konstruieren -, um so sich selbst oder aber die soziale Gruppe zu finden, mit der man sich in den Bibeltexten identifizieren kann. Es ist nicht ausgemacht, dass diese Art der Lektüre für lesbische und schwule Lesende weniger berechtigt wäre als für viele andere Lesende.

Gleichzeitig ist es wichtig, dass Leserinnen und Leser kritisch reflektieren, welche möglichen Folgen die Identifikation mit bestimmten biblischen Figuren für sie und die Gemeinschaften, denen sie angehören, nach sich zieht. Deshalb weist Timothy Koch als Antwort auf Wilsons Vorschlag, Eunuchen könnten als Identifikationsgrößen im biblischen Text dienen, darauf hin, dass eine solche Anregung Lesben, homosexuelle Männer und Bisexuelle in die Position von Menschen drängen könnte, „deren Leben sexuell und gesellschaftlich eingeschränkt ist".[12] Koch selbst schlägt einen Zugang zur Bibel vor, in dem homosexuelle Leserinnen und Leser „sich aktiv daran beteiligen, Möglichkeiten für einen lebenssteigernden, aufregenden Kontakt mit diesen Texten zu schaffen!"[13] Diese Charakterisierung der Bibelinterpretation als einer Art „Schaffung" von „Möglichkeiten" für Leserinnen und Leser stimmt in gewisser Hinsicht mit meiner eigenen Auffas-

sung überein. Ich meine, dass eine homosexuelle Deutung der Bibel begrifflich am besten nicht als Versuch erfasst wird, Beispiele für eine überhistorische, kulturübergreifende homosexuelle Erfahrung oder Identität in der Bibel zu finden, sondern vielmehr als Teil eines aktiven Prozesses, in dem lesbische, schwule, bisexuelle und andere Leserinnen und Leser, die auf Grund ihrer sexuellen Aktivitäten und ihres geschlechtlichen Nonkonformismus marginalisiert sind, daran arbeiten, neue Formen individueller und kollektiver Subjektivität und Praxis ins Leben zu rufen. Im Zusammenhang der Diskussionen über den „gesellschaftlichen Ort und biblische Interpretation" geht es dieser These darum, dass homosexuelle Identität nicht einfach der Bibelinterpretation vorausgeht und deshalb zwangsläufig zu bestimmten Bedeutungen führt, sondern dass sich homosexuelle Identität und Subjektivität auch immer durch die Praxis der Bibelinterpretation formt.[14]

Eine solche Bibelauslegungspraxis ist häufig durch die Missachtung der Geschlechtsnormen gekennzeichnet. Die Motivation für eine derartige Missachtung ist nicht schwer auszumachen. Die ständig wiederholten Versuche, theologische Verurteilungen der Homosexualität mit dem Prinzip der „gegenseitigen Ergänzung der Geschlechter" und mit der dieses Prinzip begleitenden Bindung an klare und unabänderliche Unterscheidungen zwischen „männlich" und „weiblich" (vor allem in Bezug auf sexuelle Praktiken) zu rechtfertigen, illustrieren sehr deutlich, was auf dem Spiel steht, wenn Lesben und Schwule gegen starre und allzu geschlossene Vorstellungen von Sexualität und Geschlecht protestieren.

Wie könnte ein solcher Protest vonstatten gehen? Unterschiedliche Leser und Leserinnen wählen in bestimmten Situationen unterschiedliche Strategien. So könnte es etwa insbesondere für schwule Leser nützlich sein, kritisch die Männlichkeitsideologien zu analysieren, die von den biblischen Texten und ihren späteren Lesern entwickelt wurden. In der Exegese sind Analysen der Bibel mit Blick auf die Geschlechter heute zwar üblicher geworden - vor allem dank dem Einfluss der feministischen Forschung und der Aufmerksamkeit, die sie der weiblichen Metaphorik und dem Leben von Frauen geschenkt hat -, aber die eingehende Auseinandersetzung mit biblischen Darstellungen von Männlichkeit ist in der Bibelforschung überraschenderweise noch selten.[15] Sie könnte jedoch zeigen, dass die biblischen Vorstellungen von der Männlichkeit keineswegs monolithisch und unveränderlich, sondern tatsächlich recht verschiedenartig, ja vielleicht sogar widersprüchlich sind und dass männliche Figuren in der Bibel diese Vorstellungen in einer durchaus uneinheitlichen Weise verkörpern. Dies könnte sogar Israels Gottesbild betreffen, sofern es sich mit herkömmlichen Vorstellungen von „männlichen" Verhaltensweisen verbindet.[16]

Andererseits kann die Bestreitung der weit verbreiteten Annahmen über Geschlecht und Sexualität recht unterschiedliche Formen annehmen, wenn sie von unterschiedlichen Leserinnen und Lesern oder mit unterschiedlichen Fragestellungen vollzogen wird. So wird etwa ein transsexueller Leser möglicherweise durch Elemente in der Interpretation schwuler Leser und lesbischer Leserinnen beunruhigt und liest die Bibel deshalb mit ganz anderen Interessen und Folgerun-

gen.[17] Und homosexuelle Bibelleser und -leserinnen folgen vielleicht dem Beispiel von Halperin und anderen „schwulen Theoretikern", kehren das übliche Vorgehen um, das die Heterosexualität zur Norm erhebt und von ihr aus die Homosexualität in Frage stellt, und stellen die der Heterosexualität selbst zu Grunde liegenden Annahmen in Frage. Da es zum Beispiel in theologischen Verurteilungen der Homosexualität lange üblich war und immer noch ist, sich auf die Schöpfungsberichte im Buch Genesis zu berufen, könnte es hilfreich sein zu fragen, ob die Darstellungen von Geschlecht und Sexualität in diesen Texten wirklich so kohärent sind, wie Leserinnen und Leser häufig glauben gemacht werden.[18] Ein derartiger Ansatz würde nicht bestreiten wollen, dass bestimmte biblische Texte eine negative Haltung gegenüber gleichgeschlechtlichen sexuellen Beziehungen einnehmen, sondern vielmehr die Spaltung zwischen den modernen Formen normativer Heterosexualität einerseits und jenen biblischen Texten andererseits hervorheben, die als vermeintliche Begründungen für solche Formen rhetorisch in Anspruch genommen werden.

Als Alternative könnten homosexuelle Leser und Leserinnen weniger Gewicht auf Fragen des Geschlechts und der Sexualität als Ausgangspunkt für ihre Bibelinterpretation legen und sich auf andere Arten von Erfahrungen konzentrieren, die in lesbischen, homosexuellen, bisexuellen oder transsexuellen Gemeinschaften besonders verbreitet oder drückend sind. Ein mögliches Beispiel für derartige Erfahrungen wäre die moderne AIDS/HIV-Epidemie, die zumindest in den USA und Europa vornehmlich mit diesen Gemeinschaften in Verbindung gebracht wird und schon Bibelinterpretationen hervorgebracht hat.[19] Dieser hermeneutische Ausgangspunkt könnte Zugänge zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit anderen Interpretationsgemeinschaften eröffnen, da AIDS/HIV eine Krise von globalen Ausmaßen darstellt, die viele Leser und Leserinnen der Bibel betrifft, die sonst wenig mit lesbischen, homosexuellen und bisexuellen Gemeinschaften gemein zu haben scheinen.

Weitere Interpretationen könnten entstehen, wenn Lesben und Schwule, die ethnischen Minderheiten oder nichtchristlichen Religionen (z.B. dem Judentum) angehören, die Bibel lesen. Wie alle diese Beispiele zeigen, sind die Interpretationen, die sich ergeben, wenn „Schwule und Lesben die Bibel lesen", potentiell sehr heterogen, auch deshalb, weil die Leserinnen und Leser selbst so unterschiedlich sind. Diese Heterogenität könnte in Zukunft größer werden; denn die organisierte lesbische und schwule Bewegung ist zwar zum großen Teil in den USA, Europa und Australien aktiv, aber es erhebt sich der Ruf nach einer stärkeren Beachtung der Menschen in der übrigen Welt, die sich in zunehmendem Maße als lesbisch oder schwul identifizieren.[20]

Die Vielzahl der Bibeldeutungen führt natürlich zu Fragen nach den Kriterien für eine Entscheidung zwischen den unterschiedlichen und oftmals konkurrierenden Interpretationen. Ähnliche Fragen sind schon früher in den Diskussionen unter Bibelwissenschaftlern und Exegetinnen aufgetreten, wenn es um das Verhältnis zwischen biblischer Interpretation und gesellschaftlicher Verortung ging.[21] Die aus diesen Fragen resultierenden Probleme sind gewiss zu komplex, um hier

angemessen behandelt zu werden, aber es ist doch wohl unwahrscheinlich, dass das Problem der konkurrierenden Interpretationen sich lösen lässt, indem man sich einfach etwa auf die historisch-kritische Methode beruft oder auf Theorien darüber, „was der Verfasser ursprünglich gemeint hat". Vielmehr werden vermutlich die Kriterien selbst, aufgrund deren die Interpretationen als plausibel oder nicht plausibel gelten, von unterschiedlichen Leserinnen und Lesern, die mit spezifischen Interpretationsinteressen aus bestimmten Gemeinschaften der Bibelinterpretation kommen[22] und andere Leserinnen und Leser sowie andere Gemeinschaften in einen Prozess rhetorischer und ethischer Überlegung hineinziehen[23], unterschiedlich verstanden. In diesem Prozess können lesbische, homosexuelle, bisexuelle und transsexuelle Bibelleserinnen und -leser entscheidende und klar erkennbare Beiträge leisten.

[1] Siehe z.B. S. Olyan, *„And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman": On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13*, in: Journal of the History of Sexuality 5.2 (1994) 179-206; D. B. Martin, *Heterosexism and the Interpretation of Romans 1:18-32*, in: Biblical Interpretation 3.3 (1995) 332-355; K. Stone, *Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject - Honor, Object - Shame?* in: Journal for the Study of the Old Testament 67 (1995) 87-107; B. Brooten, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago/London 1996; R. Brawley (Hg.), *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*, Louisville 1996; M. Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*, Minneapolis 1998; P. A. Bird, *The Bible in Christian Ethical Deliberation concerning Homosexuality: Old Testament Contributions*, in D. L. Balch (Hg.), Homosexuality, Science, and the „Plain Sense" of Scripture, Grand Rapids 2000, 142-176.

[2] D. A. Helminiak, *What the Bible* Really *Says About Homosexuality*, San Francisco 1994, 108.

[3] Vgl. M. A. Tolbert, *A New Teaching with Authority: A Re-evaluation of the Authority of the Bible*, in: F. F. Segovia/M. A. Tolbert (Hg.), Teaching the Bible: The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy, Maryknoll 1998, 168-189.

[4] Für ein verdientermaßen einflussreiches Beispiel siehe E. Schüssler Fiorenza, *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Freiburg, Schweiz, [2]1991.

[5] Siehe z.B. F. F. Segovia/M. A. Tolbert (Hg.), *Reading from This Place, Bd. I: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis 1995, und *Reading from This Place, Bd. II: Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Minneapolis 1995. S. Fish hat den Begriff „Interpretationsgemeinschaften" außerordentlich deutlich herausgearbeitet: *Is There A Text In This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge/London 1980.

[6] M. West, *Reading the Bible as Queer Americans: Social Location and the Hebrew Scriptures*, in: Theology and Sexuality 10 (1999) 30.

[7] Siehe J. Culler, *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca 1981, 50 u.ö.

[8] Unter vielen anderen Quellen siehe z.B. die oft zitierten Werke von M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. I: Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1977; J. Weeks, *Sexuality and Its Discontents: Meaning, Myths and Modern Sexualities*, London/Boston 1985; und D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York/London 1990.

[9] Vgl. z.B. G. Herdt, *Representations of Homosexuality: An Essay on Cultural Ontology and Historical Comparison*, in: Journal of the History of Sexuality 1 (1991) Part I: 481-504, Part II: 603-632; R. N. Lancaster, *Life is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*, Berkeley/Oxford 1992, 235-278.

[10] Siehe D. M. Halperin, *The Queer Politics of Michel Foucault*, in: Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography, New York/Oxford 1995, 15-125, insbes. 56-81.

[11] N. Wilson, *Our Tribe: Queer Folks, God, Jesus, and the Bible*, San Francisco 1995, 112, Hervorhebungen im Original.

[12] T. R. Koch, *A Homoerotic Approach to Scripture*, in: Theology and Sexuality 14 (2001) 15, Anm. 1.

[13] Ebd. 16.

[14] Siehe K. Stone, *Biblical Interpretation as a Technology of the Self: Gay Men and the Ethics of Reading*, in: D. N. Fewell/G. A. Phillips (Hg.), Bible and Ethics of Reading (Semeia 77), Atlanta 1997, 139-155.

[15] Siehe jedoch D. J. A. Clines, *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield 1995, 212-243; J. W. Tarlin, *Utopia and Pornography in Ezekiel: Violence, Hope, and the Shattered Male Subject*, in: T. K. Beal/D. M. Gunn (Hg.), Reading Bibles, Writing Bodies: Identity and the Book, New York/London 1997, 175-183; H. Eilberg-Schwartz, *God's Phallus: And Other Problems for Men and Monotheism*, Boston 1994.

[16] Vgl. K. Stone, *Lovers and Raisin Cakes: Food, Sex and Divine Insecurity in Hosea*, in: K. Stone (Hg.), Queer Commentary and the Hebrew Bible, Sheffield 2001.

[17] Siehe z.B. V. S. Kolakowski, *Throwing a Party: Patriarchy, Gender, and the Death of Jezebel*, in: R. E. Goss/M. West (Hg.), *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, Cleveland 2000, 103-114.

[18] Siehe K. Stone, *The Garden of Eden and the Heterosexual Contract*, in: R. E. Goss/M. West (Hg.), Take Back the Word, aaO., 57-70.

[19] Siehe J. Mitulski, *Ezekiel Understands AIDS, AIDS Understands Ezekiel: or Reading the Bible with HIV*, in: R. E. Goss/M. West (Hg.), Take Back the Word, aaO., 153-160; M. West, *The Gift of Voice, the Gift of Tears: A Queer Reading of Lamentations in the Context of AIDS*, in: K. Stone (Hg.), Queer Commentary and the Hebrew Bible, aaO., 140-154; K. Stone, *Safer Text: Reading Biblical Laments in the Age of AIDS*, in: Theology and Sexuality 10 (1999) 16-27.

[20] Siehe z.B. T. Hanks, *Matthew and Mary of Magdala: Good News for Sex Workers*, in: R. E. Goss/M. West (Hg.), Take Back the Word, aaO., insbes. 193-194.

[21] Siehe z.B. M. A. Tolbert, *When Resistance Becomes Repression: Mark 13:9-27 and the Poetics of Location*, in F. F. Segovia/M. A. Tolbert (Hg.), *Reading From This Place*, Bd. II, aaO., insbes. 339-346.

[22] Vgl. S. E. Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation*, Oxford 1998.

[23] Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis 1999.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Minderheiten inmitten des Wohlstands

Leticia A. Guardiola-Sáenz

In den letzten drei Jahrzehnten hat sich die Bibelwissenschaft dramatisch verändert. Nach fast zwei Jahrhunderten, in denen die Bibel ausschließlich durch die Brille einer einzigen kritischen Methode (der historischen) gelesen wurde, finden sich auf diesem Feld mittlerweile vier konkurrierende Auslegungsparadigmen: die historisch-kritische Methode, Literarkritik, sozialwissenschaftliche Kritik und die Kulturwissenschaft (oder Ideologiekritik). Viele Faktoren haben die Veränderungen in den kritischen Paradigmen und Lesestrategien ausgelöst, aber einer scheint augenfälliger als alle anderen zu sein: das Auftreten der wahrhaft Lesenden, der Lesenden aus Fleisch und Blut, die die Stimme des oder der Anderen zu Gehör bringen.

Nach der langen Vorherrschaft objektiver und interessenloser Lesender, die die Urbedeutung aus dem Text herausholen konnten, hat die postmoderne Welt unter dem kritischen Paradigma der Kulturwissenschaft leibhaftige Lesende hervorgebracht. Das letzte Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts und der Beginn des dritten Jahrtausends bezeugen das Auftreten vieler dieser leibhaftigen Lesenden aus Fleisch und Blut. Diese Lesenden sind (Eigen-)Konstrukte der sozio-historischen Veränderungen, die nicht nur die Geographie des Planeten verändert haben, sondern auch die Art, wie wir unsere Identität und unser Wissen verstehen und aufzeichnen.

Die meisten dieser echten Leserinnen und Leser gehören Gruppen an, die die Ein-Drittel-Welt als Minderheiten betrachtet: nichteuropäische Amerikanerinnen und Amerikaner, Nichtheterosexuelle, Nichtchristen. Echte Lesende nähern sich der Bibel auf dem Hintergrund ihrer eigenen sozialen Lage mit ganz bestimmten Anliegen und lesen sie auf Befreiung und Entkolonialisierung hin. Ihre Auslegungen der Bibel sind politisch und parteiisch geprägt.

Die sozialen Bewegungen der sechziger und siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts, wie die Bürgerrechtsbewegung, die Chicano-Arbeiter/Arbeiterinnen-Bewegung, die feministische Bewegung und Schwulen- und Lesbenbewegungen, haben einige der Minderheiten ins Rampenlicht der Nation gerückt, so dass sie nicht länger übergangen werden können. Der soziale Wandel rund um den Globus hat die Weltbevölkerung aufgerüttelt und der westlichen Welt eine solche Mischung und Vielfalt beschert, dass nach dem Zeitalter des Kolonialismus postkoloniale Subjekte ihre Stimmen inmitten der ehemaligen Imperien erheben konnten. Die Zwei-Drittel-Welt hybridisiert die Ein-Drittel-Welt mit neuen Lesestrategien. Die objektiven und universalen westlichen Lesarten, die ehemals angewandt

wurden, um die Machtlosen zu unterdrücken und zu beherrschen, sind unter den Fragen und Herausforderungen postkolonialer Lesender zusammengebrochen.
Es gibt zahlreiche Minderheiten, die mitten im Wohlstand der Ein-Drittel-Welt wachsen und leben; in diesem Artikel werde ich jedoch die ethnischen Minderheiten hervorheben. Genauer gesagt werde ich mich auf zwei Lesestrategien konzentrieren, die aus der hispanisch-amerikanischen Erfahrung zweier postkolonialer Lesender erwachsen: Der eine ist ein kubanisch-amerikanischer Leser, der aus der Diaspora liest; die andere ist eine mexikanisch-amerikanische Leserin, die von der Brücke aus liest. Zunächst jedoch gebe ich einen Überblick über das vierte kritische Paradigma, die Kulturwissenschaft (Ideologiekritik), die das alles überspannende Paradigma ist, das die Lesestrategien umfasst, die ich schildere.

Die Kulturwissenschaft: ein Rahmen

Die Kulturwissenschaft ist ein fächerübergreifendes Studiengebiet, das keinen festumrissenen Themenbereich hat. Ausgehend vom Kulturgedanken - als einer sehr inklusiven Vorstellung - bietet sie einen Rahmen, um ein weites Feld von kulturellen Handlungsweisen zu erforschen und nachzuzeichnen. Die Kulturwissenschaft hat auch keine bestimmte Methodologie, sondern nutzt ein beträchtliches Aufgebot an Ansätzen, die aus den ganz unterschiedlichen Disziplinen der Geisteswissenschaften, der Kunstwissenschaft und der Sozialwissenschaft stammen.
In der Kulturwissenschaft wird Kultur politisch - nicht ästhetisch - definiert als die Texte und die Handlungsweisen des täglichen Lebens. Da diesen alltäglichen Texten und Handlungsweisen unterschiedliche Bedeutungen verliehen werden können, wird es seitens der Minderheiten immer Widerstände gegen herrschende Gruppen geben, die ihnen ihre Sinngebungen aufzwingen wollen. Mit anderen Worten ist die Kultur ein Terrain, auf dem Sinngebung assimiliert oder bekämpft wird, auf dem sich Hegemonie etabliert oder auflöst. Von diesem Standpunkt aus ist Kultur in hohem Maße politisch.[1]
So gesehen ist die Kulturwissenschaft keine wertfreie Wissenschaft. Sie ist ein Unterfangen, das der sozialen Rekonstruktion verpflichtet ist, indem es die Machtverhältnisse und ihre Methoden, kulturelle Gebräuche zu beeinflussen und auszuformen, aufdeckt und kritisiert. Die Kultur wird in ihrem sozialen und politischen Kontext analysiert, um Herr-

Die Autorin
Leticia A. Guardiola-Sáenz ist Orlando E. Costas Professor for Hispanic and Latin-American Ministries und Dozentin für Neues Testament an der Andover Newton Theological School in Newton Centre, Massachusetts. Geboren und aufgewachsen in den Grenzgebieten zwischen Mexiko und den USA, nutzt Guardiola-Sáenz ihre bi-kulturelle Erfahrung als hermeneutische Brille, um das Neue Testament zu lesen. Sie hat mehrere Aufsätze in Büchern und Zeitschriften veröffentlicht. Zwei der neueren Aufsätze sind: „Reading from Ourselves: Identity and Hermeneutics among Mexican-American Feminists" und „Border-crossing and Its Redemptive Power in John 7,53–8,11: A Cultural Reading of Jesus and the Accused". E-Mail: lguardiola@att.net.

schaftsstrukturen zu verstehen und zu verändern. Da Kulturkritik politisch betrieben wird, ist es äußerst wichtig, die persönlichen Bindungen und Interessen zu bedenken, die wir als Lesende aus Fleisch und Blut haben, wenn wir einen „Text"[2] analysieren. Insofern ist der autobiographische Diskurs eine Möglichkeit, diese Kritik vorzunehmen. Wir untersuchen die Handlungsweisen des alltäglichen Lebens und verinnerlichen sie, indem wir sozusagen *von uns aus* lesen. Lesende nehmen ganz offen an der Konstruktion von Sinn teil, denn „ein Text trägt seine eigene Bedeutung oder seine politische Ausrichtung nicht schon in sich. Texte bestimmen nicht vorab, wie sie benutzt werden sollen."[3]
Da wir von uns aus lesen, ist es wichtig, den Identitätsbegriff zu verstehen, der auch für die Kulturwissenschaft wesentlich ist. Identität wird durch Machtverhältnisse definiert und in der Regel in Bezug auf die Außenstehenden, die Anderen abgegrenzt. Identität ist ein Prozess, sie wandelt sich immerzu und bietet kein einheitliches Bild. Das Subjekt in der Kulturwissenschaft ist, wie das Subjekt in allen postmodernen Ansätzen, ständig im Fluss.
Aus kulturwissenschaftlicher Sicht ist der „Text" der Ort, an dem die sozio-historischen Bedingungen der Aufnahme und meine soziale Stellung als Leserin mit dem Text verschmelzen, um das zu erzeugen, was ich einen hybriden Text, einen Text des Scheidewegs nenne. Dieser hybride Text hat nicht eine festgelegte Bedeutung, sondern etliche Bedeutungen, die durch die ständige Lektüre der Lesenden, die Verschmelzung von Lesenden und Texten, erzeugt werden.
Angesichts des höchst politischen Charakters dieses Paradigmas ist es nur zu verständlich, dass einige postkoloniale Subjekte, die sich mit der Bibelwissenschaft befassen, dieses Modell als Rahmen nutzen, um den biblischen Text in Bezug auf Befreiung und Entkolonialisierung zu lesen.

Lesestrategien postkolonialer Lesender

Im Folgenden untersuche ich die Lesestrategien von zwei Lesenden, die einer ethnischen Minderheit angehören. Diese beiden Lesestrategien sind durch die kulturwissenschaftliche Perspektive geprägt und nutzen die persönliche Erfahrung der Lesenden, um auf den Text von einem gesellschaftlichen und politischen Standort aus einzugehen.

a. Lesen von der Diaspora her: ein kubanisch-amerikanischer Leser[4]

Ausgehend von seiner Erfahrung als Mitglied der Diaspora trägt der kubanisch-amerikanische Bibelforscher Fernando F. Segovia eine hispanisch-amerikanische Hermeneutik von Anderssein und Engagement vor, eine Hermeneutik der Diaspora, die die Lesestrategie der interkulturellen Kritik als methodologischen Ansatz verwendet. Nach Segovia ist das Hauptziel dieser Hermeneutik, den biblischen Text so zu lesen und so auf ihn einzugehen, als ob er ein Anderer wäre, dessen Anderssein respektiert und anerkannt wird.

Zwei große Horizonte prägen Segovias Lesestrategie. Der eine ist seine Erfahrung in der Diaspora, der andere das Paradigma der Kulturwissenschaft, das alles überspannende Auslegungsmodell, von dem aus er liest. Zunächst erläutert er die Komplexität und die mehrdimensionalen Realitäten der Diaspora, die in der Ein-Drittel-Welt zusammenfließen. Er definiert Diaspora als „die massive Zerstreuung der Kinder der Dritten Welt, der Welt der politisch und/oder ökonomisch Kolonialisierten, in der Ersten Welt, der Welt der Kolonisatoren, des politischen und/oder ökonomischen Zentrums."[5]

Wenn er vom methodologischen Rahmen der Kulturwissenschaft spricht, postuliert Segovia vier Prämissen, die die neuzeitlichen Prämissen der historisch-kritischen Methoden in Frage stellen. Erstens setzt er den echten Lesenden aus Fleisch und Blut voraus, „der immer verortet und engagiert wie auch gesellschaftlich und historisch bedingt ist und aus einer Vielfalt von unterschiedlichen und komplexen sozialen Standorten liest und interpretiert."[6] Zweitens muss eine kritische Analyse der Lesenden und ihrer Deutungen, eine Analyse ihrer Perspektiven und Ideologien erfolgen. Drittens sind *alle* Auslegungsmethoden und Lesestrategien, *alle* Lesarten und Interpretationen, die versuchen, die Bedeutung aus dem Text herauszuholen, Konstrukte. Das heißt, *alles* ist vermittelt, Urbedeutungen gibt es nicht. Erforderlich ist viertens eine „multidimensionale und dezentralisierte Dialogweise, ein globaler Diskurs, in dem alle Lesenden eine Stimme haben und von ihrem jeweiligen gesellschaftlichlichen Standort, ihrem eigenen Anderssein ausgehend auf einander eingehen."[7]

Auf dem Hintergrund dieser Prämissen erklärt Segovia die drei Grunddimensionen seiner Lesestrategie der interkulturellen Kritik. Erstens soll der Text wie jede beliebige Leserin sondiert werden, die durch ihre gesellschaftliche Stellung bestimmt wird. Der Text ist die Andere, die aus einem fernen historischen und sozialen Kontext, von einer anderen Erfahrung herkommt, und er ist ein kontextuelles Produkt. Segovia meint, dieses Verfahren der Distanzierung „erwächst aus unserer bi-kulturellen Wirklichkeit als hispanischen Amerikanerinnen und Amerikanern."[8] Als Anderen inmitten der Ein-Drittel-Welt wird uns das stereotype Siegel des „Anderen" aufgedrückt, das unsere Identität zunichte macht und bezwingt. Ähnlich wie hispanische Amerikanerinnen und Amerikaner, die danach streben, ihre Stimme in der Diaspora zu erheben und als andere, selbstbestimmte Individuen und nicht als die durch die Herrschenden abgestempelten „Anderen" gehört und respektiert zu werden, verdient der Text Respekt und die Möglichkeit, für sich selbst zu sprechen. Der Kontext des Textes und sein Anderssein müssen respektiert und gewürdigt werden.

Zweitens „soll der Leser oder die Leserin als gesellschaftlich und kulturell bestimmt, als ein Anderer oder eine Andere dem Text wie auch anderen Lesenden gegenüber betrachtet werden."[9] Lesende müssen die verwendete Lesestrategie, ihre theoretische Grundlage und die dieser Strategie zugrunde liegende gesellschaftliche Stellung benennen und bewusst offenlegen.

Drittens darf die Wechselwirkung zwischen einem kontextualisierten Text und einem kontextualisierten Lesenden nicht als statisch betrachtet werden, sondern

vielmehr als durchlässige Begegnung, die ein gegenseitiges In-Einander-Dringen erlaubt. Diese drei Grunddimensionen der Lesestrategie der interkulturellen Kritik von Segovia sind aus seiner bi-kulturellen Erfahrung als hispanischem Amerikaner erwachsen. Letztendlich ist es entscheidend, dass die Leserin nicht als die „Andere", diejenige ohne Stimme, auf den Text eingeht, sondern als eine Andere, die sich ihres Andersseins bewusst ist und es als ihre Identität annimmt und die sich im Klaren darüber ist, dass alle Welten Konstrukte sind, da sie in zwei Welten lebt und weiß, dass beide Konstrukte sind.

b. Lesen von der Brücke aus: eine mexikanisch-amerikanische Leserin

Als Lesende verstehen wir die Texte, denen wir begegnen, wie es unseren Bedürfnissen entspricht. Jede Leserin verwendet die interpretierenden Strategien, die ihr am besten helfen, die Welt zu verstehen.[10] Als Mexikanerin, die im bi-kulturellen, neo-kolonialistischen Kontext der Grenzgebiete des Rio-Grande-Tals geboren wurde und aufgewachsen ist und zur Zeit als Ausländerin mit ständigem Wohnsitz in den USA lebt, verwende ich meine Hermeneutik von der Brücke, um die Texte, die ich lese, zu verstehen. Indem ich mich durch die Diskurse meiner Autobiographie durcharbeitete, habe ich - auf dem Hintergrund der Grenzgebiete - meine hybride Lesestrategie entwickelt, um meine Welt zu verstehen. Als Kind, das zehn Straßen von der Internationalen Brücke von Reynosa, einem Grenzgebiet zwischen Mexiko und den USA, entfernt wohnte, wuchs ich gut unterrichtet über den historischen Kampf auf, den die Brücke symbolisch verbirgt. Jene Brücke stand für die negativen Auswirkungen der Entzweiung, die wir durch unseren imperialistischen Nachbarn als Land erlitten hatten. Paradoxerweise war sie aber auch der Ursprung neuer Verbindungen, einer hybriden Kultur, die aus der Begegnung zweier Welten entsprang, von der die eine unter ökonomischer Unterdrückung ums Überleben kämpfte, während die andere ihre Wirtschaftsmacht mit unserem Territorium vergrößerte.

Seit dem Verlust unseres Staatsgebietes haben Gefühle von Verderbtheit und Heimatlosigkeit unser Volk verfolgt. Die Mexikanerinnen und Mexikaner, die die US-Grenze unaufhörlich überqueren und erfolgreich ein besseres Leben für sich und ihre Familien aufbauen, repräsentieren jedoch eine geräuschlose, allmähliche Rückgewinnung des verlorenen Landes. Es ist unmöglich, die Einwanderung aufzuhalten, denn der Strom der Grenzgängerinnen und Grenzgänger, die auf der Suche nach einem besseren Leben sind, wird ungeachtet aller Gesetze und Patrouillen niemals versiegen. Die Hartnäckigkeit, die Grenze trotz aller Fehlversuche zu überqueren, und die Fähigkeit, Absichten und Wünsche zu tarnen, wurden zu Charakterzügen der hybriden Identität dieser Gemeinschaft, die sich in diesem zweideutigen und gespaltenen Leben zu Hause fühlt. Das Leben in den Grenzgebieten ist ein ständiger Wechsel von Sicherheit zu Unsicherheit, vom Leben in der Öffentlichkeit zu versteckten Identitäten. Schmuggeln ist das Ethos des Überlebens. Es geht nicht um das Schmuggeln von Gütern, sondern um das

Schmuggeln der Wagemutigen, die das Grenzland unter großen Gefahren durchqueren.

Jene alte Brücke meiner Kindheit, der Ort des Kampfes, der Entzweiung und der Hybridität, charakterisiert nicht nur das umfassendere Bild der gespaltenen Identität der mexikanisch-amerikanischen Bevölkerung, sondern ist auch ein Ort des Dialogs und des Aufbaus, von dem aus ich meine hybride Identität zusammenbauen[11], Unterdrückung verurteilen, für Gerechtigkeit kämpfen und Befreiung fordern kann.

Mit dem weltanschaulichen Rahmen der Kulturwissenschaft als meiner Plattform und durch die Brille meiner hybriden/grenzbestimmten Subjektivität, die im politischen Gelände des Neo-Kolonialismus zusammengebaut wurde, lese ich und eigne mir die Texte an, die mich als hybride Texte umgeben, mit einer Hybridität, die Homi Bhabha beschreibt als „Ausdruck der ambivalenten und sich verschiebenden Kräfte kolonialer Macht, die nicht auf einer bloßen Scheinebene innerhalb des kolonialen Diskurses registriert werden kann, sondern über sie hinaus geht und sich gegen Eindämmung und Schließung widersetzt."[12]

Aus meiner Erfahrung als hybride/grenzbestimmte Frau lege ich zwei fundamentale Voraussetzungen für diese vorgetragene Lesestrategie aus den Grenzgebieten dar: erstens das Eingeständnis der Hybridität der Leserin oder des Lesers, um die Illusion von universalen und objektiven Deutungen zu vermeiden und die konkurrierenden Extreme ihrer oder seiner unterschiedlichen Leseachsen zu identifizieren; zweitens die Anerkennung des Textes einerseits als ein hybrides Produkt mit verschiedenen Seiten und Positionen, die ihm zur Zeit seiner Erstellung eingeschrieben wurden, andererseits als ein Ort, an dem vielfache Bedeutungen zusammenfließen und in dem Kontext geprägt werden, in dem der Text gelesen/aufgenommen wird. Außer als Lesestrategie und Überlebensstrategie dient mir meine Hybridität auch als Modell für politische Veränderung, als das hybride Moment, von dem Homi Bhabha sagt: „Der transformatorische Wert der Veränderung liegt hier in der Neuartikulierung - oder Übersetzung - von Elementen, die *weder das Eine ... noch das Andere ...* sind, *sondern etwas weiteres neben ihnen,* das die Begriffe und Territorien von beiden in Frage stellt."[13]

Was für mich letztendlich den Ausschlag gibt, wenn ich den biblischen Text aus dieser Perspektive heraus lese, ist das Öffnen von hybriden Räumen, sprich verschiedenen Auslegungen des Textes, die es wagen, Grenzen zu überschreiten, um den Unterdrückten ein besseres Leben zu verschaffen. Diese Lesestrategie strebt danach, Befreiung herbeizuführen, indem sie sich mit dem Text als hybridem Text befasst, der immer im Fluss ist und sich immer wandelt.

Diese beiden Lesestrategien von Lesenden aus Minderheiten der Zwei-Drittel-Welt entstehen aus der Erfahrung des Wachsens inmitten der Ein-Drittel-Welt und aus dem Bestreben, den Dialog zu eröffnen und weitere politische Lesarten zu fordern, die die unbestreitbare Subjektivität der Lesenden anerkennen. Schließlich lesen wir alle als leibhaftige Lesende; die Herausforderung für jene in der Ein-Drittel-Welt, die Positionen mit Deutungsmacht innehaben, liegt darin, sich dessen bewusst zu werden und auf den Text und die Lesenden einzugehen

als Andere, indem sie ihnen Raum geben, sie selbst zu sein und mit ihrer eigenen Stimme zu sprechen.

[1] Für eine ausführliche Erläuterung, wie die Kulturwissenschaft arbeitet, siehe J. Storey, *Cultural Studies and the Study of Popular Culture: Theories and Methods*, Athens, Georgia 1996.

[2] Die Vorstellung von „Text" bezieht sich nicht nur auf geschriebene Texte, sondern auf all das, was uns umgibt - Objekte, Subjekte, Ereignisse, Ideen usw. -, sei es fassbar oder nicht.

[3] J. Storey, *Cultural Studies*, a.a.O., 6-7.

[4] Für eine ausführliche Erklärung dieser Hermeneutik der Diaspora siehe F. F. Segovia, *Toward a Hermeneutics of the Diaspora: A Hermeneutics of Otherness and Engagement*, in: F. F. Segovia/M. A. Tolbert, (Hg.), Reading from This Place: Social Location and Biblical Interpretation in the United States, Minneapolis 1995, 57-74.

[5] Ebd. 58.

[6] Ebd. 59.

[7] Ebd.

[8] Ebd. 69.

[9] Ebd.

[10] J. Storey, *Cultural Studies*, aaO., 6-7.

[11] „Zusammenbauen" ist im Grenzland ein vertrauter Begriff. Die *Maquiladoras* sind in den Grenzgebieten eine der Hauptquellen ökonomischen Überlebens. In den *Maquiladoras* bauen Menschen teure Güter zusammen, die sie selber wahrscheinlich nie benutzen werden. *Maquiladoras* sind nicht nur wegen der fragmentierten Arbeit, die Menschen verrichten, Orte der Entfremdung, sondern auch wegen des fragmentierten Lebens, das sie führen, denn die Familienmitglieder arbeiten in verschiedenen Schichten und haben keine Möglichkeit, einander zu sehen. *Maquiladoras* sind zu einer Welt in der Welt der Grenzgebiete geworden. Die Menschen mühen sich täglich ab, ihr Leben zusammenzubauen, während sie Güter zusammenbauen.

[12] S. Sim (Hg.), *The A-Z Guide to Modern Literary and Cultural Theorists*, London 1995, 52.

[13] H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000, 42.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Vielfalt und Einheit der Heiligen Schrift aus patristischer Sicht

Rik Van Nieuwenhove[1]

Die christliche Bibel ist bestimmt von einer Dialektik aus Einheit und Vielfalt. Die Sammlung, die wir *Neues Testament* nennen, besteht ja aus recht unterschiedlichen Dokumenten: aus den Evangelien (mit vielfach divergierenden Berichten über die gleichen Ereignisse), einer historischen Erzählung (die Apostelgeschichte), Briefen (von Paulus und anderen Verfassern) und einem apokalyptischen Werk (die Offenbarung des Johannes). Die Bildung eines Kanons, der genau diese Dokumente beinhaltet, war das Ergebnis von bestimmten geschichtlichen Prozessen, wobei ein anderer Inhalt durchaus denkbar gewesen wäre. Das Christentum war von seinen Wurzeln her eine durch und durch jüdische Religion, die die hebräischen Schriften vom Anfang an als autoritativ ansah. Als aber infolge der Verbreitung des Christentums unter den Heiden in der griechisch-römischen Welt der Status der jüdischen Schriften zu einer umstrittenen Frage wurde, wurden diese aus einer spezifisch christlichen Perspektive gedeutet, um so die pluralistische Einheit der christlichen Bibel zu gewährleisten. Die wachsende Attraktivität einer neuen, zutiefst *jüdischen* Religion bei den *Heiden* führte zu einer Spannung, die sich in der Dialektik von Einheit und Vielfalt widerspiegelt. Genau diese Dialektik wird uns begleiten, wenn in diesem Aufsatz die Geschichte der Entstehung des neutestamentlichen Kanons sowie die unterschiedlichen Deutungsstrategien bei der Lektüre des Alten Testaments diskutiert werden.

I. Die Bildung des neutestamentlichen Kanons

In Anbetracht der ursprünglichen Beheimatung des Christentums in einem jüdischen Zusammenhang ist es kaum verwunderlich, dass dessen erste autoritative Schriften jene Texte waren, die wir das *Alte Testament* nennen. Im Lauf der Zeit bekamen aber auch weitere, spezifisch christliche Dokumente den Status von heiligen Schriften. In den letzten Jahren haben viele Forscher die Faktoren, die bei der Bildung des Kanons mitwirkten, untersucht.[2] Aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf die Frage nach der Aufnahme der vier Evangelien in den Kanon.

Neuere Entdeckungen von außerkanonischen Evangelien haben uns daran erinnert, dass die ersten Christen eine Vielzahl von Evangelien besaßen. Eine andere

Auswahl wäre also durchaus möglich gewesen. Warum wurde dann gerade jenes vierfache Evangelium als kanonisch angesehen? Im Folgenden werde ich einige dieser Optionen kurz ansprechen und die Argumente untersuchen, die „rechtgläubige" Theologen wie Irenäus († ca. 200) zugunsten der komplexen Einheit des vierfachen Evangeliums vorbrachten.

Zuerst war da die Bedrohung durch „neue" Evangelien, einige mit gnostischer Herkunft. Der Name „Gnostizismus" bezeichnet eine Gruppe von religiösen Bewegungen, die die Schöpfung der Welt und der Existenz des Bösen anhand von aufwändigen esoterischen Mythologien erklärten und einen Pfad der Erkenntnis (*gnosis*) anboten, um ihre Mitglieder zur Erleuchtung und Befreiung zu führen. Einen deutlichen gnostischen Einfluss spürt man in einigen der Evangelien aus dem 2. Jahrhundert und aus späteren Perioden, z.B. im *Thomasevangelium* (einer Sammlung von Jesus-Logien, die dem Stoff in den synoptischen Evangelien teilweise ähneln), im *Philippusevangelium* (wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert, vom Gnostizismus des Valentinus beeinflusst) und im *Evangelium der Wahrheit* (einer Homilie über die Evangelien).

Es gab aber auch diejenigen, die das vierfache Evangelium zu einem einzigen reduzierten, indem sie es zu einem zusammenhängenden, geglätteten Bericht umredigierten. In seinem *Diatessaron* entfernte Tatian (ca. 175) auf diese Weise die Divergenzen zwischen den Evangelien; offensichtlich störte ihn die fehlende Harmonie unter den kanonischen Texten. In der syrischen Kirche erfreute sich das *Diatessaron* großer Beliebtheit und behauptete sich gegen die vier Evangelien bis ins 5. Jahrhundert.

Weit gefährlicher war das Argument des Markion († ca. 154), es gebe einen radikalen Gegensatz zwischen jüdischem Gesetz und christlichem Evangelium. Während einige Gnostiker das Alte Testament vorwiegend allegorisch verstanden hatten, lehnte es Markion wegen dieser radikalen Unvereinbarkeit gänzlich ab. Er behauptete sogar, das Christentum samt seinen wichtigsten Schriften sei von den „Judaisierern" verdorben worden; nur Paulus habe die Botschaft Jesu richtig begriffen. Aus diesem Grund anerkannte Markion lediglich zehn paulinische Briefe und eine stark gekürzte Version des Lukasevangeliums als autoritativ. Seine Ideen wurden heftig bekämpft, er selber wurde schließlich exkommuniziert. Trotzdem verbreitete sich seine Sichtweise im römischen Reich und stellte gegen Ende des 2. Jahrhunderts eine beträchtliche Bedrohung der Großkirche dar.

Diese Herausforderung durch Markion und die Gnostiker trug wesentlich zur Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften der christlichen Religion bei, da die Kirche sich nunmehr gezwungen sah, das Verzeichnis ihrer autoritativen Schriften klar festzulegen. Es ist aufschlussreich, wie der erste große Theologe der Kirche, Irenäus von Lyon, mit diesen Fragen umging. Irenäus' Kanon beinhaltete die jüdischen heiligen Schriften, die vier Evangelien, die Briefe des Paulus, die Offenbarung des Johannes, den ersten Petrusbrief und die ersten zwei Johannesbriefe; als erster nannte er diese Sammlung christlicher Texte das *Neue Testament*. Im dritten Buch seines wichtigsten Werkes *Adversus haereses* erörtert er die Frage, warum es nur vier Evangelien - weder mehr noch weniger - gebe.

Irenäus weist darauf hin, dass seine Gegner zur Unterstützung ihrer Lehren jeweils nur ein einziges Evangelium zitierten. Die frühe jüdisch-christliche Sekte der Ebioniten zum Beispiel benutzte nur das Matthäusevangelium, um ihre strenge Befolgung des jüdischen Gesetzes, einschließlich der Beschneidung, zu legitimieren, während Markion seine antijudaistische Position im Lukasevangelium bekräftigt fand und die Valentinianischen Gnostiker zur Unterstützung ihrer weltfremden und esoterischen Lehren sich sehr häufig auf das Johannesevangelium beriefen. Irenäus bemerkt (*Adv. Haer.* III 11,7), dass seine Gegner die Legitimität jenes Evangeliums anerkennen, welches sie als Quelle ihrer Lehre angeben. Da sie aber die drei anderen Evangelien ignorieren, vereinfachen sie auf ungebührliche Weise die komplexe Einheit der Frohen Botschaft, wie sie im vierfachen Evangelium bezeugt wird.

Irenäus' Vergleich der vier Evangelien mit den vier großen Winden *(katholika pneumata)* unterstreicht ihre „Katholizität" (bzw. Universalität). Indem sie diesem vierfachen Evangelium die Treue bewahre, erlange die Kirche ihre eigene Einheit, obwohl sie überall in der Welt zerstreut lebe. Nach Irenäus ergänzt jedes der vier Evangelien die anderen: Während Johannes die Gottheit des Sohnes offenbart, betont Lukas die priesterliche Würde des Christus; Matthäus betont sein Menschsein, und Markus weist auf prophetische Rolle hin. Irenäus weiß also, dass jedes Evangelium seinen eigenen Charakter hat. Nichtsdestoweniger glaubt er, dass das *gemeinsame* Zeugnis aller vier Evangelien das Geheimnis des Wortes besser ausdrücke als nur ein einziges Evangelium. *Ein* Evangelium auszuwählen auf Kosten der anderen drei, wie Markion es getan hatte, bedeutete deshalb für Irenäus eine unannehmbare Verarmung.

Gegen die Gnostiker und andere, die den von Irenäus und seiner Kirche akzeptierten Evangelien *zusätzliche* neue Evangelien hinzufügten, entwickelt er eine andere, eher „historische" Argumentation: Die gnostischen Schriften seien neueren Datums und unvereinbar mit dem Evangelium, das die Apostel selber tradiert hätten (*Adv. Haer.* III 11,9). Dank der angeblich ununterbrochenen Nachfolge der Bischöfe, d.h. durch die apostolische Sukzession, sei vom Anfang an die Wahrheit auf eine öffentliche und offene Weise in der Kirche bewahrt worden; diese Wahrheit werde in einer Glaubensregel (*regula fidei*, z.B. im Glaubensbekenntnis) weiter gereicht (*traditio*); die Glaubensregel schenke dem Christen den hermeneutischen Schlüssel zum einzig wahren Sinn der Heiligen Schrift.

Der Autor

Dr. Rik Van Nieuwenhove ist Dozent für Hebräisch, Exegese und Theologie am Trinity College in Dublin. Sein Hauptinteresse als Forscher gilt der mittelalterlichen Theologie (bes. Bonaventura, Thomas von Aquin und den wichtigsten Vertretern der Tradition der mystischen Theologie, z.B. Meister Eckhart und Jan van Ruysbroek) und der Soteriologie. Herausgeber (zusammen mit Joseph Wawrykow) von The Theology of Thomas Aquinas (Notre Dame 1996). E-Mail: vannierj@tcd.ie.

Solche Argumente zeigen, dass bei der Auswahl von Dokumenten für den neutestamentlichen Kanon folgende Faktoren eine wichtige Rolle spielten: die Apostolizität (d.h. die Annahme, die Evangelien seien von den Aposteln bzw. von deren

nahen Mitarbeitern verfasst worden), das Alter, der Gebrauch in der Kirche und die Rechtgläubigkeit. Es ist möglich, dass auch der Frage der Inspiration eine gewisse Bedeutung zukam. Hier dürfen wir aber nicht vergessen, dass in den Augen der ersten Christen die neutestamentlichen Schriften deshalb als „inspiriert" galten, weil sie rechtgläubig waren (und nicht umgekehrt). Das ist deshalb bedeutsam, weil es die unkritische Berufung auf die Autorität der Heiligen Schrift aufgrund von deren Inspiriertheit in Frage stellt.

Einen entscheidenden Einfluss auf die Kanonbildung übte, wie wir gesehen haben, Markion aus, als er den jüdischen Charakter des Urchristentums kritisierte und den Kanon auf zehn paulinische Briefe sowie eine „gereinigte" Version des Lukasevangeliums einschränkte. Gegen diese Position plädierte Irenäus für die Beibehaltung des vierfachen Evangeliums, d.h. für eine pluralistische Einheit.

Im folgenden Abschnitt geht es um die unterschiedlichen Lesarten der Heiligen Schrift, die die Kirchenväter entwickelten. Ihre Absicht, den kirchlichen Gebrauch der jüdischen Schriften aufrechtzuerhalten, ohne dabei die Neuheit der christlichen Botschaft zu kompromittieren, zeigt uns ein weiteres Beispiel für die Dynamik zwischen Einheit und Vielfalt, zwischen Altem und Neuem Testament.

II. Eine Lektüre der Heiligen Schrift aus einer neuen Perspektive

Unter den ersten Christen gab es keine einheitliche Bewertung des Alten Testaments. In seinem *Brief an die Korinther* zitiert Klemens von Rom das Alte Testament oft, wenn auch auf eine unkritische und moralisierende Weise. Ignatius von Antiochien († ca. 110) dagegen, in dessen Schriften man gewisse Vorbehalte gegenüber dem jüdischen Erbe beobachten kann, zitiert das Alte Testament in seinem *Brief an die Philadelphier* viel seltener. Die Quelle der Autorität für Ignatius ist nicht das Alte Testament, sondern Christus: sein Kreuz, sein Tod und seine Auferstehung, sowie der Glaube, der durch ihn geschenkt wird.

Der Verfasser des *Barnabasbriefes,* wahrscheinlich ein hellenisierter Judenchrist in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, bezieht eine noch radikalere Stellung, wenn er behauptet, die Juden hätten ihre eigenen Schriften nie richtig verstanden. Ohne Bezug auf Christus bleibe die eigentliche Bedeutung des Alten Testamentes dunkel. Seine Lektüre ist allegorisch, seine Exegese folgt der Methode der Midraschim, wenn er zum Beispiel das Verbot des Essens von Schweinefleisch deutet als ein Verbot gegen den Umgang mit Menschen, die sich wie Schweine verhalten. Diese Strategie schrieb den Texten zwar einen Sinn zu, der den ursprünglichen Verfassern völlig fremd war. Trotzdem bleibt es das historische Verdienst gerade dieser Lesart, die Beibehaltung des Alten Testaments im Kanon der christlichen Bibel zu ermöglichen.

Die allegorische Exegese, die wir im *Barnabasbrief* und später in voller Blüte bei Origenes finden, war weder die einzige noch die wichtigste Deutungsstrategie der Kirchenväter. In den ersten zwei Jahrhunderten war vor allem das Prophetie-

Argument sehr beliebt. Die neutestamentlichen Verfasser und die Kirchenväter sahen die Prophetie als Hauptanliegen einiger jüdischer Schriften an (z.B. 1 Könige, Jesaja, Jeremia, Ezechiel) und behaupteten, Jesus Christus sei die Erfüllung der messianischen Erwartungen Israels. Nicht weniger als neunmal schreibt der Evangelist Matthäus: „Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte, was der Herr durch den Propheten gesagt hat ...“; viele Stellen in seinem Bericht benutzen die Psalmen und andere Bücher im Alten Testament als „Prophezeiungen“, die Jesus als (leidenden) Messias ausweisen sollen.

Eine andere Strategie, die jüdischen Schriften einem christlichen Publikum nahe zu bringen und die Einheit von Altem und Neuem Testament zu bewahren, war deren Gebrauch im Sinne einer typologischen Vorausdeutung. Ein Beispiel dafür ist das 10. Kapitel des 1. Korintherbriefs, wo Paulus das Manna und das aus dem Felsen hervorströmende Wasser (Ex 17,6) als Vorausdeutungen der Eucharistie auslegt und die christliche Taufe mit dem Durchqueren des Roten Meeres vergleicht.[3] Die typologische Exegese im Neuen Testament geht davon aus, dass das alte Gesetz auf das Christusereignis hinziele und dass die wahre Bedeutung des Gesetzes nur im Licht des christlichen Glaubens sichtbar werde. Die Neuheit eines leidenden und gekreuzigten Messias führte dazu, dass die Christen eine Reihe von alttestamentlichen Texten einer prophetischen und christologischen Deutung unterzogen, die im Judentum anders gedeutet wurden; Beispiele sind Ps 118,22-23 und die Lieder des leidenden Gottesknechtes in Deuterojesaja (vgl. Apg. 8.20).[4] Diese Strategien, ursprünglich in einem jüdischen Zusammenhang konzipiert, waren auch in der Begegnung mit heidnischen Lesern nützlich. Gelang es nämlich zu beweisen, dass das Christentum die Erfüllung der Hoffnungen des Judentums bedeutete, dann käme auch diesem neuen Glauben das Prestige einer alten Religion zu. In der römischen Welt war ein solches Argument gewichtig.

Die typologische Exegese dominierte bis zur Zeit des Origenes; wir finden viele Beispiele bei Justin und Irenäus. Sie versteht gewisse Ereignisse bzw. Dinge als Vorankündigungen Christi bzw. seiner Kirche: Die Sintflut deute auf die Taufe, Eva sei der Antitypus von Maria, Adam der Antitypus von Christus usw. In seinem *Dialogus cum Tryphone* (114,1) fasst Justin die wichtigsten Deutungsstrategien der Urkirche folgendermaßen zusammen: „Manchmal handelte der Heilige Geist so, dass das Ereignis ein deutlicher Typus zukünftiger Ereignisse würde; manchmal sprach er prophetische Worte *(logous)*, die spätere Ereignisse betrafen.“[5] Er behauptet, die wahre Bedeutung des Alten Testaments sei erst durch die Menschwerdung offenbar geworden; die Juden seien blind für den typologischen und prophetischen Charakter der Ereignisse, die in ihren heiligen Schriften erzählt werden, da dieser Sinn nur aus einer christozentrischen Perspektive verständlich sei.[6] Die typologische Interpretation erlaubte es Irenäus, in seiner Debatte mit den Gnostikern die Kontinuität zwischen den Testamenten glaubwürdig zu behaupten; und gerade diese Betonung der Kontinuität und Einheit erinnert uns an den Unterschied zwischen Typologie (bzw. Prophetie) und Allegorie. Während die Typologie vor allem eine „horizontale“ heilsgeschichtliche

Dimension meint, wo das eine Ereignis das andere, spätere Ereignis vorausdeutet, hat die Allegorie eher eine „vertikale" Dimension, wo die Ereignisse bzw. Sachen eine geistliche, übergeschichtliche Bedeutung annehmen. Origenes von Alexandrien († 251) erfand diese exegetische Methode zwar nicht, gilt aber zu Recht als deren Hauptvertreter.

Als führender Exeget seiner Zeit, versuchte Origenes in den sechs parallelen Spalten seiner *Hexapla* durch den Vergleich unterschiedlicher griechischer Übersetzungen sowie einer griechischen Transliteration des Hebräischen einen kritischen Text der Heiligen Schrift herzustellen. Die allegorische Methode erlaubte es Origenes, den herkömmlichen apologetischen Hinweis auf die Erfüllung der Prophetie zu kritisieren (es sei z.B. fraglich, ob der Bericht von Jesu Einzug in Jerusalem im Matthäusevangelium die Erfüllung einer Prophetie darstelle, ja ob dieser Bericht überhaupt ein historisches Ereignis erzählen wolle) und zugleich die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament aufrechtzuerhalten und die unterschiedlichen Berichte in den vier Evangelien zu „harmonisieren". Da werden zum Beispiel die Eselin und ihr Fohlen, auf denen Jesus beim Einzug in Jerusalem ritt, als symbolische Hinweise auf das Alte und das Neue Testament gedeutet: Auf diesen beiden reite das Wort auf seinem Weg nach Jerusalem, d.h. in die Seele hinein. Origenes vergleicht die Buchstaben der Heiligen Schrift mit der menschlichen Natur Christi und die geistliche Lesart mit dem göttlichen Logos. Trotz dieser interessanten Parallele zur Menschwerdung neigt seine Exegese dazu, die horizontale Heilsgeschichte, die in der typologischen Deutung bewahrt wurde, in eine vertikale, platonische Sicht aufzulösen, wonach die gegenwärtige Wirklichkeit lediglich eine Widerspiegelung geistlicher Dinge darstelle.

Diese allegorische Methode, ein Produkt des intellektuellen Milieus in Alexandrien, wurde äußerst einflussreich. Über Ambrosius beeinflusste Origenes auch Augustinus, dem die allegorische Methode eine echte Befreiung von seinen Schwierigkeiten in der Begegnung mit dem Alten Testament bedeutete. Dies ist bedeutsam, erschloss die Methode doch den gläubigen Christinnen und Christen eine christozentrische Einheit inmitten der Vielfalt der Heiligen Schrift, die das Festhalten an der ganzen Bibel ermöglichte - freilich mit dem Nachteil einer radikalen Enthistorisierung des Textes. Allerdings rief sie auch scharfe Proteste der so genannten Antiochener Schule hervor. Man sollte zwar das traditionelle Bild vom Unterschied zwischen den Schulen von Alexandrien und Antiochien nicht unkritisch akzeptieren; es war nämlich keineswegs so, dass die Antiochener jede nicht-buchstäbliche Deutung der Schrift ablehnten.[7] Trotzdem finden wir bei Diodor von Tarsus († ca. 390) und seinen Schülern Theodor von Mopsuestia († 428) und Johannes Chrysostomos († 407) einen deutlichen Widerstand gegen die geschichtslose, allegorische Deutung sowie eine neue Begeisterung für eine mehr historisch gebundene und buchstabentreue Exegese.

Diese kurzen Hinweise müssen im Rahmen dieses Artikels genügen, um die Vielfalt der patristischen Exegese in der Begegnung mit der Vielfalt der überkommenen heiligen Schriften zu zeigen.

Abschließende Beobachtungen

Die Geschichte der Kanonbildung zeigt die historische Kontingenz unserer Sammlung von neutestamentlichen Schriften: Sie ist das Ergebnis eines langen Prozesses. Obwohl andere Optionen möglich gewesen wären (vgl. Markion, Tatian, die Gnostiker ...), beweist das Beispiel des Irenäus, dass eine reduktionistische Einheit keine Akzeptanz fand. Um mit den Spannungen zwischen Altem und Neuem Testament umzugehen, wurden einige Deutungsstrategien entwickelt, die sowohl dem jüdischen Charakter als auch der Neuheit des Christentums gerecht werden sollten. Das typologische Argument bei den frühesten christlichen Schriftstellern berief sich auf die Prophetie, um die Einheit zwischen den Testamenten zu bewahren. Diese Exegese wirkt manchmal ziemlich gezwungen, wo sie den buchstäblichen Sinn des Textes ignoriert; erst recht gilt dies aber von der allegorischen Exegese eines Origenes. Trotzdem werden die Typologie und die Allegorie niemals völlig willkürlich, da sie immer christozentrisch bleiben.

Eine solche christozentrische Perspektive, die die Einheit der beiden Testamente sichert, mag heute noch immer bei denen einleuchtend sein, die die Bibel nicht bloß als historischen Bericht, sondern auch als Zeugnis der Großtaten Gottes mit seinem Volk und als Nahrung für die christliche Gemeinde ansehen. Problematisch aber wirkt die ungeschichtliche Tendenz einer solchen Deutung, besonders wenn diese mit einer starken Betonung der „Inspiration" der heiligen Schrift einher geht. Der alte Christozentrismus wurde inzwischen von einem tieferen geschichtlichen Bewusstsein überholt; es wird erkannt, dass jedes Dokument für eine bestimmte Gemeinde und im Hinblick auf bestimmte Anliegen geschrieben wurde. Die unterschiedlichen Deutungsstrategien der Kirchenväter waren Versuche, mit der angetroffenen Vielfalt (von Altem und Neuem Testament wie auch innerhalb der neutestamentlichen Schriften) umzugehen. Auch wenn wir die patristischen Lösungen nicht ohne Weiteres übernehmen können, stehen wir immer noch vor demselben Problem: Wie wird man der tatsächlichen Vielfalt im Neuen Testament gerecht, ohne dass man dabei den Sinn für dessen Einheit verliert? Und wie kann man das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament so definieren, dass man der radikalen Neuheit des Christentums gerecht wird, ohne aber dessen jüdische Wurzeln zu übergehen?

[1] Ich möchte Prof. Seán Freyne für seine freundliche Kritik des ersten Entwurfs dieses Aufsatzes danken.

[2] Vgl. bes. H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Beiträge zur historischen Theologie, 39), Gütersloh 1982; K. Froelich, *Biblical Interpretation in the Early Church,* Philadelphia 1984; J. A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism,* Philadelphia 1984; B. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance,* Oxford 1987; M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Interpretation to Patristic Exegesis,* Edinburgh 1994; L. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon,* Peabody 1995; F. M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture,* Cambridge 1997; S. E. Gillingham, *One Bible, Many Voices. Different Approaches to Biblical Studies,* London 1998.

[3] S. E. Gillingham, *One Bible*, aaO. 40ff.

[4] M. Simonetti, *Biblical Interpretation*, aaO. 9-10.

[5] Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 114,1, zit. bei M. Simonetti, *Biblical Interpretation*, aaO. 20.

[6] Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 100; 112; 114; vgl. dazu die Bemerkungen M. Simonettis, *Biblical Interpretation*, aaO. 19ff.

[7] K. Froelich, *Biblical Interpretation*, aaO. 22.

Aus dem Englischen übersetzt von Brian McNeil

Den Sinn der Schrift festlegen

Die Bibel der Renaissance und die Ursprünge der Moderne

Peter Harrison

„Ich glaube, dass das geistige Leben der gesamten westlichen Gesellschaft zunehmend in zwei gegensätzliche Teile zerfällt ... Auf der einen Seite haben wir die literarisch Gebildeten, auf der anderen die Naturwissenschaftler." Diese Beobachtung, die C. P. Snow vor mehr als vierzig Jahren in seinem Buch „The Two Cultures and the Scientific Revolution" (1959) gemacht hat, verweist in treffenden Worten auf die grundlegende Kluft in der modernen westlichen Kultur zwischen den Geisteswissenschaftlern, die mit Worten, und den Naturwissenschaftlern, die mit Gegenständen der Natur umgehen können. Die Folgen dieser tiefen Kluft waren fatal. Einerseits stürzten im Zuge der Postmoderne viele Humanwissenschaften in ihre nahezu endgültige Krise. Für immer mehr Menschen haben die Humanwissenschaften ihre traditionelle Rolle eingebüßt, in Fragen nach Sinn und Werten kulturelle Orientierung zu bieten, und sind in einen relativistischen Obskurantismus versunken. Auf der anderen Seite haben die Naturwissenschaften einen bemerkenswerten technischen Fortschritt bewirkt und erfreuen sich seither einer kulturellen Autorität ohnegleichen. Die Naturwissenschaftler tendierten seither entweder dazu, Fragen nach Sinn und Werten unter Verweis auf die gebotene Objektivität zu ignorieren, oder sie versuchten, die Lücke, die die zurückhaltenden „artes liberales" hinterließen, dadurch zu füllen, dass sie ein reduktionistisches Verständnis der menschlichen Person und der - nichtssagenden oder unsinnigen - Werte feilboten.

In diesem kleinen Beitrag werde ich kein Allheilmittel zur Überwindung dieser fatalen Kluft anbieten. Ich hoffe aber, ein wenig Licht auf die Ursprünge dieser

großen Spaltung werfen zu können, in der Hoffnung, dass daraus einige Einsichten in unser aktuelles Dilemma erwachsen, die uns helfen können, weitere zerstörerische Konsequenzen dieses Gegensatzes zweier Kulturen zu vermeiden. Der Ursprung dieses unterschiedlichen Umgangs mit Worten einerseits und Gegenständen andererseits in der westlichen Gesellschaft liegt, wie ich meine, in einer Reihe von miteinander in Beziehung stehenden Umwälzungen zu Beginn der Neuzeit im 16. und 17. Jahrhundert. So überraschend es auch klingen mag: Die Heilige Schrift - ihr Inhalt, die Auseinandersetzungen, die sie auslöste, der jeweils andere Stellenwert, der ihr beigemessen wurde, und vor allem die neue Art, wie die Humanisten und die Protestanten sie lasen - spielte eine entscheidende Rolle bei der Entstehung dieser Kluft zwischen den Human- und den Naturwissenschaften, die die Neuzeit prägte und bis heute unsere geistige Landschaft beherrscht.

Die vielfache Bedeutung der Schrift

Um die Dimension und Bedeutung dieser Veränderungen zu Beginn der Neuzeit zu verstehen, müssen wir in Betracht ziehen, wie die Deutung der Schrift in der Patristik und im Mittelalter mit der Deutung von Naturphänomenen verknüpft war. Im dritten Jahrhundert formulierte der Kirchenvater Origenes (ca. 185-254) den überaus wirkmächtigen Gedanken, dass die geschaffenen Dinge in der Natur eine tiefe symbolische Bedeutung in sich trügen. Er ging aus vom Wort des Paulus in Röm 1,20: „Seit der Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit." Darauf stützte Origenes seine Behauptung, der Schlüssel zum Verständnis der Schrift läge in der Unterscheidung der in den Dingen enthaltenen Bedeutungen, auf die sich die Schrift bezieht. Das Verständnis der Rede von „Löwen" in der Heiligen Schrift z.B. erfordert die Kenntnis der vielfachen Bedeutung dieser Kreatur. Der Löwe kann einmal für Christus stehen, ein andermal - und das ist reichlich verwirrend - für den Teufel. Der Wortsinn des Textes steht zwar fest, nicht jedoch der allegorische Sinn des betreffenden Gegenstands. Die von Origenes entwickelte Methode der Schriftauslegung wurde dann von Augustinus (354-430) verfeinert, der die ihr zugrunde liegende Zeichentheorie explizit erörterte. Augustinus zufolge beziehen sich Worte unzweideutig auf Gegenstände (Wortsinn), doch Gegenstände können sich

Der Autor

Peter Harrison studierte Philosophie und Religion an der Yale University/USA und ist seit 1989 Professor für Philosophie an der Bond University, Gold Coast, Australien. Sein Forschungsschwerpunkt ist die Ideengeschichte und konzentriert sich vor allem auf die Zusammenhänge von philosophischem, religiösem und naturwissenschaftlichem Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Veröffentlichungen u.a.: ‚Religion' and the Religions in the English Enlightenment (Cambridge, 1990); The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science (Cambridge, 1998). Anschrift: CTI, 50 Stockton Street, Princeton NJ 08540, USA; E-Mail: harrison@ctinquiry.org.

ihrerseits wiederum auf andere Gegenstände beziehen (allegorischer Sinn).[1] Die Bedeutungsvielfalt biblischer Texte ist deshalb nicht auf die Mehrdeutigkeit der Worte zurückzuführen, sondern auf die Fähigkeit der Gegenstände, als Symbole für unterschiedliche Wirklichkeiten zu fungieren. Das heißt, dass das Wesen der Allegorie nicht, wie moderne Leser oftmals meinen, darin bestand, einen Text mit verschiedenen Bedeutungen zu versehen. Sie war vielmehr ein kunstvolles Verfahren, mittels dessen der Leser von der oberflächlichen Bedeutung der Worte der Schrift zur reichen Bedeutungsvielfalt der Geschöpfe hingeführt wurde. Während die Eruierung des Wortsinnes der Schrift die Identifikation eines Wortes mit einem bestimmten Gegenstand erforderte, verlangte die Suche nach dem allegorischen Sinn das Erforschen der Bedeutungen der Objekte selbst. Die Allegorie zur Zeit der Patristik und im Mittelalter hatte daher eine bestimmte Anschauung von der Natur zur Grundlage. Die Natur wurde in erster Linie von ihrer Bedeutung her kategorisiert und verstanden, nicht so sehr von einem „naturwissenschaftlichen" Standpunkt aus, der es mit Kausalität, mathematischen Verhältnissen und biologischen Klassifizierungen zu tun hat. Diese Praxis der allegorischen Deutung brachte die Redensart vom „Buch der Natur" hervor. Als erster gebrauchte Augustinus im 5. Jahrhundert diesen Ausdruck, der dann von Denkern des Mittelalters aufgegriffen wurde. So schrieb etwa Hugo von Sankt Viktor († 1142): „Die gesamte sichtbare Welt ist wie eine Art Buch, von Gottes Hand geschrieben." Jedes Geschöpf ist - so heißt es weiter - „ein vom Willen Gottes eingesetztes Symbol, um die unsichtbaren Dinge der Weisheit Gottes zu offenbaren". Im selben Sinne sagt Alanus de Insulis († 1202), dass alle Geschöpfe der Welt „Bücher", „Bilder" und „Spiegel" seien.[2] Diese Metapher besagt also, dass die zusammenhängende Gestalt der Natur in den sie transzendierenden Bedeutungen zu finden sei. Im 17. Jahrhundert war der Tropus vom „Buch der Natur" allgegenwärtig, aber seit dieser Zeit meinte er, wie wir sehen werden, etwas ganz anderes.

Der Wortsinn und die natürliche Welt

Im 15. und 16. Jahrhundert wurden die mittelalterliche Praxis der Schriftauslegung und das entsprechende symbolische Verständnis der Natur durch Renaissance und Reformation ernsthaft in Frage gestellt. Das neu erwachte historische und philologische Interesse der Renaissance-Humanisten führte zu einer neuerlichen Betonung des Wortsinns oder „grammatischen" Sinns der Schrift. Die Reformatoren statteten ihrerseits die Schrift mit einer nie da gewesenen Autorität aus und gaben folglich einer Methode der Schriftauslegung den Vorzug, die zum Ergebnis eines eindeutigen Sinnes führt. Dass die einzelnen Abschnitte der Schrift einen einzigen, unzweifelhaften und eindeutigen Sinn haben, war in der äußerst geladenen Atmosphäre der für die Reformation und Gegenreformation typischen Lehrstreitigkeiten von besonderer Bedeutung. Darüber hinaus hatte die protestantische Ablehnung der kirchlichen Autorität zur Folge, dass der Text der

Schrift aus dem eng geknüpften Netz von Kommentaren und Auslegungen befreit wurde, die vielfach von der allegorischen Interpretation der Kirchenväter und Kirchenlehrer geprägt waren. Angesichts dessen überrascht es nicht, dass sowohl Martin Luther (1483-1546) als auch Johannes Calvin (1509-1564) darauf bestanden, dass die einzelnen Abschnitte der Heiligen Schrift eine einzige, unverrückbare Bedeutung hätten, die sich in der Regel (wenn auch nicht immer) aus dem Wortsinn oder historischen Sinn ergäbe. Hans Frei meinte dazu: „Die Behauptung, dass der Wortsinn oder grammatische Sinn der wahre Sinn der Schrift sei, wurde für die Traditionen der lutherischen und calvinistischen Auslegung programmatisch."[3]

Diese Veränderungen in der Art der Schriftauslegung hatten weit reichende Konsequenzen. Der Sieg des Wortsinnes über die anderen Bedeutungsebenen führte zu jenem uns so vertrauten, für die Moderne typischen Umgang mit Texten, für den Texte eine einzige Bedeutung haben, welche wiederum mit der Aussageabsicht des Autors gleichgesetzt wird. Im Mittelalter war der Wortsinn immer wichtig als Grundlage für die daran anknüpfende symbolische Auslegung, doch nun bekam der Wortsinn eine bis dahin noch nie da gewesene Rolle. Von ebensolcher Tragweite ist Folgendes: Die Allegorie implizierte ein bestimmtes Verhalten gegenüber natürlichen Objekten. Die Weigerung in der frühen Neuzeit, in Objekten einen mehrfachen Sinn zu sehen, bewirkte deshalb dramatische Veränderungen in der Art und Weise, die natürliche Ordnung zu sehen. Das Pochen auf den Wortsinn der Schrift hatte unbeabsichtigt zur Folge, dass eine potentiell endlose Kette von Beziehungen, in der ein Wort auf einen Gegenstand, ein Gegenstand auf einen anderen Gegenstand usw. verweist, unterbrochen wurde. Die dem Wortsinn verhaftete Geisteshaltung der Humanisten und Reformatoren ordnete der Schrift zwar einen bestimmten Sinn zu, leugnete aber gleichzeitig die Möglichkeit, Objekte der Natur mit Sinn zu versehen. Die Fixierung auf den Wortsinn heißt, dass nur Worte sich auf etwas beziehen, nicht aber die natürlichen Dinge. Zu Beginn der Neuzeit wurde die Erforschung der Natur auf diese Weise vom spezifisch religiösen Anliegen der Schriftauslegung befreit, und der Bereich der Natur wurde für andere Ordnungsprinzipien erschlossen. Im Kern heißt das: Die Festlegung der Bedeutung der Schrift und deren Verankerung im Wortsinn machten es möglich, dass neue naturwissenschaftliche Zugänge zur Natur die für das Mittelalter typische symbolische und emblematische Sichtweise ablösten.[4]

Deutliche Zeugnisse für diesen plötzlichen Paradigmenwechsel in der Deutung von Worten und Dingen finden sich nicht nur in den Schriften der Exegeten, sondern auch in den Werken der Naturwissenschaftler (oder Naturphilosophen, wie sie damals genannt wurden) der frühen Neuzeit. Galileo Galilei (1564-1642) sprach bekanntermaßen auch vom „Buch der Natur", aber auf eine völlig neue Weise:

„Die Philosophie ist ins große Buch des Universums eingeschrieben, und dieses Buch liegt ständig offen vor unseren Augen. Aber dieses Buch kann man nicht verstehen,

wenn man nicht zunächst seine Sprache begreift und das Alphabet zu entziffern versteht, in dem es geschrieben ist. Es ist in der Sprache der Mathematik geschrieben, und seine Schriftzeichen sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne die es keinem Menschen möglich ist, ein einziges Wort davon zu verstehen."[5]

In dieser Sichtweise der Natur sind die einzelnen Dinge jeder inhärenten Eigenheit beraubt und zu geometrischen Gebilden geworden. Sie werden durch mathematische Beziehungen, und nicht durch über das Gegebene hinausweisende Bedeutungen geordnet. Diese andere Sichtweise der Natur zeigte sich nicht nur im Bereich der mathematischen Physik, sondern auch im Bereich der Naturgeschichte. John Ray (1627-1705), der Vater der modernen biologischen Taxonomie, schrieb, dass eine Naturgeschichte im eigentlichen Sinn „Hieroglyphen" und „Symbole" und überhaupt alles, was dem Bereich des „Göttlichen" oder der „Ethik" angehört, ausschließt.[6] Das symbolische Verständnis der Natur wich also neuen systematisierenden Prinzipien, die nicht auf Bedeutung und Wert, sondern auf der physikalischen Struktur beruhten. Die von Galilei und Ray eingeführten mathematischen und taxonomischen Kategorien für physikalische Gegenstände und Lebendiges können als ein Versuch verstanden werden, die durch das Ende der Allegorie jeder Ordnung und jeder Bedeutung beraubte natürliche Welt neu zu strukturieren. Es wird allgemein angenommen, dass die Menschen im 16. und 17. Jahrhundert nicht mehr an das glauben konnten, was in der Bibel steht, sobald sie die Welt auf andere Weise betrachteten. Wenn man aber genauer hinsieht, dann müsste man umgekehrt sagen: Als die Menschen im 16. Jahrhundert die Bibel auf andere Weise zu lesen begannen, sahen sie sich gezwungen, das herkömmliche Verständnis der Welt über Bord zu werfen. Kurz gesagt: Das Aufkommen der modernen Naturwissenschaften stand in engem Zusammenhang mit der neuen, am Wortsinn orientierten Art, die Bibel zu lesen.

Worte, Bilder und Riten

Die Tatsache, dass die natürliche Welt jeder symbolischen Bedeutung beraubt wurde, und die typisch neuzeitliche Betonung des zentralen Stellenwerts des geschriebenen Wortes wurden zusätzlich durch andere Elemente der erneuerten Religion verstärkt. Nicht nur der symbolische Gehalt von Gegenständen der Natur wurde geleugnet, sondern auch derjenige der von Menschen erzeugten Dinge, denen ausschließlich ein symbolischer Wert zugedacht war. Der protestantische Bildersturm demonstriert auf tragische Weise dieses Bestreben, die Möglichkeiten, die ehedem auch anderen Weisen der Darstellung zugebilligt wurden, nun auf Worte zu beschränken. Im Lauf des 16. und 17. Jahrhunderts wurden religiöse Motive, ob auf Leinwand oder Stuck gemalt, auf bunten Glasfenstern oder Dachziegeln, aus Stein gehauen oder aus Holz geschnitzt, auf dem Altar des protestantischen Ikonoklasmus geopfert. Der Historiker Eamon Duffy meinte, dass für die Gläubigen der damaligen Zeit „die Reformation ein Abstreifen ver-

trauter und liebgewordener Praktiken, die Zerstörung einer großen und reichhaltigen Welt von Symbolen"[7] gewesen sei.

Auch neue liturgische Praktiken spielten eine Rolle bei der neuzeitlichen Tendenz, das Wort über das Symbol zu stellen. Das gesamte sinnliche Umfeld des protestantischen Gottesdienstes (das Geschaute, der Raum, das Gehörte) stellte einen radikalen Bruch mit dem Vergangenen dar. In den reformierten Kirchen verlagerte sich der Schwerpunkt von der Messe und ihren Symbolgehalten hin zur Schriftlesung und zur Auslegung der Schrift. Die Lehre von der Transsubstantiation, an der die Bedeutung der Messe zu einem guten Teil hing, wurde als Paradebeispiel eines Götzendienstes verdammt, bei dem auf blasphemische Weise gewöhnliche Dinge als das Sein Gottes selbst verehrt würden. Die Kritik der katholischen Messe wurde ausgeweitet auf alle Bereiche der Sakramentenspendung, die im Mittelalter für die Strukturierung des Lebens von der Geburt bis zum Tod eine zentrale Rolle gespielt hatte. Der Begriff „sacramentum" war von den Kirchenvätern im weiten Sinne von „Gestalt", „Allegorie", „Geheimnis" verwendet worden. Das waren dieselben Kategorien, die man auch auf die Schriftauslegung anwandte. Das Verständnis von „sacramentum" bei Augustinus war deshalb „untrennbar verbunden mit der geistlichen Auslegung der Schrift selbst"[8]. Die Ablehnung der symbolischen Ebene der Schriftauslegung bedeutete daher auch eine Abkehr von der Betonung des Sakramentalen in der mittelalterlichen Frömmigkeit.

In einer Anzahl von noch radikaler reformierten Liturgien wurde selbst die Messe auf ein Gedächtnismahl reduziert. Der Wandel des Stellenwerts dieses Ritus war tiefgreifend. Miri Rubin schreibt, dass „im Mittelalter die Sprache der Religion eine Sprache der sozialen Beziehung und der kosmischen Ordnung schuf; sie beschrieb und erklärte die gegenseitige Durchdringung von Natur, Übernatur und menschlichem Handeln innerhalb eines Paradigmas, das seit etwa 1100 als Paradigma der Sakramentalität bezeichnet werden kann, dessen Herzstück die Eucharistie ist"[9]. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts begann diese symbolische Welt zu erodieren, und ihre einst so wirkmächtige Gesamtschau der kosmischen Ordnung, eines tieferen Sinnes der materiellen Wirklichkeit, einer gegenseitigen Durchdringung von Natürlichem und Übernatürlichem war seither unaufhaltsam im Absteigen begriffen. Ihr zentraler Ritus wurde nur noch als Zugeständnis für die Dummen beibehalten, wie die abwertende Aussage in der *Confessio Augustana* (1530) deutlich macht: „Denn einzig und allein zu dem Zweck brauchen wir Zeremonien, um die Ungebildeten zu unterweisen."[10] Der Protestantismus förderte eine Kultur des geschriebenen Wortes und bewirkte so eine tragische Reduktion des Bereiches des Sakralen, indem er natürliche und künstliche Objekte ihrer einstigen Rolle als Träger von Sinn beraubte. Die Ideologie des Protestantismus und die Praxis, die er beförderte, spielten eine Schlüsselrolle bei diesem tiefgreifenden Bruch, den der Historiker Lawrence Stone folgendermaßen charakterisiert. „Europa wechselte entschieden von einer Kultur des Bildes zu einer Kultur des Wortes."[11]

Die Ursprünge der Moderne sind daher eng verknüpft mit Umwälzungen im

Bereich der Religion: Die heilige rituelle Handlung, die das Herzstück der mittelalterlichen Kultur ausmachte, wurde durch den heiligen Text ersetzt, das geschriebene Wort nahm die Stelle symbolischer Gegenstände ein, und der Vollzug sakramentaler Riten trat mehr und mehr hinter das Rezitieren von Glaubensbekenntnissen zurück. Diese Veränderungen hatten den Verlust jener einheitlichen Auslegungspraxis zur Folge, die sowohl der natürlichen Welt als auch dem heiligen Text eine vielfache Bedeutung zusprach. Nun wurden Bedeutung und Intelligibilität nur noch Worten und Texten zugesprochen, Lebewesen und unbelebte Objekte blieben unberücksichtigt, um sie dann neuen mathematischen und taxonomischen Ordnungsprinzipien zu unterwerfen. Die natürliche Welt, die einst ein durchlässiger Bereich war, in dem sich Worte und ewige Wahrheiten verbanden, verlor ihre Bedeutung und verschloss sich jenen Auslegepraktiken, die sie ehedem erhellt hatten. Es blieb den aufkommenden Naturwissenschaften überlassen, die Welt des Geschaffenen mit Intelligibilität auszustatten. Auf diese Weise verhalf der Triumph des geschriebenen Textes und seiner einzigen Bedeutung, die mit der Aussageabsicht des Autors identifiziert wurde, als Kennzeichen der Moderne einer anderen Geisteshaltung zum Sieg, nämlich dem systematischen, reduktionistischen Verständnis der Welt, wie es sich nun im Rahmen der hoch angesehenen Praxis der Naturwissenschaften durchsetzte.

Die Bibel, die natürliche Welt und die Postmoderne

Einer der Vorteile, in einer postmodernen Welt zu leben, besteht darin, dass uns ein nüchterner Blick auf die Bedingungen möglich ist, die zum Entstehen der Moderne beitrugen. Der Postmodernismus weist einige beklagenswerte Merkmale auf: einen verwirrenden Missbrauch der Sprache, eine „Theorie"-Besessenheit und die Neigung, mangelnde Klarheit mit Tiefe zu verwechseln. Doch immerhin ermöglichte er auch eine nützliche historische Perspektive im Hinblick auf die Epoche, die ihm voranging. Jetzt sind wir in der Lage zu begreifen, dass sich der Primat des Wortsinnes des biblischen Textes im Abendland ziemlich spät durchsetzte und dass sich die damit in Zusammenhang stehende Auffassung, es gäbe jeweils nur einen einzigen Sinn, der mit der Aussageabsicht des Autors zusammenfiele, ganz besonderen historischen Umständen verdankt. Eine weiter reichende historische Perspektive macht es uns möglich, das, was wir ansonsten als den „natürlichen" und „selbstverständlichen" Zugang zum Text der Bibel aufgefasst hätten, als etwas verstehen können, was aus besonderen kulturellen Bedingungen heraus entstanden ist. Auch wenn diese Entwicklung zunächst für eine Klarheit der Bedeutung sorgte und es erst möglich machte, dass die Schrift eine zuvor noch nie da gewesene Autorität in dogmatischen Fragen ausübte, so hatte sie andererseits auch weniger erfreuliche Konsequenzen.

Die Sinnentleerung der Welt der Natur erschloss diese nicht nur der naturwissenschaftlichen Erklärung, sondern lieferte sie auch der materiellen Ausbeutung aus. Als die Natur zugunsten von neuen Deutungspraktiken nicht länger der

Spiegel transzendenter Wahrheiten und ein Buch mit moralischen Unterweisungen war, wurde ihr Wert auf ihren materiellen Nutzen reduziert. Das Buch der Natur wird seitdem weniger gelesen als vielmehr ausgeschlachtet, und dies ist eine indirekte Folge der anderen Lesarten der Neuzeit. Die offensichtliche Gleichgültigkeit der Naturwissenschaften gegenüber dem Schicksal der Natur sollte uns nicht besonders überraschen. Was man manchmal die Wertneutralität oder - verurteilend - den moralischen Bankrott der Naturwissenschaften nennt, ist die Konsequenz aus der Tatsache, dass die Natur nicht mehr in Einklang mit der Schrift gelesen werden kann und dass die mannigfache Bedeutung der Geschöpfe nun verdunkelt ist. Das Schweigen der Natur ist also die Vorbedingung für ihre Ausbeutung.

Einerseits hat die Natur ihre Rolle als Quelle symbolischer theologischer Wahrheiten verloren, doch auf der anderen Seite hat auch die Schrift aufgrund des Primates des Wortsinnes ihren Stellenwert unwiederbringlich eingebüßt. Den Sinn der Schrift auf eine Weise festzulegen, die ursprünglich eigentlich dazu dienen sollte, ihre Autorität zu stärken, hat paradoxerweise das Gegenteil bewirkt. Die Bibel einerseits gemäß ihrem Wortsinn zu lesen und andererseits die Worte der Bibel im buchstäblichen Sinn für wahr zu halten ist schließlich ein Unterschied. Der Triumph des Wortsinnes der Bibel eröffnete zum ersten Mal in der Geschichte die Möglichkeit, dass Teile der Bibel falsch sein könnten. Um die Tragweite dessen zu ermessen, müssen wir nur die Bedingungen betrachten, die in erster Linie zur allegorischen Schriftinterpretation führten. Es ist das Verdienst des Origenes, ein System etabliert zu haben, das die Wahrheit jedes einzelnen Wortes der Schrift garantieren konnte. Was nicht im wörtlichen Sinne wahr sein konnte - dazu zählte Origenes die Schöpfungsberichte -, das erwies sich auf einer höheren Ebene als wahr. Der Rückgriff auf die Allegorie und andere Sinnebenen machte dies möglich. Es überrascht deshalb nicht, dass die Schrift mit der Beseitigung der mittelalterlichen Auslegepraxis, die einen Reichtum und vielfache Facetten an Sinn kannte, zum ersten Mal den Angriffen der Geschichts- und Naturwissenschaften ausgeliefert war. Wenn auch das protestantische Beharren darauf, dass den einzelnen Passagen der Schrift ein bestimmter Sinn zugeordnet werden müsse, den reinsten religiösen Motiven entsprang, so wurde dadurch ungewollt ein Prozess in Gang gebracht, der letztlich dazu führte, dass die Autorität der Schrift, auf die sie so hartnäckig pochten, untergraben wurde.

Schlussfolgerung

Schließlich sollten wir unser Augenmerk darauf lenken, dass der Triumph des Wortsinnes der Beginn jenes langen Prozesses war, der in jenen objektivierenden und wissenschaftlichen Zugang zur Bibel mündete, der heute als historisch-kritische Methode bekannt ist. Auch dieser Zugang diente den Zwecken des Protestantismus und in einem weiteren Sinn der europäischen Aufklärung, die auf einer Vernunftreligion bestand, die vor dem Tribunal universal geltender

rationaler Maßstäbe bestehen könne. Es war ein wesentlicher Bestandteil der Aufklärungsidee, dass man zu zeigen versuchte, dass die Bibel eindeutig spreche und dass ihre legitime wörtliche Bedeutung mittels Anwendung eines systematischen hermeneutischen Verfahrens objektiv erwiesen werden könne. So wurde die Schriftauslegung zur Wissenschaft, zu einem Verfahren, das aufgrund seiner Übereinstimmung mit den Prinzipien der historischen Forschung als legitim galt. Die Bestimmung des Wortsinnes der Bibel - eine Aufgabe, die inzwischen eine entscheidende Rolle innerhalb der christlichen Tradition erlangt hat - wurde nun denen anvertraut, die über das nötige Expertenwissen verfügen. Diese Aufgabe ist schließlich viel zu wichtig, als dass man sie denen überlassen könnte, die ein direktes Interesse daran haben. Kurz gesagt: Die moderne Schriftauslegung ist - ebenso wie die moderne Einstellung zur Natur - nicht länger eine religiöse Handlung. Die gegenwärtige postmoderne Stimmung ist eine willkommene Gelegenheit, das hermeneutische Erbe der Vergangenheit zu sichten und daraufhin zu überprüfen, was von Wert ist und was nicht. Vielleicht ist es nun an der Zeit, den Anspruch zu formulieren, dass die Bibel ein religiöser Text ist, und sich möglicherweise sogar wieder auf die Auslegungstraditionen des Mittelalters zurückzubesinnen - eine Zeit, in der die Bibel mit vielen Stimmen gesprochen hat.

[1] Augustinus, *De doctrina christiana*, I/II, 2.

[2] Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, 32, 20; Hugo von Sankt Viktor, *De tribus diebus*, 4; Alanus de Insulis, *Rhythmus de incarnatione Christi.*

[3] H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1974, 37

[4] P. Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge 1998, passim.

[5] G. Galilei, *The Assayer*, in: Discoveries and Opinions of Galileo (Teilübersetzung von *Sidereus nuncius*), New York 1957, 237f; deutsch zitiert nach: St. Drake, *Galilei*, Freiburg i.Br. 1999, 113.

[6] J Ray/F. Willughby, *The Ornithology of Francis Willughby*, London 1678.

[7] E. Duffy, *The Stripping of the Altar: Traditional Religion in England*, 1400-1580, New Haven 1992, 591.

[8] B. Stock, *The Implications of Literacy*, Princeton 1983, 241-259.

[9] M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991, 1.

[10] G. Bray (Hg.), *Documents of the English Reformation*, Cambridge 625.

[11] L. Stone, *Literacy and Education in England, 1640-1900*, in: Past and Present 42 (1969), 67-139.

Aus dem Englischen übersetzt von Christian Roth.

Biblischer und theologischer Pluralismus

Werner G. Jeanrond

Christliches theologisches Denken hat sich stets zu seiner biblischen Grundlegung bekannt. Das Verhältnis Gottes zu Israel und in Jesus Christus zur Kirche und zur Welt ist immer wieder neu in Auseinandersetzung mit biblischen Texten erforscht worden. Zwar ist es richtig und wichtig, sich vor Augen zu halten, dass Christen nicht an die Bibel, sondern mit Hilfe der Bibel, dank der Bibel und manchmal auch trotz der Bibel an den einen und wahren Gott glauben. Dennoch ist der christliche Gottesglaube nicht ohne den Zeugnischarakter und die ständige Herausforderung der Bibel denkbar. Die Geschichte der theologischen Bibelauslegung macht auch die unterschiedlichen kontextuellen Lesestrategien, derer sich die Theologie zu verschiedenen Zeiten bedient hat, sehr deutlich. Immer wieder schwankt dabei das Pendel der Auslegung zwischen erhöhter Aufmerksamkeit für den Text und dessen Kommunikationsstrategien einerseits und besonderer Berücksichtigung der theologischen Interessen und möglicher Systemgebäude im Rezeptionsgeschehen andererseits.

I. Hermeneutik und biblische Theologie

1. Kommunikation und Rezeption

Die theologische Rezeptionsgeschichte der Bibel lässt sich mittels der Begriffe Kommunikationspotential und Rezeptionsgeschehen aufarbeiten. Die neuere hermeneutische Diskussion hat uns bewusst gemacht, inwiefern Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens auch die biblische Textauslegung bestimmen und wie wichtig es ist, beiden Kategorien immer wieder ihr Recht zu verschaffen, wenn sich exegetische und theologische Einseitigkeiten einstellen.[1] Gleichzeitig verhalf die hermeneutische Besinnung der Theologie zu einer aufrichtigeren Bestandsaufnahme ihrer jeweiligen Interessen, Bedingungen und möglichen internen Verzerrungen. Zu diesem Rezeptionskomplex zählen auch die sich verändernden theoretischen Ausgangspunkte der Bibelinterpretation.

Im vergangenen Jahrhundert versuchte zum Beispiel Karl Barth gegenüber Rudolf Bultmanns existentialer Interpretation den Text der Bibel als Gottes Wort in Schutz zu nehmen. Allein der von Gott geschenkte Glaube könne Garant des Verstehens sein. Für Barth ist die schriftliche Gestalt der Bibel von großer Bedeutung, denn sie allein erlaubt es der Schrift, sich durch alle Zeiten hindurch

den Versuchen der Vereinnahmung und Verzerrung zu widersetzen und ihr Potential für die Reformation der Kirche immer wieder neu geltend zu machen.[2] Im Gegensatz zu Barth verteidigte Bultmann den Akt biblischen Lesens und die Notwendigkeit seitens des Lesers, sich über die eigene Situiertheit immer wieder neu Rechenschaft zu leisten.[3] Während also Barth den Offenbarungscharakter der Bibel betonte, rief Bultmann zu einer deutlicheren Einsicht in die Strukturen der Bedeutungsvermittlung und -rezeption auf, denen die Bibelinterpretation als Textinterpretation unter den Bedingungen von Zeit, Raum und Sprache immer unterliegt. Trotz ihrer unterschiedlichen hermeneutischen Ausgangspositionen und Betonungen waren sich Barth und Bultmann allerdings darin einig, dass die biblischen Texte ein wesentliches theologisches Potential enthielten, das es auf die eine oder andere Weise zu eröffnen gelte. Im Werk beider Theologen lässt sich also zum einen ein zentrales Interesse an biblischer Theologie ausmachen und zum anderen der Versuch, exegetische und theologische Arbeitsweisen miteinander zu verknüpfen.[4]

2. Biblische Theologie?

Aber gerade diese Verknüpfung geriet zunehmend in den Verdacht, die Bibelwissenschaft als kritische akademische Disziplin zu diskreditieren. Die infolge der Entwicklung der historisch-kritischen Methode selbstständig gewordene Bibelwissenschaft wehrte sich zunehmend gegen jedes Unterfangen, sie mit dogmatisch-theologischen oder gar kirchlichen Bezügen und Erwartungen zu belasten. Dementsprechend wurden etwa in Schweden konsequent alle Bezeichnungen exegetischer Lehrstühle vom Adjektiv „theologisch" befreit. 1990 schließlich rief der finnische Exeget Heikki Räisänen dazu auf, alle Bestrebungen zugunsten einer neutestamentlichen Theologie zu überwinden.[5] Biblische Theologie gehöre in den Bereich einer kirchlichen Theologie und habe im Kontext einer akademischen Auseinandersetzung mit dem Neuen Testament nichts zu suchen. Die historisch-kritische Textauslegung müsse klar und deutlich von einer theologischen Auslegung getrennt werden. Denn (in Anlehnung an W. Wrede) „das Neue Testament ist kein theologisches Dokument, sondern ein Dokument der Religion".[6] Räisänens Aufruf, biblische Textauslegung von theologischen Interessen zu befreien, erwuchs aus dem verständlichen Bemühen, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Bibel von dogmatischen und engen kirchlichen Interessen zu befreien. Er offenbart aber gleichzeitig auch Räisänens eingeschränktes Verständnis von Theologie. Weder ist alle Theologie mit Notwendigkeit dogmatisch und harmonisierend, noch findet sich theologisches Interesse nur innerhalb kirchlicher oder christlicher Grenzen. Schließlich fällt auf, dass Räisänen die den biblischen Texten eigenen theologischen Dimensionen konsequent verschweigt. Selbstverständlich ist Räisänens Programm einer frühchristlichen Religionsgeschichte *ein* Horizont (neben vielen anderen), innerhalb dessen sich die biblischen Texte lesen lassen. Aber meine These ist, dass letztlich kein Horizont biblischen Interpretierens als angemessen gelten kann, der die theologischen Dimensionen der biblischen Texte selbst vernachlässigt.

Viele Texte sowohl der Hebräischen Bibel als auch des Neuen Testaments enthalten nämlich *theologische* Dimensionen. Hier geht es nicht nur um Religion, sondern hier geht es - wenn auch in unterschiedlichem Grad, aufgrund bisweilen sehr verschiedener geschichtlicher und kultureller Perspektiven und auf unterschiedliche Weise - auch darum, menschliche Gotteserfahrungen zu beschreiben und zu deuten, sowie darum, Gott zu denken, also um das Projekt, das jede kritische und selbstkritische Theologie auszeichnet. Die entscheidende Frage scheint mir also nicht die zu sein, ob biblische Theologie ein wissenschaftliches Unterfangen sei oder nicht, sondern die, welche Art von biblischer Theologie allen an den biblischen Texten interessierten Lesern hilft, das theologische Potential dieser Texte zu erschließen.[7] Andererseits muss sofort hinzugefügt werden, dass biblische Theologie immer nur ein, wenn auch ein wichtiger Teil des selbstverständlich umfassenderen Projektes biblischer Interpretation ist.[8]

3. Texte und Textarten verstehen

Biblische Theologie möchte also in kritischer Auseinandersetzung mit dem jeweiligen biblischen Text die Vielfalt der im Text operierenden Theologien entdecken. Um dies leisten zu können, bedarf es zunächst eines aufgeklärten Textbegriffs. Jedes Textverstehen muss die im Text tätigen Kommunikations- und Vertextungsstrategien erkennen und freilegen, um auf diese Weise Einsicht in die jeweilige Textart zu erlangen. Texte lassen sich nicht auf Satzwahrheiten reduzieren, sondern fordern den Leser zur Ausbildung angemessener Lesarten und Lesestrategien heraus. So warnt Paul Ricœur vor Interpretationen biblischer Texte, die den Text seiner literarischen Eigenart entkleiden, um sozusagen hinter dem Text bestimmte gültige Wahrheiten zu entdecken.[9] Die Deutung des theologischen Gehalts eines Textes muss also immer durch die Arbeit am Text hindurch und nicht an dieser Arbeit vorbei führen. Und das bedeutet, dass jede Form von biblischer Theologie die Dialektik von Text und Interpretation erkennen und in Gang setzen muss, um sowohl den Eigenarten des Textes als auch denen der Interpretation gerecht werden zu können.

James Barr plädiert dafür, die biblische Theologie auf die Arbeit zu beschränken, die herausfinden möchte, was in biblischer Zeit theologisch gedacht und deshalb in den biblischen Texten zum Ausdruck gebracht wurde. Er unterscheidet dabei deutlich zwischen der exegetisch orientierten biblischen Theologie einerseits und der dogmatischen bzw. konstruktiven Theologie andererseits.[10] Anders als Räisänen verteidigt Barr also das Projekt einer biblischen

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); Gudstro (Lund 2001). Anschrift: Theologische Fakultät, Universität Lund, Allhelgona Kyrkogata 8, SE-223 62 Lund, Schweden.

Theologie, die als akademische Subdisziplin in der exegetischen Wissenschaft zu Hause ist und von dort aus auch an den Erörterungen der systematischen Theologie teilnehmen kann.[11] Wie schon bei Räisänen fällt auch hier auf, wie eingeschränkt Theologie definiert ist. Theologie ist auch für Barr immer schon kirchliche Theologie.[12] Dagegen möchte ich die Legitimität einer kritischen Theologie behaupten, die allen denkbaren Abnehmern in Gesellschaft, Akademie und religiösen Traditionen dienen kann, ohne deshalb von diesen und deren besonderen Interessen abhängig sein zu müssen. In einer solchen Theologie könnten biblische Theologien einen natürlichen Platz finden und jedes Systemgebäude immer wieder neu in Frage stellen.

Wenn wir den Prozess der Sinnerschließung bei der Textinterpretation genauer analysieren, zeigt sich also, dass sowohl Text als auch Interpretation dynamisch verfasst und dialektisch auf einander bezogen sind. Den Textsorten stehen Lesarten gegenüber, dem Stil eines Textes stehen mögliche Lesestile gegenüber. Damit sind sowohl die „objektiven" als auch die „subjektiven" Aspekte des interpretatorischen Kommunikationsgeschehens angedeutet wie auch der geschichtliche Rahmen, in dem sich kommunikative Möglichkeiten gestalten und rezipieren lassen. Gleichzeitig wird hier die kommunikative Vielfalt deutlich, die niemals theologisch unterlaufen werden darf. Denn jede angemessene biblische Theologie ist gerade darum bemüht, die vielfältigen theologischen Dimensionen eines biblischen Textes wahrzunehmen, ohne dabei den textuellen und intertextuellen Zusammenhang zu zerstören, in dessen sprachlicher Gestaltung solche Dimensionen überhaupt erst zum Ausdruck kommen. Es gibt also keine kritische theologische Bibelinterpretation am Text vorbei.

4. Lesarten und Lesestile

Andererseits eröffnet ein Text sein Sinnpotential nur, wenn er gelesen wird. Zwischen den extremen Alternativen, wonach ein Text selbst schon hinreichend präzise Anweisungen zu seiner Interpretation vorgibt bzw. alleine eine Lesegemeinschaft den Sinn eines Textes zu produzieren in der Lage ist, gilt es das dynamische und produktive Verhältnis von Text und Leser genauer auszuloten. Ohne dies hier im Einzelnen tun zu können[13], lässt sich dennoch schon festhalten, dass die Gegenwart nicht nur des Lesers, sondern auch der vielfältigen Leseperspektiven, Lesarten und Lesestile für den kritischen und selbstkritischen Interpretationsprozess notwendig sind. Von daher können wir sagen, dass unsere knappe hermeneutische Reflexion wenigstens den pluralistischen Charakter jedes Interpretationsvorgangs komplexerer Texte deutlich hervorgehoben hat.

Nach diesen theoretischen Erörterungen des Rezeptionspluralismus bei der biblischen Interpretation wenden wir uns jetzt anhand des konkreten Beispiels christologischer Textrezeption einigen methodischen Fragen der theologischen Bibelauslegung zu.

II. Die theologische Vielfalt in der Bibel und der Pluralismus theologischer Interpretationen

Die biblischen Texte bieten ihren Lesern nicht nur eine Art von religiöser Dokumentation in verschiedenen Textgattungen, sondern konfrontieren ihre Leser auch mit einer Reihe von theologischen Diskursen. Die verschiedenen theologischen Diskurse oder Diskursteile treten in unterschiedlichen Textgattungen zu Tage: Sie finden sich in Erzählungen, beispielsweise in der Geschichte von Moses Gottesbegegnung am brennenden Busch (Exodus 3). Sie können sich in Gebetsformen artikulieren wie in den Psalmen. Sie werden in Genealogien ausgedrückt, zum Beispiel in Matthäus 1,1-17. Wir sehen sie in den Weisheitstexten, beispielsweise in Sprichwörter 8, oder in den Gesetzestexten, etwa dem Liebesgebot in Deuteronomium 6. Wir entdecken sie in den Evangelien, in den Briefen, im Buch der Offenbarung. Immer wieder werden in den diversen Textgattungen die Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels, in der Kirche Christi und in der Welt erörtert, das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen neu erwogen und angemessene Gottesbegriffe erprobt. Diese theologische Vielfalt tritt zusammen mit der religiösen, literarischen, kulturellen, kosmologischen, gesetzestheoretischen, gesellschaftlichen, politischen, kommunikativen, intertextuellen und eschatologischen Gestaltungsvielfalt auf. Die biblischen Theologien kommen also niemals „rein" vor, sondern finden sich immer in spezifischen kommunikativen Zusammenhängen.

1. Am Beispiel der Christologie

Diese grundlegende Kontextualität und Pluralität biblischer Theologie tut dem theologischen Ansehen der biblischen Texte keinen Abbruch, sondern verdeutlicht die Tatsache, dass theologisches Denken immer schon in komplexen kommunikativen Zusammenhängen verankert ist. Dies gilt für alle theologischen Diskurse, auch für die philosophisch-theologischen.[14] Von daher ist es auch geradezu selbstverständlich, dass die christliche Theologie in der Auseinandersetzung mit den Theologien der Bibel immer wieder nach besseren, angemesseneren Methoden sucht, um der theologischen und kontextuellen Vielfalt gerecht werden zu können.

Am Beispiel der Christologie möchte ich sowohl die Tatsache des innerbiblischen Pluralismus verdeutlichen als auch die verschiedenen heutigen Versuche, durch die vielfältige biblische und nachbiblische Zeugniskette hindurch immer wieder neue christologische Perspektiven zu gewinnen. Das grundlegende christologische Ereignis ist uns nur durch die christliche Traditionsvermittlung erreichbar, die es andererseits von Anfang an mit konstituiert. Der heutige Mensch begegnet Jesus Christus und seinen besonderen theologischen Initiativen immer schon durch die Vermittlung der biblischen Textzeugnisse und die lebendige Nachfolge der christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Beide Begegnungsinstanzen sind pluralistisch und vieldeutig. Sie verlangen also nach kritischer Deutung.

Ich möchte hier kurz einen Vergleich der christologischen Ansätze von Edward Schillebeeckx und David Tracy vornehmen. Beide Theologen sind in ihrem theologischen Ansatz einer wechselseitig kritischen Korrelation zwischen den Interpretationen der christlichen Tradition und den Interpretationen des gegenwärtigen Erfahrungshorizonts verpflichtet. Dennoch lassen sich bisweilen unterschiedliche methodologische Entscheidungen bei beiden Denkern beobachten. Andererseits kann man leicht erkennen, dass es trotz der unterschiedlichen Reihenfolge bei der Wahl der Interpretationsmethoden bei beiden Theologen einen klaren Konsens hinsichtlich der Notwendigkeit einer fortlaufenden Entwicklung kritischer Interpretationsmethoden gibt.[15]

2. Edward Schillebeeckx

Edward Schillebeeckx beginnt sein Buch *Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden* mit einem deutlichen Bekenntnis zur historisch-kritischen Methode.[16] Gegen Bultmann betont er, dass der historische Jesus nicht nur eine Voraussetzung für die neutestamentliche Theologie sei, sondern das normative Kriterium für die kirchliche Verkündigung.[17] Weiterhin versucht Schillebeeckx, anhand bestimmter exegetischer Kriterien echte Jesusverkündigungen herauszuarbeiten.[18] Für Schillebeeckx bietet das Neue Testament eine lebensnahe Widerspiegelung der geschichtlichen Rolle des Jesus von Nazaret. In seinem Buch *Christus und die Christen* erweitert Schillebeeckx dann seine Interpretationsmethode.[19] Nun tritt der theologische Horizont klarer hervor, der zwar selbstverständlich durch eine historische Analyse untermauert werden muss. Aber es wird sogleich deutlich, dass Schillebeeckx nun eine literaturwissenschaftliche Methode anwendet, mit deren Hilfe er die biblischen Texte als Texte verstehen möchte, so wie sie nun mal sind.[20]

Dieser Wechsel in der Methode gibt Anlass zu drei Beobachtungen: (1) Schillebeeckx ist sich bewusst geworden, dass eine rein historisch-kritische Methode nicht ausreicht, um dem theologischen Potential der biblischen Texte auf die Spur zu kommen. (2) Eine rein historisch-kritische Lesart biblischer Texte reduziert diese Texte zu bloßen Trägern historischer Information. (3) Jede einseitige Interpretationsmethode läuft Gefahr zu übersehen, wie eine mehrdimensionale Sinngestaltung in komplexen Texten funktioniert.

In *Christus und die Christen* untersucht Schillebeeckx nun verschiedene neutestamentliche Texte aus der Perspektive christlicher Rezeptionsgeschichte vor allem in Hinsicht darauf, „wie das *neutestamentliche Christentum* Heil in und durch Jesus erfahren und dies thematisiert hat, und um die Frage, unter welchen historischen Vermittlungen (damals und heute) dieses neutestamentliche Zeugnis eine normierende Orientierung für *unser* Erfahren und Interpretieren von Heil in Jesus bildet."[21] Das Studium der neutestamentlichen Texte muss also mit dem Studium des Horizonts heutiger Leser verbunden sein. Aus dieser Einsicht folgert Schillebeeckx sodann die Notwendigkeit einer ethischen Reflexion. „Das Ethos, als Situation des gläubigen Menschen, hat daher eine hermeneutische oder interpretative Funktion auch im theologischen Selbstverständnis des christlichen Glau-

bens."[22] Diese Reflexion führt er auch im abschließenden Band seiner christologischen Trilogie weiter.[23]

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Schillebeeckx' Christologie das Ergebnis eines methodologischen Dreischritts ist, der aus historisch-kritischer, literaturwissenschaftlicher und ethischer Methode besteht, wobei Schillebeeckx allerdings nur anhand der dritten Methode den Zusammenhang zwischen Glaube und Tradition einerseits und dem heutigen Auslegungshorizont andererseits genauer herzustellen vermag.[24]

3. David Tracy

Auch in der Theologie David Tracys können wir deutlich eine Entwicklung im christologischen Ansatz erkennen. Für Tracy ist Jesus Christus ein klassisches Ereignis. Tracys These lautet, dass „was wir meinen, wenn wir bestimmte Texte, Ereignisse, Bilder, Rituale, Symbole und Personen als ‚klassisch' bezeichnen, das ist, dass wir dort nichts weniger als die Erschließung einer Wirklichkeit erkennen, die wir nicht anders denn als Wahrheit bezeichnen können."[25] Um die neutestamentlichen Texte deuten zu können, die dieses klassische Ereignis bezeugen, bedarf es nach Tracy einer literaturkritischen Methode, die uns für die im Text zum Ausdruck kommenden Sinnpotentiale und für die jeweils gewählten Ausdrucksformen sensibel macht. In Tracys Werk kann man eine Entwicklung von einem eher literarisch-existentiellen Zugang zu biblischen Texten hin zu einem mehr ausgewogenen Verhältnis zwischen historischer und theologischer Textdeutung erkennen. Bezeichnete Tracy noch 1975 in seinem Buch *Blessed Rage for Order* die Evangelien als „supreme fiction"[26], so zeigt er in der Folge mehr Offenheit für die Notwendigkeit auch der historisch-kritischen Lesarten biblischer Texte. Seine Korrelationstheorie, derzufolge die Interpretationen der christlichen Tradition sowie die Interpretationen unseres heutigen Horizontes in einem wechselseitig-kritischen Verhältnis stehen[27], wird durch historisch-kritisches Denken sowie sozialwissenschaftliche Methoden und Ideologiekritik vertieft, ohne dass dabei allerdings die Notwendigkeit heutigen Interpretierens verloren ginge.[28] Dennoch liegt der Ausgangspunkt seines christologischen Denkens in *The Analogical Imagination* klar in den heutigen Interpretationsansätzen, die er folgendermaßen klassifiziert: Heutige Christologie deutet die biblischen Texte anhand von drei Grundbedeutungen *(focal meanings):* Manifestation, Proklamation und geschichtliches Handeln.[29] Manifestation ist die Perspektive der Christologien, die ihren Schwerpunkt in der Inkarnationstheologie haben. Proklamation zeichnet die Perspektive der Theologien aus, die sich auf die Verkündigung des Wortes konzentrieren. Und die Interpretation des Christus-Ereignisses durch das Paradigma geschichtlichen Handelns ist die von Befreiungstheologen und politischen Theologien bevorzugte Perspektive. Tracy fordert alle Christologien auf, alle Perspektiven zu berücksichtigen, um so dem Christus-Ereignis besser gerecht werden zu können. „Alle diese Christologien besitzen ihre eigene erschließende Wahrheit. Dennoch kommt das Christus-Ereignis, wie die meisten Theologen letztlich zugeben werden, nur dann mit relativer Angemessenheit zum

Ausdruck, wenn die ganze Breite der Symbole Kreuz - Auferstehung - Inkarnation beachtet wird. Dieses Ereignis ist nur dann wirklich als die Grundbedeutung christlichen Glaubens verstanden, wenn es zugleich als entscheidende Manifestation, wahres Wort und authentisches Handeln Gottes durch Gott interpretiert wird."[30]

4. Vergleich

Vergleicht man die christologischen Ansätze von Schillebeeckx und Tracy miteinander, wird man erkennen, dass beide Theologen sich herausgefordert sehen, ihre christologischen Methoden weiter zu entwickeln. Während Schillebeeckx, wie wir sahen, seine ursprünglich historisch-kritische Methode um eine literaturwissenschaftliche Methode ergänzen musste, erkannte Tracy in weiteren Veröffentlichungen immer deutlicher das Gewicht einer historisch-kritischen Komponente in der Christologie. Schließlich ruft er 1990 zu einer *theologischen* Bibeldeutung auf, die für den einfachen und deutlichen Textsinn biblischer Bücher, besonders der Evangelien, empfindlich ist wie auch für die Vielfalt der in ihnen zum Ausdruck kommenden theologischen Sichtweisen.[31]

Sowohl Schillebeeckx als auch Tracy erfuhren in der Auseinandersetzung mit biblischen Schriften die Notwendigkeit eines methodischen Pluralismus. Dabei kommt es nicht so sehr darauf an, vermittels welcher Methode man mit der Lektüre anfängt, sondern ob man bereit ist, kritisch und selbstkritisch den Lesehorizont zu erweitern, wenn dies die Auseinandersetzung mit den Texten selbst verlangt. Gleichzeitig erfuhren beide Theologen, wie wichtig es ist, die fortdauernde Rezeptionsgeschichte der Texte mit zu erwägen und anzuerkennen, dass eine kritische Theologie nicht an den religiösen und kulturellen Entwicklungen vorbei getrieben werden kann, die in einem engen Zusammenhang mit den biblischen Texten und deren Auslegung stehen.

III. Der Pluralismus der Auslegungsgemeinschaften

Zum Schluss eine kurze Erinnerung an die Vielfalt der an der Bibel und ihren theologischen Diskursen interessierten Auslegungsgemeinschaften. Neben den jüdischen und christlichen Lesegemeinschaften[32], die in sich selbst einen großen Pluralismus aufweisen, gibt es noch zahlreiche andere religiöse und nichtreligiöse Rezeptionskreise, die das theologische Potential der biblischen Texte je auf ihre Weise erschließen möchten wie zum Beispiel Film, Literatur, Philosophie, Theater, Musik, Architektur, Malerei und andere Bereiche der bildenden Künste und der Wissenschaften. Dieser umfassende Prozess der Erschließung theologischer Erkenntnisse in Auseinandersetzung mit den biblischen Texten stellt eine große Bereicherung des theologischen Denkens insgesamt dar. Biblische Theologien lassen sich also nicht auf die rein exegetischen Interpretationsprozesse begrenzen, gleichwohl diese immer Bestandteil des wesentlich größeren Deutungsprozesses biblischer Texte sein müssen. Biblische Theologien sind auch

nicht das Eigentum einer Universitätstheologie. Vielmehr ist biblische Theologie eine reiche Herausforderung an alle Leser, die sich zum einen für die Selbstoffenbarungen Gottes interessieren, die in den biblischen Texten und deren reicher Rezeptionsgeschichte auf so vielfältige Weise bezeugt sind, und die zum anderen keine Furcht vor den pluralistisch verfassten Deutungsprozessen haben, wie sie nun einmal unser Menschsein vor dem ewigen Geheimnis Gottes kennzeichnen.
Die systematische Theologie tut gut daran, dieses pluralistische theologische Zeugnis der Bibel und ihrer Rezeptionsgeschichte immer wieder neu zu erforschen und auf diese Weise allen Menschen tieferen Zugang zu diesem reichen Zeugnis zu ermöglichen. Sie kann dies nicht alleine bewerkstelligen, sondern nur in kritischer, konstruktiver und selbstkritischer Zusammenarbeit mit den anderen Wissenschaften, allen voran den Bibelwissenschaften, und angesichts der hermeneutischen Erkenntnisse unserer Zeit. Diese umfassende und konstruktive Auseinandersetzung mit dem biblischen Zeugnis der Offenbarung Gottes in unserer Welt wird nicht zuletzt auch zur Vertiefung des kirchlichen Glaubenslebens beitragen können.

[1] Für eine historische und systematische Bearbeitung dieser Problembereiche siehe W. G. Jeanrond, *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*, Tübingen 1986; und ders., *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London 1994.

[2] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, Zürich [7]1983, 648ff.

[3] R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. 3, Tübingen 1962, 145ff. - Zur Debatte zwischen Barth und Bultmann siehe W. G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, aaO. 127-148.

[4] Barth spricht sich nicht gegen biblische Theologien als Annäherungsversuche an die göttliche Offenbarung aus, aber gegen den Versuch, diese göttliche Offenbarung in irgendein menschliches System zu pressen. „Eine biblische Theologie in diesem Sinn kann es nicht geben ...". K. Barth, aaO. 535.

[5] H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*, London 1990.

[6] Ebd. 14 (diese und andere Übersetzungen in diesem Artikel sind, sofern nichts anderes angegeben ist, meine eigenen).

[7] Zur Debatte um die Möglichkeit biblischer Theologien heute siehe W. G. Jeanrond, *Criteria for New Biblical Theologies*, in: The Journal of Religion 76 (1996), 233-249, und ders., *The Significance of Revelation for Biblical Theology*, in: Biblical Interpretation 6 (1998), 243-257.

[8] Vgl. dazu J. Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, London 1999, bes. 1-17.

[9] P. Ricœur, *Essays on Biblical Interpretation*, hg. von L. S. Mudge, Philadelphia 1980, 91: „[T]he literary genres of the Bible do not constitute a rhetorical facade which it would be possible to pull down in order to reveal some thought content that is indifferent to its literary vehicle. ... [T]he confession of faith expressed in the biblical documents is directly modulated by the forms of discourse wherein it is expressed."

[10] J. Barr, aaO. 2f.

[11] Ebd. 607. Zur kritischen Auseinandersetzung Barrs mit Räisänen vgl. ebd. 530-540.

[12] Ebd. 538.

[13] Für nähere Auskünfte zu diesem Problembereich siehe W. G. Jeanrond, *Text und Interpretation*, aaO. 104-126.

[14] D. Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik,* Mainz 1993, 97: „Sprache als Diskurs untersuchen heißt Pluralität entdecken."

[15] Für eine ausführlichere Diskussion der christologischen Ansätze von Schillebeeckx und Tracy siehe W. G. Jeanrond, *Gudstro: Teologiska reflexioner II,* Lund 2001, 39-57.

[16] E. Schillebeeckx, *Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden,* Freiburg/Basel/Wien 1975.

[17] Ebd. 66.

[18] Ebd. 70-89.

[19] E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen: Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis,* Freiburg/Basel/Wien 1977, 13-19.

[20] Ebd. 17.

[21] Ebd. 18 (Kursivierungen im Original).

[22] Ebd. 640.

[23] E. Schillebeecks, *Menschen: Die Geschichte von Gott,* Freiburg/Basel/Wien 1990.

[24] Siehe auch E. Schillebeeckx, *Interim Report on the Books* Jesus & Christ, London 1980, bes. 3-9.

[25] D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism,* New York 1981, 108.

[26] D. Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology,* New York 1975, 204 und 208.

[27] Ebd. 32-34 und 79-81. Für eine knappe Zusammenfassung von Schillebeeckx' Korrelationsmethode siehe seinen *Interim Report,* aaO. 8f.

[28] D. Tracy, *The Analogical Imagination,* aaO. 106.

[29] Ebd. 425f.

[30] Ebd. 426.

[31] D. Tracy, *On Reading the Scriptures Theologically,* in: B. D. Marshall (Hg.), Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck, Notre Dame 1990, 35-68.

[32] Zur Bedeutung von jüdischer und christlicher Bibelauslegung für biblische Theologien vgl. auch J. Barr, aaO. 606.

Einladung zum Gespräch

Gotthold Hasenhüttl: Glaube ohne Mythos, Band 1: Offenbarung. Jesus Christus. Gott, Band 2: Mensch. Glaubensgemeinschaft. Symbolhandlungen. Zukunft, Mainz: Grünewald 2001, 1612 S., je Band € 39,80; bei Abnahme beider Bände € 69,50.

Gotthold Hasenhüttl gilt als *der* katholische Bultmann-Rezipient, und mit seinem zweibändigen Werk „Glaube ohne Mythos", so scheint es, hat er nun eine umfangreiche Dogmatik vorgelegt, die mit Hilfe von Entmythologisierung und existentialer Interpretation das Ganze des christlichen Glaubens neu sichtet und präsentiert. Das ist nicht falsch, doch ist damit viel zu wenig gesagt, denn natürlich wiederholt Hasenhüttl nicht einfach nach 60 Jahren noch einmal Bultmanns Fragen. Bultmann spielt für Hasenhüttl eine wichtige Rolle (wenn er ihn auch keineswegs unkritisch liest), aber seine Motivation speist sich aus anderer Quelle. Ging es Bultmann vornehmlich darum, wie moderne Menschen, die Rasierapparate benutzen und Ärzte konsultieren, wenn sie krank sind, die biblische Botschaft samt Dämonen, Engeln und dreistöckigem Weltbild verstehen sollen, so sieht Hasenhüttl sich umfassender vom gegenwärtigen Autoritarismus herausgefordert. In der Unterwerfung unter lehramtliche, biblizistische oder historistische Autoritäten sieht er das wahre „sacrificium intellectus" des Glaubens, gegen welches er Widerstand anmeldet.

Kern des Problems - beim Mythos wie bei Dogmatismus und Biblizismus - ist grundsätzlich, Wahrheit objektivierend festhalten zu wollen und zu einer *Lehre* zu erklären, deren Annahme dann autoritär eingefordert wird. Aber natürlich, so stellt Hasenhüttl lapidar fest, macht „ein Dogma ... den Sachverhalt nicht wahrer, im Fall des Irrtums jedoch führt es von der Wahrheit weg". Wahrheit kann nicht fixiert werden, man kann sie nicht als Besitz verstehen, sondern nur in ihr leben, d.h. sie ist „ein Beziehungsgeschehen und kein monologischer Lebensvollzug". Dementsprechend muss gesagt werden: „Der einzige Ort der Wahrheit ist der Dialog, in dem sich Wahres, auch Göttliches erschließen kann." Dies gilt nicht nur für zwischenmenschliche Begegnungen, sondern auch für die Auseinandersetzung mit Schrift und Tradition, die, recht verstanden, ebenfalls ein Beziehungsgeschehen ist: „Im Dialog mit Schrift und Tradition vollzieht sich die Umformung, durch die Wahrheit gefunden wird. Freilich nicht wie man einen Gegenstand finden kann, sondern nur, indem man sich selbst findet." Hinter solchen Formulierungen steht natürlich Bultmanns „existentiale Interpretation",

die auch für Hasenhüttl „die Methode der Erschließung der relationalen Wahrheit" ist. Allerdings erfährt diese Methode bei Hasenhüttl eine Weiterentwicklung, indem er Bultmanns noch sehr abstraktem Existenzbegriff einen dezidierten Erfahrungsbezug einschreibt, der sich nicht zuletzt den Diskursen der Postmoderne verdankt: Erfahrung nicht als analytischer Prozess der Erfassung von Gegenständen, sondern als „eine dialektische Bewegung, in der Subjekt wie Objekt in Frage stehen". Ziel ist dabei immer, die autoritären Verzerrungen des Menschenbildes durch die Theologie unerschrocken aufzuarbeiten, um den Blick auf den befreienden Gehalt des christlichen Glaubens wieder freizubekommen. Um nichts weniger als einen wirklichen Neubeginn für die christliche Theologie gehe es dabei. „Es hilft nichts," so Hasenhüttl, „dem bisherigen christlichen Glauben nur ein neues Gewand umzulegen und ihn so attraktiver machen zu wollen, sondern der Christ muß den Paradigmenwechsel der Postmoderne mitvollziehen. Leben heißt sich wandeln."

Ausgerüstet mit diesem Instrumentarium, das durchweg auf die Erhellung des Erfahrungshorizontes abzielt, in welchem Wahrheit offenbar wird, macht sich Hasenhüttl - nach ausführlichen Reflexionen zu Wahrheit, Hermeneutik und Erfahrung - auf die Reise durch die christliche Dogmatik. Im ersten Band geht es ums Offenbarungsverständnis, um Jesus Christus und Gott; im zweiten Band werden Anthropologie, Ekklesiologie, Sakramententheologie und Eschatologie verhandelt. Dabei führt er einerseits sein Programm der erfahrungsbezogenen Interpretation durch, andererseits stellt er aber auch die klassischen Fragestellungen und wesentlichen Positionen der Theologiegeschichte vor, liefert also zugleich eine positionelle Dogmatik und ein übersichtliches, informationsreiches Lehr- und Nachschlagewerk.

Hasenhüttl gelingen eindrucksvolle Neukonzipierungen der dogmatischen Traktate, etwa wenn er die Christologie stringent von der *exousía* Jesu her neu buchstabiert. Es ist klar, dass hier *exousía* nicht mehr eine objektivierend verstandene „göttliche Vollmacht" sein kann, nicht zwingende oder gar magische Macht, sondern allein *power in relation*, „befreiende Lebensmacht", die sich in der Beziehung zwischen Menschen ereignet: „Vollmacht ist nur in Beziehung, ja sie ist nichts anderes als Relatio vitae, als Leben weckende Beziehung. Außerhalb dieser Relationalität gibt es kein Wunder, gibt es das Wunder des Lebens nicht, gibt es keinen Logos, keinen Sinn, keine Heilung, keine Hoffnung und Erlösung." Dies gilt zuletzt auch für die Erzählungen von Auferstehung und vom „leeren Grab", wo Hasenhüttl auf beeindruckende Weise zeigen kann, dass jedes objektivierende Verständnis dieser Topoi nicht Treue zur christlichen Überlieferung ist, sondern letztlich die Zerstörung ihres Sinns bedeutet.

Vieles in diesen Bänden ist angenehm klar, mutig und augenöffnend - gerade was gewohnheitsmäßig eingeschliffene autoritäre Lesarten angeht. Manches ist irritierend. So erscheint es mir als ein echtes Manko, dass eine zentrale Einsicht der neuen Politischen Theologie (evangelischerseits hat Dorothee Sölle sie in Auseinandersetzung mit Bultmann entwickelt!) nicht wirklich in die Reflexionen eingegangen ist: die Einsicht, dass das christliche Kerygma eben nicht rein auf „die

menschliche Existenz" und ihre abstrakte „Geschichtlichkeit" zielt, sondern auf ein Gelebtwerden „in Geschichte und Gesellschaft" (wie Johann Baptist Metz katholischerseits formuliert hat). Da reicht es eben nicht aus, bei der Interpretation von Mythos und Dogma ihre „anthropologische Relevanz" herauszuarbeiten. So bleiben viele schöne, freiheitlich gestimmte Sätze doch unverbindlich schwebend im Raum hängen und können den Ruch des Idealistischen nicht ganz loswerden. Entsprechendes widerfährt der Jesus-Darstellung. Hasenhüttl bekennt zwar: „Wir Menschen leben zeitlich-geschichtlich, und daher muß Jesus für uns ebenfalls in Zeit und Geschichte relevant sein", doch Jesus bleibt bei ihm letztlich „ein modellhafter anthropologischer Entwurf", den er in der Konsequenz dann weitgehend seines Judeseins entkleidet und nach klassisch antijudaistischem Muster *in Kontrast,* nicht *in Kontinuität* zu Israel vorstellt. Hasenhüttls Jesus könnte auch überall sonst seine „Lebensmacht" entfalten, der konkrete Ort und die konkrete Zeit sind belanglos. Damit sind aber auch die aus der Betrachtung des Lebens Jesu abgeleiteten Liebes- und Freiheitspostulate in großer Gefahr, belanglos zu bleiben, wenn sie nicht eine entschiedene Verortung erfahren.

Einen Schritt weiter geht Hasenhüttl noch, wo er das Christentum, selbstverständlich bar jeden Absolutheitsanspruchs, als eine Art über den anderen Religionen stehenden Meta-Glauben entwirft, der nicht nur wie anfangs eine Bedeutung haben könne für Judenchristen, sondern auch für „Hinduchristen, Buddhachristen, Islamchristen, Taochristen, Konfuziuschristen usw." und selbst noch für „Säkularchristen" und „atheistische Christen". Hier sind eindeutig die Gäule mit Hasenhüttl durchgegangen. Seine Vision eines aller Partikularität entkleideten, Kulturen transzendierenden „Befreiungsglaubens" nimmt die (letztlich nur imaginierten) Dialogpartner letztlich nicht mehr ernst, so berauscht ist sie vom Weltumspannenden des eigenen Entwurfs, der doch bestimmt auch für alle anderen attraktiv sein müsse.

Dies alles aber bringt Hasenhüttls Unternehmen nicht zu Fall, und es sollte auch keinen von der Lektüre abhalten. Dazu ist das Projekt eines Glaubens, der nicht mehr Unterwerfung ist, viel zu wichtig. Dieses Projekt braucht Mitdenkende und Mitdiskutierende; und gemäß seinem dialogischen Wahrheitsverständnis wird auch Hasenhüttl selbst sein Werk nicht als letztes Wort verstehen wollen. Kritiker wie Anhänger sollten ihm also nun die Ehre erweisen, in ein leidenschaftliches Gespräch mit ihm einzutreten.

Jürgen Dankert

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Die Bibel im Spiegel der modernen Literatur

Ein Standardwerk der Theologie und Literaturwissenschaft



Ein Muss für alle TheologInnen und Literatur-interessierten

Die Bibel ist nicht nur das Buch der Juden und Christen, sondern auch ein maßgebendes Werk der Weltliteratur. Ob Lyrik, Roman oder Drama: Motive und Gestalten aus der Bibel begegnen uns immer wieder. In bisher noch nie dagewesener Ausführlichkeit zeigt dieses zweibändige Standardwerk Stärke und Vielfalt des Einflusses der Bibel auf die Literatur auf. Renommierte Autoren wie K.-J. Kuschel, M. Motté, G. Bachl und andere haben daran mitgewirkt.

Heinrich Schmidinger (Hg.)
Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts
Band 1: Formen und Motive
Band 2: Personen und Figuren
2. Aufl. 2000. Zusammen 1.248 Seiten.
Geb. mit Schutzumschlag. 2 Bände im Schuber.
€ (D) 65,50 / € (A) 67,40* / SFr 114,–
ISBN 3-7867-2171-8

* Die österreichischen Europreise sind von unserem Alleinauslieferer in Österreich als Mindestabgabepreise festgelegt.

Matthias-Grünewald-Verlag GmbH· Postfach 3080 · D – 55020 Mainz
Tel.: +49 (0) 6131 / 9286 -0 · Fax: +49 (0) 6131 / 9286 -26
mail@gruenewaldverlag.de · www.engagementbuch.de

Körper und Religion

Regina Ammicht Quinn und Elsa Tamez

Die globalisierte Welt produziert auch globalisierte Bilder: globalisierte Bilder von Menschen und globalisierte Bilder von Menschenkörpern. In diesen Körperbildern wird der Bruch sichtbar, der durch die Welt geht. Es ist ein Bruch, der nicht einfach „uns" von „den anderen" trennt, sondern immer wieder auch durch Menschen hindurchgeht.

Da gibt es auf der einen Seite die Bilder des perfekten Körpers, hervorgebracht von einem Lebensstil - vorwiegend, aber nicht nur in den westlichen Industrienationen -, der die Beschäftigung mit dem Körper in den Mittelpunkt stellt und den Körper nur für akzeptabel hält, wenn er klaren Normierungen entspricht. Da gibt es auf der anderen Seite die Bilder des ausgemergelten, geschundenen, gefolterten und gebrochenen Körpers, die uns - vorwiegend, aber nicht nur - aus den verarmten Ländern und den Krisengebieten dieser Welt erreichen.

Die Bilder könnten unterschiedlicher nicht sein: Hier die Models aus der Werbung, deren perfekte Körper zum Maßstab von Schönheit, Lebensglück und Heil werden; dort die zerstörten Körper, in deren Elend Schmerz, Demütigung und Tod sichtbar werden. Es ist ein bitterer Zynismus, dass beide, sowohl die reichsten als auch die ärmsten Körper, oft schmerzhaft dünn und der Gefahr ausgesetzt sind, an dem Mangel an Nahrung zugrunde zu gehen.

In den letzten Jahren ist die Wahrnehmung dafür gewachsen, dass die jeweilige Wahrnehmung des Körpers nicht einfach „natürlich", sondern tief kulturell verankert ist. Dennoch zeigen sich in den Grundlinien der Körperlichkeit - Geborenwerden und Sterben, Wachsen und Gedeihen, die Lust des Körpers und seine Schmerzen - die elementarsten Verbindungen zwischen Menschen. In all ihrer Unterschiedlichkeit sind damit die Körperbilder der globalisierten Welt nicht Bilder, die unverbunden nebeneinander stehen, sondern Doppelbilder, bei denen immer die Schatten der anderen Bilder sichtbar werden.

Während weltweit die Fragen von Hunger, Krankheit, Verfolgung, Unterdrückung und Migration weit davon entfernt sind, gelöst zu werden, hat sich vor allem in den westlichen Industrienationen die Haltung dem Körper gegenüber deutlich verändert: Der Körper ist kein Schicksal mehr, sondern Ergebnis von Handlungen. Damit wird der Körper als ganzes - nicht nur dessen Genitalien - zum moralischen Problem. Indem der Körper zum Ergebnis von Handlungen wird, etabliert er sich als Projekt. Dieses Körper-Projekt zielt auf Perfektion - auf ein

perfektes Körper-Design, das nicht nur in der Medien- und Schönheits-Industrie, sondern auch in der Forschungs- und Gesundheitsindustrie angestrebt wird und häufig unausgesprochen dem ausgesprochenen Ziel, Leiden zu verringern, unterliegt.

Christentum und Theologie haben lange Zurückhaltung geübt in der Deutung, Kritik und aktiven Veränderung dieser doppelten globalisierten Körperbilder. Der Grund dafür mag darin liegen, dass das Christentum eine eigene, schwierige Geschichte mit dem Körper hat. Zentral für die christliche Frömmigkeitsgeschichte war lange Zeit die Spiritualisierung und Kontrolle alles Materiellen. Der Körper selbst war vor allem der greifbare und fühlbare Ort menschlicher Sündhaftigkeit, den Trieben ausgeliefert und ein Hindernis auf dem Weg zur Erlösung.

Heute aber befinden wir uns in einer Situation, in der immer häufiger die Beschäftigung mit dem Körper zum Körperkult wird, der Körper angebetet und dem Körper geopfert wird in der Hoffnung, dadurch Heil und Erlösung zu erlangen. Während für die einen die Gestaltbarkeit des Körpers zentral wird, bleibt für die anderen dessen Verletzbarkeit im Mittelpunkt. Das Bewusstsein dafür, wie sehr die Gestaltung verletzen kann und wie nachdrücklich die Verletzbarkeit gestaltet, ist noch nicht ausreichend gewachsen.

Eines aber ist deutlich geworden:

Über den Sünden- und Kontrolldiskurs hinaus ist der Körper ein wesentliches Thema christlicher Theologie und Spiritualität. Es besteht die dringende Notwendigkeit, dass sich die Theologie kritisch und selbstbewusst einmischt in die aktuellen Körperdiskurse und die aktuellen häufig destruktiven Körper-Praktiken. Dazu ist dreierlei nötig: *Erstens* das genaue Wahrnehmen dessen, was geschieht, die Entwicklung einer eigenen Hermeneutik, die ein klares theologisches Verständnis zeitgenössischer, globaler und auch säkularer Wirklichkeit erlaubt; *zweitens* eine selbstkritische Auseinandersetzung der Theologie mit ihrer eigenen Geschichte, in der häufig sowohl biblische Elemente einer leibgebundenen Denkweise als auch der Inkarnationsgedanke selbst in den Dienst von Leibfeindlichkeit und Körperverachtung gestellt wurden; und *drittens* die utopische Kraft, um die eigene reiche Tradition für die Gegenwart fruchtbar machen zu können.

Dazu möchte dieses CONCILIUM-Heft einen Beitrag leisten.

Die Herausgeberinnen danken den folgenden Kolleginnen und Kollegen für Kritik, Anregung und Unterstützung bei der Konzeption dieses Heftes: Marcella Althaus-Reid, Nedjelko Ancic, María Pilar Aquino Vargas, José Argüello, Wanda Deifelt, Klaus Demmer, Karl Derksen, Felisa Elizondo, Rosino Gibellini, Thomas Groome, Mary Hunt, Maureen Junker-Kenny, Ursula King, Hubert Lepargneur, Hedwig Meyer-Wilmes, Jean-Guy Nadeau, Edward Schillebeeckx, Donna Singles, Paulo Suess, Christoph Theobald.

Der perfekte Körper: Utopien der Biomedizin

Hille Haker

Vorbemerkung

Zwei Motive durchziehen untergründig die neueren Entwicklungen der Biomedizin: Zum einen ist dies das Motiv der *Kontrolle* über den Körper und seine Funktionen, zum anderen die aktive *Gestaltung* körperlicher Prozesse auf molekularbiologischer bzw. genetischer oder auch organischer bzw. physiognomischer Ebene. Nun mag darüber gestritten werden, ob die Motive der Kontrolle des Körpers und seiner Gestaltung, die ja genauso auch Ziele darstellen, wirklich *Utopien* sind oder nicht eher Zwangsvorstellungen von Forschern, die nicht die Endlichkeit des Menschen sehen wollen und von daher auch jegliche scheinbar „naturgegebene" Grenze als eine Herausforderung für die Forschung als Ganze empfinden. Im Selbstverständnis der Biomediziner und Genforscher sind diese Ziele aber positiv besetzt, und deshalb lohnt sich ein Blick darauf, was sie genau bedeuten.

„Wenn wir nicht Gott spielen, wer dann? Ich habe es noch nicht erlebt, dass Gott in das Leben irgendeines Menschen eingegriffen hat. Menschen beten zu Gott, damit er Tragödien verhindere. Aber jetzt haben Wissenschaftler die Möglichkeit, im Falle vorliegender persönlicher genetischer Tragödien das Ergebnis zu beeinflussen."[1]

Solche unfreiwillig anmutende Komik, welche die hybriden Selbsteinschätzungen der Genforscher begleitet, weicht schnell einem Erschrecken, wenn wir die zugrunde liegenden Annahmen ihrer Zielsetzungen betrachten. Mit etwas Distanz zu den konkreten Forschungsrichtungen werden diese deutlich.

I. „Das zentrale genetische Dogma" und die doppelte Reduktion der Biotechnologie

Wenn die Biomedizin den menschlichen „Körper" im Visier hat, so vor allem diejenige Seite, die mit Krankheit, Gebrechlichkeit, vielleicht auch mit Hässlichkeit konnotiert ist: Der Körper eines schwer behinderten Kindes, der nicht nur den Gesundheitsvorstellungen, sondern ebenso (oder sogar noch mehr?) den *normalen* Schönheitsvorstellungen widerspricht, stellt eine Bedrohung dar, während der genetisch, hormonell oder biochemisch verbesserte ewig

junge, dadurch scheinbar *unsterbliche Körper* als Verlockung erscheint. Der kranke oder gealterte Körper widerspricht dem sozialen Fetisch, das heißt dem Jugendideal einer Körperkultur, die den Körper nicht als Erscheinungsform der Individualität und Geschichte eines Menschen wahrnimmt, sondern als Machtinstrument, *mit dem* gehandelt wird. Die größte Kontrolle über den menschlichen Körper und die größte Gestaltungsmöglichkeit liegt nun aber nicht an der Oberfläche, *gleichsam auf der Haut*, sondern *unter der Haut*, in der spezifischen Selektion von Merkmalen und in der genetischen Programmierung. Aus diesem Grund ist es kein Zufall, dass gerade der Lebensbeginn und, in zumindest herausgehobener Weise, auch das Lebensende im Zentrum der Bemühungen der mit der Humangenetik arbeitenden Biomediziner stehen.

Nur: Die spezifische Umgangsweise der Biomedizin mit dem menschlichen Körper unterliegt einer doppelten Reduktion. Sie nimmt nämlich im eigentlichen Sinn *Körper* gar nicht wahr, sie ent-körpert vielmehr den Körper, indem sie ihn auf Materialität reduziert, auf die reine *res extensa* (Descartes). Die Materialität des Materials, mit dem die Forscher umgehen, ist damit dem lebensweltlichen Kontext entzogen, nämlich dem Körper als Erscheinungsform, als Ausdruck und Medium der Selbst- und Fremdwahrnehmung. Jede Verbindung zur Leiblichkeit, der „nicht-instrumentellen Beziehungen zum eigenen Körper" und Leiberfahrung wird damit von vornherein unterbunden.[2]

Biomedizin beschäftigt sich mit dem Körper in fragmentierter Form: Organe, Gewebe, Zellen, Chromosomen, Gene stehen zwar als *pars pro toto* für den Körper, dessen Funktionen verstanden werden sollen und der verändert werden soll, dieser wird aber *als Ganzer* gerade nicht in den Blick genommen. Für die jüngere Geschichte der Genforschung ist das so genannte „zentrale genetische Dogma" (Crick) von großer Bedeutung. Obwohl dieses „Dogma" heute auf der wissenschaftlichen Ebene als gescheitert gelten kann, wirkt es auf der Ebene der Praxis unvermindert weiter. Die Entstehung des Lebens wird dabei auf die „Buchstaben" des „Buches des Lebens" zurückgeführt:

„Die DNA macht die RNA, die RNA macht Protein, und die Proteine machen uns."[3]

Mit solchen Aussagen beruht die Genforschung auf Annahmen, die in der allgemeinen Wissenschaftstheorie höchst umstritten sind. Wie Martin Altmeyer gezeigt hat, ignoriert sie die Infragestellungen der einfachen Kausalitätstheorie, die zur Entwicklung der Systemtheorie und Chaosforschung geführt haben und die erkennen lassen, dass die Selbstorganisation der Organismen genauso berücksichtigt werden muss wie die Kompensation physikalischer Prozesse auf einer jeweils anderen Ebene. Auch Emergenz, die Entstehung von Neuem, ist mit der einfachen Genetik, mit dem „zentralen genetischen Dogma", nicht zu erklären.

„Wenn nämlich die Wirkung potentiell immer schon in der generierenden Ursache vorhanden wäre, Entfaltung von Angelegtem also, könnte nichts Neues dazukommen. Für Emergenz, um die es in der Ontogenese geht, gäbe es keinen Raum."[4]

Was im Dogma „ein Gen, eine Wirkung" suggeriert wird, ist die gleichsam vorwärtsgelesene Geschichte:

„Fast jede Zelle in unserem Körper verfügt über einen kompletten Satz von Genen, und dieses chemische *Programm bestimmt den Stoffwechsel, das Wachstum der einzelnen Zellen und ihre Wechselwirkung mit den Nachbarzellen."*[5]

Tatsächlich aber liest die Genforschung die Geschichte des Körpers genauso rückwärts wie andere, nichtmaterialistische Körpergeschichten. Vom Phänotyp etwa eines Kindes oder Erwachsenen mit Downsyndrom wird auf den Genotyp geschlossen, der wiederum, im glücklichen Falle der Ortung relevanter Merkmale auf chromosomaler oder genetischer Ebene, Aufschluss über die Entwicklung weiterer Phänotypen geben kann.[6]

Weil die frühen wissenschaftstheoretischen Annahmen der Genomforschung heute als widerlegt gelten können, ist die Genforschung gegenwärtig von wissenschaftlichen Aussagen über die Funktionsweise des Genoms weit entfernt. Weit entfernt ist sie daher auch vom Verstehen der Funktionsweise des Körpers und ebenso seiner Veränderungen. Vielmehr wird immer mehr klar, dass gerade die Reflexion auf den *Modellcharakter* des Genoms - der im Wesentlichen in der Analogie biologischer Systeme zu Computern besteht - die Grenzen des Wissens sichtbar macht. Naturwissenschaftlich mag diese Form der Materialisierung bei gleichzeitiger Ent-Körperlichung einleuchtend sein, aber insbesondere die humangenetischen Aussagen zur Entwicklung von Krankheiten und Behinderungen zielen letztlich auf ein *praktisches* Verständnis unserer selbst und auf ein Selbstverhältnis, das gerade nicht allein von Materialität geprägt ist, sondern vom Zusammenspiel von „Körper und Geist" und von Körper- und Leiberfahrung.

Als ein erstes Ergebnis können wir festhalten, dass die Biomedizin den *Körper als Ganzes* sowie den *Körper als einen Faktor der Selbsterfahrung und Selbstwahrnehmung* des Menschen, dessen Komplement im Leib zu sehen ist, auflöst. Biologische Prozesse werden vom Körper abstrahiert, ohne dass jedoch diese Abstraktion am Ende der Handlungskette wieder zurückgenommen würde.

Welche Utopien sind es nun aber, die in der Biomedizin zum Tragen kommen? Die weitreichendste biomedizinische Utopie des perfekten Körpers setzt dabei am Lebensbeginn an, erstreckt sich jedoch auch auf das Alter.

Die Autorin

PD Dr. theol. 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 „Ethik der genetischen Frühdiagnostik" (Paderborn 2002) ist soeben erschienen. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „‚Compassion' als Weltprogramm des Christentums?" in Heft 4/2001. Adresse: Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen. E-Mail: Hille.Haker@uni-tuebingen.de

II. Biomedizinische Eingriffe am menschlichen Lebensbeginn

1. Keimzellspende

Am Beginn des menschlichen Lebens sind wir heute in der Lage, bestimmte Eigenschaften gezielt zu vermeiden oder aber zu befördern. Dies beginnt bei der Auswahl von Spermien- und Eizellen, die innerhalb der Reproduktionsmedizin gespendet werden. Anders als im Kontext der Transplantationsmedizin stehen Keimzellspenden nicht in Verbindung mit Armut, sondern sind vielmehr ein Mittel- oder Oberschichtphänomen: Gesucht (und gefunden!) werden Spenden von jungen, meistens weißen Männern und Frauen, die einen möglichst hohen Bildungsstand haben. Potentielle Empfängerpaare können sehr detailliert Auskünfte über die Spender einholen und entsprechend ihren Wünschen eine Auswahl treffen. Daran ist leicht zu sehen, wie das „zentrale genetische Dogma" in der Praxis beinahe ungebrochen wirkt, bis dahin, dass von einer genetischen Determination, von der auf der Grundlagenebene niemand mehr ernsthaft sprechen würde, ausgegangen wird. Die Utopie der Vollkommenheit, der Kontrolle und Gestaltung nicht nur des menschlichen Lebens (*human life*), sondern menschlicher Lebewesen (*human beings*) wirkt hier untergründig, und sie wird von entsprechenden Kliniken, die ein kommerzielles Interesse haben, befördert. Die bekannte Spermienbank verschiedener Nobelpreisträger wird ergänzt durch Spender mit überdurchschnittlichen Intelligenzquotienten und mit körperlichen Eigenschaften, die mit Dominanz assoziiert werden. Häufig kommt in dieser kommerzialisierten Branche der Reproduktionsmedizin unverhohlen rassistisches Denken zum Ausdruck.

2. Gendiagnostik

Aber auch jenseits der Keimzellspende, also bei Beibehaltung des eigenen „genetischen Bestandes" eines Paares bleiben genügend Eingriffsmöglichkeiten für die Biomedizin. So ist es möglich, Geschlechtsselektionen vor der Schwangerschaft vorzunehmen - eine Praxis, die in westlichen Ländern bisher weitgehend auf geschlechtsbedingte genetische Krankheitsmerkmale beschränkt ist, die aber zunehmend als Bestandteil der Familienplanung eingesetzt wird. In patriarchalisch strukturierten Ländern wird die Geschlechtsselektion vor und während der Schwangerschaft als Mittel der Armutsbekämpfung eingesetzt, zum Teil ist sie sogar die einzige Möglichkeit, einer existentiellen Bedrohung zu entkommen. Dort, wo Mädchen ein Armutsrisiko darstellen, wirkt Geschlechtsselektion keineswegs geschlechtsneutral und wird auch nicht selten von Frauen offensiv propagiert. In den westlichen Ländern werden demgegenüber Mädchen häufig gerade gewünscht. Es ist leicht zu sehen, wie soziale Normierungen in der und mit der Biomedizin realisiert werden können.

Zwei Bereiche solcher Normierungen sind zu unterscheiden: *Erstens* gibt es innerhalb eines engeren, also auf Krankheit und Behinderung beschränkten

biomedizinischen Verständnisses Eingriffsmöglichkeiten. So ist es - mit dem Mittel der Präimplantationsdiagnostik oder der Pränataldiagnostik - möglich, Trägerschaften für Krankheitsmerkmale zu detektieren, auch wenn diese Trägerschaften für die betreffenden Personen nicht in Krankheiten resultieren. Wir sind in der Lage - oder wähnen uns in der Lage - Dispositionen für die Entwicklung von Brustkrebs, von Darmkrebs, von bestimmten Herzgefäßerkrankungen noch „in vitro", also noch vor dem Eintreten einer Schwangerschaft zu diagnostizieren. Die Embryonen, die eine solche Prädisposition aufweisen, werden vernichtet. Schon gibt es DNA-Chips, die in den kommenden Jahren sicher noch verbessert werden, auf denen dann eine Vielzahl genetischer Merkmale gespeichert werden können und die entsprechend abrufbar sind. Genetiker, die diese Tests vorantreiben, sind zumeist Biologen oder Mediziner, die zwar in die Forschung, nicht aber in die klinische Betreuung von Patienten und Patientinnen eingebunden sind. Ihnen, den Paaren und PatientInnen, die die assistierte Fortpflanzung in Anspruch nehmen, wird dennoch - unter der Flagge reproduktiver Autonomie - die Entscheidung über den Umgang mit dem genetischen Wissen überlassen. Vergessen und verschwiegen wird dabei, dass die entscheidenden Weichenstellungen an diesem Punkt der Entscheidung bereits erfolgt sind: Die Unterscheidung von Krankheit und Gesundheit auf der molekularbiologischen Ebene führt fast automatisch dazu, dass Paare Tests befürworten und natürlich auch der Verwerfung derjenigen Embryonen zustimmen, die als genetisch „minderwertig" klassifiziert worden sind. Gäbe es nicht die Annahme der Monokausalität zwischen Gen und Ausprägung, würden wir dem genetischen Bestand einer einzigen Zelle am Beginn der Entwicklung vielleicht nicht ein so herausragendes Gewicht zumessen. Wir würden vielmehr nach dem Zusammenspiel mit Proteinen und, später, vielen anderen, unter anderem auch gesellschaftlicher Faktoren fragen, die weit über den biologischen Kontext hinausgehen. Wir würden nach biologischen und sozialen Kompensationen bestimmter genetischer Merkmale fragen. Weil aber ein versteckter genetischer Determinismus am Werk ist, und weil dieser als ein je nach Kontext verlockender oder bedrohlicher *Mythos* wirkt, als eine im Sinne Roland Barthes zur Natur gewordene, versteinerte *Meinung*, schließen sich die selektiven Handlungen direkt an die genetischen Analysen an.
Die Geschlechtsselektion steht *zweitens* stellvertretend für die Normierung, welche sich nicht am Gesundheitsparadigma orientiert, sondern an nichtmedizinischen Vorstellungen über Merkmale der Nachkommen. So wird ein Ziel der Präimplantationsdiagnostik schon jetzt darin gesehen, einen Embryo im Hinblick auf seine Eigenschaft als möglichen Gewebe- oder Organspender für schon geborene Geschwister auszuwählen.

3. Keimbahntherapie und genetische Eingriffe *(genetic enhancement)*

Aber nicht nur die Diagnose mit anschließender Selektion bzw. Verwerfung und positiver Auswahl ist möglich geworden, auch die gezielte Veränderung des genetischen Bestandes gehört zu den Praxisfeldern, an denen gearbeitet wird:

Dies ist die so genannte *Keimbahnveränderung*, manchmal auch Keimbahntherapie genannt. Auch hier gibt es die *engere* biomedizinische Zielsetzung: die „endgültige" Beseitigung genetischer Krankheitsmerkmale, die in einer Familie über Generationen hinweg Leiden bewirkt hat, und die *weitere* Zielsetzung der Veränderung im Sinne der gezielten Verbesserung jenseits der Merkmale von Krankheit oder Behinderung. Dieses *genetic enhancement* mag bisher vielleicht geächtet sein. Dennoch liegt ein solcher Eingriff nicht nur auf der Linie der technischen Möglichkeiten, sondern auch auf der Linie des monokausalen genetischen Dogmas und auf der Linie einer Kultur, die den Körper instrumentalisiert und ihn - von der genetischen Ausstattung bis zum Körperdesign - einer Normierung unterwirft, die deutliche Spuren von Gewalt aufzeigt.

4. Fremdnützige Verwendung embryonaler Zellen

Sprechen wir von den biomedizinischen Utopien am Beginn des menschlichen Lebens, so müssen wir auch zur Kenntnis nehmen, dass Embryonen im biologischen Sinn Lieferanten von *nützlichem Zellmaterial* sein können, die in Zukunft für die medizinische Behandlung im Kontext der Gewebe- und Organtransplantation dienen mögen. Im Kontext der Stammzellforschung wird demgegenüber nicht an die „Herstellung" von *Menschen* als Gewebespender gedacht, sondern hier werden die so genannten überzähligen Embryonen bzw. eigens hergestellten Embryonen ausschließlich zur Stammzellgewinnung gebraucht und dabei vernichtet. Weder ist ihre weitere Kultivierung bzw. Entwicklung technisch möglich noch *intendiert*. Auch diese Totalinstrumentalisierung von Embryonen zeigt eine Form der Biomedizin, die sich einerseits mit dem *Imperfekten* nicht abfinden mag und gerade aufgrund der Uneingeschränktheit ihrer Ziele nach ungewöhnlichen, tabuverletzenden Wegen der biomedizinischen Perfektionierung sucht, die andererseits aber aufgrund der materialistischen Voraussetzungen ihre Methoden gar nicht als solche Tabuverletzungen wahrnehmen kann. Auch hier sind die sozialen Normierungen präsent, die über die zu erforschenden Krankheiten oder Merkmale zu einer immer stärkeren Stigmatisierung der betroffenen *Menschen* führen.

III. Die Austreibung des Menschen aus der Materie

In der Präimplantationsdiagnostik werden Aussagen über die Entwicklung anhand von einer oder zwei Zellen gemacht, die einem Embryo entnommen worden sind. Nun betreffen in der traditionellen Medizin die prognostischen Aussagen über den möglichen Verlauf eines menschlichen Lebens einen Patienten oder eine Klientin, der oder die selbstverständlich *existiert*, einen Menschen also, der einen Körper hat, dessen Prozesse diagnostiziert werden. Im Fall der embryonalen Gendiagnostik aber sprechen die Wissenschaftler dem „Zellhaufen", dem sie Zellen zur Biopsie entnommen haben, nicht nur *diese* spezifisch menschliche Weise der Leiblichkeit und Körperlichkeit ab, sondern darüber hinaus auch die Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung, zumindest im Sinne ihrer moralischen

Relevanz. Die totipotenten embryonalen Zellen haben dadurch keinen existentiellen oder moralischen Zugehörigkeitsort, sie sind u-topisch in einem neuen Sinne. Biologisch sind sie *zwischen* einer Keimzelle und einer Körperzelle angesiedelt. Dieser Zwischenzustand wirft viele Fragen auf: Macht die Tatsache, dass die Embryo-Zellen totipotent sind, also die Potenz haben, sich zu einem Menschen zu entwickeln, sie zu einem hohen Schutzgut? Ist diese Potenz allein biologisch zu interpretieren oder ist sie nicht vielmehr vor dem Hintergrund unseres Erfahrungswissens zu sehen, das uns die irreversible Kontinuität der embryonalen Entwicklung vor Augen führt? Aber vielleicht verwickeln wir uns nur in unüberwindbare Widersprüche, *weil* wir die moralische Bewertung der biologischen Kriteriologie unterworfen haben. Ein Menschenleben lässt sich *moralisch* nicht nach der Maßgabe seiner biologischen Fähigkeiten und seines Entwicklungsstandes bewerten. Spätestens hier wird die doppelte Reduktion des menschlichen Selbstverhältnisses auf die Körperlichkeit und der Körperlichkeit auf Materialität, zur Falle für die moralische Beurteilung. Diese kann nämlich gar nicht unberücksichtigt lassen, dass der Mensch nicht auf seine biologischen - und entsprechend nicht auf seine genetischen - Merkmale reduziert werden kann.

Aus der philosophisch-phänomenologischen Perspektive gesehen, ist die Unterscheidung von Körper und Leib einzig eine heuristische Vorgehensweise, um die verschiedenen Weisen des In-der-Welt-Seins zu beschreiben. Sie ist keine Aussage in dem Sinn, dass Körperlichkeit und Leiblichkeit als getrennte Seinsweisen aufzufassen sind. Nun besteht am Lebensbeginn das Problem, dass es keine Leiblichkeitserfahrung gibt, weil das Bewusstsein überhaupt noch nicht ausgeprägt ist. Aber es ist *unsere* Leiblichkeitserfahrung, die von einer Kontinuität unserer Entwicklung ausgeht, die gerade nicht fragmentarisiert. Insofern *unser* Selbstverhältnis leiblich und in der Leiblichkeit *geschichtlich* ist, ist der Beginn des menschlichen Lebens, der unserem Bewusstsein und unserer Erinnerung so entzogen ist, wie auch der Tod unserem Bewusstsein unzugänglich ist, eine Grenze, eine Grenze freilich, die für die Selbstkonstitution notwendig ist, die nicht *außerhalb* des Selbst liegt, sondern im Selbstkonzept, als Anfang und Ende, verankert ist.

Im biomedizinischen Modell sind embryonale Zellen nichts weiter als biologisches Material, das - im glücklichen Fall - der aktiven Verfügungsgewalt der Forschung unterstellt ist. Die *life sciences* unterliegen einer vollkommen anderen Kategorisierung als die Geisteswissenschaften, die *humanities*, die in ihrer Traditionalität an eine vergangene Zeitrechnung erinnern. Eine Vermittlung zwischen diesen beiden Paradigmen scheint *innerhalb* der Wissenschaft heute kaum mehr möglich, noch wird sie von den *life sciences* als notwendig angesehen. Unter das Verdikt des „Überflüssigen" oder des „Zusätzlichen", das aufgrund gesellschaftlichen Akzeptanzdrucks (von dem nicht zuletzt die Förderungsmittel oder aber die gesetzlichen Rahmenbedingungen abhängen) fällt auch die Ethik. Sie wird als *Alternative* in der Reflexion auf das gute Leben gar nicht erst wahrgenommen. Auf diese Weise wird klar: Der perfekte Körper, der in der Biomedizin als implizite oder auch explizite Utopie angestrebt wird, ist eine Ideologie, die sich

gegen jede Infragestellung immunisiert hat. Nur durch einen radikalen Perspektivenwechsel, von der Biologie zur philosophischen Anthropologie und von der Anthropotechnik zur „Kreativität des Handelns“[7], ist sie als Ideologie zu entlarven.

IV. Die alterslose Gesellschaft

Die Biomedizin greift nicht nur am Lebensbeginn in die biologischen Prozesse ein, sondern sie umfasst nahezu alle Bereiche des Lebens. Neben dem Lebensbeginn ist es jedoch vor allem das *Lebensende,* das für sie interessant ist. Anders als in der klinischen Medizin geht es der Biomedizin nun aber nicht um Fragen der Sterbehilfe oder der Lebensqualität im Alter, sondern vielmehr um die Frage des Alterns und Absterbens von Zellen.[8] Wie für das Genomprogramm die Drosophilafliege von unschätzbarer Bedeutung ist, so dient für das Altern der Fadenwurm als Modell, nachdem es Mitte der neunziger Jahre gelungen ist, den Alterungsprozess des Wurmes zu stoppen. Seit einigen Jahren wird die biomedizinische Forschung in diesem Bereich offensiv betrieben. So beschreibt die nach eigenen Angaben über 8000 Mitglieder zählende *American Academy of Anti-Aging Medicine* ihre Aufgabe (*„mission“*) folgendermaßen:

„The American Academy of Anti-Aging Medicine promotes the development of technologies, pharmaceuticals, and processes that retard, reverse, or suspend the deterioration of the human body resulting from the physiology of aging, and provides continuing medical education for physicians.“[9]

Interessanterweise setzt sich die Mitgliederschaft zu über 90 Prozent aus Medizinern bzw. Forschern aus dem Gesundheitsbereich zusammen. Auch die Sponsoren dieser wichtigen Bewegung sind erwähnenswert: Neben einer Alzheimer-Präventionsorganisation sind dies einige biotechnologische Unternehmen, aber auch Universitäten, die biomedizinische Forschungen durchführen (Harvard University, Manchester University), oder das Internationale Olympische Komitee. Die Organisation wirbt mit einer „neuen“, nämlich der alterslosen Gesellschaft, einer Lebensspanne bis zu 150 Jahren und dem reproduktiven Klonen als einem Baustein zur Unsterblichkeit. Nicht zufällig treffen hier, beim Klonen von Menschen, die Biomedizin und Gentechnik am Lebensbeginn mit der Biomedizin am Lebensende, aufeinander.

Weil diese und ähnliche Vorstellungen als eine der Biomedizin inhärente Utopie des perfekten Körpers wirksam sind, ist eine Auseinandersetzung mit den Bildern und Mythen, die in ihr zum Tragen kommen, notwendig. *Ein* solcher Weg zur Auseinandersetzung besteht darin, die Körperbilder und Körperkonstruktionen sowie die Bedrohung, die vom lebensweltlichen, leiblich erfahrenen Körper auszugehen scheint, zu analysieren. Hier ist die *praktische* Wirkung des „zentralen genetischen Dogmas“ trotz seines theoretischen Scheiterns zu bewerten. Der Ethik muss es darum gehen, die Bilder der Vollkommenheit in ihre sozialen Kontexte zu

retransferieren. Dann nämlich könnte es sein, dass ein „gutes Leben" nicht unbedingt mit der Unsterblichkeit der eigenen Gene identifiziert werden muss, dass die Endlichkeit - die Leiblichkeit und die Sterblichkeit - ihren eigenen Wert besitzt, und dass die doppelte Reduktion des Menschen auf den Körper und des Körpers auf die biologische Materie einen Preis hat, den wir nicht zu zahlen bereit sind - oder jedenfalls, um unserer selbst willen, nicht zu zahlen bereit sein *dürfen:* Dies ist der Preis der Menschlichkeit im Sinne der normativen Gleichheit unter der Bedingung individueller Differenz; es ist der Preis der Würde des Menschen.

[1] „If we don't play God, who will? I haven't seen God intervene in anyone's life. People pray to God to prevent tragedies. Right now, in the sense that there are personal genetic tragedies, scientists have the ability to affect the outcome." James Watson, zit. n. Alan Petersen, *Biofantasies: genetics and medicine in the print news media,* in: Social Science and Medicine 52 (2001) 1255-1268, 1255.

[2] Vgl. eingehend Annette Barkhaus (2001): *Körper und Identität. Vorüberlegungen zu einer Phänomenologie des eigensinnigen Körpers,* in: Sabine Karoß/Leonore Welzin, Tanz Politik Identität, Hamburg 2001, 27-51. Ich danke Annette Barkhaus für den Hinweis auf diesen Artikel.

[3] Francis Crick, zit. n. Evelyn Fox Keller, *Das Jahrhundert des Gens,* Frankfurt am Main 2001, 76.

[4] Martin Altmeyer, *Im Geschosshagel der Sequenzierroboter. Der neue Szientismus ignoriert die Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie,* in: Frankfurter Rundschau, 22.5.2001.

[5] Francis Crick, *Ein irres Unternehmen. Die Doppelhelix und das Abenteuer Molekularbiologie,* München 1990, 54, zit. n. Sigrid Graumann, Die somatische Gentherapie. Entwicklung und Anwendung aus ethischer Sicht, Tübingen 2000, 92-121. Graumann stellt das „zentrale genetische Dogma" in den Horizont alternativer Deutungsmöglichkeiten und Kritiken. Vgl. auch Evelyn Fox Keller, *Das Jahrhundert des Gens,* aaO.

[6] Vgl. dazu eingehend und immer noch einschlägig Ulrich Wolf, *The genetic contribution to the phenotype,* in: Human Genetics 95 (1995) 127-148.

[7] Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns,* Frankfurt am Main 1996.

[8] Peter A. Möller (Hg.), *Die Kunst des Alterns. Medizinethische Diskurse über den Alterungsprozess in exogener Einflussnahme,* Frankfurt am Main 2002.

[9] Vgl. die entsprechende Auskunft unter *www.worldhealth.net/a4m/overview.html.*

Der überflüssige Leib

Utopien der Informations- und Kommunikationstechnologien

Klaus Wiegerling

Als am 11. September 2001 zwei Flugzeuge in das World Trade Center rasten, dachten die wenigsten daran, dass im Augenblick des Einschlags Leiber zerschmettert werden und brennen. Alles sah unwirklich wie eine Hollywoodinszenierung aus. Als man von der Ferne Menschen sah, die sich dem Inferno entzogen, indem sie in letzter Verzweiflung in die Tiefe sprangen, hatte man die Bilder großartiger Stunts im Kopf. Und selbst der Einsturz der beiden gewaltigen Türme hätte eine Szene aus Emerichs *Independence Day* sein können. Aus der Ferne wirkt das Grauen so erhaben wie ein Schlachtengemälde; und erst der Verstand macht einem klar, was geschehen ist. Selbst im vielleicht virtuellsten Bezirk des Erdenkreises, im symbolischen Zentrum wirtschaftlicher Macht wird massenhaft und „leibhaftig" gestorben. Man kann sicher sein, dass diese schreckliche Erfahrung eine Fortschreibung medientechnologischer Utopien mit sich bringen wird, die den verletzlichen und tödlich gefährdeten menschlichen Leib, dieses Fahrzeug zum Tode, zu überwinden trachten.

Einleitung: Schlüsselthema Leib

Seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts ist der Leib nicht nur im Kontext informations- und kommunikationstheoretischer Erörterungen ein Schlüsselthema. Zur Zeit wird der Leib vor allem aus zwei Perspektiven in den Blick genommen. Einmal geht es um die physiologische Bestimmtheit des Menschen, wie sie in der Debatte um Gentechnologie und Biopolitik thematisiert wird. Zum zweiten geht es um die Verflüchtigung des Leibes in der medialen Beschleunigung unseres Lebens bzw. um seine informatische Auflösung im Cyberspace.
Sowohl in der gen- als auch in der medientechnologischen Debatte artikulieren sich Theorieentwürfe, die sich von erfahrungswissenschaftlichen Vorgaben entfernen. Eine klare Scheidung von „Wissenschaft" und „wissenschaftlicher Fiktion" ist in diesen Entwürfen nicht mehr möglich. Unabhängig davon, wie wir diese Theorieentwürfe beurteilen, ist unbestreitbar, dass sie Wirkungen auf die Wissenschaftspolitik, das Selbstverständnis verschiedener Disziplinen und nicht zuletzt auf das menschliche Selbstverständnis zeitigen. Die Beschäftigung mit informations- und kommunikationstechnologischen Utopien ist insofern nicht nur ein Beitrag zur Symptomatik eines vorherrschenden Wissenschafts- und Techno-

logieverständnisses, das stark von neopositivistischen und utilitaristischen Naivitäten geprägt ist, sondern ein Beitrag zur Symptomatik des Zeitgeistes.
An der Diskussion des Leibes lässt sich nicht nur die Fortschreibung puritanischer Ideologien nachweisen, sondern auch ein Orientierungsverlust festmachen, der einem technizistischen Weltverständnis entspringt, das die Frage nach der Herstellbarkeit von der Frage nach der Verantwortbarkeit abkoppelt bzw. diese Frage anderen - wie es gelegentlich heißt - „weicheren" Instanzen wie der Religion oder der Philosophie überlässt. Der Verlust des Leibes ist ein Analogon zum Verlust kultureller Bindungen und damit Ausdruck eines Wertverlustes, denn der Leib ist keineswegs nur ein physiologisches, sondern ein kulturell geformtes und formbares Gebilde, zu dem wir kein neutrales Verhältnis eingehen können.
Warum nun werden insbesondere in der so genannten Cybergemeinde immer wieder Stimmen laut, die den Leib überwinden wollen? Versuchen wir zunächst zu klären, was der Leib bedeutet und wie sich unter medialem Einfluss unsere Vorstellung von ihm wandelt.

I. Was ist der Leib?

Der Leib ist der einzige Gegenstand in der Welt, der von meinem Bewusstsein unmittelbar gesteuert werden kann. Im Leib ist ein Körper als psychophysische Entität gedacht. Durch ihn, der ja ein Stück der Welt ist, und seine Vermögen habe ich unmittelbaren, wenn auch nur perspektivischen Zugang zur Welt.

1. Beständig gegenwärtig

Der Leib ist, was uns beständig gegenwärtig, aber nur ausnahmsweise und perspektivisch Gegenstand unseres intentionalen Lebens ist. Seine Gegenwärtigkeit ist einerseits nicht anonym, andererseits aber auch nicht in der Weise eines expliziten Bewusstseinsinhalts gegeben. Die Gegenwärtigkeit drückt sich in Stimmungen und Dispositionen aus, die unsere Bewusstseinsinhalte begleiten. Es handelt sich also um eine vorbegriffliche, alle meine intentionalen Verstrickungen in der Welt begleitende Anwesenheit. Mittels des Leibes haben wir teil an einer gemeinsamen Welt. Wir sind ein naturaler Bestand von ihr, der sich selbst und diese Welt perspektivisch fixieren kann.

Der Autor
Klaus Wiegerling, Dr. habil., geboren 1954 in Ludwigshafen. Studium der Philosophie, Komparatistik und Volkskunde in Mainz. Freier Autor und Privatdozent (Philosophie, Informatik und Filmwissenschaft) an den Universitäten Kaiserslautern, Stuttgart, Mainz, Landau und Linz sowie der Hochschule für Medien Stuttgart. Wissenschaftliche Veröffentlichungen zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, zur Medientheorie und zur Ästhetik. Funkessays. Literarische Arbeiten. Philosophische Buchveröffentlichungen: Husserls Begriff der Potentialität (Bonn 1984), Die Erzählbarkeit der Welt (Lebach 1989), Informationsethik (hg. mit R. Capurro und A. Brellochs, Konstanz 1995), Medienethik (Stuttgart 1998). Adresse: Pirmasenser Straße 92, D-67655 Kaiserslautern. E-Mail: Wiegerlingklaus@aol.com.

Im Unterschied zu unbeseelt gedachten Körpern zeichnet sich der Leib durch Selbstbezüglichkeit aus. Nach Kant ermöglichen die leiblichen Vermögen die Begegnung mit der Welt. Diese unter dem Begriff Sinnlichkeit gefassten Vermögen sind die Bedingung aller Erkenntnis, aber auch deren Grenze, insofern alle als objektiv geltende Erkenntnis auf die Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkt werden muss. Das Vermögen der Sinnlichkeit ist das Organ für das Kontingente und Subjektive, das Vermögen des Verstandes das Organ für das Allgemeine und Objektive. Sinnlichkeit ist aber keineswegs nur ein weltvermittelndes, im Dienste der Erkenntnis stehendes Vermögen. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Absicht* geht Kant ausführlich auf ihre Selbstbezüglichkeit ein. Die Reizung der Sinne stimuliert, bereitet Lust, führt zur Befriedigung sinnlicher Neigungen. Sinnlichkeit ist also ein Vermögen, das nach Reizung drängt. Dieses Drängen ereignet sich in unbewussten Reflexen, also triebhaft. „Je stärker die Sinne [...] sich affiziert fühlen," schreibt Kant, „desto weniger lehren sie. Umgekehrt: wenn sie viel lehren sollen, müssen sie mäßig affizieren. Im stärksten Licht sieht man nichts ..."[1] Die Selbstbezüglichkeit des Leibes begründet auch das Misstrauen gegen ihn. Der Leib führt nicht nur zur Welt, er führt auch aus ihr heraus. Seine Selbstbezüglichkeit betäubt nicht nur den Verstand, sie richtet sich auch gegen die eigene Funktionalität. Wer zu laut Musik hört, schädigt sein Gehör. Seit Platons Ausführungen im Dialog *Kratylos*[2], wo der Leib als Kerker der Seele beschrieben wird, wird in verschiedenen philosophischen und weltanschaulichen Traditionen immer wieder das Begrenzende und Dysfunktionale des Leibes betont.

2. Individualität

Der Leib ist Ausdruck meiner Individualität. Dank unseres Leibes nehmen wir in Raum und Zeit eine konkrete Stelle ein. In der mittelalterlichen Engellehre wurden aus diesem Grunde die leiblosen, aber ebenfalls geschaffenen Engel nicht als Individuen, sondern als Gattungswesen betrachtet. Leiblose Lichtgestalten können nicht verortet werden. Durch die räumliche und zeitliche Positionierung und das kinästhetische und lokomotorische Vermögen unserer psychophysischen Existenz erlangen wir das, was wir Orientierung nennen. Der Leib positioniert uns nicht nur, sondern er orientiert uns. Durch ihn können wir uns bestimmten Objekten annähern oder uns von ihnen entfernen; wir können durch ihn das Phänomen der Rechts- bzw. Linkshändigkeit verstehen und auch die Ortspräpositionen ergeben nur von unserer leiblichen Positionierung her Sinn.

Als psychophysische Entität ist der Leib nicht nur genetisch, sondern auch kulturell disponiert. Bestimmte Vermögen erhalten kulturell einen Vorzug und werden entsprechend ausgebildet. Es gibt Präferenzen des Sehens, Hören, Tastens und des Geschmacks, die sich in unterschiedlichen leiblichen Ausformungen artikulieren. Die Biologen Hering und Semon entwickeln bereits im 19. Jahrhundert eine Theorie der Mneme, in der sie zu zeigen versuchten, dass das Gedächtnis nicht allein der Bewusstseinssphäre angehört, sondern bereits eine Grundeigenschaft der organischen Materie ist.[3] Alles Lebendige hat eine Ge-

schichte, die es von toter Materie unterscheidet. Der frühere Eindruck bleibt erhalten, auch wenn die Ursache aufgehört hat zu bestehen. Jeder Reiz hinterlässt eine physiologische Spur, ein „Engramm". Dieses bestimmt mit, wie der Organismus künftig auf ähnliche Reize antwortet. Keine Reaktion ist also nur vom gegenwärtigen Zustand des Leibes abhängig, sondern von der Gesamtheit der Wirkungen, die auf ihn ausgeübt wurden. Die Summe dieser Reize aber gibt eine spezielle kulturelle Disposition wieder, insofern sie aus einem bestimmten Kulturraum auf meinen Leib wirken. Die reizaussendende Umwelt ist aber von Epoche zu Epoche, von Region zu Region verschieden. Husserl bezeichnet den Leib als „Nullkörper"[4], der an ein absolutes Hier gebunden ist. Es ist mehr als ein Analogon, wenn Husserl auch die Kulturwelt als „Nullglied"[5] bezeichnet, das auf meine Personalität orientiert gegeben ist. Von diesem „Nullglied" aus sind fremde Kulturerscheinungen verstehend zu erschließen. Der Leib ist selbst der erste Ausdruck der Kultur. Nicht zuletzt hat die Sprache eine leibliche Disposition. Aristoteles' Definition des Menschen als ein Wesen, das Logos hat, also sprechen kann, kann nicht unleiblich gedacht werden. Auch dieses Verhältnis wird durch die mittelalterliche Angelologie verdeutlicht. Der Austausch der Engel geschieht nicht sprachlich-diskursiv, sondern intuitiv.

3. Grenze

Der Leib fungiert als Grenze zwischen dem Mittelbaren und dem Unmittelbaren. Er ist unmittelbar mit meiner Psyche und meinen Habitualitäten verbunden, und er ist gleichzeitig das Medium, das mich mit dem verbindet, was ich nicht bin. Cassirer bestimmt den Leib als das Urphänomen von Medialität, als „das erste Vorbild und Musterbild für eine symbolische Relation"[6]. Merleau-Ponty hält die leiblichen Vermögen für einen Ausdruck des „Zur-Welt-Seins" des Leibes, die dessen aktuelle Fähigkeiten transzendieren. Er beschreibt dieses Phänomen am Beispiel von Phantomgliedern: „Was [...] sich der Verstümmelung und dem Gebrechen verweigert, ist das in einer physischen und zwischenmenschlichen Welt engagierte Ich, das sich allen Mängeln der Amputation zum Trotz weiterhin auf die Welt hin spannt und insofern Amputation oder Mangel de jure nicht anerkennt. Die Nichtanerkennung des Mangels ist nur die Kehrseite unserer Weltzugehörigkeit [...]. Den Phantomarm haben, für alles Tun, dessen allein der Arm fähig ist, offen bleiben, heißt, das vor der Verstümmelung besessene praktische Feld sich bewahren. Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-seins, und einen Leib haben heißt [...] sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren."[7]

II. Wandel der Vorstellung

Das Verhältnis zum Leib bestimmt viele Lebensformen. Askese und Triebunterdrückung gelten in fast allen Kulturen als Beitrag zur kulturellen Verfeinerung. Etikette und Ritualisierungen organisieren leibliche Nähe. Wesentlich wird

dabei unsere Leibvorstellung von medialen Bedingungen disponiert. Die historische Tendenz unserer Leibvorstellungen lässt sich unter dem Stichwort fassen: von der Kommunion zur Kommunikation. Das erste Medium zur Welt ist der Leib selbst. Mitmenschliche Verhältnisse spielen sich in den Anfängen der Menschheit weitgehend in einem Bezirk ab, der sich deckt mit unserem Gesichtsfeld, unserem Hörbereich, unserer Rufweite, unserer Witterung und dem taktil Erfassbaren. Nicht zufällig weisen Begriffe wie Ver-*stehen*, Wahr-*nehmen* und Be-*greifen* auf eine ursprüngliche Grundlegung unserer Erkenntnis in leiblichen Vermögen zurück. In der Gemeinschaft (*communio*) findet eine unmittelbare Mit-*teilung* statt, Nähe wird durch Körperkontakt bis hin zum Geschlechtsakt hergestellt. Es geht bei der Communio ursprünglich um die Vorstellung von miteinander vereinten Leibern einer blutsgebundenen Gemeinschaft.

Die erste große Veränderung leiblicher Vorstellungen artikuliert sich in seiner bildlichen Darstellung. Mit ihr wird Typologisches stärker bewusst, zeitlich und örtlich Abwesendes erfährt eine symbolische Präsenz. Schon in den frühsten künstlerischen Ausdrucksformen wird eine Skepsis gegen naturalistische Wiedergaben sichtbar. Naturalistische Darstellungen legen auch Schwächen offen, machen Disharmonie und Hässlichkeit sichtbar. Stilisierung, Überhöhung und Verklärung werden rasch zu Ingredienzen des künstlerischen Schaffens. Die bildliche Darstellung soll in Erregung versetzen, Demut gebieten, Unheilvolles bannen, soll über die Präsenz des Abwesenden Wirkungen erzielen.

1. Schrift

Mit der Schrift dringt ein historisches, die Gegenwart sprengendes Element in den menschlichen Austausch. An die Stelle der auf unmittelbaren körperlichen Austausch gegründeten Communio tritt eine auf Schrift gegründete Kommunikation. Die leibliche Distanznahme ist eine Voraussetzung der Kommunikation. Leibvorstellungen werden in schriftdominierten Kulturen abstrakter. In religiösen Kontexten werden Leiber zu symbolischen Verkörperungen. „Augenfällig", schreibt Dietmar Kamper, „wird diese Gesetzmäßigkeit am sensus communis, an der exklusiven Metapher eines besonderen Körpers, der zwischen ‚Kommunion' und ‚Kommunikation' in der Mittellage situiert ist. Es handelt sich um den ‚strahlenden Gotteskörper', jenen Inbegriff der symbolischen Ordnung des Abendlandes, in der eine Überkreuzbewegung von Materie und Geist, von Fleisch und Wort möglich wurde."[8]

2. Mediengesellschaft

Mit der Dominanz schriftlicher Kodierungen findet eine Abkehr von der sichtbaren Welt und vom Leib statt. Das Medium der Schrift erfasst vor allem Strukturelles, also Dinge, die hinter der sichtbaren Oberfläche liegen. Balász macht schon zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts darauf aufmerksam, dass mit dem Siegeszug des schriftlichen Ausdrucks sichtbare Ausdrücke des Geistes in Gestik und Mimik ins Hintertreffen geraten.[9] Die Reformation verstärkt die Abkehr von der sinnlich erfassbaren Welt. Die medialen Entwicklungen des späten 19.

und des 20. Jahrhunderts sind schließlich von photographischen und kinematographischen Darstellungen geprägt. Einerseits findet damit eine Naturalisierung des Leibes statt, andererseits dessen verstärkte Normierung. Models und Filmschauspieler sind Matrizen modischer Ideale, die in raschen Folgen ersetzt werden. Tendenziell findet eine Veroberflächlichung, also Verkörperlichung des Leiblichen statt. Der Leib wird zum Gestaltungsobjekt. Ich kann ihm meinen Willen aufzwingen, ihn Chirurgen und Trainern zur Gestaltung anheimgeben. Aus Weisen der bewussten Formung des Leibes zu Zwecken der (Über-) Lebenstüchtigkeit oder seiner Transzendierung in religiösen Praktiken werden Formen des Body-Stylings. Der Leib ist nun ein Stück formbare Materie, ein an mich angeschlossener Körper, aber keine psychophysische Entität. Der Mensch wird sozusagen aus dem eigenen Leib herausgedrängt, steht diesem in einem Spiegelverhältnis gegenüber.

Baudrillard verstärkt diesen Gedanken noch, wenn er behauptet, dass sich die fortgeschrittene Mediengesellschaft in einem Videostadium befindet, in dem sich der Mensch als eine Brechung und Reproduktion seiner selbst erfährt.[10] Wir nehmen uns in dieser endlosen Refraktion nicht mehr als erotische, sondern als pornographische Wesen wahr, das heißt nicht mehr ganzheitlich, sondern zergliedert in Körperdetails und mechanisierte Körperfunktionen. Während das Erotische nicht seelenlos gedacht werden kann, benötigt das Pornographische keine Seele. Der pornographischen Einstellung genügt der seelenlose, jederzeit austauschbare Körper.

Zuletzt ermöglichen informatische Kodierungen die völlige Ablösung bildlicher Darstellungen von individuellen Repräsentationen. Für animierte Filme oder Computerspiele benötigen wir keine Schauspieler mehr. Körper werden nach statistisch ermittelten Idealmaßen gestaltet. Das Gesamtgeschöpf setzt sich aus austauschbaren und von der Stimme bis zur Augenfarbe beliebig kombinierbaren Elementen zusammen. Was bleibt, ist die unhintergehbare Analogie dieser Geschöpfe.

3. Cyborg

Als ein Symbol einer sich vom Leib langsam verabschiedenden Übergangsgestalt der fortgeschrittenen Mediengesellschaft kann das SF-Wesen „Cyborg" gelten, eine aus mechanischem und organischem Material geschaffene Maschine, ausgestattet mit den informatischen Fähigkeiten einer Großrechenanlage. Der Cyborg ist körperlich noch in der Welt, aber in seiner Existenz nur bedingt an die jeweilige Hardware gebunden. Seine intelligenten Fähigkeiten können jederzeit auf ein anderes mediales Trägersystem übertragen werden. Figuren wie der Killer-Automat T-1000 in Camerons Film *Terminator 2* wechseln ihre Hardware, ihre Bestimmung bleibt gleich. In solchen SF-Stoffen werden Veränderungen unseres Leibverständnisses sichtbar, die auch in der Wissenschaft ihren Niederschlag finden. So wird die biologische Hardware des Menschen als zu verletzlich für die kommenden Umweltkatastrophen gesehen.

Die zunehmende Medialisierung des Leibes wird nicht zuletzt auch sichtbar in

seiner Präparierung für die Zurschaustellung wie in der 1997 in Deutschland gestarteten, in vielen Ländern gezeigten berühmt-berüchtigten Sonderausstellung *Körperwelten*. Die vom Heidelberger Pathologen Günther von Hagen präparierten Leichen der Ausstellung dienen einem durchaus ästhetischen Zweck, nicht der anatomischen Belehrung. Auf der Web-Site zur Ausstellung wird *Körperwelten* als das „Anatomische Theater der Moderne" bezeichnet. Es geht also um eine mediale Inszenierung. Und es geschieht mit dem Leichnam genau das, was der Grundidee massenmedialer Inszenierungen entspricht: das Privateste und Intimste wird dem Licht der Öffentlichkeit ausgesetzt.

III. Überwindung des Leibes?

Der Wunsch, unsere leibliche Bedingtheit zu überwinden, ist keine Erfindung des Zeitalters moderner Informations- und Kommunikationstechnologien. Der Leib ist Ausdruck unmittelbar erfahrbarer irreversibler Alterungsprozesse, Ausdruck unserer Verletzlichkeit und der Begrenzung unseres Wollens. Nirgendwo wird unser Sein-zum-Tode sichtbarer als im Verfall unseres Leibes. So ist der Wunsch nach der Überwindung der leiblichen Bedingtheit zugleich ein Wunsch nach totaler Freiheit. Wenn wir schon keine Götter werden können, so doch wenigstens Engel, die leib- und schmerzlos existieren. Und der faustische Traum unbegrenzter Erkenntnisfähigkeit ist ein Faszinosum eigener Art.

1. Utopie totaler Freiheit

Zunächst geht es um die Substitution des Leibes durch eine andere Hardware. Vorbereitet wird der Eintritt in den Cyberspace durch eine Art Verkrüppelung der körperlichen Ressourcen. „Der Eintritt in den Cyberspace", schreibt Rötzer, „wird die Verhaltensmerkmale der hochtechnisierten Sitz-, Steh- und Liegegesellschaft noch weiter verschärfen, weil der Körper immer mehr zum lästigen Anhängsel wird."[11]

Ein Problem dieser modernen Informationsutopien bleibt allerdings, dass auch der Traum von der Cyberexistenz noch immer kein logischer in *bits* und *bytes* ist. Die Cyberexistenz ist kein informatischer Operator. Auch im Cyberspace müssen Körper entstehen, wenngleich es sich dort um virtuelle handelt. Die digitalen Träumereien unserer Tage transferieren Körper und Körpereigenschaften ins Immaterielle, sie heben sie aber nicht auf. Der Cyberspace ist noch immer ein Raum von Symbolen und Analogien, die weder unsinnlich, noch ohne Bezugnahmen auf körperliche Objekte gedacht werden können. Auch die Beschreibungen solcher Utopien von Wortführern der Cybergemeinde wie Hans Moravec bleiben unscharf: „Jenseits der Erde erstreckt sich [...] der grenzenlose Weltraum: eine gute Arena für ein mächtiges Wachstum in jeder körperlichen und mentalen Dimension."[12] Keine Grenze kann den Expansionstrieb des neuen, den Cyberspace bevölkernden Wesens bremsen. Aber auch dort gilt das Gesetz der Selektion und Konkurrenz. An die Stelle der Fortpflanzung tritt für Moravec das Prinzip der

Selbstverbesserung. „Lebewesen werden nicht mehr durch ihre körperlichen und geographischen Grenzen definiert werden, sie werden Identitäten als Transaktionen von Informationen im Cyberspace begründen, erweitern und verteidigen."[13] Der Cyberspace ist also nichts anderes als US-Amerika mit einem endlos besiedelbaren Westen.

In dieser Welt unsterblicher und unverletzlicher Agenten herrschen nur noch die Gesetze des Marktes. Alle Probleme, die uns zu ethischen Reflexionen nötigen, Hungersnöte, Krankheiten, ungleiche Güterverteilung, Unterdrückung usw. gibt es im neuen Reich der Freiheit nicht mehr. Die Frage freilich bleibt, wie dieser Markt der virtuellen Güter funktionieren soll, wo doch leibliche Bedürfnisse nicht mehr existieren, Triebe nicht mehr gereizt und befriedigt werden müssen.

2. Puritanischer Hass

Im leiblosen Cyberreich der Freiheit bleiben die merkantilen Ingredienzen einer puritanischen Ethik erhalten. Rainer Fischbach beschreibt diesen Sachverhalt so: „Vermeintlichen Ewigkeitswert und damit Unverwundbarkeit genießt in dieser Ordnung jedoch nur, was [...] digitalisierbar ist und womit sich, das war schon immer die Eintrittskarte in die puritanische Glückseligkeit, auch Zahlungskraft verbindet. Die Menschen aus Fleisch und Blut - im Cyberjargon nur noch *wetware* - werden sich am Ende verwundbarer, unkontrollierter Gewalt mehr als zuvor ausgeliefert finden. Die Ideologie des Cyberspace erweist sich als eine neue Maske des puritanischen Hasses auf das Fleisch, ihr theoretisches Substrat als das x-te Remake des manichäischen Mythos, die Cybergemeinde als weiteres Glied in der Kette neugnostischer Sektengründungen [...]. Von Barlows Versprechen, ‚unsere Welt [...] ist nicht dort, wo Körper leben', geht etwas Bedrohliches aus. Sein Lichtreich ist in Wahrheit ein idealistisches Totenreich, in dem sich alles auf seinen digitalen Schatten reduziert, und sein geheimes Programm in der Tat eines der Weltzerstörung."[14]

Freilich bahnt sich in den modernen Cyberphantasien auch Nietzsches Übermensch seinen Weg. Im Cyberspace gibt es keine moralischen Begrenzungen. Das Individuum wird in ein erkennendes Etwas aufgelöst, das sein Cyberleben als Spieler fristet. Es kann sich in Austauschprozesse ein- und ausblenden ohne Konsequenzen für sein Leben und das der Mitspieler. Wie im Spiel gibt es in der Cyberwelt Versagen und Verstöße gegen die Spielregeln, aber so etwas wie Schuld und Sünde gibt es nicht. Alles Agieren im körperlosen Raum ist ohne Konsequenz. Wie Engel bedürfen die Cyberexistenzen keiner Ethik.

Cyberideologen wie Barlow oder Moravec sind Sprachrohre eines neuen puritanischen „Weltgeistes". Ihr Denken bleibt einerseits technizistisch-naiv, andererseits fest in den merkantilen Kategorien einer protestantischen Ethik verhaftet. Ihre utopischen Entwürfe sind nichts anderes als Hollywoodphantasien mit technizistischen Begründungsversuchen.

Wenn Entörtlichung, Entzeitlichung und Entkörperlichung die Strukturmerkmale des Virtuellen im Internet sind, dann muss gefragt werden, welche Wirkung diese Strukturmerkmale auf unser leibhaftiges Miteinander haben. Capurro kon-

statiert, dass eine Netzethik sich immer fragen muss, wie sich digitale Handlungen auf das leibliche Miteinander der Menschen auswirken[15], denn schon Kant stellt fest, dass moralische Gesetze nur für „Menschen als vernünftige Naturwesen" gelten, „die dazu unheilig genug sind, dass sie Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst erkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) [...] tun."[16]

Das Überflüssigmachen des Leibes beginnt bereits mit der Verüberflüssigung des Gesprächs beim Chatten, wo Teilnehmer als anonyme und scheinbar unbetroffene Spieler agieren, deren Worte zu nichts verpflichten. Obwohl das Gespräch ein Urbild des Mittelbaren ist, benötigt es selbst bei Platon der fundierenden Leiblichkeit. Alle Praxis gründet in dieser leiblichen Bedingtheit und Betroffenheit der sich Austauschenden. Hierin artikuliert sich auch das offenbar unüberwindbar Analoge unseres Denkens. Auch im Cyberspace agieren die neuen *utopischen* Lebewesen als ihrem Denken Körper gebende und sich insofern permanent an ihre Defizite und Herkunft erinnernde. Die Überwindung des Leiblichen ist nichts anderes als die Überwindung des Menschlichen selbst, nichts anderes als die Flucht ins Geschichtslose und damit ein Ausdruck der Selbstvergessenheit.

[1] Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Absicht,* in: ders., Werkausgabe, Bd. XII, hg. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1968, 452 (BA 54).

[2] Platon, *Kratylos,* in: ders., Sämtliche Werke, Bd. III, Frankfurt am Main 1993, 156 (400c).

[3] Vgl. Ewald Hering, *Über das Gedächtnis als allgemeine Funktion der organischen Materie,* Wien 1876; Richard Semon, *Die Mneme,* Leipzig 1904.

[4] Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* Husserliana, Bd. I, Den Haag 1950, 162.

[5] Ebenda 152.

[6] Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* Bd. III, Darmstadt 1994 (Erstveröffentlichung 1929), S.117.

[7] Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung,* Berlin 1966, 106.

[8] Dietmar Kamper, *Poesie, Prosa, Klartext. Von der Kommunion der Körper zur Kommunikation der Maschinen,* in: H.U. Gumbrecht/K.L. Pfeiffer, Materialität der Kommunikation, Frankfurt am Main 1988, 49.

[9] Vgl. Bela Balázs, *Der sichtbare Mensch oder Die Kultur des Films,* Wien/Leipzig 1924.

[10] Vgl. Jean Baudrillard, *Videowelt und fraktales Subjekt,* in: Ars Electronica (Hg.), Philosophien der neuen Technologie, Berlin 1989.

[11] Florian Rötzer, *Digitale Weltentwürfe,* München 1998, 233.

[12] Hans Moravec, *Körper, Roboter, Geist,* in: S. Iglhaut/F. Rötzer (Hg.), Stadt am Netz, Mannheim 1996, 104.

[13] Ebenda 109.

[14] Rainer Fischbach, *Der Mythos des 21. Jahrhunderts? Vom Krieg der Sterne zum Cyberspace,* in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Juni 1998, 685.

[15] Rafael Capurro, *Operari sequitur esse - Zur Existential-Ontologischen Begründung der Netz-*

ethik, in: R. Capurro/Th. Hausmanninger (Hg.), Netzethik - Konzepte und Konkretionen einer Informationsethik für das Internet, München 2002, i.V.

[16] Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: ders., Werkausgabe, Bd. VIII., hg. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1968, 508.

Die kulturelle Codierung des männlichen und des weiblichen Körpers

Christina von Braun

Einleitung: Codierungsmuster

Jede Religions- und weltliche Gemeinschaft entwickelt bestimmte Muster, nach denen der einzelne Körper codiert wird. Auf diese Weise werden die individuellen Körper zu einem Spiegelbild des kollektiven Körpers. Dieser bedarf seinerseits der Analogie zum individuellen menschlichen Körper, um die Einheit und Geschlossenheit der Gemeinschaft dar- *und* herzustellen. Am deutlichsten zeigen sich die kulturellen Codierungen an der Art, wie die geschlechtlichen Körper „markiert" werden: etwa durch Tätowierungen oder Verstümmelungen und vor allem durch die Verhaltensregeln, die den beiden Geschlechtern auferlegt werden - Regeln, die zumeist nicht als symbolische Zuordnungen begriffen, sondern für natur- oder biologisch bedingt gehalten werden. Die Auslöschung des Symbolischen (die eine Überführung in die „sichtbare Wirklichkeit" impliziert) gehört zur „Selbstdarstellungsstrategie" des Kollektivkörpers, der sich - um die Tatsache vergessen zu machen, dass er ein imaginärer Körper ist - der biologischen Eigenarten des geschlechtlichen Körpers bemächtigt, um selber als „biologischer" oder „natürlicher" Körper in Erscheinung zu treten. Diese Wechselbeziehung zwischen Kollektiv- und Individualkörper ist einer der Gründe für die Widersprüchlichkeit bzw. hohe Variabilität der Muster, nach denen die biologische „Wirklichkeit" des geschlechtlichen Körpers von einer Kultur zur anderen „gelesen" und interpretiert werden kann.

Im Folgenden möchte ich diese Wechselbeziehung durch eine vergleichende Betrachtung der kulturellen Codierung des geschlechtlichen Köpers in der jüdischen und der christlichen Religion darzustellen versuchen. Gerade weil es sich in beiden Fällen um Schriftreligionen handelt, für deren kulturelle Codierung

also ähnliche mediale Strukturen gelten, ist es möglich, einen solchen Vergleich anzustellen. Denn ebenso wie die medialen Rahmenbedingungen über die Form der Gemeinschaftsbildung bestimmen, sind sie auch prägend für die kulturelle Codierung des individuellen Körpers, der die Gemeinschaft widerzuspiegeln hat.[1] Zugleich unterscheiden sich aber auch die medialen Rahmenbedingungen dieser beiden „Religionen des Buches" zutiefst. Das gilt einerseits für das Schriftsystem und andererseits für das Verhältnis zum Bild. Diese Unterschiede, so die These, führten zur unterschiedlichen symbolischen Geschlechterordnung in der jüdischen und der christlichen Religion, die so tief sind, dass man versucht ist zu fragen, ob es so etwas wie eine „jüdische" und eine „christliche" Sexualität gibt.

I. Schriftsystem und symbolische Codierung der geschlechtlichen Körper

1. Schriftlichkeit und Mündlichkeit ...

Das semitische Alphabet war das erste Alphabet überhaupt. Es entstand um etwa 1000 v. Chr., etwa zeitgleich mit der ersten monotheistischen Religion, dem mosaischen Glauben. Das griechische Alphabet entstand nur etwa zweihundert Jahre später, und es zog u.a. nach sich: die Entstehung der Polis und der Demokratie mit ihrem geschriebenen Gesetz; die Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft, wie sie bis heute - etwa als scharfe Unterscheidung zwischen Religion und Vernunft - das Denken des Abendlandes prägt, den Beginn des historischen Denkens und damit einhergehend des Denkens in utopischen Modellen (des sozialen Lebens oder des wissenschaftlichen Fortschritts), die ihre Realisierung einfordern; und schließlich hatte dieses Schriftsystem auch eine symbolische Geschlechterordnung zur Folge, die die Dichotomie von Geist/Materie (Körper) und Natur/Kultur gleichsam „biologisiert" und zum „Naturgesetz" erhebt. Das Denken, das aus dem griechischen Alphabet hervorging, sollte später zur Verbreitung des Christentums beitragen.

Der wesentliche Unterschied zwischen dem semitischen und dem griechischen Schriftsystem besteht darin, dass im semitischen Alphabet nur die Konsonanten geschrieben werden, während das griechische Alphabet alle Sprachlaute, also auch die Vokale, umfasst und somit das gesprochene Wort in seiner ganzen Form wiedergibt. Das Konsonantenalphabet beinhaltet, dass die in semitischer Schrift geschriebenen Texte nur lesen kann, wer auch die Sprache spricht, also aus dem Inhalt erschließen kann, welcher Begriff, welcher Sinn gemeint sein könnte. Das wiederum hatte zur Folge, dass sich in den jüdischen religiösen und weltlichen Traditionen ein *Nebeneinander* von Schriftlichkeit und Mündlichkeit durchsetzte, das u.a. darin seinen Ausdruck fand, dass einerseits die Heilige Schrift „festgelegt" wurde - seit ihrer Veröffentlichung durch Esra um 440 v. Chr. durfte kein Wort mehr verändert werden. Andererseits sorgte aber die mündliche Exegese für eine immer wieder erneute Auslegung und Rezeption des Textes. Die Weitergabe

der Heiligen Schrift verlief also von Generation zu Generation über die sprechenden Körper.

Dagegen führte das griechische Alphabet mit seiner vollen Erfassung der gesprochenen Sprache dazu, dass eine Konkurrenz von Schriftlichkeit und Mündlichkeit entstand, die einerseits die Abwertung des flüchtigen, gesprochenen Wortes gegenüber dem „ewigen" geschriebenen Gedanken und andererseits eine allmähliche Neugestaltung der gesprochenen Sprache nach den Gesetzen und der Logik des Geschriebenen beinhaltete. Christus als das „Fleisch gewordene Wort" ist *die* Symbolgestalt dieses Grundverhältnisses von Schrift und Sprache, Geist und Materie, und so lässt sich die Geschichte der christlichen Gesellschaft auch als die Chronik eines langen historischen Prozesses lesen, in deren Verlauf das gesprochene Wort allmählich nach den Gesetzen des geschriebenen neu geordnet und gestaltet wurde: ein Prozess, der sich mit der Erfindung des Buchdrucks rasant beschleunigte und um 1800, parallel zum Beginn einer allgemeinen Alphabetisierung, eine allmähliche Ununterscheidbarkeit von Mündlichkeit und Schriftlichkeit herbeiführte.

2. ... in der Geschlechterordnung

Dieses Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit spiegelt sich auch in den symbolischen Geschlechterordnungen wider. In beiden kulturellen Traditionen wird der männliche Körper zur Symbolgestalt des geschriebenen Wortes, während der weibliche Körper die Mündlichkeit repräsentiert. Doch die Auslegung dieses Verhältnisses ist grundverschieden. In der griechischen und später christlichen Tradition kommt es - parallel zur Abwertung der mündlichen Erfahrung - zu einer Abwertung weiblicher „Fleischlichkeit". Auf sie folgt wiederum eine Neugestaltung von „Weiblichkeit" nach den Gesetzen der Logik, die der Neugestaltung der gesprochenen Sprache nach den Gesetzen der Schrift entspricht. Dagegen spiegelte sich das *Nebeneinander* von Mündlichkeit und Schriftlichkeit des semitischen Konsonantenalphabets in einer symbolischen Geschlechterordnung wider, in der der weibliche Körper, der für die Vokale, die *nichtgeschriebenen* Zeichen, steht, auf die „Leerstellen" des semitischen Alphabets, die „aufgeschobene physis" verweist. Die als weiblich imaginierte Mündlichkeit bildet den „klingenden Körper", ohne den die Zeichen nicht zur Welt kommen können. Der weibliche Körper ist nicht Symbolträger der Offenbarung - die ist den Zeichen der Schrift und diese sind über die Beschneidung wiederum dem männlichen Körper eingeschrieben -, aber er ist Symbolträger für das „Lautwerden" der Offenbarung, für die „sprechende", „mündliche Tora". Das bedeutet, dass in der jüdischen Tradition die beiden symbolischen Funktionen - der männliche Körper als Symbolträger der Zeichen und der weibliche Körper als ein „Lautwerden" der Zeichen - aufeinander angewiesen sind. Die Laute ohne die Zeichen sind insignifikant, und andersherum können die Zeichen auch nur über die Laute „Bedeutung" erlangen.

II. Bilderverbot, Bilderverehrung und Geschlechterbilder

Das unterschiedliche Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zeigt sich wiederum im Verhältnis zum Bild, dem jüdischen Bilderverbot einerseits und der christlichen Bilderverehrung andererseits. Auch hier spiegeln sich die medialen Rahmenbedingungen in der jeweiligen symbolischen Geschlechterordnung wider.

1. Differenz und Symbiose

Im *Mann Moses und der Monotheismus* umschreibt Freud mit fast identischen Worten die „Überwindung des Matriarchats" und die Entstehung des Bilderverbots. Stellte für ihn die „Wendung von der Mutter zum Vater [...] einen Sieg der Geistigkeit über die Sinnlichkeit, also einen Kulturfortschritt" dar[2], so nannte er das Bilderverbot „eine Zurücksetzung der sinnlichen Wahrnehmung gegen eine abstrakt zu nennende Vorstellung, einen Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit"[3]. Bei seiner Gleichsetzung von Bild und Sinnlichkeit entsteht freilich ein Paradox. Denn obgleich in der jüdischen wie in der christlichen Religion ein „Kulturfortschritt" (in Freuds Sinne einer „Wendung von der Mutter zum Vater") gegeben ist, verbindet sich dieser in der jüdischen Religion mit dem Bilderverbot, im Christentum aber mit der Bilderverehrung. Offenbar ist mit dem „Sieg der Geistigkeit über die Sinnlichkeit" in den beiden Religionen Unterschiedliches gemeint - und diese Unterschiede spiegeln sich in der symbolischen Geschlechterordnung wider.

Die symbolische Geschlechterordnung der jüdischen Religion zeigt sich u.a. an den Ritualgesetzen, die sich auf den männlichen und den weiblichen Körper beziehen: Mit der Beschneidung des Mannes und den Vorschriften zum Menstruationsblut wird die *Differenz* der Geschlechter festgeschrieben. Zugleich stellt die Beschneidung auch eine symbolische Einschreibung der Zeichen der Schrift in den *männlichen* Körper dar, dem die Religion die Verfügung über die Schrift anvertraut hat. Die Betonung der Geschlechterdifferenz erscheint einerseits als Spiegelbild der Betonung der Differenz von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, setzt man letztere mit Geistigkeit und erstere mit Sinnlichkeit gleich, andererseits spiegelt sich darin aber auch die Differenz zwischen Gott und Mensch wider. Die Gesetze, die die Unterscheidung der Geschlechter den Körpern einschreiben und als kulturelle Codes sichtbar machen, verweisen auf die Unterscheidung zwischen der Unsterblichkeit Gottes und der Sterblichkeit des „unvollständigen" Menschen - und das Bilderverbot, das sowohl die Darstellung Gottes als auch die Verewigung des menschlichen Gesichtes untersagt, reflektiert diesen Vorgang.

Im Zentrum der christlichen Geschlechterordnung steht ein Ideal der Symbiose, der Aufhebung der Unterscheidung zwischen den Geschlechtern - und dieses Ideal reflektiert die christliche Heilsbotschaft einer Vereinigung mit Gott. In beiden Fällen ist das Bild von zentraler Bedeutung. Nach dem vierten Jahrhundert, mit der Etablierung der Kirche - parallel dazu tauchen zum ersten Mal Bilder in den christlichen Gotteshäusern auf[4] - wird dieser Zusammenhang

immer deutlicher. Anders als der alttestamentarische Begriff der „Erkenntnis", der im Sexualakt selbst die Erkenntnis der menschlichen Unvollständigkeit impliziert - „Adam erkannte sein Weib" -, nimmt der christliche Begriff der „Erkenntnis" eine Bedeutung an, die ihn als Synonym für „Identifizierung" im Sinne von „identisch sein" erscheinen lässt. Bei dieser Art der „Erkenntnis" spielt wiederum das Bild eine wichtige Rolle:

Die kulturelle Codierung des männlichen und des weiblichen Körpers

„Im Bereich der Spiritualität *oder Mystik ermöglicht die ‚Bildgemäßheit' dem Menschen, zur Gotteserkenntnis zu gelangen; denn Gleiches wird nur von Gleichem erkannt, und Erkenntnis setzt eine gewisse Wesensverwandtschaft zwischen Subjekt und Objekt voraus. [...] Im Zustand der Seligkeit schließlich entsprechen Ähnlichkeit und Vergöttlichung nach 1 Joh 3,2 dem Schauen von Angesicht zu Angesicht. Umgekehrt bringt die Betrachtung Christi oder Gottes in der Seele das Bild zur Entfaltung: die verwandelnde Betrachtung gleicht den Betrachter dem Betrachteten an."*[5]

2. Innerer und äußerer Mensch

Ein solcher Begriff von Erkenntnis, der „Ähnlichkeit", „Wesensverwandtschaft" und „Bildgemäßheit" bedeutet, entspricht dem Heilsgeschehen beim Heiligen Abendmahl, bei dem eine *Umgestaltung* des Menschen durch die „vereinigende Erkenntnis" Gottes stattfindet - und die symbolische Geschlechterordnung reflektiert wiederum das Ideal der „Bildgemäßheit". Das zeigt sich schon deutlich in Paulus' Satz, dass der Mann sich das Haupt nicht zu verhüllen brauche, „weil er Bild und Abglanz Gottes ist; die Frau dagegen Abglanz des Mannes" (1 Kor 11,7). Allerdings widersprach dieser Satz der Aussage der Genesis, laut der Gott den Menschen als Mann *und* Frau nach seinem Bilde erschaffen habe (Gen 1,27). So entwickelte Augustinus in seiner *Dreieinigkeitslehre* eine neue Vorstellung von der „Bildgemäßheit" der Geschlechter, laut der die Frau nur dann ein Ebenbild Gottes sei, wenn Mann und Frau als *ein Wesen* in Erscheinung treten. Alleine sei sie kein Ebenbild Gottes, denn sie sei als Ebenbild Adams erschaffen worden, wohingegen der Mann auch alleine ein Ebenbild Gottes sei.[6] Soweit entsprach

Die Autorin

Christina von Braun, Prof. Dr. phil., Kulturtheoretikerin, Autorin und Filmemacherin. 1944 in Rom geboren. Studium in den USA und Deutschland. Von 1969 bis 1981 in Paris ansässig als freischaffende Autorin und Filmemacherin. 1991–1993 Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen. Gastprofessuren an den Universitäten von Frankfurt/Main, Wien, Klagenfurt, Konstanz, Innsbruck und Columbia University, New York. Seit 1994 Professorin für Kulturwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin. Forschungsschwerpunkte: Gender, Medien, das Verhältnis von Religion und Moderne, Antisemitismus. Filmdokumentationen und Fernsehspiele zu kulturgeschichtlichen Themen. Bücher und Aufsätze über das Wechselverhältnis von Geistesgeschichte und Geschlechterrollen, u.a.: Der Ewige Judenhaß. Christlicher Antijudaismus, deutschnationale Judenfeindlichkeit, rassistischer Antisemitismus (Stuttgart/Bonn 1990; Berlin 2000); Einführung in Gender Studies (hg. zus. m. Inge Stephan, Stuttgart 2000); Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht (Zürich/München 2001). Adresse: Humboldt-Universität, Kulturwissenschaftliches Seminar, Sophienstraße 22a, D-10178 Berlin. E-Mail: CvBraun@culture.hu-berlin.de.

seine Lehre der von Paulus. Da Augustinus aber auch der Aussage der Genesis gerecht werden wollte, entwickelte er die Lehre von der Zweigeteiltheit der Seele, die einen „inneren Menschen" (*homo interior*) und einen „äußeren Menschen" (*homo exterior*) umfasse. Der äußere Mensch sei für die irdischen Bedürfnisse zuständig und weiblich, der innere aber für die spirituellen Bedürfnisse und männlich. Da allen Menschen, egal welchen Geschlechts, beide Teile der Seele eignen, die weibliche Seele mithin auch einen „homo interior" habe, sei auch die Frau ein „Ebenbild" Gottes, allerdings nur dann, wenn ihr Körper in Übereinstimmung mit dem männlichen Teil der Seele handle. Wenn ihr Körper in Übereinstimmung mit dem weiblichen Teil der Seele handle, sei die Frau *nicht* ein Ebenbild Gottes.[7]

Diese Vorstellung einer Ebenbildlichkeit der (als männlich definierten) geistigen Seele mit Gott und die davon abgeleitete Vorstellung einer schöpferischen Macht des Geistigen über das Leibliche bildete die Grundlage der christlichen Geschlechterordnung, die einerseits die Geschlechts*unterschiede* festschrieb, andererseits aber auch Symbiose, Einheit der Geschlechter besagte. Markiert also in der jüdischen Religion das Bilderverbot die Differenz von Gott und Mensch, so stehen im Christentum Bilderverehrung und Ideal der Vereinigung mit Gott in engem Zusammenhang. Das hängt mit der Menschwerdung Gottes zusammen, auf die sich die Befürworter der Bilderverehrung beriefen. Auch bei Meister Eckehart steht der Begriff des „Bildes" in enger Beziehung zur mystischen Erfahrung einer Vereinigung mit Gott:

„Ich habe es schon öfters gesagt: Ein Bild als *Bild und* das, dessen *Bild es ist, das kann niemand voneinander sondern. Wenn die Seele darin lebt, worin sie Gottes Bild ist, so gebiert sie; darin liegt rechte Einigung, die können alle Kreaturen (miteinander) nicht zertrennen. Gott selber zum Trotz, den Engeln zum Trotz, den Seelen und allen Kreaturen zum Trotz (sage ich), dass sie die Seele, wo sie Bild Gottes ist, (von Gott) nicht zu trennen vermöchten! Das ist rechte Einigung, und darin liegt rechte Seligkeit."*[8]

3. Geschlechtlichkeit als Einswerdung

Die Vereinigung mit der Frau als „Abbild" einer als männlich imaginierten Geistigkeit spiegelt wiederum die Heilsbotschaft einer Vereinigung mit dem Blut und Leib des Herrn wider. So ist es kein Zufall, dass in den Zeugnissen der Mystiker, etwa bei Meister Eckehart, die Eucharistie wie eine Beschreibung des Sexualakts erscheint:

„Denn in ihm wirst du entzündet und heiß, und in ihm wirst du geheiligt und ihm allein verbunden und vereint. Im Sakrament nämlich und nirgends so eigentlich findest du die *Gnade, dass deine leiblichen Kräfte durch die hehre Kraft der körperlichen Gegenwart des Leibes unseres Herrn so geeinigt und gesammelt werden, dass alle zerstreuten Sinne des Menschen und das Gemüt hierin gesammelt und gereinigt werden [...]; und gestärkt durch seinen Leib wird dein Leib erneuert. Denn wir sollen in ihn verwandelt und völlig mit ihm vereinigt werden (vgl. 2 Kor 3,18), so dass das Seine unser wird und*

alles Unsere sein, unser Herz und das seine ein *Herz, und unser Leib und der seine* ein *Leib.*"[9]

Meister Eckeharts Bemerkungen zur Ehe und zur Liebe zwischen den Geschlechtern machen ganz deutlich, dass die Parallelen zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum anderen Geschlecht auch durchaus beabsichtigt waren. „Der Liebe aber eignet von Natur, dass sie entspringt und ausfließt von zweien als schlechthin Einziges. Niemals als ein Zwiefaches: als zwei existiert Liebe nicht! Zwei als Eins, das gibt unweigerlich und naturgemäß Liebe, voller Drang und Glut und Begierde."[10] Mit anderen Worten: Die symbolische Geschlechterordnung der christlichen Lehre „biologisiert" und „naturalisiert" die Botschaft des Christentums, dass es zwischen dem Symbol und der „Realität" (Fleisch) oder den Zeichen der Schrift und dem sprechenden Körper keinen Unterschied geben darf. Hatte Gott sich der Erde „eingebildet", wie Meister Eckehart es ausdrückt, so bildete sich im Christentum das „ein-gebildete Geschlecht" heraus: Es ging um ein Konzept von Geschlechtlichkeit, das die Einswerdung, Aufhebung der Zweiheit besagte. Ein solches Konzept war der symbolischen Geschlechterordnung der jüdischen Religion konträr - und so stellt sich fast zwangsläufig die Frage, ob diese unterschiedlichen Konzepte der Codierung des männlichen und des weiblichen Körpers nicht auch unterschiedliche Konzepte von „Sexualität" zur Folge haben. Wenn im Folgenden von „Sexualität" die Rede ist, so ist damit nicht der Sexualakt gemeint, sondern die kulturelle Codierung, die der Sexualität selbst ihren „Sinn" verleiht und die sich, wie Foucault schon in seiner *Geschichte der Sexualität* dargestellt hat, von einem kulturellen Kontext zum anderen ändert. Wie das kulturelle Gedächtnis hat auch „die Sexualität" (im kollektiven Singular) eine gemeinschaftsbildende Funktion.

III. Religion und Sexualität

1. Judentum: männlich, aber nicht geschlechtlich

Die jüdische Religion kennt nicht die Verurteilung von Sexualität und sexueller Befriedigung, wie sie in vielen Epochen das christliche Denken dominiert hat und in den postchristlichen Gesellschaften letztlich erst dann eine Aufhebung erfuhr, als es - dank einer genaueren Kenntnis der Zeugungsvorgänge - möglich wurde, Sexualität und Reproduktion als voneinander unabhängig zu denken. „Die jüdische Kultur vergibt keine Verdienstorden für zölibatäres Verhalten", schreibt David Biale lakonisch in seinem Buch *Eros and the Jews.*[11] Sexualität wird als Teil der Conditio humana betrachtet; sie bietet - als Bedingung der Fortpflanzung - die Möglichkeit, dem Stachel des Todes zu begegnen, ist zugleich aber auch Symptom menschlicher Unvollständigkeit und der Differenz zu Gott. Der Gott Israels, so schreibt Tykva Frymer-Kensky, Leiterin des Departments of Biblical Civilisation am Rabbinical College,

„wird männlich gedacht, aber nicht geschlechtlich. Er ist überhaupt nicht phallisch und kann weder männliche Virilität noch sexuelle Potenz repräsentieren. Die anthropomorphe biblische Sprache benutzt Körperbilder des Armes, der rechten Hand, des Mundes, aber Gott wird nicht unterhalb der Gürtellinie imaginiert. [...] Gott ist asexuell oder transsexuell oder metasexuell, je nachdem wie wir das Phänomen betrachten. Er ist niemals sexuell."[12]

Auch verhalte sich Gott nicht sexuell. Zwar sei „Gott der ‚Gatte' Israels, eine mächtige eheliche Metapher", aber Gott küsst nicht, streichelt nicht, liebkost nicht und zeigt auch sonst keine körperlichen Affekte für Israel. Eben weil Gott „kein Modell für die Sexualität" sei, so Frymer-Kensky weiter, gibt es in den Ritualen eine strenge *Trennung* zwischen dem Sexuellen und dem Heiligen. Das Sexuelle ist dem sterblichen Menschen vorbehalten, und die Betonung der geschlechtlichen Differenz *unterstreicht* die Differenz von Gott und Mensch. Durch die Beschneidung wird dem männlichen Körper die eigene Unvollständigkeit und Verletzlichkeit symbolisch eingeschrieben, während die Gesetze der *nidda*, die sich auf das weibliche Blut beziehen, die Besonderheit des Weiblichen hervorheben. Das Wort *nidda* kommt von „nadad", was soviel wie „entfernt", „getrennt" bedeutet.[13] Die Gesetze der *nidda* werden oft mit Reinheitsvorschriften übersetzt und als Herabsetzung des weiblichen Körpers während der Menstruation und nach der Niederkunft interpretiert. Aber es ist unsinnig anzunehmen, dass in einer religiösen Tradition, in der Nachkommen und die Fortpflanzung zu den höchsten Gütern gehören (und, zumindest in der orthodoxen Auslegung, kein unverheirateter Mann zu rabbinischen oder synagogal-liturgischen Funktionen zugelassen ist), die Frau ausgerechnet in den Momenten, wo sie Leben geschenkt hat oder ihr Körper Symptome seiner Zeugungs- und Gebärfähigkeit zeigt, negativ besetzt wird. So scheint im Falle der *nidda* die Funktion der Reinheitsgesetze in der Betonung der sexuellen Differenz zu liegen (was auch ein anderes Licht auf die unterschiedliche Länge der Enthaltsamkeit nach der Geburt eines Sohnes und einer Tochter wirft), und diese bestimmt nicht nur über das Leben der Frau, sondern auch des Mannes: Die Tatsache, dass ein verheirateter Mann im Rhythmus weiblicher Absonderungen lebt und der Rabbiner mit den Funktionen des weiblichen Körpers aufs Intimste vertraut ist, veranlasst Susannah Heschel zur Frage: „Wessen Vagina ist es? Oder ist die Vagina als ein Zeichen zu verstehen, vielleicht parallel zum Phallus, ein Zeichen, das mit jener emotionalen Bedeutung beladen ist, die die Geschlechtsidentität formt? [...] Die Nidda-Gesetze machen die Vagina zu einem transzendenten Zeichen der Geschlechtsidentität und des jüdischen Status".[14]

Durch die Betonung der Differenz der Geschlechter wird einerseits der Zusammenhang von Sexualität und Fortpflanzung betont: Tatsächlich wird im Hebräischen das Wort für Fortpflanzung auch als Synonym für Sexualität verwandt.[15] Andersherum wird mit der Betonung des Zusammenhangs von Sexualität und Fortpflanzung aber auch die sexuelle Differenz betont: als Grundlage des Begehrens und als Verweis auf die menschliche Sterblichkeit. Dass mit

den Gesetzen der *nidda*, die den Sexualverkehr zu bestimmten Zeiten verbieten, auch Strukturen des Begehrens aufrechterhalten werden, darauf haben nicht nur einzelne Theoretiker hingewiesen[16], das ist auch im Talmud nachzulesen.[17] Damit erscheint die Sexualität nicht nur als eine „notwendige Funktion" der Fortpflanzung, sondern die Fortpflanzung auch als eine Funktion der Sexualität. Wird durch die sexuelle Differenz die Unvollständigkeit des Menschen und die Differenz von Mensch und Gott hervorgehoben, so erscheint die Fortpflanzung selbst wie ein „Mittel", den Menschen immer wieder an diese Unvollständigkeit zu erinnern.

2. Christentum: Geschlechtersymbiose

Die christliche Geschlechterordnung - und damit auch die Sexualität - unterlag ganz anderen Prämissen als die jüdische. Indem der christliche Gott in seinem Sohn einen menschlichen Leib angenommen hat, wird die Differenz von Gott und Mensch aufgehoben. Das ist die eigentliche christliche Heilsbotschaft, die in der Eucharistie, der Vereinigung des göttlichen und menschlichen Leibes beim Heiligen Abendmahl, feierlich zelebriert wird. Mit seiner Mensch- und Körperwerdung nimmt der christliche Gott auch ein Geschlecht an. Das zeigen viele Darstellungen aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit, auf die die Mediävistin Caroline Walker Bynum[18] und der Kunsthistoriker Leo Steinberg[19] eingegangen sind. An den von ihnen aufgeführten Darstellungen zeigt sich deutlich, dass, anders als der Gott Israels, das Bild des Erlösers keineswegs an der Gürtellinie aufhört und auf zweifache Weise geschlechtlich kodiert ist. Bynum zeigt an einer Reihe von Darstellungen aus dem Mittelalter, dass der Körper des Heilands mit allen Insignien der Weiblichkeit ausgestattet war: Sein geopfertes Blut wurde als weiblich nährender Busen gezeigt, und die Wunden nahmen in vielen Darstellungen sogar die Form einer blutenden Vulva an - eine Darstellung, die auch in den Texten vieler Mystikerinnen auftaucht. Steinberg hingegen führt zahlreiche Darstellungen an, die die Männlichkeit des Erlösers betonen. Nicht nur zeigt die Muttergottes auf das Glied des neugeborenen Heilands, auch in den Darstellungen des gekreuzigten und des toten Christus werden immer wieder die Genitalien hervorgehoben, sodass Steinberg einen Zusammenhang zwischen Erektion und Resurrektion herstellt. Mit dieser Erektion, so Steinberg, sei die Überwindung des Fleisches gemeint.[20] Diese doppelte geschlechtliche Codierung des Körpers des Erlösers führte seinerseits zu der starken Sexualisierung der Religiosität, wie sie etwa in den Predigten und Traktaten von Meister Eckehart - wie auch von Abelaerd, Bernhard von Clairvaux oder anderen Mystikern - zum Ausdruck kommt. Andererseits wirkte das Ideal einer erotischen Vereinigung mit Gott auf die symbolische Geschlechterordnung und die Sexualität selbst zurück - vergleichbar der jüdischen Religion, nur unter umgekehrten Vorzeichen.

Während in der jüdischen Religion mit der Betonung der Geschlechterdifferenz auch die Differenz von Gott und Mensch hervorgehoben wird, führt das christliche Ideal einer Vereinigung mit Gott zu einem Ideal der Geschlechtersymbiose. Deshalb ähneln die Metaphern des Paulus für die Ehe auch seinen Bildern vom

Heiligen Abendmahl. „Weil es ein einziges Brot gibt", so sagt er, „sind wir Vielen ein einziger Leib" (1. Kor 10,17). Die einzelnen Gläubigen bezeichnet er als „Glieder", die mit Christus einen unteilbaren Leib bilden (Röm 12,5; s.a. 1 Kor. 12: 12,27). Christus sei das Haupt der Gemeinde, und diese sein „Körper" (Eph 5,23.28), und ebenso solle in der Ehe auch der Mann das Haupt der Frau und sie seinen Leib bilden. Und Paulus geht noch weiter: „So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst" (Eph 5,28). Deutlicher als durch das Bild eines Hauptes, das seinen eigenen Leib heiratet, lässt sich die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe kaum benennen, die das Christentum als einzige Religion der Welt verkündet hat.

Diese Ehe-Metapher sollte später auch die weltlichen Vorstellungen prägen - etwa wenn der König bei seiner Krönung die Nation „heiratet"[21]: eines von vielen Beispielen für die Spiegelbildlichkeit von Kollektivkörper und kultureller Codierung des individuellen geschlechtlichen Körpers. Und auch auf der Ebene der individuellen Sexualität setze sich die christliche Vorstellung fort. Das hat etwa Peter Gardella in seinem Buch *Innocent Ecstasy: How Christianity Gave America an Ethic of Sexual Pleasure* dargestellt, in dem er zeigt, wie die christliche Doktrin von der „unschuldigen Ekstase" der Mystiker den Boden bereiten half für die sexuelle Emanzipation des 20. Jahrhunderts.[22] Eine der Protagonistinnen dieser Bewegung war Margaret Sanger, die - als gläubige Christin - die amerikanische Bewegung für Geburtenkontrolle gründete. In ihrem Buch *Happiness in Marriage* vertrat sie die Ansicht, dass die Sexualbefriedigung, inkarniert im simultanen Orgasmus, als Sakrament zu betrachten sei. Die Geburtenkontrolle sei notwendig, um den Paaren die Möglichkeit zu geben, ihre Sexualtechniken so zu perfektionieren, dass sie im Moment des Orgasmus das „spirituelle Mysterium einer Kommunion der beiden Naturen erreichen können"[23]. Aus der symbiotischen Geschlechterordnung und dem Dogma der Unauflösbarkeit der Ehe war bei ihr der synchrone Geschlechtsakt geworden.

[1] Auf die Bedeutung der medialen Rahmenbedingungen für die Bildung von Gemeinschaften, die ich hier nur andeuten kann, bin ich ausführlich eingegangen in: Christina v. Braun, *Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht*, Zürich/München 2001.

[2] Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: ders., Gesammelte Werke, Frankfurt am Main 1964ff, Bd. 16, 221.

[3] Sigmund Freud, *Der Mann Moses*, aaO. 220.

[4] Hans Georg Thümmel, *Bilder. IV. Alte Kirche*, in: TRE VI, 525-531, 526.

[5] Johann Maier, *Bild Gottes. II. Alte Kirche*, in: TRE VI, 499-506, 501.

[6] Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, XII, 10.

[7] Vgl. dazu: Karin Elisabeth Borresen, *Subordination and Equivalence*, Washington o. J. (ca. 1981), 25-30; für die Weiterführung dieser Gedanken bei Thomas von Aquin, s. Joseph Francis Hartel, *Femina ut imago dei. In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, Rom 1993, 280-284.

[8] Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übers. v. Josef Quint, Zürich 1979, 399.

[9] Meister Eckehart, *Reden der Unterweisung,* in: ders., Deutsche Predigten und Traktate, aaO., 83f.

[10] Meister Eckehart, *Betrachtungen. Trostschrift,* in: ders., Schriften, übertr. v. Hermann Büttner, Düsseldorf 1959, 271.

[11] David Biale, *Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America,* New York 1992, 217.

[12] Tykwa Frymer-Kensky, *Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible,* in: Jonathan Magonet (Hg.), Jewish Explorations of Sexuality, Providence/Oxford 1995, 3-16, 4.

[13] Hannah Rockman, *Sexual Behaviour among Ultra-Orthodox Jews: A Review of Laws and Guidelines,* in: Jonathan Magonet (Hg.), Jewish Explorations of Sexuality, aaO., 191-204, 194ff.

[14] Susannah Heschel, *Sind Juden Männer? Können Frauen jüdisch sein? Die gesellschaftliche Definition des männlichen/weiblichen Körpers,* in: Sander L. Gilman/Robert Jütte/Gabriele Kohlbauer-Fritz (Hg.), „Der schejne Jidd". Das Bild des „jüdischen Körpers" in Mythos und Ritual, Wien 1998, 86-96, 95.

[15] Daniel Boyarin, *Dialectics of Desire. „The Evil Instinct is Very Good",* in: Jonathan Magonet (Hg.), Jewish Explorations of Sexuality, aaO., 27-39, 33.

[16] David Biale, *Eros and the Jews,* aaO., 212f.

[17] Talmud: b. Niddah 31b.

[18] Caroline Walker Bynum, *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters,* Frankfurt am Main 1996, Originalausgabe: *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body,* New York 1991.

[19] Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion,* New York 1983, 2. erweiterte Auflage Chicago/London 1996.

[20] Steinberg nimmt Bezug auf Darstellungen der Renaissance, so etwa von Andrea Mantegna, Maerten van Heemskerck u.a.: aaO., Abb. 45, 91-96.

[21] Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters,* München 1990.

[22] Peter Gardella, *Innocent Ecstasy: How Christianity Gave America an Ethic of Sexual Pleasure,* New York/Oxford 1985.

[23] Margaret Sanger, *Happiness in Marriage,* New York 1939, 141.

Nachdenken über Schöpfung und Zerstörung

Zur Neubewertung des Leibes im Ökofeminismus

Rosemary Radford Ruether

I. Ungeformte Materie – Von Enuma Elish bis hin zu Platon

Der babylonische Schöpfungsmythos *Enuma Elish* wurde von babylonischen Priestern um 1800 vor Christus in seine endgültige Form gebracht. Was er erzählt, ist enthüllend für das Verhältnis zwischen der männlichen Herrscherklasse, den Frauen und der Natur, das im Altertum in der frühen Stadtkultur des Nahen Ostens entstand und die westliche Zivilisation bis in die Gegenwart hinein geprägt hat. In diesem Mythos bietet sich uns ein erster Einblick in den Bewusstseinswandel weg von einem Bewusstsein der Abhängigkeit von natürlichen Fortpflanzungsprozessen hin zu einem Bewusstsein, in dem Menschen die Natur in herrischem Zugriff umfälschen zu „toter Materie" und diese im Einklang mit den Konstruktionen ihres Geistes formen. Krieg, Totschlag und handwerkliches Tun sind die Ausdrucksformen für den gestalterischen Zugriff auf die Natur durch die Kraft und den Intellekt des Menschen.

Die erste Hälfte des *Enuma Elish* ist die Widerspiegelung einer Theogonie nach dem Modell natürlicher Fruchtbarkeit. Die Generationen von Göttern und Göttinnen, die mit dem uranfänglichen Paar Mummu-Tiamat und Apsu beginnen, entstehen durch Zeugung und Schwangerschaft. Dann aber bricht ein Konflikt aus zwischen den älteren und den jüngeren Generationen von Göttern. Nachdem die jüngeren Götter ihren Urvater getötet haben, sehen sie sich mit dem Zorn der Urmutter Tiamat konfrontiert. Sie ernennen Marduk zu ihrem Anführer. Dieser gerät im Streit ins Handgemenge mit Tiamat. Marduk schießt einen Pfeil in ihren Leib und tötet sie. Als er auf ihrem Leib stand (das ist die Haltung eines Siegers gegenüber seinem besiegten Feind), betrachtete er diesen mit der Überlegung, wie er damit „sinnvolle Arbeiten" verrichten könnte. Dann spaltete Marduk den Leib der Urmutter, die nun zu toter Materie gemacht worden war. Eine Hälfte ihres Leibes richtete er auf, um daraus den Himmel mit seinen leuchtenden Planeten zu formen; die andere Hälfte wird zur darunter liegenden Erde. Dann wurde Tiamats Gemahl Kingu gepackt und rituell getötet, und sein Blut wurde mit Lehm vermischt, um daraus Menschen zu formen, die zu Sklaven der Götter

gemacht wurden, so dass die Götter von der Notwendigkeit zu arbeiten befreit werden konnten.[1]

Diese Erzählung enthält die Vorstellung eines Verhältnisses der Götter zu den Menschen ähnlich dem Verhältnis einer müßiggängerischen Oberschicht zu Sklaven, die mit ihrer Arbeit für den Lebensunterhalt der herrschenden Klasse sorgen. Diese Erzählung spiegelt auch die neue Beziehung dieser herrschenden Klasse zur Natur wider, eine Beziehung, die auf Krieg und Tod gründet. Durch ihre Tötung werden lebende Wesen, die eigentlich ihrer eigenen Art zu leben folgen sollten, zu „Rohmaterial" oder „Ressourcen" für den Aufbau einer Kunstwelt durch andere Menschen gemacht.[2]

Im hebräischen Schöpfungsbericht (Gen 1) wird diese Umwandlung bereits vorausgesetzt. Gott, der als transzendentes (männliches) Wesen handelt, „spricht", und das gestaltlose Chaos wird umgestaltet in den Himmel und die Erde. In Platons *Timaios,* der Schöpfungserzählung der griechischen Philosophie, wird ebenfalls der Tod der Urmutter und ihre Umwandlung in träge Materie vorausgesetzt. Bei Platon gibt es zwei uranfängliche Wirklichkeiten, aus denen die dritte Wirklichkeit, die sichtbare Schöpfung und die Menschen, gestaltet wurden. Die erste Wirklichkeit ist ewiger Geist, der die einsichtigen Formen oder Prototypen aller Dinge, die erzeugt werden sollen, enthält. Die andere Wirklichkeit ist ein formloses „Behältnis", das Platon die „Nährmutter" oder den „Raum" nennt. Sie hat keinerlei Form und ist daher unerkennbar, aber dadurch ist sie empfänglich für die Aufnahme aller Formen, die ihr aufgeprägt werden.[3]

Der Schöpfer oder „Demiurg" ist der Handelnde, der die ewigen Formen diesem „Behältnis" einprägt und sie so zu den Urelementen Luft, Wasser, Feuer und Erde macht und diese wiederum zum Kosmos. Die ewigen Ideen und der mit ihnen Handelnde werden mit dem Vater verglichen, während das formlose Behältnis die Mutter ist. Jedes Sein, jedes Handelnde, jede Form und alles, was einsehbar ist, kommt aus dem transzendenten Reich des Geistes. „Materie" oder Leib ist abgeleitet aus jenem ungestalten, unerkennbaren „Raum", der die Formen erst als etwas empfängt, was ihm aufgeprägt wird. „Materie" oder „Raum" widersetzt sich aber auch der Formung und ist daher das Prinzip der Unvollkommenheit und der Endlichkeit.

Die menschliche Seele, die selbst ein Teil der Weltseele ist, die vom Schöpfer geschaffen wurde, um den Kosmos zu einem lebenden Wesen zu machen, gehört letztlich zur himmlischen Welt. Um in ihre wahre Heimat zurückzukehren, muss sie den aus dem Leib aufsteigenden Leidenschaften widerstehen und ein Leben der „Abtötung" führen, das in der

Die Autorin

Rosemary Radford Ruether, katholische ökofeministische Theologin. Inhaberin der Georgia-Harkness-Professur für Praktische Theologie am Garett Evangelical Theological Seminary und Mitglied der Graduate Faculty der Nortwestern University in Evanston, Illinois, USA. Veröffentlichungen: 35 Bücher und zahlreiche Artikel über die Beziehungen zwischen Theologie, Feminismus, Ökologie und sozialer Gerechtigkeit. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Der Gott der Möglichkeiten" in Heft 4/2000. Anschrift: Garrett Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridan Road, Evanston, Illinois 60201, USA. E-Mail: rosemary.ruether@nwu.edu.

Trennung der Seele vom Leib als ihrem geringerwertigen Vehikel gipfelt, um dann zurückzukehren zu ihrem „Heimatstern". Wenn ihr dies nicht gelingt, wird sie in eine niedrigere Form von Leben reinkarniert, „z.B. als Frau oder als Tier"[4]. Hier wird also ein hierarchischer Vorrang des Männlichen vor dem Weiblichen, des Menschen vor dem Tier angenommen, der eine Widerspiegelung des hierarchischen Vorrangs der Seele vor dem Leib ist. Unsere wahre Heimat befindet sich nicht im Leib hier auf Erden, sondern in einem Zustand der Entleibtheit im Himmel.

II. Umgestaltung zu ewigem Leben – das klassische Christentum

Der hierarchische Vorrang des Himmels vor der Erde, des Geistes oder der Seele vor dem Leib sowie des Männlichen vor dem Weiblichen hat das klassische Christentum zutiefst geprägt, als es vom ersten bis zum fünften Jahrhundert n. Chr. aus der hebräischen in die griechisch-römische Welt übersiedelte. Aber das Christentum war auch geprägt durch eine andere Idee, die für diesen griechischen Dualismus unverständlich war, nämlich durch den Glauben an die Auferstehung des Leibes. Wie Peter Brown in seiner klassischen Studie *Die Keuschheit der Engel*[5] gezeigt hat, verlieh dies der christlichen Askese eine viel radikalere Zielrichtung. Die griechische Philosophie begnügte sich damit, den Leib bloß unter Kontrolle zu halten, während sie ihm aber doch gönnte, was ihm geschuldet ist. Die christlichen Asketen konzentrierten sich viel nachdrücklicher auf den Leib und die Unterdrückung seiner Bedürfnisse in Bezug auf Nahrung, Schlaf und Geschlechtstrieb, weil sie eine tiefgründigere Vision seiner möglichen Umgestaltung hatten.

Statt den Leib nur abzulegen, um es der Seele zu ermöglichen, allein aufzusteigen in das ewige Leben, wurde von den Christen erwartet, dass er umgestaltet werden sollte in das, was Paulus „den geistlichen Leib" nannte (1 Kor 15,42-44), wobei er sein Bedürfnis nach Nahrung, geschlechtlicher Betätigung und Schlaf verlieren sollte, die lauter Ausdrucksformen seines Falles in die Sünde seien. Dieser von den Ausdrucksformen seiner tödlichen Hinfälligkeit gereinigte geistliche Leib sollte in einem gewandelten Kosmos ewigen Lebens mit der Seele vereint werden. Die asketische Strenge selbst ist Ausdruck des Beginns dieser Reinigung des Leibes mit dem Ziel, seine ursprüngliche geistliche Natur zurückzuerlangen.

Gregor von Nyssa stellt sich diesen Prozess der Umwandlung des Leibes wie das Ausziehen eines zerrissenen Kleidungsstücks vor. Dieser Vergleich hat seine Wurzeln in der Deutung von Genesis 3-7 durch die griechischen Kirchenväter. Dass Adam und Eva nach dem Sündenfall „Kleider aus Tierfellen" anziehen, wird gedeutet als der Absturz aus einem unsterblichen in einen sterblichen Leib:

„Denn wie jemand, sobald er seinen zerrissenen Rock ausgezogen hat, die durch letzteren verursachte Verunstaltung nicht mehr an sich erblickt, so wird, wenn wir

dieses hässliche Totengewand, das aus Tierfellen gefertigt uns angelegt wurde - unter dem Tierfell ist die Gestalt der unvernünftigen Natur, des Tieres, zu verstehen, mit welcher wir seit unserer Hingabe an die Leidenschaft umkleidet sind -, ausgezogen haben, jedes Stück dieses uns einhüllenden Tierfelles mit dem Ablegen des Ganzen zugleich abgelegt. Was wir aber mit dem Tierfell überkommen haben, ist die Begattung, die Empfängnis, die Geburt, der Schmutz, die Mutterbrust, die Nahrung, die Entleerung, das bis zur Reife fortschreitende Wachstum, das Alter, die Krankheit, der Tod ... Die göttliche Macht in der Überschwänglichkeit ihrer Kraft gibt dir den Körper trotz seiner völligen Auflösung nicht nur wieder zurück, sondern fügt dir auch anderes Schönes und Großes hinzu ... Die menschliche Natur wird, wenn sie all die Eigenschaften, die sie sich durch ihre Sündhaftigkeit zuzog, bei der Auflösung im Tode aufgeben, wie Unehre, Verweslichkeit, Schwäche, den Altersunterschied und dergleichen, aber sich selbst nicht aufgeben, sondern ... umgewandelt werden zur Unvergänglichkeit, zur Kraft, zur allseitigen Vollendung, zur Befreiung von der Notwendigkeit, den Leib nach seinen verschiedenen Bedürfnissen zu versorgen, zur Emporführung in einen geistigen, leidenschaftslosen Zustand."[6]

Der so gesehene Leib ist der Umwandlung zu einem ewigen Leben fähig, da er als der Gefährte der unsterblichen Seele anders gesehen wird als bei Platon. Statt ein ungeformtes „Behältnis" zu sein, was das Prinzip der Endlichkeit und der raumzeitlichen Existenz in sich schließt, lässt der Leib hier an ein ontologisches Substrat denken, das ein vom göttlichen Wesen geschaffener und von ihm im Sein gehaltener Ausdruck dieses Wesens selbst ist. Dies war der ursprüngliche „geistliche Leib" der ersten Schöpfung, der durch den Sündenfall zwar entstellt wurde und so der Endlichkeit anheim fiel, der aber fähig ist, sich durch asketische Strenge von dieser Endlichkeit zu reinigen, durch asketische Strenge, die selbst schon die endgültige Umwandlung des auferstandenen Leibes vorwegnimmt.

Wie Carolyn Bynum in einem wichtigen Artikel über den Leib in der mittelalterlichen Mystik[7] gezeigt hat, nahm die Spiritualität der Mystiker und besonders der Mystikerinnen eine Konsubstantialität des inkarnierten, gekreuzigten und auferstandenen Leibes Christi und des Leibes des Mystikers und der Mystikerin an. Als die „weibliche" Seite im Verhältnis von Seele und Leib wird der Leib Christi vor allem in Beziehung gesetzt zum Leib der Mystikerin, die in ihren eigenen Leiden bereits den in Christi auferstandenem Leib vorweggenommenen Prozess der Umwandlung erfahren hat, einen Prozess, der den Leib in ein Vehikel der unsterblichen Seele zur Auferstehung verwandeln wird.

Carolyn Bynum protestiert mit Recht gegen mancherlei feministische Kritik am Christentum, da ja die mittelalterliche Sicht des Leib-Seele-Verhältnisses eben nicht als bloße Fußnote zu Platon gesehen werden könne. Ein neues Element, das den Leib als Vehikel der Umwandlung der Seele zu unsterblichem Leben bewertet hat, hat das Leib-Seele-Verhältnis im Christentum verändert. Dennoch muss aus dem oben Gesagten klar geworden sein, dass es nicht der endliche Leib, das sterbliche Fleisch hier auf Erden ist, das vom Christentum Wertschätzung

erfährt, sondern die ihm innewohnende Empfänglichkeit für eine Reinigung von solchen endlichen Grenzen, während er zugleich die Funktion eines ontologischen Substrats der geschaffenen Person beibehält, das sich der Seele beigesellen kann, wenn das endliche Erdenleben selbst in ein ewiges Leben umgewandelt wird. Die mittelalterliche Welt betrachtete die Leiblichkeit, die sakramentale Bedeutung des Wassers, des Brotes, der Erde sowie die jungfräulichen und gemarterten Leiber von Heiligen mit Hochachtung, aber nur als Manifestationen und Hinweise in Bezug auf einen umgewandelten Leib, der befreit war von der sterblichen „Schlacke", nicht aber den Leib in seiner „natürlichen" oder, mit christlichen Augen betrachtet, in seiner „gefallenen" Form.

III. Veränderungen in der Neuzeit

1. Allein das entkörperlichte Wort (Reformation)

Die Renaissance, die Reformation und das Entstehen der frühmodernen Wissenschaft stellen eine Reihe von Veränderungen gegenüber dieser mittelalterlichen Sicht dar: Die Welt der Natur wurde nun als eine Sphäre gesehen, in welcher der Mensch Anspruch auf Macht und Kontrolle erheben kann, und zugleich ging dabei die Sicht der sakramentalen Bedeutung des Leibes verloren. Vor allem die calvinistische und reformierte Tradition lösten das mittelalterliche Empfinden für die sakramentale Bedeutung der Natur auf. Die „Natur" war für den Calvinismus „total verderbt". Es gab in der leiblichen Natur keinen Restbestand einer Gegenwart Gottes, der eine natürliche Gotteserkenntnis oder eine natürliche Gottesbeziehung gestützt hätte. Rettende Gotteserkenntnis kommt demnach von oben, mittels des nur durch die Heilige Schrift zugänglichen offenbarten Wortes, das der leiblichen, sichtbaren Welt gegenüber transzendent ist.

Der populäre Calvinismus war bekannt für seine bilderstürmerische Feindseligkeit gegenüber visuellen Darstellungen des Heiligen. Fenster mit Glasmalereien, Statuen und Schnitzwerk wurden zertrümmert, und die Kirchengebäude wurden aller anschaulichen Bildwerke beraubt. Gleichzeitig mussten die reformierten Christen sich reinigen lassen von ihrer Anhänglichkeit an „Sakramentalien", an Weihwasser, gesegnete Palmzweige, Reliquien von Heiligen, an leibhaftige Zeichen des Heiligen, mit denen man leiblichen Kontakt aufnehmen konnte.[8]

Nichts „Natürliches" konnte Träger des Heiligen sein. Allein das entkörperlichte Wort, aus der Bibel verlesen und ausgelegt durch das gepredigte Wort, konnte Träger der Gegenwart Gottes sein, aber nicht in einer Form, die Menschen berühren, riechen, essen oder mit Händen greifen können. Selbst auf das Sakrament der Eucharistie in seiner körperlichen Dimension blickte man nun mit Argwohn und deutete es um zu einer eher das Denken betreffenden Erinnerung an Christi Heilshandeln in der Vergangenheit als an dessen leibhaftige Gegenwart am heutigen Tag.[9] Während der Calvinismus die sakramentale Welt des mittelalterlichen Christentums demontierte, bewahrte und verstärkte er aber dessen dämonisches Universum.

Die gefallene Welt, die physische Natur und vor allem Menschengruppen außerhalb des Kontrollbereichs der reformierten Kirche befanden sich im Griff des Teufels. Alles, was als „heidnisch" etikettiert wurde, mochte es sich nun um unbekehrte Afrikaner handeln oder um nicht reformierte katholische Christen, war Tummelplatz dämonischer Mächte. (Katholische Christen gaben dieses Kompliment zurück an die Protestanten, die sie als „Häretiker" betrachteten.) Sowohl für Protestanten als auch für Katholiken blieben Frauen weiterhin das „Einfallstor" des Dämonischen in die Gesellschaft; ihr schwacher Geist und ihre Leidenschaften ließen sie leicht zur Beute des Teufels werden, wenn sie nicht streng überwacht wurden durch ihre Väter und Ehemänner, durch Geistliche und Magistrate.[10]

2. Die Natur als Ikone der göttlichen Vernunft (neuzeitliche Wissenschaft)

Die Revolution der neuzeitlichen Wissenschaft wandte sich zunächst in eine andere Richtung, indem sie die dämonischen Mächte aus der Natur austrieb, um sie als eine Ikone der in den Naturgesetzen gegenwärtigen und dem Verstand der Wissenschaftler einsichtigen göttlichen Vernunft gelten zu lassen. Im 17. Jahrhundert aber wurden die mehr animistischen Traditionen der „Naturmagier" (wie z.B. Paracelsus) abgelöst von einem strengen Dualismus zwischen übersinnlichem Intellekt und toter Materie. Die Natur wurde säkularisiert. Sie war nun nicht mehr die Bühne eines Kampfes Christi gegen den Teufel, des Sakramentalen gegen Verkörperungen des Dämonischen. Sowohl der göttliche Geist als auch die dämonischen Geister wurden aus der physischen Natur ausgetrieben. Im Cartesianischen Dualismus und in der Newtonschen Physik wird die Natur zu Materie in Bewegung, zu toten Partikeln (Atomen), die angestoßen oder angezogen werden von materieller Kraft und die sich gehorsam bewegen im Einklang mit Gesetzen, die der neuen männlichen Priesterkaste von Wissenschaftlern einsehbar sind.

Die mittelalterliche Welt war argwöhnisch gegenüber denen, die Herrschaft über die Natur um ihrer selbst willen suchten, da sie der Vorstellung verhaftet war, dass solche Kräfte vom Teufel kämen. Ihre Spiritualität bejahte Armut und einfaches Leben, was ein Leben in üppigem Reichtum nicht verhinderte; aber diese Spiritualität rühmte sich nicht des Reichtums als eines Zeichens göttlicher Erwählung. Wortführer der wissenschaftlichen Methode (wie z.B. Francis Bacon) sahen in dieser jedoch ein neues Evangelium der Erlösung. Der Sündenfall des Menschen bzw. des Mannes [im engl. Original steht das doppeldeutige Wort „man" in Anführungszeichen! Anm. d. Ü.] wurde als Verlust der Kontrolle über die Natur verstanden. Mit Hilfe einer der Folterkammer der Hexenjäger entlehnten Metapher ermahnte Bacon den Erfahrungswissenschaftler, die Natur zu „foltern" und sie so „zu zwingen, ihre Geheimnisse herauszurücken"[11]. Wieder einmal stellt man sich die Natur als ein weibliches Wesen vor, dessen gefährliche Autonomie besiegt werden muss, um „sie" unter Kontrolle zu bringen. Wie im Tiamat-Mythos des alten Babylonien konnte die lebendige Urmutter, nachdem sie

erst einmal zu „toter Materie" gemacht worden war, unaufhörlich wieder als Quelle von Macht und Reichtum rekonstruiert werden.
Dieser Prozess der Herrschaft über die Natur durch die technische Anwendung wissenschaftlichen Wissens begann in der industriellen Revolution des 18. und 19. Jahrhunderts, große Profite einzubringen. Aber diesem immer erfolgreicher werdenden Triumphzug der Wissenschaft ging im 16. Jahrhundert die Eröffnung unermesslicher neuer Quellen des Reichtums, die Erschließung neuer Länder und billiger Arbeitskräfte durch den Kolonialismus voraus. Vom 16. bis ins 20. Jahrhundert sollten die Völker Westeuropas sich die Länder Süd- und Nordamerikas, Asiens und Afrikas aneignen und ihre Bevölkerung versklaven. Der durch diese weit ausgreifende Ausbeutung von Ländereien und Arbeitskräften angewachsene Reichtum aus exportierten landwirtschaftlichen Produkten, Edelmetallen und Mineralien sollte ein neues Niveau technischer Entwicklung begründen, wobei materielle Ressourcen in neue Arten von Energie und Maschinenarbeit, in die Überwindung von Krankheiten und in eine wachsende Geschwindigkeit des Verkehrs und der Kommunikation umgewandelt wurden. Die westlichen Eliten wurden zunehmend optimistisch, da sie sich vorstellten, diese durch die Technik ermöglichte Lebensweise werde Schritt für Schritt alle Rohstoffknappheit überwinden und sogar die mit der Sterblichkeit des Menschen gegebenen Grenzen hinausschieben. Der christliche Traum von Unsterblichkeit und ewiger Seligkeit durch die Befreiung von den endlichen Grenzen des menschlichen Leibes wurde nun in wissenschaftlich-technologische Denkkategorien übersetzt.

IV. Der Alptraum des Fortschritts

In der kurzen Zeit von einem Dreivierteljahrhundert aber hat dieser Traum von unendlichem Fortschritt begonnen, sich in einen Alptraum zu verkehren. Der Feldzug der Medizin gegen die Krankheiten, der die Kindersterblichkeit verringerte, die Verdoppelung der Lebenserwartung in den Wohlstandsgesellschaften, die nur unzureichend ausgeglichen wird durch Geburtenbeschränkung, hat zu einer Bevölkerungsexplosion geführt, mit deren rapid wachsenden Folgen die Lebensmittelversorgung nicht Schritt halten kann. Die Kluft zwischen Reichen und Armen, zwischen dem Reichtum der industrialisierten Länder und den verarmten Massen, vor allem in den Kontinenten, die früher Kolonialgebiete waren, also in Lateinamerika, Asien und Afrika, wird immer größer. Gleichzeitig wurden Luft, Wasser und Böden bis kurz vor dem Zusammenbruch des biologischen Gleichgewichts strapaziert. Kohlendioxyde und andere Abfallprodukte aus der Verbrennung von fossilen Materialien bedrohen die Ozonschicht, welche das Leben auf Erden vor übermäßiger Einstrahlung des Sonnenlichts schützen. Verschmutzte Seen und Ozeane werden zunehmend unbewohnbar für Lebewesen. Der Boden versalzt wegen übermäßiger Bewässerung und verwandelt sich in Wüsten. Ein großes Fragezeichen schwebt über dem ganzen Prozess des zahlenmäßigen Anwachsens der Menschheit und dem sich ausbreitenden Konsu-

mismus der Eliten auf Kosten der restlichen Welt und der Mehrheit der Menschen.

Seit dem in den späten sechziger Jahren erarbeiteten ersten Bericht des Club of Rome ertönt die Alarmglocke angesichts dieses Expansionsprozesses.[12] Aber die Führungskräfte der Wohlstandsländer, vor allem der Vereinigten Staaten von Amerika, weigern sich, die Wecksignale zu hören, ausgenommen bei den allerbezeichnendsten Symptomen, während die armen Nationen gegen die Forderung protestieren, die Gesundheit des Planeten solle durch die Drosselung ihrer Bemühungen, sich aus ihrer Armut zu befreien, gerettet werden. Anscheinend wenden sich die Menschen in ihren Vorstellungen von der Zukunft in vielerlei stark divergierende Richtungen.

Einerseits gibt es da den Sirenengesang derjenigen, die darauf bestehen, dass die ökologische Krise gemeistert werden könne mit Hilfe von immer mehr Wissenschaft, die auf neue Formen von Technologie angewandt werden müsse. Die Revolution der Kommunikationsmittel scheint die ultimative Befreiung vom Körper hin zu einer „virtuellen Realität" elektronischer Signale zu verheißen. Von Angesicht zu Angesicht gepflegte Beziehungen in leibhaftigen Gemeinschaften sind nicht notwendig, wenn man globale „chat rooms" mit Hilfe von Computern haben kann. Der Fortschritt kann noch unbegrenzt weitergehen, befreit von den Beschränkungen der endlichen Materie.

Ein andersartiger Weg wird von der ökologischen Bewegung skizziert. Ökologen rufen nach einem tiefgreifenden Umbau jener grundlegenden Beziehungen zwischen Geist und Leib, Männern und Frauen, Mensch und Natur, welche die westliche Industriegesellschaft während der letzten fünfhundert Jahre geprägt haben, wenn nicht gar schon vorher, da sie möglicherweise zurückgehen auf deren Wurzeln im Aufkommen patriarchalischer Gesellschaften in den frühen Stadtkulturen des nahöstlichen Altertums des 5. Jahrtausends v. Chr.

Manche „Ökologen" wie z.B. Thomas Berry und Brian Swimme[13] blicken voller Hoffnung auf die nach-Newtonsche Naturwissenschaft, die anerkennt, dass der Dualismus von „toter Materie" und transzendierendem Geist nicht mehr unser Weltbild beherrscht. Was wir als Leib wahrnehmen, ist selbst eine dynamische Manifestation von Energie in Bewegung, die sich selbst unaufhörlich umgestaltet und auf subatomaren, atomaren, organischen und kosmischen Ebenen immer neue Konfigurationen annimmt. Die Menschen sind Spätankömmlinge auf unserem Planeten, nicht dessen von vornherein vorgesehene Herrscher. Wir müssen diesen ganzen Prozess schöpferischer Kraftentfaltung auf der Erde und im Kosmos als unsere eigene Quelle und Lebensgrundlage umarmen, statt uns einzubilden, dass wir ihn beherrschen und/oder ihm entfliehen könnten in irgendeine transzendente Welt, die nicht seinen Grenzen unterworfen ist.

Wenn wir „unsere" Beziehung zum Leib und zur Natur neu überdenken, dann zieht das notwendigerweise auch ein Überdenken der Beziehungen zu jenen Gruppen von Menschen nach sich, die üblicherweise eher als Ausdrucksgestalten des Leiblichen denn des Geistigen betrachtet werden, zu Frauen im Unterschied zu Männern, zu schwarzen und auf anderen Kontinenten beheimateten Menschen

im Unterschied zu Europäern, zur Arbeiterklasse und zu den Armen im Unterschied zu den herrschenden Klassen. Eine neue Ethik der Wechselseitigkeit muss bestimmend werden sowohl für die Beziehungen von uns Menschen untereinander als auch für die Beziehung zu unserer eigenen Leiblichkeit und der Leibwelt von Pflanzen und Tieren, zum Erdboden, zur Luft und zum Wasser, von denen wir leben.

Schlussüberlegungen

Kann dieser Ruf zur Umgestaltung der Beziehung zu unseren eigenen Leibern, zu leibhaft lebenden anderen Menschen, die wir herabgewürdigt haben zu Arbeitspflichtigen, und schließlich zur Erde selbst den Schlüssel liefern, der uns den Zugang öffnet zu einer nachhaltigen Zukunft, die uns wegführt von einem Irrweg, den die menschliche Zivilisation Jahrtausende lang gegangen ist? Es ist schwer vorstellbar, wie solch eine tief greifende Umgestaltung sowohl des Bewusstseins als auch der Beziehungen, in denen dieses Bewusstsein konkrete Gestalt angenommen hat, in weltweitem Maßstab geschehen soll innerhalb eines Systems, das so tief greifend geprägt ist von der Verfügungsmacht der wenigen Reichen über die Ressourcen in aller Welt. Die Nutznießer dieses Systems sind, eingeschlossen in unseren technischen Gehäusen, der Natur tief greifend entfremdet, während die verarmte Mehrheit schon an den Gittern unserer Käfige rüttelt. Es ist nur allzu leicht, sich die Alternative einer Zukunft vorzustellen, in der die menschliche Torheit die Tragfähigkeit der Erde überfordert und in der wir als eine Art von Parasiten ausgetilgt werden wie einst die Dinosaurier.

Vielleicht ist das Beste, was wir tun können, die Träume von totalen Lösungen aufzugeben, welche die ganze Erde und jeden ihrer Bewohner in „einen neuen Himmel und eine neue Erde" hinein retten werden, und uns stattdessen zu begnügen mit einer Myriade örtlicher Lösungen, deren jede einzelne zu lernen versucht, wie Menschen untereinander und mit unserer Bioregion in Harmonie leben können. Von der sich immer mehr erweiternden Vielfalt örtlicher Veränderungen in einem globalen Netz von Kommunikation und gegenseitiger Unterstützung her können wir vielleicht inmitten unseres endlichen Lebens flüchtige Ahnungen der Harmonie von Geist und Leib, von Mensch und Mitmensch, von Mensch und Natur gewinnen. Dadurch könnten wir auch jetzt noch dafür sorgen, dass uns eine überlebensfähige Erde erhalten bleibt, die wir unseren Kindern und Kindeskindern übergeben können.

[1] Siehe *The Creation Epic*, in: Isaac Mendelsohn (Hg.), Religions of the Ancient Near East: Sumero-Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics, New York 1955, 17-46.

[2] Zu dieser Diskussion s. Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco 1992, 16-19.

[3] Platon, *Timaios*, Nr. 49-52; in: ders., Sämtliche Werke, Bd. VIII, Frankfurt am Main 1991. Zur Diskussion über Platons Sicht der Materie in der nachmodernen linguistischen Philosophie s. Judith Butler, *Bodies that Matter: The Discursive Limits of Sex*, London 1993, 36-49.

[4] AaO. Nr. 42, S. 23; außerdem: Nr. 90-91, S. 66f.

[5] Peter Brown, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München 1991, Originalausgabe: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.

[6] Gregor von Nyssa, *Gespräch mit Makaria über Seele und Auferstehung*, in: Bibliothek der Kirchenväter 2, Bd. 56, München 1927, 241-334; hier: 327 u. 330f.

[7] Carolyn Bynum, *Why all the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective*, in: Critical Inquiry 22/1 (1995) 1-33. S. auch Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History*, Minneapolis 1998, 97-104.

[8] Zur Diskussion über die Abschaffung der Sakramentalien in der protestantischen Reformation s. vor allem: Susan Karant-Nunn, *The Reformation of Ritual: An Interpretation of Early Modern Germany*, London 1997.

[9] Siehe Rosemary Radford Ruether, *Christianity and the Making of the Modern Family*, Boston 1997, 73-79.

[10] Katholische Ansichten über Frauen als Hexen finden sich in der 1487 erschienenen Abhandlung der Dominikaner Jakob Sprenger und Heinrich Institoris, *Malleus maleficarum*. Deutsche Ausgabe: Der Hexenhammer (Malleus maleficarum), München [14]1999. Ein protestantisches Gegenstück dazu: William Perkins, *A Discourse on the Damned Art of Witchcraft*, 1596.

[11] Zu den Verbindungen zwischen der Praxis der Hexenjagd und der modernen Wissenschaft s. Brian Easlea, *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy*, New Jersey 1980. S. auch Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*, San Francisco 1980, 163-191.

[12] Der erste Bericht des 1968 gegründeten „Club of Rome" erschien 1972 unter dem Titel *Die Grenzen des Wachstums* (hg. von D. Meadows u.a., Stuttgart 1972). Er wies warnend darauf hin, dass die globale Expansion von Produktion und Konsum, auf welche sich die Auffassung vom wirtschaftlichen „Fortschritt" gründe, keine nachhaltige Problemlösung sei.

[13] Siehe Thomas Berry und Brian Swimme, *The Universe Story*, San Francisco 1992.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Die Welt als Gottes Leib

Sallie McFague

„Da nun auch ich bin, was begehre ich dann, daß Du in mich kommst, der ich nicht wäre, wenn Du nicht in mir wärst? ... Ich also wäre nicht, mein Gott, ich wäre überhaupt nicht, wenn du nicht in mir wärst. Oder wäre ich etwa, wenn ich nicht in Dir wäre, aus dem alles, durch den alles, in dem alles? ... Wohin also rufe ich Dich, da ich doch in Dir bin? Und von wo kämst Du in mich? Wohin soll ich denn entschwinden, über Himmel und Erde hinaus, damit von dort mein Gott zu mir käme, der gesprochen hat: ‚Erfülle Ich nicht Himmel und Erde?'"

Augustinus, *Bekenntnisse*, I,2[1]

Wenn Gott schon immer Fleisch geworden ist, dann sollten Christen dem Modell der Welt als Gottes Leib Beachtung schenken. Für Christen wurde Gott nicht aus einer Laune heraus Mensch; es gehört vielmehr zu Gottes Natur, verkörpert zu sein, die Eine zu sein, in der wir leben und uns bewegen und unser Sein haben. Im Christentum wird das Gott-Welt-Verhältnis im Lichte der Inkarnation verstanden; folglich ist die Schöpfung „wie" die Fleischwerdung. Jesus Christus ist die Brille, das Modell, womit Christen Gott, die Welt und sich selbst interpretieren. Für Christen unterscheidet sich somit die Schöpfungslehre im Wesentlichen nicht von der Inkarnationslehre: In beiden ist Gott die Quelle allen Seins, die Eine, *in der* wir geboren und neu geboren sind. Nach diesem Verständnis ist die Welt nicht einfach Materie, während Gott Geist ist; zwischen Gott und der Welt besteht vielmehr eine Kontinuität (obgleich keine Identität). Die Welt ist Fleisch von Gottes „Fleisch"; Gott, die unser Fleisch in einem Menschen, Jesus von Nazaret, angenommen hat, hat das schon von jeher getan. Gott ist Fleisch geworden, und zwar nicht als sekundärer Akt, sondern vor allem anderen. Insofern ist die Welt als Gottes Leib ein durchaus angemessenes christliches Modell, um die Schöpfung zu verstehen. Das ist keine Beschreibung der Schöpfung (es gibt keine Beschreibungen); noch ist es unbedingt das einzige Modell; es ist jedoch ein Modell, das der zentralen christlichen Aussage entspricht, dass Gott in Jesus Christus im Fleisch mit uns ist, und es ist ein Modell, das sich vorzüglich eignet, die christliche Schöpfungslehre *in unserer Zeit* zu interpretieren. Seine Vorzüge und Begrenzungen sollten in Relation zu anderen bedeutenden Modellen des Gott-Welt-Verhältnisses betrachtet werden: Gott als Uhrmacher, der das Uhrwerk aufzieht, als König des Reiches, als Vater mit ungeratenen Kindern, als persönlich Handelnder, der in der Welt wirkt, und so weiter.

Einführung: Ein geeignetes Modell

Die Welt als Gottes Leib ist unserer Zeit gemäß (und steht zugleich in Kontinuität mit der christlichen Inkarnationstradition), da das Bild uns bestärkt, unseren Blick auf „die Nachbarschaft" zu lenken. In diesem Verständnis der Schöpfungslehre geht es nicht in erster Linie um Gottes Macht, sondern um Gottes Liebe: wie wir alle gemeinsam in und für Gottes Leib leben können. Es richtet die Aufmerksamkeit auf das Nahe, die Nächsten, die Erde, die Begegnung mit Gott hier und heute und nicht später im Himmel. Wir begegnen Gott in der Welt und insbesondere im Fleisch der Welt: bei der Speisung der Hungrigen, der Heilung der Kranken und der Befreiung der Unterdrückten. Ein inkarnationales Verständnis der Schöpfung besagt, dass keine Arbeit zu gering, zu körperlich, zu schäbig ist, wenn sie einem Geschöpf hilft, sich zu entfalten. Wir finden Gott, wenn wir den Garten pflegen und die Erde aufrichtig lieben.

So verstanden ist die Schöpfungslehre praktisch und nicht intellektuell ausgerichtet. Sie befasst sich nicht mit der absoluten Macht Gottes (von daher braucht sich niemand über das Fehlen des *ex nihilo* in Genesis Sorgen zu machen!). Der Sinn der Lehre besteht nicht darin, Gott zu erhöhen, während wir und die Welt erniedrigt werden, sondern darin, die Aufmerksamkeit auf unser Zuhause, auf unseren Garten-Planeten zu lenken. In Genesis befiehlt Gott Adam und Eva nicht nur, den Garten zu hüten, sondern sagt ihnen auch, wie gut der Garten ist: Nach jedem Schöpfungsakt in Genesis 1 sah Gott, „dass es gut war". Nach der Vollendung der gesamten Schöpfung steht geschrieben: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut." (Gen 31,1a) Interessanterweise sagt Gott nicht, dass es für Menschen oder gar für Gott selbst gut sei, sondern schlicht und einfach, dass es gut sei. Es ist eine ästhetische Reaktion, die dem innewohnenden Wert eines jeden einzelnen Geschöpfes, einer jeden einzelnen Pflanze und eines jeden planetarischen Prozesses (Sonne, Mond, Erde, Wasser) Anerkennung zollt. Irenäus sollte später formulieren: „Der Ruhm Gottes ist jedes Geschöpf in seiner ganzen Lebendigkeit."

Folglich sind wir bei diesem Verständnis der Schöpfung aufgefordert, uns über die Nachbarschaft zu informieren, damit wir uns um sie kümmern können. Es deutet an, dass die Menschen nicht die einzigen Geschöpfe sind, die von Bedeutung sind; dennoch sind wir etwas Besonderes. Wir sind die Hüterinnen und Hüter, diejenigen, die helfen können, dass der Garten gedeiht, dass Gottes Leib gut ernährt und gesund wird - oder ihn zerstören. Wir *kennen* den Unterschied zwischen Gut und Böse:

Die Autorin

Sallie McFague ist Carpenter-Professorin Emerita für Theologie an der Divinity School der Vanderbilt Universität, an der sie 30 Jahre lang gelehrt hat. Sie ist gegenwärtig Distinguished Theologian in Residence an der Vancouver School of Theology in British Columbia, Kanada. Sie ist die Autorin mehrerer Bücher zum Thema Christentum und Ökologie, vor allem „Models of God", „The Body of God" und des kürzlich erschienenen Werkes „Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril". Anschrift: Vancouver School of Theology, 600 Iona Drive, Vancouver, BC, V6T 1L4 Kanada. E-Mail: smcfague@vst.edu.

Das unterscheidende Kennzeichen der Menschen wie auch unsere größte Bürde besteht darin, *zu wissen, dass wir wissen.* Wir wissen nicht nur, *wie* wir vieles machen können (das wissen alle Tiere), sondern auch, *dass* wir vieles machen können und dass für Gottes Schöpfung, Gottes Leib, unseren planetarischen Garten einiges gut und einiges schlecht ist.

Sehen wir uns drei Implikationen dieses Modells der Schöpfung und der Vorsehung genauer an, nämlich wie Gott und die Welt in Beziehung stehen und wer sich um die Welt kümmert. Die Implikationen des Modells der Welt als Gottes Leib sind erstens, dass wir unsere Welt und unseren Platz in ihr kennen müssen; zweitens, dass wir uns zu Gott als der einzigen Quelle allen Lebens, aller Liebe, Wahrheit und Güte bekennen müssen; und drittens, dass uns bewusst ist, dass Gott zwar ihrerseits für die Welt verantwortlich ist, wir unsererseits aber auch.

I. Den Leib kennen, den Garten pflegen

In unserem Modell ist der Leib Gottes das ganze Universum; er ist die gesamte Materie in ihren unzähligen, großartigen, uralten und modernen Formen von Quarks bis zu Galaxien. Näherhin ist der Leib Gottes, der unsere Fürsorge verlangt, der Planet Erde, ein winziges Stückchen göttlicher Inkarnation, das unser Zuhause und unser Garten ist. Um diesen Garten zu pflegen, müssen wir ihn gut kennen; um allen Geschöpfen, die Teil dieses Leibes sind, bei ihrer Entfaltung zu helfen, müssen wir verstehen, wie wir Menschen in diesen Leib hineinpassen.

Jedes Verständnis der Schöpfung stützt sich auf Vorstellungen von der Welt und dem Platz, den Menschen in ihr innehaben. Die Auffassungen von der Welt und dem Platz der Menschen aus dem mediterranen ersten Jahrhundert, dem Mittelalter und dem achtzehnten Jahrhundert unterscheiden sich; die Sichtweise des einundzwanzigsten Jahrhunderts ist wiederum eine andere. In unserer evolutionären, ökologischen Auffassung von der Wirklichkeit hängt alles miteinander zusammen und voneinander ab. „Ökologische Einheit" ist sowohl radikal individualistisch als auch radikal relational. In einem Organismus oder Körper gedeiht das Ganze *nur* dann, wenn all seine unterschiedlichen Teile gut funktionieren; tatsächlich bedeutet das „Ganze" nichts anderes, als dass jeder einzelne Teil seine bestimmte Aufgabe erfolgreich erledigt. Nichts ist einheitlicher als ein gut funktionierender Körper, nichts verlässt sich aber auch mehr auf komplexe, verschiedenartige Individualität.

Folglich müssen wir lernen, für die Nachbarschaft, in die wir eingebettet wurden, in all ihren unterschiedlichen Teilen und Bedürfnissen zu sorgen. Wir müssen „ökologisch alphabetisiert" werden und das Grundgesetz dieser Bildung verstehen: Das Ganze kann unmöglich gedeihen, wenn nicht *alle Teile* gepflegt werden. Das bedeutet, dass die ausgleichende Gerechtigkeit der Schlüssel zur nachhaltigen Bewahrung der Schöpfung ist, oder, um es anders auszudrücken, dass unser Garten-Zuhause, der Leib Gottes, auf Dauer nur dann gesund sein wird, wenn *alle*

seine Teile angemessen gepflegt werden. Allem voran muss die Gemeinschaft, unser Planet überleben (nachhaltige Bewahrung der Schöpfung), und das kann er nur, wenn alle Glieder Zugang zu ihrer Grundversorgung haben (Verteilungsgerechtigkeit). Wir müssen „Hauswirtschaft" lernen, die Grundregeln, wie unser Garten-Zuhause florieren kann - und wissen, was es zerstören wird. Ganz einfach ausgedrückt lauten diese Regeln: Nimm nur, was du brauchst; räume hinter dir selbst auf; und erhalte das Haus in gutem Zustand für andere.

Wir müssen so handeln, weil wir als der selbst-reflektierende Teil des Leibes Gottes - der Teil, der weiß, dass wir wissen - bei der Bewahrung einer gesunden Schöpfung Partnerinnen und Partner Gottes geworden sind. Wir sind nicht mehr die Krone der Schöpfung, die über allen anderen thront und für die die anderen geschaffen wurden; vielmehr sind wir gleichzeitig die Bedürftigsten und die Mächtigsten aller Geschöpfe. Wir können höchstens einige Minuten ohne Luft, einige Tage ohne Wasser oder einige Wochen ohne Pflanzen leben, sind aber mit unserer Bevölkerungszahl und unserem rasanten Lebensstil auch die einzige Spezies, die das Wohlergehen des Planeten beeinträchtigen kann, wie die globale Erwärmung, die abnehmende Artenvielfalt und die wachsende Kluft zwischen Reichen und Armen veranschaulichen. In einem merkwürdigen Paradox sind wir, die unerhörte Macht über den Planeten haben, ihm gleichzeitig hilflos ausgeliefert: Wenn er nicht gedeiht, können wir es auch nicht.

Zweifellos unterstützt und betont diese erste Implikation eines Schöpfungsmodells, das den Leib Gottes als Vorbild sieht, eine radikal ökologische Weltanschauung. Sie lehnt den Kult des Individualismus, den die moderne Religion, der moderne Staat und die moderne Wirtschaft gutheißen, entschieden ab. Sie alle behaupten, dass Menschen grundsätzlich einzelne, isolierte Individuen seien, die Beziehungen eingehen, wann sie wollen. Dieses Menschheitsbild liegt sowohl dem New-Age-Gedankengut, dem Christentum der „Wiedergeborenen" als auch dem Marktkapitalismus und der amerikanischen Demokratie („Leben, Freiheit und das Streben nach Glück") zugrunde. Die wichtigste Implikation der Vorstellung von der Schöpfung als Leib Gottes ist vielleicht die neue Anthropologie, die sie erfordert: Wir sind - grundsätzlich, an sich und jederzeit - interrelationale, auf einander angewiesene Wesen, die in völliger Abhängigkeit von den anderen leben, die den Leib bilden, während wir gleichzeitig für das Wohlergehen eines winzigen Teils dieses Leibes, den Planeten Erde, Verantwortung tragen.

II. Gott als die Quelle von Leben und Liebe

Eine zweite Implikation des Modells der Schöpfung als Leib Gottes ist die Radikalisierung der Transzendenz wie auch der Immanenz Gottes. Dieses Modell wurde gelegentlich als pantheistisch, als die Gleichsetzung von Gott und der Welt kritisiert. Ich glaube nicht, das das stimmt. Wenn Gott sich zum Universum verhält, wie sich jede und jeder von uns zu unserem Körper verhält, dann sind Gott und die Welt nicht identisch. Sie sind sich jedoch vertraut, nah und innerlich

so sehr verbunden, dass es dem Christentum unangenehm werden kann, wenn es seinen Inkarnationalismus vergisst. Wir Christen sollten jedoch nicht vor einem Modell zurückschrecken, das die göttliche Transzendenz wie auch die göttliche Immanenz ganz und gar unterstreicht. Wie kann das gehen?

In der Welt als Gottes Leib ist Gott der Ursprung, die Mitte, die Quelle, der Geist all dessen, was lebt und liebt, all dessen, was schön und wahr ist. Wenn wir „Gott" sagen, meinen wir genau das: Wir meinen die Macht und den Ursprung aller Wirklichkeit. *Wir* sind nicht der Ursprung unseres eigenen Seins; folglich bekennen wir die radikale Abhängigkeit von allem, was ist, von Gott. Das ist wahre Transzendenz: der Ursprung von allem zu sein, das ist. Unser Universum, der Leib Gottes, ist der Widerschein des Seins Gottes, der Herrlichkeit Gottes; es ist das Sakrament der Gegenwart Gottes bei uns. Das radikalste transzendente Verständnis von Gott ist dann gleichzeitig das radikalste immanente Verständnis. Weil Gott immer inkarnational, immer verkörpert ist, können wir die Transzendenz Gottes *immanent* sehen. Gott zu begegnen ist kein flüchtiger „geistiger" Moment; vielmehr ist Gott der Äther, die Wirklichkeit, der Leib, der Garten, *in dem wir leben.* Gott ist niemals abwesend; Gott ist Wirklichkeit (Sein); alles, was Sein hat, leitet es von Gott her (wir sind von Gott geboren und durch Gott neu geboren). Der gesamte Kosmos ist von Gott geboren wie auch jedes einzelne Geschöpf. Wir sind von dieser Quelle des Lebens und der Erneuerung vollkommen abhängig. Ohne die Gaben von Gottes Leib - Luft, Nahrung, Wasser, Land und andere Geschöpfe - können wir nicht einen Augenblick lang leben. Dieses zu begreifen ist eine überwältigende Erfahrung der Transzendenz Gottes; sie erweckt Ehrfurcht und unermessliche Dankbarkeit. Dennoch ist Gott, wie Augustinus es ausdrückt, uns gleichzeitig näher, als wir uns selbst sind. Wohin können wir gehen, wo Gott nicht ist, da Gott Himmel und Erde erfüllt: „Oder wäre ich etwa, wenn ich nicht in Dir wäre ...?" Der Gott, dem wir durch die Erde begegnen, ist nicht nur der Ursprung meines Seins, sondern allen Seins. Wir sehen einen Abglanz von Gott in der Schöpfung (Gottes Leib), und wir sehen denselben Gott deutlicher in Jesus Christus, dem Hauptmodell Gottes für Christen.

Die zweite Implikation unseres Modells ermöglicht es uns, Gott im Garten, auf der Erde, zu Hause zu begegnen. Wir müssen nicht irgendwo hingehen oder warten, bis wir sterben, oder gar „religiös" sein. Wir begegnen Gott inmitten unseres ganz normalen Lebens, denn Gott ist jederzeit, in jedem Hier und Heute gegenwärtig. Diese zweite Implikation unterstreicht die erste: Da Gott hier in unserer Welt ist, sollten wir uns unbedingt um unsere Nachbarschaft, unseren Planeten und seine Geschöpfe kümmern. *Welche andere Berufung könnten wir denn haben, außer für Gottes Leib zu sorgen?*

III. Wer hat die Verantwortung?

Die dritte Implikation unseres Modells der Welt als Gottes Leib besagt, dass Gott nicht allein die Verantwortung trägt. Unser Modell ist keinesfalls mechanistisch.

Gott lenkt die Welt nicht wie ein Puppenspieler seine Puppen lenkt oder eine Uhrmacherin eine Uhr aufzieht oder ein König seinen Untertanen gebietet. Göttliche Macht ist nicht einseitig - je mehr die eine Seite hat, desto weniger bleibt für die andere. Vielmehr *teilt Gott:* In Organismen bedeutet Macht beidseitiges Gedeihen, Ermächtigung, Symbiose. Das Ganze entfaltet sich nicht, wenn die Einzelteile nicht gedeihen. Dieser Wirrwarr endet jedoch nicht immer mit dem Wohlergehen aller Geschöpfe - wie sollte das auch möglich sein? Wenn sich der Leib Gottes aus Milliarden von unterschiedlichen Arten und Individuen zusammensetzt, die alle den Wunsch haben zu leben, gibt es unweigerlich viele, die nicht überleben oder gedeihen. Ein evolutionäres, ökologisches Bild der Wirklichkeit ist nicht ordentlich, hübsch oder romantisch. Es ist indifferent, oft brutal und zuweilen tragisch. Es kann auch ganz unerwartet Glück bringen: Derselbe Prozess, der AIDS oder Krebszellen hervorbringt, hat unser Gehirn geformt und unsere Gefühle erzeugt. Folglich wird so genanntes „natürliches Übel" vorkommen - häufig und abhängig von der jeweiligen Perspektive (eine Überschwemmung hilft manchen Wesen und vernichtet andere), ohne jeden Grund. Wenn wir dem natürlichen Übel noch „das moralische Böse" oder die Sünde beifügen - die Perversionen der Wirklichkeit (des Lebens, der Liebe, Güte, Schönheit, Wahrheit), derer wir Menschen sowohl einzeln als auch alle miteinander uns schuldig machen -, haben wir eine eindrucksvolle Aufgabe für die göttliche Vorsehung.

Einem Jahrhundert, das den Holocaust, Hiroshima und den globalen Terrorismus unserer Tage erlebt hat, ganz zu schweigen von der alltäglichen Armut, Diskriminierung und Habgier, muss man nicht erzählen, wie mächtig das Böse ist. Aber in unserem Modell der Welt als Gottes Leib besagen selbst diese ungeheuerlichen Beispiele des Bösen nicht, dass es eine „andere" Realität, eine böse Macht sozusagen, gibt. In einer inkarnationalen Schöpfungsgeschichte gibt es nur eine Wirklichkeit: Die Welt leitet ihr Sein von Gott her, lebt in Gott und auf Gott hin und ist „wirklich", insofern sie die eine Wirklichkeit, Gott, widerspiegelt. Das Böse „existiert" nicht. Es hat keinen ontologischen Status, sondern ist eine Verkehrung des Guten. Alles Lebende hängt von Gott ab oder kommt von Gott her; das Böse hängt nicht von Gott ab oder kommt nicht von Gott her. Dadurch ist es nicht weniger mächtig, weniger verbreitet oder weniger tragisch, aber es impliziert, dass das Böse - allem Anschein zum Trotz - nicht zu bestimmen hat.

Christen glauben, dass die Verantwortung letztendlich bei Gott liegt: eine Lehre über Schöpfung und Vorsehung ohne Auferstehung wäre eine Lehre der Hoffnungslosigkeit. In unserer Welt gibt es jedoch wenig, das darauf hindeutet; wir brauchen in der Tat nur die Tageszeitung zu lesen, um es zu widerlegen. Es ist „absurd", daran zu glauben. Aber der Glaube an Gott ist vielleicht nichts anderes als das Vertrauen darauf, dass Gott verantwortlich *ist*, ganz gleich was passiert. H. Richard Niebuhr sagt, der Glaube an Jesus Christus bedeute, dass man gegenüber dem „eigenen, tiefen Verdacht gegen den Bestimmer allen Schicksals misstrauisch wird."[2]

Diesen Glauben entwickeln wir hier in unserer Nachbarschaft. Wir finden heraus, wo wir sind, selbst wenn wir nicht wissen können, warum wir hier sind. Wenn wir

uns als Menschen im Leib Gottes, bei der Pflege des Gartens, bei der Führung des göttlichen Haushaltes betrachten, können wir uns über manches hinwegsetzen und anderes in Angriff nehmen. Wir können im Trost der ständigen und alles umgreifenden Gegenwart Gottes ruhen, da wir wissen, dass Gott die ganze Welt in ihren Händen hält. Gleichzeitig können wir uns an die Arbeit machen, etwas über unsere Nachbarinnen und Nachbarn zu erfahren und zu lernen, wie wir alle hier gerecht leben und die Schöpfung bewahren können.

Wir schließen mit der Mahnung, dass alle Modelle einseitig und inadäquat sind. Kein Modell reicht *allein* aus, denn jedes ermöglicht es uns, einige Aspekte des Gott-Welt-Verhältnisses zu sehen, schließt jedoch andere aus. Das Modell der Welt als der Leib Gottes soll ein Korrektiv gegenüber der Tradition, jedoch kein Ersatz für sie sein. Es wird als *ein* Modell vorgestellt, das der zentralen inkarnationalen Lehre des Christentums entspricht und für die Entfaltung aller Geschöpfe Gottes in unserer Zeit förderlich ist. Das letzte Wort zu diesem Modell und allen Modellen ist jedoch eine Warnung: „Seid vorsichtig, wie ihr die Welt interpretiert; sie *ist* so."[3]

[1] Aurelius Augustinus, deutsch zit. n. *Dreizehn Bücher Bekenntnisse,* übertragen von Carl Johann Perl, deutsche Augustinusausgabe, Abt. 3: Die Werke des heiligen Bischofs Augustinus, Paderborn [2]1964, 10.

[2] H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self,* New York, 1963, 175.

[3] Erich Heller, *The Disinherited Mind,* 1961, 211. Deutsche Ausgabe: Enterbter Geist. Essays über modernes Dichten und Denken, Frankfurt am Main, 1954.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Einheit oder Dichotomie von Leib und Seele?

Die Ursachen der ambivalenten Haltung des Christentums gegenüber der Leiblichkeit

Jean-Guy Nadeau

Es ist allgemein üblich, die durch das Christentum geprägte Dichotomie zwischen Leib und Geist zu kritisieren. Existiert jedoch eine solche Aufspaltung im Christentum wirklich? Dies mag angehen, sofern man darunter einfach den Gegensatz von Seele und Leib versteht, doch der Begriff Dichotomie scheint mir stärker als der des Gegensatzes zu sein und eine radikale Trennung vorauszusetzen. Kann

man in der Tat von einer Dichotomie im strengen Sinne des Wortes sprechen, wo doch alles, was dem Leib widerfährt ebenso der Seele widerfährt? Obwohl die sexuelle Sünde für die schlimmste Sünde gehalten wurde und weitgehend noch wird? Obwohl die Geschiedenen und Wiederverheirateten in der katholischen Kirche nur dann zur Kommunion zugelassen werden, wenn sie „die Verpflichtung eingehen, in vollkommener Enthaltsamkeit zu leben“[1]? Obwohl die Hälfte der Menschheit in der katholischen Kirche aufgrund ihrer Geschlechtszugehörigkeit noch vom ordinierten Amt ausgeschlossen ist? Angesichts dieser Tatsachen könnte man sich sogar fragen, ob eine Dichotomie zwischen Seele und Leib nicht das Beste wäre, was uns passieren könnte, da sie die Sexualität von der Last der Schuldgefühle und der drohenden Hölle befreien würde. Sind letzten Endes die Vorstellungen von der Hölle und ihren Qualen nicht das offensichtlichste Beispiel der Verbindung, die das Christentum immer zwischen Seele und Leib hergestellt hat?

Die christliche Tradition, die auf der Auferstehung und der Fleischwerdung gründet, ist vielleicht sogar diejenige, die dem Leib den größten Wert beimisst, da er geschaffen, auferweckt und entscheidend für das Heil und die Beziehung zu Gott ist. Rufen wir uns einige Beispiele ins Gedächtnis: die paulinischen Ermahnungen, Gott in unserem Leib zu verherrlichen (1 Kor 6,20; Phil 1,20), an ihm die Leiden Christi zu tragen, damit auch sein Leben an ihm sichtbar wird (2 Kor 4,10), unseren Leib als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt (Röm 12,1); der Glaube an die Auferstehung des Fleisches, das Verständnis der Sakramente als sinnfällige Zeichen und Wege der Gnade und des Heils; die Weitergabe der doch die Seele betreffenden Erbsünde durch eine Körperflüssigkeit; die Höllenvorstellungen (ja, noch einmal, da das Beispiel so aussagekräftig ist!); die Bedeutung, welche die geistlichen Exerzitien der Heiligen Dominikus und Ignatius dem Leib in der Berufung und der geistlichen Erfahrung beimessen; das Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, die „mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen ist“; die Sixtinische Kapelle, die Johannes Paul II. als „Heiligtum der Theologie des menschlichen Leibes“[2] bezeichnet usw.

Eindruck oder Wirklichkeit?

Woher stammt dann aber dieser Eindruck einer Dichotomie? Er hat mehrere Ursachen. Diejenige, die uns am nächsten ist, scheint mir darauf zu beruhen, dass wir die Texte der Tradition durch den Filter des kartesianischen Dualismus lesen, der eine entzauberte, mechanische und funktionelle Sicht des Leibes fördert, „dem alles geistige Wesen genauso abgeht wie eine expressive Dimension“[3]. Doch diese Sicht, der die Moderne entstammt, ist meilenweit von der Sicht des Leibes und der Göttlichkeit entfernt, die das Evangelium uns bietet. Einerseits: „das Wort ward Fleisch“. Und zwar so: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens. Denn das Leben wurde offenbart [...] und wir verkündigen es euch“ (1 Joh 1-3). Außerdem

übte das Christentum bis vor kurzem öffentlich die sozio-politische Kontrolle über den Leib aus, während sie heute subtiler und indirekter ausgeübt wird. Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass die Versuche, den Leib zu befreien, sich gegen das Christentum richten, umso mehr als dieses weiterhin zahlreiche politische Kontexte prägt.

Andere Ursachen des Gegensatzes von Seele und Leib sind bekannter: Das Erbe der griechischen Metaphysik, auf die sich die Tradition nicht beschränkt hat, da sie ihre manichäische Spielart sogar als häretisch verwarf, von der sie jedoch geprägt wurde. Die Quasi-Sakralisation der stoischen Ethik, welche die Herrschaft des Geistes über den Leib und die Abtötung des Fleisches verkündet. Die Identifizierung des Leibes mit der Leidenschaft, Lust und Sünde. Die generelle Übertragung der asketischen Berufung und ihrer Versuchung, dem Leib zu entfliehen, auf die Gesamtheit der Gläubigen. Die Perversion der Beziehung zum weiblichen Körper. All dies führt dazu, dass man von einer moralischen Dichotomie zwischen dem bösen Leib und der guten Seele sprechen kann. Aber es wäre noch exakter, von einer Unterordnung des Leibes unter die Seele zu sprechen, genauer gesagt unter das ewige Heil. Wenn es im Christentum ein Misstrauen gegenüber dem Leib gegeben hat, dann gerade wegen der Innigkeit seiner Beziehung zur Seele, deren Heil er gefährdet. Von daher auch die notwendige Abtötung des Leibes - der Leidenschaft, der Lust und der Sünde. Man müsste hier also von einer Dichotomie zwischen dem Heil und der Lust, insbesondere der geschlechtlichen Lust, sprechen, und nicht von einer Dichotomie von Seele und Leib. Die folgenden Seiten haben die Absicht, auch wenn sie nicht ausreichen werden, die nötigen Nuancen zu vermitteln, diese Hypothese der engen Verbindung von Seele und Leib im Christentum ein wenig zu belegen.

I. Der Leib nach dem Evangelium

Die Inkarnation drückt aus, dass das Göttliche sich in ganz besonderer Weise, „personal" in die Menschheitsgeschichte hineinbegibt. Mit ihr erscheinen in der „Menschengeschichte als Gotteserzählung" der erlösende Leib und der erlöste Leib. Einerseits geht das Heilshandeln Jesu von seinem Leib aus: Leib des Wortes ebenso wie des Handelns und des Berührens, zerbrechlicher Leib, wie auch der Kraft, gekreuzigter und auferstandener Leib. Andererseits berührt dieses Handeln den Leib. Jesus heilt, veranschaulicht und lehrt das Heil durch bedeutsame Gesten, die den Leib betreffen. Noch heute bedienen sich Christen dieser Heilkraft Christi und stehen in diversen Heiligtümern Schlange, um ein Kruzifix oder eine Statue zu berühren. Das Heil vermitteln bedeutet, die Gegenwart Gottes durch die Heilung des Leibes wie auch des Herzens oder des Geistes anschaulich werden zu lassen - eine Aufzählung, welcher die jüdische Tradition Jesu und des Paulus nicht bedurfte. Und wenn auch die historische Person Jesu Christi nicht mehr unter uns gegenwärtig ist, so behauptet der christliche Glaube, dass wir ihm in den anderen begegnen. Durch den Dienst und die Pflege erweist sich das

körperliche Handeln als Ort der Gottesbegegnung. Der Christ kann die Liebe zu Gott und die Sorge um den Nächsten nicht voneinander trennen. Im Gleichnis vom Endgericht ist es die Sorge um den Leib des anderen, welche die Beziehung zu Gott bestimmt.

Einheit oder Dichotomie von Leib und Seele?

Der Leib Christi ist schließlich auch die Eucharistie, der gebrochene und geteilte Leib. Auch wenn sie heute problematisch geworden ist, zeigt die substantialistische Eucharistietheologie ein Bemühen um Verkörperung (oder um Manifestation) der Person Gottes selber, jedenfalls des Sohnes. Wenn die Transsubstantiation in dieser Theologie so wichtig ist, dann nicht nur deshalb, weil das konsekrierte Brot Christus vergegenwärtigt (wozu eine symbolische Auffassung ausreichen würde), sondern weil es, indem es ihn substantiiert, seinen Wirklichkeitscharakter vergrößert und dem Gläubigen ermöglicht, eine körperliche Beziehung zu Ihm aufzunehmen, Ihm *wirklich* (das heißt: körperlich) nahe zu sein.

II. Der erlöste Leib, Glied des Herrn und Tempel des Geistes

Allerdings führt man die christliche Theologie des Leibes auf Paulus zurück - eine theologische Entscheidung, die nicht zufällig ist. Diese Theologie verbindet in origineller Weise Elemente der jüdischen Tradition, des hellenistischen Stoizismus und der christlichen Erfahrung der *Ekklesia* (von der wir hier nicht handeln können) miteinander. Aber es ist schwierig, vom Leib bei Paulus zu sprechen, da sein Konzept unserem vom kartesianischen Dualismus gezeichneten Denken so fremd ist. Schwierig auch deshalb, weil Paulus den Ausdruck bald als Bezeichnung der ganzen Person benutzt, bald um den verweslichen Leib zu bezeichnen, und bald, um die Kirche Christi zu bezeichnen. Wie Elisabeth Schüssler Fiorenza bemerkt: „Nicht Seele, Verstand oder innerstes Selbst, sondern der Leib ist das Bild und Modell unseres Kirche-seins."[4]

Der Autor

Jean-Guy Nadeau, geb. 1950, ist Professor für Praktische Theologie an der theologischen Fakultät der Universität von Montréal/Kanada. Von 1995–98 war er Vorsitzender der Internationalen Gesellschaft für Praktische Theologie. Veröffentlichungen u.a.: La prostitution, une affaire de sens (Montréal 1987); „Maintenant que je ne vais plus mourir ...". L'expérience spirituelle des homosexuels vivant avec le VIH/Sida (mit Manon Jourdenais, Montréal 1998). Er ist Herausgeber von: L'interprétation, un défi de l'action pastorale (Montréal 1987); Dieu en ville. Evangiles et Eglises dans l'espace urbain (Ottawa u.a. 1998); La théologie, pour quoi, pour qui? (Montréal 2000). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Evangelisierung und Jugendkultur" in Heft 1/1994. Anschrift: Université de Montréal, Faculté de théologie, C.P. 6128 Succ. Centre-ville, Montréal (Québec),Canada H3C 3J7. E-Mail: Jean-Guy.Nadeau@umontreal.ca.

Die paulinische Theologie des Leibes kommt zuerst in einem Schlüsseltext (1 Kor 6,12-20) zum Audruck, der die christliche Sicht des individuellen und kollektiven Leibes bestimmen wird. Nach diesem Text ist derjenige, der sich mit einer Prostituierten[5] vereinigt, ein Leib mit ihr und reißt selbst die Glieder Christi von

dessen Leib, um sie zu Gliedern der Prostituierten zu machen. Die Behauptung scheint übertrieben, wenn sie der geschlechtlichen Vereinigung, selbst mit einer Prostituierten, dieselbe Intensität beimisst wie der Vereinigung mit Christus. Dies verdeutlicht das Gewicht, das Paulus dem Leib und dem Geschlechtsverkehr in der Heilsdramaturgie beimisst!

Konfrontiert mit einem ethischen und vor allem gemeinschaftlichen Problem, reagiere der Apostel hier auf die gnostische und dualistische Anthropologie der Christen von Korinth, die der Ansicht sind, dass das, was den Leib betrifft, die Seele nicht beeinflussen könne.[6] Doch die jüdische Anthropologie des Paulus geht davon aus, dass der Mensch ganz mit seinem Leib eins ist. Derart, dass der Herr, der den Meschen erlöst, ihn ganz erlöst, mit seinem Leib. Als Gegenstand des göttlichen Handelns, was die Gnostiker bestreiten, erweist sich der Leib als mit dem neuen Leben und dem neuen Sein in Christus verbunden. Dies bleibt nicht ohne Folgen. Wie könnte der Christ seine Erlösung und die Ehre Dessen, der in ihm ist, bezeugen, wenn nicht in seinem Leib? Der Erlöste kann daher nicht so handeln, als sei er noch Sklave, das heißt, im stoischen Kontext, von seinen Leidenschaften versklavt.

Die stoische Ethik stellt die zweite Quelle der Argumentation des Paulus dar. *1 Korinther* gehört in eine Welt, in der man davon ausgeht, dass die sexuelle Tätigkeit, wie die Ernährung, zur Gesundheit und zur notwendigen Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse zählt.[7] Und die stoische Moral mit ihrer Absicht, den Menschen von der Versklavung der Leidenschaften zu befreien, weist diese Sitten zurück und will sie der Kontrolle des Verstandes unterwerfen, der die Besonderheit des Menschen ausmacht. Dieser wird würdig sein, sofern seine Leidenschaften vom Verstand kontrolliert werden, wobei die Lust als Verwirrung der Sinne erscheint, durch die der Mensch sein ihm eigenes Wesen verliert.[8] Zwei stoische Maximen könnten die Haltung des Paulus zum Leib und zur Prostitution oder zur Unzucht sogar direkt beeinflusst haben: 1) „Der Mann, der eine Beziehung zu den Hetären hat, sündigt gegen sich selbst." 2) „Durch jede unreine Tat befleckt der Mensch die ihm innewohnende Gottheit."[9] Von Paulus aufgenommen, ergibt dies: 1) „Jede andere Sünde, die der Mensch tut, bleibt außerhalb des Leibes. Wer aber Unzucht *(pornos)* treibt, versündigt sich gegen den eigenen Leib." 2) „Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt?" (1 Kor 6,18-19).

Unter Aufnahme dieses Abschnitts des *Ersten Korintherbriefes* gelangt Augustinus zu einer Ermahnung und einer Schlussfolgerung, die besonders interessant sind in Hinsicht auf seine Haltung zur Prostitution[10] und zur Seele der Frau:

„O Brüder von Bulla [...] Ihr seid die Glieder Christi [...] Würde ich die Glieder Christi nehmen, um aus ihnen die Glieder einer Prostituierten zu machen? Und unsere Christen geben nicht nur ihr Herz den Prostituierten, sondern sie ziehen Frauen mit in diese Befleckung, die von ihr rein waren - als ob diese Geschöpfe keine Seele hätten; als wenn das Blut Christi auch für sie noch nicht vergossen worden wäre, als wenn die Schrift nicht erklärte: die Dirnen und Zöllner gehen euch ins Himmelreich voran."[11]

Kommen wir auf Paulus zurück. Er christianisiert die stoische Moral, um den Respekt und die gegenwärtige Verwirklichung des erlösten Leibes zu erreichen. Erlöst durch den Tod Christi ist der Leib des Christen ein Glied Christi und Tempel des Heiligen Geistes. Darauf beruht die Wichtigkeit seiner unauflöslichen physischen und geistlichen Unversehrtheit, wobei erstere in gewisser Weise von der zweiten zeugt. Dies ist ein Thema, um dessen Ausführung die Kirchenväter wetteifern, wie man weiß.

Das letzte Element im paulinischen Dossier: Trotz seines Wunsches, diesen Leib zu verlassen, um beim Herrn zu sein, findet sich bei ihm die Bekräftigung der Auferstehung des Leibes (1 Kor 15,42-44), das heißt: des ganzen Menschen. Aber was angesichts der Ambivalenz des *Leib*-Begriffes bei Paulus vielleicht für unser Thema noch bedeutsamer ist, ist das Schicksal, das die Tradition und das Credo dieser Aussage bereitet haben, indem sie sie als *Auferstehung des Fleisches* übersetzten: *„Credo in carnis resurrectionem".*

III. Der Leib, Angelpunkt des Heils ... und der Verdammnis

Unter dem Einfluss des Neoplatonismus entfernten sich die Kirchenväter von der paulinischen Anthropologie und unterschieden Leib und Geist stärker, als Paulus es tat. Es ist bekannt, dass viele den Leib verachteten, aber wiederum gerade aufgrund seiner engen Verbindung mit der Seele: Was den Leib berührt, befleckt oder reinigt, berührt, befleckt oder reinigt die Seele. Die leibliche Erfahrung behält bei ihnen eine entscheidende Bedeutung für das Heil:

„Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils. Derart, dass wenn die Seele von Gott zum Heil erwählt wird, es das Fleisch ist, das macht, dass die Wahl Gottes auf die Seele fallen kann. So wird das Fleisch gewaschen, auf dass die Seele rein werde; das Fleisch empfängt die Salbung, auf dass die Seele geweiht sei; das Fleisch wird mit einem Zeichen versehen, auf dass die Seele geschützt sei; das Fleisch wird mit dem Schatten der Handauflegung bedeckt, auf dass die Seele durch den Geist erleuchtet sei; das Fleisch wird mit dem Leib und dem Blut Christi genährt, auf dass die Seele sich an Gottes Kraft nähre. Man kann also die beiden im Lohn nicht trennen, da der Dienst sie vereint. Denn selbst bei den Gott angenehmen Opfern [...] ist es das Fleisch, welches sie sich selbst zugute darbringt."[12]

Hier ist man weit von dem Evangelium entfernt, nach dem nicht das, was in ihn eingeht den Menschen reinigt oder verunreinigt. Und man entfernt sich umsomehr von ihm, als der Leib, Angelpunkt des Heils, auch zum Angelpunkt der Verdammnis wird. Das heißt, Heil und Verdammnis kommen durch ihn. Mit dem Fleisch und den Leidenschaften wird der Leib suspekt und Gegenstand der Kontrolle. Eine umso nötigere Kontrolle, als das ewige Leben auf dem Spiel steht. „Wenn man eine Stadt einnehmen will", erklärte ein Eremit, „dann schneidet man

das Wasser und die Nahrung ab; ebenso bei den Leidenschaften des Fleisches"[13]. Die Jungfräulichkeit erscheint daher als die bessere Form, um die Leidenschaften auszurotten und Leib und Seele der Christen - insbesondere der Christinnen - zu schützen. „Kein Gefäß aus Gold oder Silber ist Gott so wertvoll wie der Tempel eines jungfräulichen Leibes."[14] „Für Frauen wie für Männer hängt das Heil besonders von der Keuschheit ab, die wir gezeigt haben werden. Wir sind der Tempel Gottes, in dem der Heilige Geist seine Wohnung geheiligt hat und die Keuschheit ist die Hüterin und Priesterin dieses Tempels."[15]

Aus der jüdischen Welt ererbt, doch im Widerspruch zur oben erwähnten Lehre des Nazareners stehend, setzte sich das Thema der Befleckung im frühen Christentum durch. Die Ekklesiologie des Leibes Christi hat sogar aus ihr geschöpft und hat bereits bei Paulus zum Ausschluss derjenigen seiner Glieder geführt, die den ganzen Leib beflecken könnten: „Wenn jemand der Hüter eines Bordells ist, soll er aufhören oder aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Doch eine Prostituierte, ein Sodomit oder jemand, der das tut, wovon man nicht sprechen kann, muss aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden, weil er befleckt ist", verfügte Hyppolit von Rom. Mary Douglas stellte bereits fest, dass die christliche Auffassung vom Leib sich in einer Epoche gebildet hat, in welcher der christliche Leib verfolgt wird und in seiner physischen sowie sozialen Unversehrtheit in Frage gestellt wird. Sie sah darin soziale Verhältnisse, die „einen Nährboden für religiöse Strömungen bilden, die den Leib als ein unvollkommenes Behältnis betrachten, das erst vollkommen wird, wenn es undurchlässig geworden ist"[16]. Die Reinheit, wie auch die Jungfräulichkeit als ihre belegbare Konsequenz, sind somit zu den Merkmalen des Körpers schlechthin geworden. So ist der Leib, den Mariae Himmelfahrt feiert, ein von aller Befleckung reiner Körper. Durch sein Bestehen auf der Keuschheit und der Jungfräulichkeit hat das Christentum die hebräische Thematik der Befleckung noch verstärkt bzw. sie entstellt.

Die körperliche Keuschheit der Christen - und besonders der Christinnen - stellt für die Kirchenväter einen solch absoluten Wert dar, „daß für uns der Verlust der Keuschheit schlimmer ist als der grausamste Tod"[17]. Und Johannes Chrysostomus preist die junge Pelagia, die es „getreu dem Rat und mit dem Beistand Jesu Christi" vorgezogen hat, sich den Tod zu geben, indem sie sich vom Dach ihres Vaterhauses stürzte, als von den Soldaten, die gekommen waren, um sie zu verhaften, entblößt und womöglich geschändet zu werden:

„Schmerzen, Folter, schreckliche Qualen, alles war sie bereit zu erdulden, doch sie fürchtete, die Krone der Jungfräulichkeit zu verlieren. [...] Daher weigerte sie sich, vor Gericht zu erscheinen, sich den schamlosen Blicken zur Schau zu stellen; sich das unreine Verlangen an ihr ergötzen zu lassen; sie brachte ihren heiligen Leib vor den Schmähungen in Sicherheit; aus der jungfräulichen Kammer, dem Frauengemach, ging sie ein in einen anderen Schutzraum der Keuschheit, in den Himmel."[18]

Die leibliche Erfahrung ist also für die christliche Identität in besonderer Weise entscheidend. Davon zeugt auch die Typologie der Frau als Dirne, Jungfrau oder Mutter, die sie durch ihren Körper und dessen männliche Einschätzung be-

stimmt. Aber vor allem als Bedrohung hat die Theologie den weiblichen Körper behandelt und sogar dämonisiert. Die Theologie ist zu weiten Teilen das Werk von weltflüchtigen Asketen und Eremiten gewesen, „für die die Frau symbolisiert, worauf sie verzichtet haben und was unablässig ihre Verbundenheit mit Gott bedroht“[19]. Als Tochter Evas, die in Verbindung gebracht wird mit den Leidenschaften, der Geschlechtlichkeit und dem Teufel, als Gefäß der Schande - die doch männlich ist - durch welches die Erbsünde weitergegeben wird, ist die Frau das Andere, vor dem man sich schützen muss. Und wenn man auch sie schützen muss, und zwar vor sich selbst, dann meistens dadurch, dass man sie einsperrt.[20] Auch hier geschieht es aufgrund seiner bedrohlichen Nähe zur Seele, dass der Körper - insbesondere der weibliche Körper - gezügelt, eingeschlossen und geschmäht wird.

Abschluss: Der gekreuzigte Leib

Es ist nicht möglich, diesen zu kurzen Durchgang abzuschließen, ohne hinzuweisen auf das Gewicht der Leiden Jesu in der Theologie der Erlösung und die Allgegenwart des gekreuzigten Leibes in der christlichen Ikonographie, besonders bei den Katholiken. Manch einer wird sich noch an die Bilder des Heiligen Antlitzes, des dornengekrönten Christus oder des an eine Säule geketteten, aus den von Peitschenhieben herrührenden Wundmalen blutenden Christus erinnern, der manch einen Betstuhl unserer Jugend zierte. Ebensowenig kann man, auch wenn man sich seines repressiven Gebrauchs[21] bewusst ist, verschweigen, welche Bedeutung die Tradition der Teilhabe an den erlösenden Leiden Christi beimisst. Natürlich sind diese Leiden, sowohl diejenigen Jesu wie auch die der Gläubigen, nicht nur körperlich, doch es lässt sich nicht leugnen, dass die des Leibes eine wichtige Rolle gespielt haben und immer noch spielen.
Wenn ein Teil des theologischen Diskurses versucht hat, Seele und Leib voneinander zu trennen, so ist es ihm nicht wirklich gelungen, sondern er hat eher noch ihre enge Verbundenheit verdeutlicht. Die christliche Tradition macht in der Tat die deutliche Aussage, dass was den einen betrifft auch die andere betrifft. Wenn es im Christentum ein Misstrauen und sogar eine Verachtung des Leibes gibt, so deshalb, weil das Schicksal der Seele ganz durch dasjenige des Leibes bestimmt scheint, dessen enges Verbundensein mit ihr als Bedrohung erscheint. Andererseits erweist sich diese enge Verbundenheit im Miteinanderteilen und in den Sakramenten als heilvoll. Und bleibt somit immer bestimmend.

[1] Johannes Paul II., *Rede zum Abschluss der römischen Synode zu Heirat und Familie*, 25. Oktober 1980.

[2] Johannes Paul II., *Rede zur Wiedereröffnung der Sixtinischen Kapelle*, 8. April 1994.

[3] Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1994, 266 (Originalausgabe: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge/Mass. 1989, 145).

[4] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988, 416.

[5] Ich benutze hier die traditionelle Übersetzung von *porné* als *Prostituierte*, auch wenn man an ihrem Wert zweifeln kann. Ihre Verwendung durch die Tradition spielt hier eine wichtigere Rolle als die Richtigkeit der Übersetzung.

[6] Murphy O'Connor, *Corinthian Slogans in 1 Co 6,12-20*, in: Catholic Biblical Quarterly 40 (1978) 394. Vgl. auch Wayne A. Meeks (Hg.), *The First Urban Christians*, New Haven 1983, 122. Deutsche Ausgabe: *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, Theol. Bücherei 62, München 1979.

[7] Vgl. Friedrich Hauck / Siegfried Schultz, *pórne, pórnos, porneía, porneúô, ekporneúô*, in: Gerhard Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. VI, Stuttgart 1959, 579-595, 592ff; und John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, Milwaukee 1965, 701.

[8] Diese Position wird die gesamte christliche Tradition prägen. Selbst Thomas von Aquin, der ihn als wesensmäßig gut ansieht, da er von Gott stammt, ist der Ansicht, dass die Lust den Menschen daran hindert, ganz im Dienst Gottes zu stehen; und dies umso mehr, als der Samenerguss zu einer gewissen Unreinheit führt. Vgl. Mark Toon, *The Philosophy of Sex According to St Thomas Aquinas*, Washington 1954.

[9] Vgl. Friedrich Hauck / Siegfried Schultz, *pórne, pórnos, porneía, porneúô, ekporneúô*, aaO., 593.

[10] Jean-Guy Nadeau, *La prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales*, Montréal 1987.

[11] Augustinus, *Sermones*, XVII, 7.

[12] Tertullian, *Die Auferstehung des Fleisches*, VIII; in: Patrologia Latinae II, Kol. 806.

[13] Zit. n. Marcel Bernos u.a., *Le fruit défendu*, Paris 1985, 66.

[14] Hieronymus, zit. n. France Quéré-Jaulnes, *La femme. Les grands textes des Pères de l'Eglise*, Paris 1968, 104.

[15] Tertullian, zitiert in France Quéré-Jaulnes, *La femme*, aaO., 142. Siehe auch den dort auf S. 182 zitierten Text von Johannes Chrysostomus.

[16] Mary Douglas, *Purity and Danger*, London 1966, 158.

[17] Tertullian, *Apologia*, L 12, Paris 1929, 108.

[18] Johannes Chrysostomos, *Homilien über die heilige Pelagia. Erste Homilie*, in: Patrologia Graeca, Bd. 47-64; CPG 4350.

[19] Eric Fuchs, *Le désir et la tendresse*, Genf 1979, 110. Vgl. auch Michel Legrain, *Le corps humain. Du soupçon à l'évangélisation*, Paris 1978, 189.

[20] Vgl. Jean-Guy Nadeau, *La prostitution, une affaire de sens*, aaO., 251-276, und *Inculturation of Ecclesiology and Morals through Pastoral Ministry toward Prostitutes*, in: Catholic Theological Society of America Proceedings 45, Louisville (KY) 1990, 92ff.

[21] Vgl. Joanne C. Brown und Carole R. Bohn (Hg.), *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, New York 1989.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht

Körperlichkeit und Mystik

Tina Beattie

Einleitung: Die Schriften Katharinas von Siena

Vor kurzem kam ich aus dem Urlaub in Sambia zurück, wo ich Gelegenheit hatte, ein Aids-Hospiz und -Waisenhaus zu besichtigen, das von katholischen Ordensschwestern betrieben wird. Seither begann ich, über einige Herausforderungen für eine Theologie nachzudenken, die den Anspruch hat, sich im vielfältigen Leben und den unterschiedlichen Kontexten, die die christliche Gemeinde ausmachen, zu verkörpern. Es gibt ein - nicht offiziell als solches anerkanntes - Schisma im Hinblick auf gegensätzliche „Theologien des Leibes": Auf der einen Seite finden sich Theologien des Leibes von TheologInnen, die in enger Tuchfühlung mit armen Gemeinden arbeiten, auf der anderen Seite solche westlicher, im universitären Rahmen arbeitender TheologInnen in privilegierter Situation. Ich bin der Auffassung, dass für BefreiungstheologInnen der Dritten Welt immer noch der gekreuzigte und leidende Körper als bevorzugter theologischer Ort im Mittelpunkt steht, während westliche postmoderne und feministische TheologInnen eher dazu neigen, den Körper der Geschlechterdifferenz und der Sexualität als Bezugspunkt zu wählen. Ich glaube nicht, dass sich diese unterschiedlichen Perspektiven gegenseitig ausschließen müssen; vielmehr wird hier das Ausmaß der komplexen und facettenreichen Aufgabe deutlich, mit der die Theologie immer noch konfrontiert ist, nämlich die vielfachen Sichtweisen und Stimmen, die in den letzten Jahren aufgetaucht sind, in eine in sich stimmige theologische und ethische Gesamtschau zu integrieren. Dafür muss man zunächst die immer noch gültige Realität zur Kenntnis nehmen, dass die meisten Leiber in unserer Welt eben nicht wohlgenährte Leiber wie in der westlichen Welt mit Zugang zu sauberem Wasser, Nahrung und menschenwürdigem Wohnen sind, deren Hauptsorge das psychische, sexuelle und geistliche Wohlbefinden ist. Es sind vielmehr arme, vernachlässigte und kranke Körper, die in einer von Macht, Militarismus und Wohlstand taub gemachten Welt nach Gerechtigkeit schreien.

Dieser Anforderung an eine Theologie des Leibes, die sowohl die Herausforderung als auch die Verheißung der christlichen Tradition vermittelt, entspricht ein wachsendes Bewusstsein davon, dass die Berufung auf Erfahrung, wie sie die moderne, besonders die feministische Theologie prägt, für sich genommen noch keine ausreichende Basis für die theologische Reflexion darstellt.[1] Es ist vielmehr nötig, die unterschiedlichen Ausgangspunkte der Erfahrung in die gemeinsame

christliche Erzähltradition zu integrieren, die es uns letztlich ermöglicht, unsere durch Zeit und Ort bedingten Differenzen zu überwinden. Auf diese Weise nehmen wir am Drama der Menschwerdung teil, das sich zwischen und unter uns im Prozess des Werdens der Welt abspielt. Das beinhaltet die Anerkennung, dass Erfahrung nur dann Bedeutung erlangt, wenn sie im Licht von sprachlich vermittelten, kulturellen und religiösen Werten interpretiert wird. Deshalb ist der erfahrende Leib in erster Linie diskursiver Leib, sobald er zum Ort der theoretischen bzw. theologischen Reflexion wird. Bedeutung und Gedächtnis sind nicht im Leib selbst verankert, sondern in der Sprache, die wir benutzen, um leibliche Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen. Die Forderung nach Kontextualität und Leib-Bezogenheit im theologischen Diskurs ist deshalb gleichermaßen eine Frage des Denkstils und des Inhalts.

Nach der überaus starken Betonung wissenschaftlicher Wege der Erkenntnis, wie sie sich in der Zeit nach der Aufklärung und insbesondere im 19. und 20. Jahrhundert herausgebildet haben, entdeckt die Theologie nun neu ihren Charakter als Literatur, Dichtung und Gebet. Dies eröffnet die Möglichkeit einer fruchtbaren Begegnung zwischen wissenschaftlicher Theologie und der mystischen Tradition. Ich möchte mich diesbezüglich auf die mystischen Schriften der Katharina von Siena (1347-1380) konzentrieren. Katharina gehörte zu einer Gemeinschaft von Frauen, die dem Dominikanerorden verbunden waren (sog. „Dritter Orden", d. Übers.). Sie widmeten sich der Fürsorge für die Armen und Kranken im von Seuchen heimgesuchten Siena. Katharina hatte eine große Gefolgschaft und übte beträchtlichen Einfluss auf die Kirchenpolitik aus. So war sie maßgeblich daran beteiligt, Papst Gregor XI. davon zu überzeugen, aus dem Exil in Avignon nach Rom zurückzukehren. Katharinas *Dialogo della divina Provvidenza* ist eine Art mystischer Theologie, die Vielstimmigkeit, Körperlichkeit und Sehnsucht in kritischer Verbundenheit mit der Lehre und Institution der Kirche und aus einem Engagement für soziale Gerechtigkeit in Solidarität mit den Armen und Marginalisierten zum Ausdruck bringt. Ungeachtet ihrer extremen Praktiken der Askese und des Fastens kann sie eine Quelle der Inspiration für eine moderne Theologie werden, für eine Theologie, die das Besondere und das Allgemeine miteinander in Einklang bringen will und deshalb nach Ausdrucksweisen sucht, die es den Leibern der einzelnen ChristInnen und Gemeinden möglich machen, von ihrem jeweiligen besonderen Kontext aus im universalen Leib Christi und der Kirche zu sprechen. Im Fall der Katharina von Siena kann man auf diese Weise mindestens drei unterschiedliche, aber aufeinander bezogene Bedeutungen von „Leib" ausmachen: den sterblichen Leib, den transzendenten Leib der Seele und den sakramentalen Leib Christi und der Kirche in der Eucharistie.

I. Mystische Theologie

Religionswissenschaftler neigten dazu, Mystik als eine allgemeine Kategorie psychischer Erfahrung zu betrachten, die religiöse und kulturelle Unterschiede

hinter sich lässt. Doch etliche christliche Theologen haben diese Theorie angefochten.[2] Heute ist allgemein anerkannt, dass Mystik auch eine kontextuelle Form der Erkenntnis ist. Als solche entspringt sie nicht irgendeiner unmittelbaren Gotteserfahrung oder einem anderen Bewusstseinszustand, sie ist vielmehr Ausdruck des Strebens des Gläubigen, tiefer - und deshalb auf stärker körperliche Art - mittels der Lehre, der Symbolik und der Praxis der eigenen religiösen Tradition in das Geheimnis Gottes einzudringen. Um Edith Wyschogrod zu zitieren: „Der Heilige erfährt nicht den Leib als solchen, sondern einen zeitgebundenen, gesellschaftlich und historisch bedingten, heiligmäßigen Leib."[3]

Darüber hinaus gibt es eine wachsende Zahl von WissenschaftlerInnen, die erforschen, auf welche Weise die Geschlechterdifferenz in den mystischen Texten ihre Spuren hinterlässt. Das Christentum mit seinem griechischen philosophischen Erbe neigte dazu, das Frausein mit der Materie und mit den Gefühlen und das Mannsein mit Geist und Vernunft zu identifizieren, und dies hat die Sprache und die Praxis christlicher Spiritualität geprägt. Wissenschaftlerinnen wie etwa Caroline Walker Bynum und Grace Jantzen haben darauf aufmerksam gemacht, dass Körpermetaphern und die Assoziation mit Nahrung, inklusive der Eucharistie, in den Schriften mittelalterlicher Mystikerinnen tendenziell einen bedeutenderen Stellenwert als in den Schriften von Männern haben. Dies ging oft mit einer asketischen Praxis einher, die heute als symptomatisch für Magersucht bzw. Bulimie betrachtet würde.[4] Jantzen meint, dass die Tendenz, die Schriften von Mystikerinnen als Quelle für die persönliche Frömmigkeit zu behandeln und dabei den gesellschaftlichen Kontext, in dem sie verfasst wurden, außer Acht zu lassen, einen Verrat an der Sache der sozialen Gerechtigkeit darstellt. Sie schreibt, dass im mittelalterlichen Europa die Heiligkeit von Frauen „einen Preis erforderte, den Männer niemals zu zahlen bereit gewesen wären: die Akzeptanz der Geschlechterstereotypen, die die Identifikation der Frauen mit Ernährung, Fleisch und leidvollem Dienen als natürlich erscheinen ließen"[5].

Dies sind berechtigte Kritikpunkte, die für das Studium des Lebens der Katharina von Siena von besonderer Relevanz sind. Mir geht es jedoch nicht um die pathologische oder psychologische Seite der Mystik Katharinas - so wichtig diese Aspekte auch sein mögen -, sondern vielmehr um ihren theologischen Denkstil. Bynum meint, dass die komplexe Beziehung zwischen Nahrung, Eucharistie und Körper in den Berichten weiblicher mittelalterlicher Frömmigkeit nicht einfach pathologisch zu verstehen ist. Sie schreibt:

Die Autorin

Tina Beattie wurde 1955 in Lusaka, Sambia, geboren und lebt heute in Bristol, Großbritannien. Sie studierte Theologie in Bristol und promovierte zum Thema „Marianische Theologie und Symbolismus" im Jahr 1999. Zur Zeit hält sie Vorlesungen zu Ethik und Weltreligionen an der Open University und ist freischaffend als Schriftstellerin und Dozentin an der Universität tätig. Zu ihren jüngsten Veröffentlichungen gehören: Eve's Pilgrimage. A Woman's Quest for the City of Rome (London 2002); God's Mother, Eve's Advocate. A Feminist Reclamation of Marian Theology and Symbolism (London 2002). Anschrift: 109 Cranbrook Road, Bristol BS6 7DA, Großbritannien.

„Der Kern selbst der seltsamsten Geschichten war letztlich nicht Ablehnung des Fleischlichen und Leiblichen, sondern die Entdeckung des wahrhaft Leiblichen, wahrhaft Nährenden, wahrhaft Fleischlichen im Menschsein Christi, das in der Eucharistie gekaut und verschluckt wurde. Das Körperliche wurde nicht ausgemerzt oder unterdrückt, sondern bejaht und gerettet dort, wo es mit dem Göttlichen zusammentraf. So gibt es also außer psychologischen und gesellschaftlichen Erklärungen auch theologische und religiöse Gründe für die Spiritualität der Frauen."[6]

Genau um diese theologischen und religiösen Gründe geht es mir hier. Dabei lenke ich mein Augenmerk besonders darauf, in welchem Sinn mystische Texte literarische Konstrukte sind, in denen der Leib je nach theologischem Kontext eine ganze Reihe von Bedeutungen symbolhaft zum Ausdruck bringt.
Das Folgende stellt eine selektive und unvollständige Lektüre der Theologie Katharinas von Siena dar, ohne den Anspruch, einen umfassenden Überblick zu bieten. Ihr *Dialogo* ist nicht als linear fortschreitende Argumentation aufgebaut, sondern als Meditation, die in immer neuen Wiederholungen die Schlüsselthemen umkreist: Selbsterkenntnis, Liebe und Leid; die Beziehung zwischen der Seele, dem Leib und Gott; der eucharistische Leib Christi; die Dreifaltigkeit; der mystische, mütterliche Leib der Kirche und die Verderbtheit ihrer Priester und Diener sowie die Universalität von Gottes Vorsehung. Der Text stellt eine ausgearbeitete Theologie dar, die Katharina gegen Ende ihres Lebens diktiert und veröffentlicht hat. Er vereint in sich Themen und Reflexionen aus ihren zahlreichen Briefen an Familie, Freunde, Kleriker, Päpste und geistliche Ratgeber. Katharina bietet ihre beachtliche theologische Weisheit in Form eines persönlichen Gedankenaustauschs dar. Ihr Motiv ist dabei nicht intellektuelle Neugierde, sondern Liebe und Sehnsucht nach inniger Vereinigung mit Gott. Im Unterschied zu einer eher systematischen Theologie ist ihr Denkstil eher eine Einladung als ein Diskurs, der überzeugen will, mehr Sehnsucht als Logik. Wir sind eingeladen, an ihrem Gott teilzuhaben - nicht, weil wir aufgrund ihrer Argumente überzeugt wären, sondern weil wir von ihrer Sehnsucht angesteckt sind.
Katharinas Sprache ist feurig, und ihre Metaphern sind kräftig. Über die mystische Vereinigung mit dem Leib Christi spricht sie in einer üppigen eucharistischen Bildsprache von Verkörperung und Blut, die für moderne LeserInnen fremd, ja sogar abstoßend sein mag. In Seminaren habe ich manchmal ihren berühmten Brief, in dem sie beschreibt, wie sie einen zum Tode Verurteilten zum Schafott begleitet[7], zusammen mit der feministischen psychologischen Linguistik von Luce Irigaray verwendet.[8] Während die StudentInnen durchaus bereit waren, sich auf das Denken Irigarays und ihre hochstilisierten und abstrakten Metaphern von Verkörperung mit Bildern von Körperflüssigkeiten einzulassen, zeigten sie Abscheu vor Katharinas anschaulich-konkreter Beschreibung von Körper und Blut eines sterbenden Menschen. Das sagt viel über unsere heutige Fähigkeit, mit der Realität des Körpers umzugehen, so sehr wir uns in unserem wissenschaftlichen Nachdenken auch einer Körper-Rhetorik bedienen mögen.

II. Unterschiedliche Bedeutungen von „Leib"

1. Der sterbliche Leib

Katharinas *Dialogo* durchzieht ein Paradox, insofern die Themen Gut und Böse sowie Gehorsam und Sünde auf den ersten Blick in Gegensatz zueinander zu stehen scheinen, wobei der Leib und die Sinnlichkeit in erster Linie in abwertender Weise zur Sprache kommen. Doch diese Gegensätze muss man im Zusammenhang einer harmonischeren und versöhnlicheren Gesamtsicht verstehen, innerhalb derer der Kampf zwischen Leib und Seele letztlich in ihre Vereinigung im Zustand der Glückseligkeit oder der Verdammnis mündet. Bei der Auferstehung erhält die Seele ihren verherrlichten Leib als Gabe, während sie wiederum dem Leib Glück schenkt: „Ihre eigene Fülle wird überfluten, wenn sie am Tag des Jüngsten Gerichts ihr eigenes Fleisch, das sie hinter sich gelassen hat, als Gewand wieder anlegt."[9] Doch wenn Seelen sich der Gnade Gottes widersetzt haben, wird der Leib an der Qual der Seelen teilhaben: „Denn der Leib war der Partner und das Werkzeug für gute und böse Taten, wie sie zu wählen es dem Willen gefiel."[10]

Katharinas Schilderungen von Sünde und Verdammnis sind voll von Bildern entstellter und eiternder Leiber, insbesondere, wenn sie die Verderbtheit der Priester und anderer beschreibt, welche den Leib der heiligen Mutter Kirche beflecken. Doch auch hier sperrt sie sich gegen eine eindeutige Lesart, denn selbst ihre kräftigste Rhetorik der Verdammnis muss im Zusammenhang der alles umgreifenden Vorsehung Gottes verstanden werden. Katharina versteht Sünde als Negation - Sünde „ist Nichts"[11] -, und Gottes Verlangen, seine Geschöpfe zu lieben und ihnen zu vergeben, überwindet jedes Hindernis, mit Ausnahme von Hochmut, worin der Sünder sich letztendlich weigert, Gottes Gnade anzunehmen. Katharina nimmt Luther darin vorweg, dass sie Gottes Gnade als unerschöpfliche Quelle der Vergebung begreift, angesichts derer jedes endliche Werk des Menschen nutzlos ist. Tatsächlich ist sie in Bezug auf den Wert körperlicher Buße skeptisch und betont, dass nur der Wille Gott gefallen könne.

Doch wenn für Katharina der Leib ein Werkzeug der Seele ist, der für sich genommen keine aktive Rolle für das Heil spielt, so ist es doch andererseits auch der Leib, der es der Seele ermöglicht, ihre Liebe zu Gott durch die Liebe zum Nächsten zum Ausdruck zu bringen. „Jede Tat, ob gut oder böse, wird durch den Leib getan."[12] Das heißt, dass der Leib die Fähigkeit besitzt, in harmonischer Einheit mit der Seele zu handeln:

„Wenn die großen Saiten der Seelenkräfte gestimmt werden, dann werden damit auch die kleinen Saiten der Sinne und Organe des Körpers in Einklang gebracht ... jedes Glied erfüllt die Aufgabe, die ihm zu tun geziemt, und jedes ist dabei auf seine Weise vollkommen: das Auge beim Sehen, das Ohr beim Hören, die Nase beim Riechen, der Geschmackssinn beim Schmecken, die Zunge beim Sprechen, die Hände beim Anfassen und Arbeiten, die Füße beim Gehen. Alle sind harmonisch zu einem Klang vereint, um ihren Nächsten zu dienen zum Ruhm und Lobpreis meines Namens, um der Seele mit

guten, heiligen, tugendhaften Taten zu dienen und dabei als Werkzeuge der Seele dieser gehorsam zu entsprechen."[13]

Katharinas mystische Beziehung zu Gott ist von Überschreiten und Ekstase geprägt, doch zuerst und vor allem muss sie sich in der aktiven Liebe zum Nächsten äußern. Gott sagt ihr: „Jede wider mich begangene Sünde ist gegen deine Nächsten getan worden."[14] Sie schildert Gottes Verachtung denen gegenüber, die ihren eigenen geistlichen Trost über die Not des Nächsten stellen: „Sie beleidigen mich mehr dadurch, dass sie die Liebe zugunsten besonderer Übungen oder geistlicher Ruhe vernachlässigen, als wenn sie die Übungen um ihres Nächsten willen vernachlässigt hätten."[15] Ich würde sogar so weit gehen zu sagen, dass Katharinas Spiritualität von zwei Leidenschaften geprägt ist: die erste ist die Sehnsucht ihrer Seele nach Vereinigung mit Gott, und die zweite ist ihr ausgeprägter Sinn für soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, wie er in einer radikalen Hinwendung zu den Armen zum Ausdruck kommt. Immer wieder legt sie Gott ihre eigene zornige Verurteilung derer in den Mund, die „aufgeblasen vor Hochmut, wie sie sind, ... nicht genug davon bekommen, die Reichtümer und Vergnügungen dieser Welt in sich hineinzuschlingen, während sie sich den Armen gegenüber geizig, habgierig und knauserig verhalten"[16].

Doch auch dieses Thema wird innerhalb eines weiteren Horizonts der Großzügigkeit und des Pragmatismus behandelt. Der Gott Katharinas betont immer wieder, dass nichts Falsches daran sei, sich der materiellen Güter des Lebens zu erfreuen, solange sie in ihrem eigenen Bereich verbleiben: „Es ist schließlich alles gut und vollkommen, von mir geschaffen, der ich das Gute schlechthin bin. Doch ich schuf diese Dinge, damit sie meinen vernunftbegabten Geschöpfen dienen mögen; ich wollte nicht, dass sich meine Geschöpfe zu Dienern und Sklaven der Vergnügungen der Welt machen."[17]

Wiederum wird damit daran erinnert, dass die materielle Welt, einschließlich des menschlichen Körpers und seiner Bedürfnisse, gut ist, weil sie von Gott geschaffen ist. Es ist der menschliche Wille, der ihr ethische Bedeutung gibt, je nach dem, ob er sie zum Guten der Menschheit im Allgemeinen und der Armen im Besonderen gebraucht, oder ob sie sich die Reichen aneignen und aufzehren, ohne an die Not ihres Nächsten zu denken. Zwischen der Theologie Katharinas und der Befreiungstheologie gibt es viele Übereinstimmungen, und Katharina plädiert keineswegs für eine fromme Teilnahmslosigkeit angesichts der weiter bestehenden Herausforderung sozialer Gerechtigkeit. Doch sie legt auch niemandem übergroße Lasten auf. Es liegt an jedem von uns, seine bzw. ihre Berufung zu entdecken und Gottes Ruf im Dienst am Nächsten zu entsprechen, welche gesellschaftliche Stellung und welche Besitztümer wir auch immer haben mögen.

2. Der transzendente Leib

Der sterbliche Leib stellt für Katharina eine Last und Begrenzung für die Seele dar, doch gleichzeitig bezieht sie vom Leib eine Überfülle von Metaphern, um die Beziehung der Seele zu Gott zum Ausdruck zu bringen. Gemäß Bynums weiter

oben zitierter Meinung dürfen wir Katharinas Mystik nicht als eine Ablehnung oder Unterdrückung des Leibes verstehen, sondern vielmehr als symbolische Darstellung des Leibes, der seine Vollendung, seine Freude und seine Nahrung in Christus findet. Deshalb ist es nicht der sterbliche und endliche Leib, der fähig wäre, Gott zu erkennen, sondern der symbolische Leib in ekstatischer Vereinigung mit Christus. Diese Vereinigung wird in Metaphern der Mütterlichkeit und in Brautmetaphern zum Ausdruck gebracht. Gott ist „der verrückte Liebhaber" der Seele, „trunken (voller Sehnsucht) nach deren Heil"[18]. Gleichzeitig hat die Seele „den Heiligen Geist als Mutter, die sie an der Brust der göttlichen Liebe nährt"[19].

Katharina bietet uns keine abstrakten Begriffe oder philosophischen Reflexionen über Gott. Sie entwirft mit Worten einen vergöttlichten Leib, der sich der so innig wie nur möglichen Einheit mit Gott in Christus erfreut. Und mit ihrer Sprache der Sehnsucht zieht sie uns zu diesem Leib hin, sodass er nicht bloß ihre eigene Seele in ausschließlicher Vereinigung mit Gott ist, sondern zum christlichen Leib wird, der all seine sterblichen Partikularitäten und Kontexte übersteigt. Deshalb meine ich, dass es zwischen moderner Theologie und Katharinas *Dialogo* zu einer bereichernden Begegnung kommen könnte. Unabhängig von unseren jeweiligen kulturellen Kontexten und Fragen stehen wir alle vor denselben letzten Fragen, sofern wir Teil der Überlieferung von Christus sind - die Frage nach dem Wesen des Verhältnisses zwischen unserer Menschheit und der Inkarnation, die Frage, was wir mit der „Auferstehung des Leibes" meinen, die Frage nach dem Geheimnis der Trinität im Verhältnis zum menschlichen Geist, nach der Art der Liebe Gottes zu uns und unserer Antwort auf diese Liebe, die Frage, wie diese Liebe zum Ausdruck gebracht und individuell und in Gemeinschaft in Kirche und Gesellschaft gelebt werden kann. Unsere Antworten auf diese Fragen mögen nicht dieselben wie Katharinas Antworten sein, doch die Fragen ändern sich nicht.

3. Der sakramentale Leib

Katharinas Seele ist ein symbolischer Leib, doch es wäre falsch, dies im strengen Sinne in Kategorien postmoderner linguistischer Theorie zu interpretieren, wie sie Derrida, Lyotard und, nicht ganz so deutlich, Luce Irigaray formuliert haben, innerhalb deren der Leib völlig auf einer symbolischen Ebene konstruiert und dem materiellen Leib in seinen personalen Beziehungen und gesellschaftlichen Kontexten keine Bedeutung beigemessen wird. In Katharinas Theologie stellt die Sakramentalität eine Form der Vermittlung dar, ein Bindeglied zwischen dem transzendenten, idealisierten Leib der Seele und dem sterblichen Leib selbst. Durch die Sakramente wird der Leib zur Nahrungsquelle für die Seele, und deshalb ist Katharinas Rede von den Sakramenten von einer Körpersymbolik geprägt, die sich zwischen dem Materiellen und dem Geistlichen bewegt. Besonders eine Stelle zeigt die Art und Weise auf, wie sie Bilder geistlicher Verkörperung miteinander verwebt, um Überlegungen zur Transzendenz der Seele anzustellen, während sie dies gleichzeitig in der physischen Aufnahme der eucharistischen Gestalten durch den Körper verankert:

„Und auf welche Weise, geliebte Tochter, solltest du und sollten andere auf dieses Geheimnis schauen und es berühren? Nicht nur mit den Augen und dem Tastsinn deines Körpers, denn hier würden sie dir versagen ... Was schmeckt und sieht und berührt dieses Sakrament? Die Fühlkraft der Seele. Wie siehst sie es? Mit dem Auge ihres Geistes, sofern es die Pupille des heiligen Glaubens hat ... Wie wird dieses Sakrament berührt? Mit der Hand der Liebe ... Wie wird dieses Sakrament geschmeckt? Mit heiliger Sehnsucht. Der Körper schmeckt nur den Geschmack des Brotes, doch die Seele schmeckt mich, Gott und Mensch ... Du siehst also, du darfst dieses Sakrament nicht nur mit deinen körperlichen Sinnen empfangen, du musst es vielmehr mit deiner geistlichen Fühlkraft empfangen, indem du deine Seele dafür bereit machst, dieses Sakrament mit leidenschaftlicher Liebe zu sehen und zu empfangen und zu schmecken."[21]

Der Unterschied zwischen Katharinas überaus symbolischer Redeweise über die Seele und postmodernen Symboltheorien ist deshalb der, dass es bei Katharina letztlich eher um einen sakramentalen als um einen symbolischen Leib geht. Er ist physisch im Leib der Kirche durch den Leib und das Blut Christi inkorporiert, und er wird schließlich an der Auferstehung der Seele durch ihre Vollendung im auferstandenen Christus teilhaben. So verbindet die von ihr benutzte Sprache, obwohl sie das Geistliche über das Körperliche stellt, dennoch auf stimmige Weise ihre geistlichen Einsichten mit den Gesten, Beziehungen und Verhaltensweisen des Leibes. Während die postmoderne linguistische Theorie die Sprache zum Ort einer performativen und mimetischen Existenz macht, die völlig losgelöst von den ethischen und gemeinschaftlichen Erfordernissen des Lebens in der Welt ist, will Sakramentalität die transzendenten Ideale des durch die Sprache der Erlösung konstruierten symbolischen Leibes innerhalb der materiellen Beziehungen und Abhängigkeiten körperlicher Existenz verankern.

III. Schlussfolgerungen

In Katharinas Leben und Mystik gibt es viel, was von einem modernen Standpunkt aus mit Recht kritisiert werden kann. Sie ist von der Leibfeindlichkeit des Christentums und dessen Neigung, extreme Formen weiblicher Askese zu fördern, geprägt, und ihre drastische Redeweise ist für unsere heutige Feinfühligkeit kaum erträglich. Dennoch stellt sie für moderne TheologInnen auch eine Herausforderung dar, insofern sie uns daran erinnert, dass Theologie kein Denksport ist, sondern eine Kartographie des Leibes - des persönlichen, des sozialen und des Leibes der Kirche -, sodass die tätige Liebe des Nächsten in Not Motiv und Ziel aller christlichen Spiritualität und Praxis wird. Das ist heute eine Auffassung, die nicht gerade beliebt ist, besonders nicht unter Feministinnen, die betonen, wie oft die kirchliche Tradition des Dienens und der Selbstaufopferung ausschließlich den Frauen zugeschlagen wurde. Wenn ich aber an die Ordensschwestern denke, die mitten unter den Aids-Opfern und Aids-Waisen Sambias

leben und für sie da sind, dann bekomme ich einen Eindruck von einer gelebten Theologie des christlichen Leibes, die viel ausdrucksstärker und herausfordernder ist als jeder Text.

Katharina lehrt uns, wie wir über die strukturierte Sprache der Theorie und Rationalität hinausgelangen und zu einem weniger starren und dialogischen Diskurs der Verkörperung, Sehnsucht und Transzendenz finden, der uns angesichts der Schreie der Armen nicht taub lässt. Der leidende, der ekstatische, der arme, der sehnsuchtsvolle und widerständige Körper - all dies findet einen Raum der Koexistenz, ohne dass der Kampf, der dem christlichen Streben nach Heiligkeit von Leib und Geist eigen ist, geleugnet werden soll. Katharina ist keine Heilige der Zaghaftigkeit, aber vielleicht ist sie eine Heilige für die, die eine Sprache suchen, welche die verschwenderische Überfülle des Lebens in Christus und die radikale Herausforderung zum Ausdruck bringen kann, den Armen in einer Welt und in einer Kirche zu dienen, die so oft von Verderbnis, Habsucht und Überfluss geprägt ist. Katharina zeigt Wege auf, wie der sakramentale Leib - ein Leib, der im Raum zwischen der Sterblichkeit und dem Leiden des endlichen Leibes und der Transzendenz und Freude der Seele angesiedelt ist - eine Sprache der Angst und Sehnsucht, der Verantwortung und Freiheit schafft. Dies könnte einen theologischen Denkstil hervorbringen, der für das 21. Jahrhundert genauso bedeutsam ist wie für das mittelalterliche Siena.

[1] Vgl. Rebecca S. Chopp/Sheila Greeve Davaney (Hg.), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Traditions, and Norms,* Minneapolis 1977. Diese Aufsatzsammlung löste unter feministischen Theologinnen heftige Diskussionen aus. Vgl. dazu: *Round Table Discussion: From Generation to Generation,* in: The Journal of Feminist Studies in Religion XV/1 (1999) 102-138.

[2] Vgl. Melvyn Matthews, *Both Alike to Thee: The Retrieval of the Mystical Way,* London 2000; Denys Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism,* Cambridge 1995; Rowan Williams, *Teresa of Avila,* London 1991.

[3] Edith Wyschogrod, *Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy,* Chicago/London 1990, 15.

[4] Vgl. Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women,* Berkeley u.a. 1987; Grace Jantzen, *Power, Gender, and Christian Mysticism,* Cambridge 1995; vgl. Auch Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia,* Chicago 1985.

[5] Grace Jantzen, *Power, Gender, and Christian Mysticism,* aaO. 223.

[6] Caroline Walker Bynum, *Mystikerinnen und Eucharistieverehrung im 13. Jahrhundert,* in: dies., Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt am Main 1996, 109-147, 129f.

[7] Vida D. Scudder (Hg.), *Saint Catherine of Siena as Seen in her Letters,* London/New York 1905, 109-114.

[8] Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One,* Ithaca 1985.

[9] Katharina von Siena, *The Dialogue,* Translation and Introduction by Suzanne Noffke OP, New York 1980, 84. Deutsche Ausgabe: Caterina von Siena, *Gespräch von Gottes Vorsehung,* Einsiedeln 1964. Diese Ausgabe ist durchgehend gekürzt. Die Übertragung weicht überdies stellenweise erheblich vom Wortlaut des hier vorliegenden englischen Textes ab, sodass ich die Zitate aus Katharinas *Dialogo della divina Provvidenza* aus dem Englischen rückübersetzt habe; Anm. d. Übers.

[10] AaO. 86.
[11] AaO. 142.
[12] AaO. 86.
[13] AaO. 310.
[14] AaO. 35.
[15] AaO. 131.
[16] AaO. 232.
[17] AaO. 97.
[18] AaO. 325.
[19] AaO. 25.
[20] AaO. 292.
[21] AaO. 210-211.

Aus dem Englischen übersetzt von Christian Roth

Der bewegungslose Tanz

Körper und Bibel in Lateinamerika

Nancy Cardoso Pereira

Dieser vor Schreck, Freude und Furcht geöffnete Mund. Diese von der Sonne geblendeten Augen. Diese zur Faust geballte Hand, die in die Luft schlägt, und diese andere Hand, geöffnet, voller Begehren. Diese fest am Boden stehenden Füße, diese der Erde ausgesetzten, von der Erde rissigen Füße, diese Füße der Erde, ohne Land. Dieses Ohr, das die Stille und den Salsa, das Gebet und den Bolero, den Samba und die Leidenschaft, den Befehl und das Jubelgeschrei, wenn ein Tor gefallen ist, begierig aufnimmt. Dieser Bauch voller Tacos und Bohnen und Pupunhas[1] und Hunger. Söhne und Töchter der Maispflanze. Diese Arme und Beine von Arbeit und Plackerei, Tanz und Schlaf, unbezahlbaren Schulden. Diese latino-afrikanische Haut, alt wie die Anden und der See Zacatenco. Dies ist mein Körper. Körper Lateinamerikas.

I. Körper: Spiegel und Labyrinth

„Der bewegungslose Tanz“[2], ein Roman des peruanischen Autors Manuel Scorza, erzählt von den lateinamerikanischen Kämpfen und geht dabei von diesem zwischen Bewegung und Bewegungslosigkeit schwebenden Bild aus. Wählen. Optieren. Entscheiden. Stellung nehmen ...
Es geht um zwei peruanische Kämpfer im Pariser Exil, die sich darauf vorberei-

ten, zurückzukehren und im peruanischen Urwald zu kämpfen. Während sie ihrer Rückkehr entgegensehen, lernen sie Personen und Orte kennen, werden von der Leidenschaft gepackt und müssen wählen: zurückkehren und hinter sich lassen, bleiben und hinter sich lassen.

„Der Roman stellt einen Guerrillero einem Exguerrillero gegenüber - es geht um einen Konflikt zwischen zwei Männern, die sich zwischen der Liebe und der Revolution entscheiden müssen. Der eine wählt die Revolution. Der andere die Liebe. Am Ende ihres Lebens gestehen beide ein, dass der jeweils andere die bessere Wahl getroffen hat. In einem Spiel, in dem sie sich wechselseitig den Spiegel vorhalten, beneidet der eine den anderen um sein Leben."[3]

Die eine Geschichte ist in der jeweils anderen enthalten. Jeder trifft seine Wahl: Der eine bleibt, und der andere geht ... als ob der Akt des Wählens immer eine Tür für den Zweifel halb offen stehen ließe.

Dieses Paar fester Gegensätze, das die Bewegung hemmt und den Tanz erstarren lässt, ist Bestandteil unserer liebsten Traditionen des Kampfes. Es sind neue alte Diskurse, die die Tradition der Verneinung des schönen Körpers als Bedingung für die Schaffung des kämpfenden Körpers wiederaufnehmen. Irgendwie verfolgt uns der alte Dualismus wie ein unentrinnbares Schicksal und wiederholt immer wieder das, was Che Guevara gesagt haben soll: „Jeder Mensch hat das Recht, auszuruhen, doch wer ausruht, gehört nicht zur Avantgarde."

Eine kräftige Dosis religiöser Traditionen des Christentums und der biblischen Vorstellungswelt als Bestandteil der herrschenden Kultur und Wissenschaft im Westen ernährt diesen gefräßigen Hunger der Entscheidung und seine starren Gegensatzpaare. Es ist ein erkenntnistheoretischer und ethischer Dualismus zugleich, der die Realität und die Beziehungen in Form von Gegensätzen organisiert und der einen Seite einen positiven, der anderen einen negativen Wert beimisst.[4] In diesem Schema ist die Freiheit immer die Geisel des Gegensatzes zwischen Gut und Böse, als ob die Wahrheit der Entscheidung außerhalb von uns läge und als ob es außerhalb des Körpers und im Gegensatz zum Körper einen sicheren, objektiven Ort gäbe, der die Wahrheit, das Urteilsvermögen und die Gerechtigkeit begründet und stützt.

Wenn wir den Körper zum Ort des Irrtums machen, stehen wir wiederum nackt vor Gott: unter der Anklage zu begehren. Wir bekleiden uns deshalb mit einer Theologie, die unseren Körper und seine verborgenen Stellen bedeckt: Prioritäten als Hosentaschen, Opfer als Nähte, Gehorsam als Ausschnitt, programmatische Knöpfe und ein falscher Saum, der das Übermaß unseres Begehrens verbirgt.

Die Suche nach Alternativen kann nicht in dem Sinn verstanden werden, als ginge es um die Bejahung des autonomen Körpers nach dem Verständnis eines liberalen Individualismus, der die gesellschaftlichen Konstruktionen verschleiert, die die Strukturen der Sprache und der Macht formen. Es geht darum, jene Sackgasse zu überwinden, die uns immer wieder von Neuem zwingt, zwischen dem Individuellen und dem Kollektiven, zwischen der sinnlichen Leidenschaft und der Rationalität, zwischen Technik und Empfindungsvermögen zu wählen. Es geht darum, die Körper als Ort der Interpretation, des Textes und der Lektüre der Welt

und ihrer Beziehungen in ihr Recht zu setzen. Innerhalb der Metaphysik ist der Körper Träger des Bewusstseins; sie trennt ihn von der Dynamik der Erkenntnis und der reflexiven Sprache ab und reduziert ihn auf den Status eines Objekts der Wissenschaft. Den Körper in den Akt des Erkennens einzubeziehen bedeutet nicht, ihn zum Ausgangspunkt oder sicheren Fundament der Reflexion zu machen - dies würde lediglich bedeuten, den „metaphysischen Schlaf" durch den „anthropologischen Schlaf" zu ersetzen.[5]

Die Hermeneutik plädiert dafür, das Verstehen des Verstehens selbst zu ändern. Der Körper ist nicht die Hülle des Bewusstseins, sondern er ist Erfahrung und Ereignis, welche die Dualität von Wesen und Erscheinung, Subjektivität und Objektivität, Aktivität und Passivität und andere Gegensatzpaare, die von der patriarchalischen Tradition der Metaphysik erfunden wurden, aufheben.

Die neu schaffende Hermeneutik wird notwendigerweise ein Dialog des Verdachts und der Kritik, Dialog und Streitgespräch mit der Tradition und dem *Common sense* sein. Warum sollte Verstehen bedeuten, Gegensätze aufzustellen, Stellung zu beziehen, wobei das Gesagte und das Ungesagte, das Sichtbare und Unsichtbare, das Gedachte und Ungedachte mit einbezogen wird? Es ist vielmehr ein Gespräch, das sich selbst befragt, das in dem Maß versteht, in dem es seine Motive erhellt.

Der reflektierende Körper verändert die Reflexion von Grund auf und eröffnet Räume der Bedeutung, weil er die Austauschbarkeit der Sinne erfährt. Die Sinne sind nicht einfach nur biologische Vollzüge, sie sind ein deutendes Geschehen: „... Auge, das tastet, die Hände sehen, die Augen bewegen sich mit dem Tastsinn, der Tastsinn unterstützt unsere Unbeweglichkeit und Beweglichkeit mit den Augen ..."[6]

Doch lauschen wir weiter der Musik ... auch wenn wir nicht dazu tanzen. Das Land will sich mit seiner Oberfläche weiterhin zeigen, ohne zwischen der einen oder anderen Sache wählen zu müssen. Sowohl in unseren lateinamerikanischen Romanen als auch im politischen Kampf werden diese Schlupfwinkel aufgespürt und bewertet. Für den, der gleichzeitig lieben und die Motive seines politischen Kampfes in Zweifel ziehen kann, wird die Suche nach neuen Formen integrierten Lebens, das den Körper und seine Beziehungen mit einbezieht, zu einem kollektiven Versuch des Verstehens, der Horizontverschmelzung[7], der Lebensweise. Die theologischen und pastoralen Sprachregelungen dieses theoretischen und gelebten Dualismus zu erkennen, Alternativen zu entwickeln und mit Brüchen zu arbeiten muss Teil der Freude und Last jener sein, die in Lateinamerika Theologie im Femininum Plural betreiben:

„... es ist unerlässlich, Politik und Poesie zu betreiben. Wenn ein Revolutionär kein Poet ist, wird er schließlich zum Diktator oder Bürokraten, zum Verräter an den eigenen Träumen ... auf der letzten Mauer bleibt weiterhin geschrieben: Die Revolution darf sich erst im Glück ausruhen."[8]

II. Körper und Bibel: Die Geschichte von Lots Frau und ihren Töchtern – gegen den Strich gebürstet (Gen 19)

Wir alle sind wie Lots Frau: Es schmerzt uns der Nacken, weil wir nicht wissen, wie wir uns entscheiden sollen! So stehen wir da: unbeweglich und zur Salzsäule erstarrt. Wer hat uns geheißen zurückzublicken? Das blieb für immer in der Geschichte und in der Phantasie, so wie diese Frau selbst, die mit einem einzigen Blick ihren Untergang heraufbeschwört. Zurückgelassen, wie eine Skulptur zu Ehren aller anderen - toten und noch lebenden - Frauen und ihrer unglückseligen Entscheidungen. Die Welt geht im Feuerregen und Zorn unter ... und sie entschließt sich, sich umzudrehen! Der Mann ist wohlinformiert und gut organisiert ... und sie: Ohne die geringste Ahnung oder dumm blickt sie zurück! Der Hals dreht sich in einer kaum wahrnehmbaren Bewegung. Fast gleichzeitig zur Seite und nach hinten. Der ganze Körper wird zum Auge, das sucht: Was wohl? Wer weiß das wohl? Weder sie selbst noch wir, denn niemals wusste irgendjemand, was den Körper in diesem kleinsten Moment der Entscheidung bewegt. Vernichtendes Urteil. Gerechte Strafe. Salzsäule. Was mich verfolgt und mir keine Ruhe lässt, ist, mir diese Haltung vorzustellen, die Bewegung des unbewegten Körpers, die Statue einer Frau in Bewegung genau im Moment der Entscheidung. Unbewegte Venus. Als festes und unbedeutendes Fragment gibt der Text über Lots Frau und ihren Hals nicht viel her ... doch es bleibt die Möglichkeit, den Salzbrocken eine Sekunde lang in Bewegung zu versetzen: Ein Lächeln huscht der Frau über das Gesicht, als sie von weitem vernimmt, wie ihre beiden Töchter miteinander beschließen, sich vom Vater schwängern zu lassen. Einen Moment lang - Triumph und Revanche! - seufzt sie erleichtert und zittert beim Gedanken, dass der Text weiter unten den Vater Lot - alt und hilflos - unbeweglich macht und ihn seinen beiden Töchtern auf Gedeih und Verderb ausliefert: Ein wenig Wein, sie legen sich zum Vater, ohne dass er es bemerkt, werden schwanger und begründen so zwei Völker. Die ganze Familie hat ein wenig Salz und neigt zur Verletzung der Gebote.

1. ... der Vater war alt, und es gab keinen Mann (Gen 19,23–38)

Die Frauen bestimmen die ganze Erzählung. Sie sind es, die überlegen, entscheiden, planen, von Neuem überlegen und bis zum Ende gehen, damit es kein Ende gibt: das Leben bewahren. Die Grenzen sind klar: Es gibt keinen Mann. Der Vater ist alt. Es gibt keinen Sex, keine Empfängnis, kein Volk, kein Leben.
Es ist eine Erzählung vom Ende der Welt. Das Gedächtnis der Welt erlischt und geht in Feuer und Schwefel unter. Eine andere Erzählung handelt davon, wie die Welt im Wasser versinkt (Gen 6-9). In den Sintfluterzählungen ist der Mann, der das Ackerland bestellt, der Held. Noach und Gott überlegen und planen, das Leben zu erhalten, und führen schließlich den Plan mit der Arche auf dem Wasser

aus. Die Neuschöpfung vollzieht sich auf der Grundlage der Überbleibsel der alten, zerstörten Sozialordnung: einem Kernbestand der patriarchalischen Familie (Gen 7,7).

Auch die Erzählung in Gen 19 handelt vom Ende der Welt, vom Ende der Städte Sodom und Gomorra. Doch die Elemente der alten Ordnung stehen nicht zur Verfügung. Auch die patriarchalische Familie und ihre Lebensfähigkeit werden vom Feuer verzehrt. Der Vater ist alt. Es gibt keine Männer. Nicht einmal Gott. Die Mutter bleibt als Gefangene der alten Ordnung (bzw. Entscheidung) des Vaters erstarrt zurück: Salzsäule (Gen 19,26). Was bleibt, sind die Töchter: Frauen.

Die „Genesis" ist hier die Entscheidung der Frauen. Sie lassen sich befruchten. Vom alten, betrunkenen und besinnungslosen Vater nehmen sie den Samen und eignen sich die Fähigkeit an, zu entscheiden und neu anzufangen. Im vorhergehenden Abschnitt der Erzählung (Gen 19,7-8) sind die Töchter völlig den Entscheidungen des Vaters ausgeliefert. Lot bietet den Männern der Stadt seine Töchter an und versucht dadurch zu verhindern, dass sie die Engel, seine Gäste, missbrauchen. Auf diese Weise will er die Unversehrtheit des Gastrechts bewahren - ein entscheidender Punkt für die patriarchalische Familie.

Jetzt aber ist es anders ... Die Zerstörung der alten Ordnung Sodoms und Gomorras umfasste auch die Rechtsvorschriften und die Befehlsgewalt des Patriarchats. Nun sind es die Frauen, die überlegen und entscheiden. Der Vater ist in ihrer Verfügungsgewalt. Sie sind es, die sich der Sexualität des Vaters bemächtigen. Sie sind sexuell aktiv. Es geht ihnen nicht nur um die Nachkommenschaft. In Vers 31 wollen sie sexuellen Verkehr haben, und im Vers 32 geht es um die Nachkommenschaft. In jedem Fall aber sind sie es, die entscheiden und die Initiative ergreifen.

Der Text beschreibt eine Krisen- und Endzeitsituation. Der Körper der Erde qualmt und windet sich unter dem göttlichen Strafgericht. Die beiden Schwestern spüren deshalb in ihrem Körper den Schmerz der Vernichtung, und das bringt sie dazu, das Risiko der Entscheidung auf sich zu nehmen. Als Töchter ihrer Mutter - Salzsäule, auf der Erde aufgerichtet - bewegen sie nicht nur ihren Hals, sondern ihren ganzen Körper. Sie richten sich auf und vollziehen die Bewegung des Abwägens und Entscheidens. Sie nehmen das Risiko auf sich. Alle Risiken gegen die Tradition und den *Common sense.* Sie erfinden die Musik und sie tanzen.

2. Was man über Sex wissen muss, um den Text zu verstehen

Zwei Worte werden im Text benutzt, um über Sex zu sprechen: *bví,* das heißt eindringen, kommen, beiwohnen ... und *shkb,* das bedeutet sich hinlegen, beischlafen, beiwohnen, Samenerguss, sexueller Akt. Das Eindringen (163-mal) und das Hinlegen (19-mal) spielen in der Genesis eine wichtige Rolle. Vom Sich-zu-jemandem-Legen ist besonders häufig in Gen 19 die Rede (sechsmal). Es ist derselbe Ausdruck, der im Buch Levitikus benutzt wird, um unerlaubte sexuelle Handlungen zu verurteilen (Lev 14; 15,18.20). In der Erzählung von Lots Töchtern wechseln sich die Termini ab und wiederholen sich, nun im Sinne der

ausschließlichen Initiative der Frauen. Auch im Buch Rut, in dem die Frauen eine überaus große Rolle spielen, kommen das Sich-Hinlegen (achtmal) und das Eindringen (siebenmal) immer wieder vor.

Der Wein spielt in diesem Text eine wesentliche Rolle. In der Bibel kommt der Wein in verschiedenen Zusammenhängen vor, doch häufig in der Verknüpfung mit fehlendem Verstand und starker Sinnlichkeit (Hos 4,11; Hld 1,2-4; 2,4; 4,10; 5,1; 7,10; 8,2). In Est 1,10, Jud 12,10 und Rut 3,7 steht der Wein ausdrücklich in Verbindung mit Verführung und dem Verlust der Kontrolle über die Situation von Seiten der Männer.

Verbotene sexuelle Beziehungen: Nach Lev 18 ist eine sexuelle Beziehung mit dem Vater oder der Mutter verboten (V. 7). Die Verbote sind an die Männer gerichtet, was die logische Konsequenz daraus ist, dass ausschließlich dem Mann die sexuelle Initiative zukommt und - offiziell - normalerweise nicht den Frauen. Die Auflistung geht sehr ins Detail, weist aber auffallende Lücken auf: Es wird nicht ausdrücklich verboten, dass der Vater den Körper der Tochter entblößt. Der Text verbietet Sexualverkehr mit „der Tochter deines Sohnes oder deiner Tochter", das heißt mit der Enkelin. Die Frau spielt nur in einem Fall eine Rolle, und zwar beim an die Frau gerichteten Verbot, vor ein Vieh hinzutreten, um sich mit ihm zu begatten (V. 23), und zwar mit dem Argument, dass dies eine Pervertierung der Ordnung wäre![9] So lässt der Text zwischen Detailfreude und auffallenden Auslassungen erkennen, dass der Bereich der Sexualität ein Kampfplatz war, in der auch die selbstbestimmte Praxis der Frauen eine Rolle spielte. In der Einleitung von Lev 18 wird als Begründung des Verbots inzestuöser Beziehungen angeführt, man möge es nicht den anderen Völkern gleichtun (V. 3). Auf diese Weise versuchte man, Israel einen würdigeren Ursprung als den der anderen Völker zuzuschreiben.

3. Ohne Angst, die Musik auszuwählen und zu tanzen: zurück zu Gen 19

Im Text geht es darum, den Vater auszuschalten. In Vers 30 ergreift Lot noch die Initiative. Von Vers 31 an sind es die Töchter, die die Kontrolle über die Situation in die Hand nehmen. Lot bemerkt nicht und nimmt nicht wahr, was passiert. Gebirge, verlassene Höhle - weit weg von der Welt des Vaters und ihren Regeln ergreifen die Frauen die Macht und übernehmen die Kontrolle über die sexuellen Beziehungen, über die Fortpflanzung und über die Sozialordnung.

Die Autorin

Nancy Cardoso Pereira ist Doktor der Bibelwissenschaften und methodistische Pastorin. Sie arbeitet in der Landlosenpastoral in Brasilien. Anschrift: Avenida Luciano Guidotti 1350, app. 331, 13424-540 Piracicaba SP, Brasilien.

Der Text ist redundant: Im Einverständnis zwischen den beiden Frauen wiederholt sich die Handlung; es wird dabei vermieden, der Erstgeborenen, das heißt der Stammmutter der Moabiter, den Vorzug zu geben. Die Bibel kennt noch eine andere Moabiterin, nämlich Rut, die in einer Beziehung mit einem alten Mann

(Rut 3,10) die Initiative im Hinblick auf Sexualität und Fortpflanzung ergreift. Hier haben wir noch einen Mann, der, fröhlichen Herzens und betrunken, nicht mitbekommt, was in dieser Nacht geschieht. Die Initiative Ruts bewirkt - im Zusammenspiel mit Noomi -, dass das Leben erhalten und das Recht gewahrt bleibt (Rut 4,14). Ist es möglich, die Erinnerung dieser Frauen, ihre Entscheidungen und Kämpfe miteinander in Verbindung zu bringen? Es handelt sich um das Gedächtnis des Lebens, das durch das Handeln und die Entscheidung der Frauen gerettet wird, ohne die Grenzen der Ordnung des Vaters. Genesis der Frauen. Die Frauen im Buch Genesis bewegen sich im Rahmen der patriarchalischen Ordnung, aber man erinnert sich an ihre eigenständigen Initiativen und an ihre Entschlusskraft, die den Verlauf der Familiengeschichte ändern (Gen 27,6). Das Verhalten der Frauen im politischen Geschehen, ihre Beziehungen im Bereich des Hauses und ihre Kontrolle über die Fortpflanzung - grundlegende Dinge für den Erzählverlauf über den Ursprung des Volkes bzw. der Völker - müssten die vom Patriarchat geprägte Lesart kritisieren und umdeuten. Sie sind weder Opfer noch idealisierte Heldinnen. Sie sind konstitutiver Bestandteil des Gedächtnisses der vielen Ursprünge der vielen Völker: Sara/Isaak, Ketura / Söhne Abrahams im Osten; Hagar/Ismael; Töchter Lots / Moab und Ammon; Rachel und Lea / Söhne bzw. Stämme Jakobs. Vielleicht - wer weiß -, könnte man Alternativen der Toleranz und des Zusammenlebens der unterschiedlichen Traditionen finden, wenn man die Geschichte von den Anfängen im Femininum Plural neu buchstabieren würde.

In der traditionellen Lesart gilt der Text über Lots Töchter als ein Text der Verurteilung des Ursprungs der Völker Moabs und Ammons, indem er diese mit einem zweifelhaften und unrechtmäßigen Anfang in Verbindung bringt. Wenn man den Text aber ausgehend von der Entscheidung der Töchter neu liest, dann kann man die Sympathie des Textes für sie entdecken. Der Text spricht überhaupt nicht von Sünde und Verfluchung. Die Erzählung beharrt vielmehr auf der Notwendigkeit der Erhaltung des Lebens. Es erscheint vielmehr als wahrscheinlich, dass die patriarchalische Forschung den Text Gen 19,30ff mit Inzesttabus in Verbindung gebracht hat, während im Text selbst das Verhalten der Frauen mit keinem Wort verurteilt wird. Die Erinnerung ist grundsätzlich von Zustimmung und Solidarität mit den Stammmüttern der Moabiter und Ammoniter geprägt.

III. Schlussfolgerung: eine Aufforderung zum Tanz

Zwischen der erstarrten Mutter und dem Tanz der Töchter zwischen Eindringen und Hinlegen öffnet sich ein großer Raum der Konstruktion von Möglichkeiten. Die Bibel und das Leben lesen heißt, die Körper in Beziehung als Orte der Offenbarung, der Kritik, der Poesie, der Kultur und der Leidenschaft zu bejahen. Deshalb kommt es darauf an, die Sprache des Körpers in ihrer Konkretheit und Materialität, in ihrem Symbolgehalt und in ihrem Einbildungsvermögen lesen zu

lernen. Die Bewegungen und die Erstarrungen ausfindig zu machen hilft vielleicht, die biblischen Erinnerungen in ihrer Dynamik des schöpferischen Konflikts wahrzunehmen und das Deuteschema des Patriarchats zu überwinden, das die Entscheidungen mit Strafe belegt und den Text erstarren lässt. Diese hermeneutische Herausforderung trifft sich mit der Bewegung und den Kämpfen der Frauen, insbesondere wenn sie die Entwicklung einer feministischen Ethik und die Wiederaneignung der Tatsache bejaht, dass wir Frauen fähig sind, zu produzieren und Neues zu schaffen, sowohl im Bereich des Symbolischen (Heiliges, Göttliches, Anfang und Ende ...) als auch im konkreten Bereich von Fortpflanzung und Politik.

Die Strukturen der Gewalt und des Elends, die den Körper Lateinamerikas zeichnen, sagen uns, dass die Wahl bereits getroffen ist und dass es außerhalb des globalisierten Marktes kein Heil gibt.[10] Sie isolieren die Körper, sie wählen einige aus und schließen die Mehrzahl aus. In Lateinamerika leben bedeutet, sich immer von Neuem in den Konflikt und in die Konfrontation hineinzubegeben und sich nicht von den falschen Entscheidungen des Imperiums verführen zu lassen, die uns weit entfernen von dem, was wir lieben, und von unseren Befreiungskämpfen. Der Bauernkrieg Scorzas ist weiter lebendig, und das Land unter der Haut bewirkt in uns weiterhin Empfindsamkeit und Kühnheit, Freude und Respektlosigkeit, Spiritualität und Kampfgeist südlich des Äquators.

Ich weiß, du wirst mir nicht glauben,
aber es singt,
das Salz singt,
die Haut der Salzminen singt,
singt mit einem von Erde erstickten Mund.
Ich zitterte in diesen Einöden
Als ich die Stimme des Salzes hörte
In der Wüste

(Pablo Neruda)[11]

Hier bewegt sich die Salzsäule wieder, und sie richtet sich auf, nicht mehr als unbewegliches Denkmal der Strafe und Vernichtung ... sie ist jetzt eine Säule - ein von irgendeiner Göttin, die Widerstand leistet, aufgerichteter Fels, der dem Risiko die Ehre erweist und dem Schwindelgefühl der Wahl das Lob singt: Möge Gott mit uns sein.

[1] Für „Pupunha" gibt es kein deutsches Wort. Es handelt sich um die gelbe, sehr schmackhafte Frucht einer Palme, die im Amazonasgebiet sehr häufig vorkommt. Sie wird in der Regel gekocht gegessen und spielt für die Ernährung der indigenen Bevölkerung eine sehr wichtige Rolle; Anm. d. Übers.

[2] Manuel Scorza, *A dança imóvel*, Rio de Janeiro, 1984 (portugiesische Ausgabe; Originalausgabe: *La danza inmóvil*, 1983).

[3] AaO., 20.

[4] Ivone Gebara, *Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg 2001, 104.

[5] Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1974, 410ff.

[6] Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986 (Das Zitat konnte in diesem exakten Wortlaut im deutschen Text nicht verifiziert werden. Der Sache nach kommt aber der Zusammenhang zwischen Blick und Berührung bzw. Bewegung im Kapitel „Die Verflechtung - der Chiasmus" vor: aaO., 172-202; vgl. auch: Maurice Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 16-17; Anm. d. Übers.)

[7] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundprinzipien einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986, 311.

[8] Manuel Scorza, *A dança imóvel*, aaO., 51.

[9] Im portugiesischen Original dieses Beitrags: *confusão*; die Einheitsübersetzung gibt dies mit „Schandtat" wieder; Anm. d. Übers.

[10] Elsa Tamez, *La teología del éxito en el mundo desigual*, in: RIBLA 30, Quito 1998, 26.

[11] Pablo Neruda, *Odas elementales*, Buenos Aires 1954.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Christian Roth

Kosmos – Kirche – Körper

Anmerkungen zum Konzept einer „Heilenden Pastoral"

Rainer Bucher

I. Die Vorgeschichte

Wenn tatsächlich „drei Hauptsphären menschlicher Erfahrung" unsere Existenz bestimmen, näherhin „die Erfahrung des Körpers, der Kommunität" und „des Kosmos"[1], dann führt der Weg der kirchlichen Pastoralmacht[2] offenkundig vom Kosmos zur Kommunität - und gegenwärtig zum Körper. Während sich die kosmisch codierte Selbstverständlichkeit des Christentums in den religionsemanzipatorischen Paradigmenwechseln der Wissenschaften im 18. und frühen 19. Jahrhundert verflüchtigte und (zumindest für die katholische Kirche) die soziale Codierung - in der Auflösung ihrer Sozialform als geschlossenes Milieu - in der Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend brüchig und löchrig wurde, so blieb und bleibt der Kirche doch der Körper als Ort der Darstellung der Bedeutsamkeit des von ihr tradierten Glaubens.

Das bedeutet nun allerdings material einen ziemlichen Bruch mit der eigenen Tradition. Denn in dieser spielte, in deutlichem Gegensatz zu den neutestament-

lichen Schriften, der Körper zwar eine wichtige, aber eben dominant negativ besetzte Rolle.[3] Der christentumsgeschichtlich vorherrschende anthropologische Dualismus „lehrt nicht nur das Auseinanderklaffen von ‚Leib' und ‚Seele', Materiellem und Immateriellem, sondern eine Art Kriegszustand zwischen beiden, ein(en) Belagerungszustand mit wechselseitigen Überraschungsangriffen: den asketischen Angriffen der Seele auf den Leib, den ekstatisch-lustvollen Angriffen des Leibs auf die Seele."[4] Das ist nun vorbei. Körper und Christentum arrangieren sich gegenwärtig in den entwickelten Gesellschaften völlig neu. Der Konzeptbegriff hierfür lautet: „Heilende Seelsorge".[5]

II. Was heilende Seelsorge will

1. Ent-spiritualisierung

„Heilende Seelsorge" will eine spezifische dogmatische Verschiebung mit schwerwiegenden pastoralen Konsequenzen revidieren. Zurückgenommen werden soll, so etwa Isidor Baumgartner, die „christologische Wende vom heilenden Jesus zum Heil schenkenden Christus"[6]. Denn in der Kirche gelte: „Die Wirkmächtigkeit des präexistenten und erhöhten Christus wird nicht mehr mit ‚Heilen' (σώζειν), sondern mit Heil (σωτηρία) beschrieben".

Heilung, so Baumgartner, werde damit „in einer unterschwellig monophysitischen Christologie in den Himmel verlegt und spiritualisiert. Die Reich-Gottes-Botschaft verliert an Lebensnähe, wird Angelegenheit der Lehre und des Bekenntnisses." Heilen und Befreien wanderten so „zunehmend aus einer am ewigen Heil und nicht am konkreten Heilen und Befreien interessierten Pastoral aus." Dieser von einer „halbierten Christologie gestützten Marginalisierung heilend-befreiender Praxis" sei entgegenzuhalten: „Kirche vergegenwärtigt den ‚fortlebenden Christus' nur dann in seiner Gesamtheit, ‚wenn sie in real erlebbarer Diakonie zugleich den fortliebenden Christus verkörpert.'"[7]

„Heilende Pastoral" will also die Spaltung von Heil und Heilung, Glaube und Leben, Mystik und Politik überwinden: „Mit Blick auf das Wirken Jesu ist neu zu lernen, daß Gott nicht jenseits heilend-befreiender Praxis vorkommt, sondern in ihr."[8] Angezielt wird eine „alternative christliche Praxis, die gegen subtile und

Der Autor

Rainer Bucher, 1956 in Nürnberg geboren, Studium der Germanistik und der Theologie, fundamentaltheologische Promotion (1986). Von 1986 bis 1990 Akademischer Rat am Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie der Universität Bamberg. 1991–1998 Referent und ab 1994 zugleich stellv. Leiter beim Cusanuswerk, der Studienförderung der Deutschen Bischöfe. 1996 pastoraltheologische Habilitation in Bamberg, dort 1999 Professur für Pastoraltheologie und Kerygmatik, seit 2000 Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Universität Graz. Veröffentlichungen u.a.: Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm (Frankfurt am Main/Bern/New York 1986/1993); Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert (Stuttgart 1998); Hg.: Theologie in den Kontrasten des theologischen Diskurses (Graz 2001). Anschrift: Parkstrasse 1, A-8010 Graz, Österreich. E-Mail: Rainer.Bucher@uni-graz.at..

offene Inhumanität protestiert und Partei ergreift für die Individualität und das Fragmentsein-Dürfen der Person, wie es im jesuanischen Reich-Gottes-Handeln zum Ausdruck kommt." Solche Heilung „erhebt ihre Stimme für jene, die über keine Definitionsmacht verfügen", ihre „entscheidende Matrix" hat sie „im heilend-befreienden Handeln Jesu selbst."[9]

Diese fast befreiungstheologisch anmutende Selbstdefinition „Heilender Pastoral" findet ihr Anwendungsfeld nun aber vor allem in dem, was man traditionell „Individualseelsorge" nennt[10], allerdings erweitert hinein in jenes stark frequentierte Übergangsfeld von Körper und Psyche, das einerseits ein ganzer Kranz professioneller Helfer einer reich differenzierten Therapiegesellschaft[11], andererseits etwa die medizinische Psychosomatik bearbeitet.

Sieht man von (Rand-)Phänomenen eines evangelikalen[12] oder eines katholikalen[13] Rückgriffs auf magische Heilungspraktiken ab und übersieht man auch großherzig die breiten Amalgamierungszonen von Pastoral, Psychomarkt und Kitsch auf diesem Feld[14], so akzeptiert das Konzept „Heilende Pastoral" die moderne Perspektivierung und auch Professionalisierung des Blicks auf den Körper. Dass das „über Jahrhunderte hin von christlichen Kirchen und Theologie reklamierte Monopol in Sachen Heilung" bereits „im 19. Jahrhundert zerfallen" ist und „auch die gegenwärtig kirchlichen Bemühungen um Entfaltung einer ‚heilenden Theologie'" es „nicht einfach wiederherstellen"[15] können, ist weitgehend Konsens. „Keineswegs", so etwa auch Eugen Biser, könne es einer „auf die Wiedergewinnung der Heilkraft ausgerichteten therapeutischen Theologie" daher „darum zu tun sein, das an die wissenschaftliche Medizin abgetretene Territorium zurückzugewinnen und sich auf die Seite der Gesundbeter und Geistheiler zu schlagen."[16]

2. Drei grundlegende Befunde

Das Konzept der „Heilenden Seelsorge" kann sich nun ohne Zweifel auf drei Befunde stützen, die in ihrer Kombination seine aktuelle Attraktivität ausmachen dürften. Zum einen: Jesus hat im Rahmen seiner Reich-Gottes-Botschaft geheilt[17], und er geht dabei bevorzugt auf jene Menschen zu, „die als ungläubig, unrein oder moralisch verwerflich galten"[18]. Durch Jesu Heilungen wird „die Entstellung der Schöpfung durch die Macht des Bösen aufgedeckt und der Leidende nicht als bestrafter Sünder, sondern als Opfer krank machender Verhältnisse und ungerechter Machtstrukturen angesehen, die durch den Abfall der Menschheit von Gott verursacht sind"[19]. Das aber heißt: „Die neutestamentliche Verkündigung zeigt sich als eine körperlich verwurzelte und körperlich erfahrbare Heilsverheißung. Daß nun der Körper und mit ihm das körperliche Wohlergehen in Verruf geraten ist, entwurzelt die Verkündigung"[20].

Zweitens: „Heilende Seelsorge" ist eine Form der Pastoral, die in spezifischer und sehr dichter Weise die konstitutive diakonische, also helfende und orthopraktische Dimension kirchlichen Handelns realisiert.[21] Kirche muss sich, will sie sich auf Jesus gründen, wie er auf die Seite der Leidenden stellen. Selbst in den dunkelsten Phasen seiner Geschichte verfiel das Christentum nicht dem Kult des

gesunden und starken Körpers, hat es den kranken, leidenden Körper geachtet. Drittens: Die moderne Pluralisierung der Diskurse zum Körper hat dieses Feld für die Religion nicht geschlossen und „säkularisiert", sondern einen komplexen, vielfach besetzten und von rivalisierenden Ansprüchen durchzogenen Raum eröffnet, in dem die menschliche Sehnsucht nach Heil-Sein in einem aktualisiert und, weil eben nur partiell gestillt, immer auch perpetuiert wird. In der Gegenwart „repräsentiert weder der Priester noch der Arzt, noch der Therapeut eine unbefragt geltende Heilsinstanz in westlichen Kulturen"[22]. Sie alle zusammen produzieren Diskurse und Praktiken, die nicht nur auf menschliche Heils-Sehnsucht antworten, sondern sie eben auch generieren.

Die wechselseitige Kopplung dieser drei Elemente, der Rückgriff auf Jesus, die Einbettung in das diakonische Projekt von Kirche und die Anschlussfähigkeit an die eher steigenden als abnehmenden Heilungsbedürfnisse jenseits einer weitgehend naturwissenschaftlich-technischen Medizin, dürfte zusammengenommen den Erfolg des *Konzepts* „Heilender Pastoral" erklären.

Keiner dieser Gründe, auch und gerade nicht der letzte, destruiert dieses Konzept. Denn Religion hat Funktionen; sie ohne Funktionen zu denken ist nicht nur sinn-, sondern macht sie vor allem auch bedeutungslos. Freilich: Religion hat Funktionen, geht aber nicht in ihnen auf. Es gibt in ihr immer einen spezifischen Überschuss über ihre je aktuelle Funktion.

Gerade für die jüdisch-christliche Tradition gilt, so etwa Eckhard Nordhofen[23], dass ihr Monotheismus in auffälliger Weise quer liegt zu einer Religiosität der reinen Bedürfnisbefriedigung. Denn seit ihren Anfängen ist diese christlich-jüdische Tradition vom Gedanken geprägt, dass ein auf die menschlichen Bedürfnisse abgestimmter Gott selbst gemacht ist und ein selbst gemachter Gott eben kein Gott ist, sondern ein Götze. Der Gott des Christentums ist immer auch der ganz Andere, der Entzogene, der, der nicht so handelt, wie man es von ihm erwartet: der etwa für Heilung steht, aber sie eben nicht garantiert, ja bisweilen gar schlägt und Unheil verbreitet.[24]

III. Probleme

1. Ausgangspunkt: Keine krisenversicherte Identität

Der neue kirchliche Zugriff auf den Körper, den das Konzept der „Heilenden Seelsorge" darstellt, ist (wie noch jeder dieser Zugriffe) heilsorientiert: Im Unterschied zu früheren Zeiten aber wird religionsbasiertes Heil nicht *gegen* den Körper, sondern *mit* ihm und *in* ihm versprochen. Natürlich wissen die reflektierteren Konzepte „Heilender Pastoral", dass „Heilung" und „Heil" zu unterscheiden sind. Dass es also einerseits „keine christliche Heilsrede außerhalb der Korrelation von Heilserwartung und Erlösungsbotschaft" gibt, dass „Jesus Christus als unser Heil zu bekennen" somit „nur möglich (ist) in den paradigmatischen Sprachen und Praxen gelebter Welt- und Existenzdeutung"[25], dass andererseits aber eben auch gilt: Die „Heilszusage in Jesus Christus ist ... nicht die Zusage

krisenversicherter Identität, nicht das Versprechen süchtig machender Harmonie und Ganzheitserlebnisse. Sie ist die praktische und symbolische Zusage unter dem eschatologischen Vorbehalt: Vorschein vollendeten Heils zu sein im Kontext einer Schöpfung, durch die ein ‚Riß von oben bis unten' (G. Büchner) verläuft."[26]
Auch andere naheliegende Problemfelder und Gefahren des Konzepts „Heilender Seelsorge", so die mögliche Trennung von individueller Seelsorge und gesellschaftlicher Diakonie[27] oder die Separierung von Seelsorge und (Wort-)Verkündigung, die Banalisierung des immer auch prophetischen kirchlichen Auftrags zu einer Alltagssorge um funktional unauffälliges Leben oder die Verfallenheit an den Mythos der Identität und Integrität[28], dürften im konzeptionellen Design der vorliegenden wissenschaftlichen Entwürfe einer „Heilenden Pastoral" reflektiert werden. Inwiefern dies auch bei populäreren Autoren des Sektors der Fall ist, kann hier bezweifelt, aber nicht verifiziert werden.
Doch das Konzept „Heilende Seelsorge" wirft auch einige Probleme auf, die nicht einfach durch verstärkte absichernde Reflexion behebbar sind. Es sind dies allesamt Probleme an der klassisch pastoral-theologischen Schnittstelle von diskursiver und nicht-diskursiver Praxis[29], mit anderen Worten: Probleme, die auftauchen, wenn man das Konzept in Relation setzt zu Strukturen der Macht. Im Einzelnen sind dies die Macht der Basis, die Macht der lehramtlichen Autorität sowie die Macht des pastoral Handelnden selbst. Es geht also um die Faktenfrage der realen Existenz „Heilender Seelsorge", um die Frage nach der Relation dieses Konzepts zum verbindlichen Pastoralbegriff des II. Vaticanums sowie drittens um die Frage nach seinem Umgang mit der unvermeidlichen Problematik der Pastoralmacht.

2. „Heilende Seelsorge" – mehr als ein Wunsch?

„Heilende Seelsorge" formuliert ein Konzept. Damit ist die Frage noch offen, ob es sie überhaupt gibt. Was es gibt, das sind Büchergemeinden um außergewöhnlich erfolgreiche Autoren und Autorinnen im Grenzbereich von Spiritualität, Theologie und Lebensberatung sowie (leider: eher marginale) pastoralpsychologische Ausbildungselemente im Theologiestudium und in der Berufseinführungsphase. Welche Praxisrealität also steckt im Alltag kirchlichen Handelns hinter dem Konzept „Heilende Seelsorge"?
Offenkundig läuft die kirchliche Realität mehr oder weniger ungestört von diesem Konzept weiter, bestätigen am ehesten noch die Auslagen (religiöser) Buchhandlungen die Existenz eines Phänomens „Heilende Seelsorge" auf der Basisebene. Die praxisverändernde Kraft dieses pastoralen Entwurfs scheint eher begrenzt; es sei denn, man wertet den allgemeinen, gut seelsorgerlichen Appell, den ganzen Menschen und sein integrales Heil-Werden zum Inhalt pastoralen Handelns zu nehmen, sowie die grundsätzliche Bereitschaft, die traditionelle kirchliche Körperverachtung nicht zu verlängern, bereits als Beitrag zu einer „Heilenden Pastoral". Das mag in verschiedenen Ländern verschieden und daher dort auch anders sein; am Bild der weitgehenden praktischen Folgenlosigkeit des Konzeptes „Heilender Pastoral" in der Breite kirchlichen Handelns dürfte das nichts ändern.

Dass dem so ist, ist aber kein Zufall. Denn was weitgehend unterbleibt, das ist die konsequente Aufarbeitung der kirchlichen Körper-Schuldgeschichte. Die Basis der Macht der Religion war aber über lange Jahrhunderte die Macht über die Körper der Basis: Das gilt für die diskursiv-definitorische Macht wie für die sehr unmittelbare Berührungs- und Verletzungsmacht. Diese kirchliche Macht-Geschichte mit dem Körper hat sich dem kollektiven Gedächtnis westlicher Kulturen eingeschrieben. Ohne ihre Aufarbeitung gerät jede Rede von „Heilender Seelsorge" in den Verdacht, ausgerechnet auf einem der (auch: im wörtlichen Sinne) schmerzhaftesten Felder der Pastoralgeschichte nunmehr kompensatorische Siege neuer Relevanz in Zeiten christlichen Reichweitenverlustes davontragen zu wollen.

Das ist natürlich nicht jenen anzulasten, die aus diakonischem Engagement und häufig gerade mit Blick auf die Körper-Schuldgeschichte des Christentums dieses Konzept entwickelt haben und wissenschaftlich wie praktisch dafür einstehen. Aber es gibt keine Pastoral vom Nullpunkt aus, und eine diakonisch sensible, wie es die „Heilende Pastoral" sein will und konzeptionell auch ist, schon gar nicht. Pastorale Revolutionen können nie mit dem Rücken zur eigenen Schuldgeschichte gelingen. Die Umkehr von der traditionellen Körperverachtung zum Körper als Ort positiver theologischer Bedeutungszuschreibung innerhalb des christlichen Heilsgeschehens aber wäre eine pastorale Revolution. Auch hier gilt: Ohne die Thematisierung des Bruches und seiner Schmerzen gibt es keinen Neuanfang.

Freilich: Das führt in ein weites Feld. Die (europäische) katholische Theologie hat es bekanntlich im 20. Jahrhundert, das nun wirklich nicht-überbietbare Mengen an Un-Heil über die Männer und Frauen Europas und angrenzender Gebiete gebracht hat, im Wesentlichen geschafft, Theologie im Jenseits dieses Unheils zu treiben. Sie hat also gegenüber diesem Un-Heil versagt. Dieses Versagen als Widerstandsmacht gegenüber der Macht des Unheils aber wirkt nach.

Kennt sie die Gründe dieses Versagens? Kann sie diesem Versagen entkommen, ohne sich seinen Gründen zu stellen? Wo hat die europäische Theologie des 20. Jahrhunderts tatsächlich rezeptionsfähige Antworten auf die politisch-gesellschaftlichen wie individuellen Sorgen und Nöte eben dieses Jahrhunderts formuliert?

Die Pastoral, also das Handeln der Kirche in seiner ganzen Breite, konnte, Gott sei Dank, diese Kontextlosigkeit nicht so umfassend durchhalten, wie es die wissenschaftliche Theologie tat. Aber ist das Konzept der „Heilenden Pastoral" wirklich in der Geschichte der Pastoral verwurzelt und damit im *sensus fidelium* des Volkes Gottes? Was geht an diesem Konzept überhaupt - in der Praxis des kirchlichen Alltags - über die partielle Rezeption psychologischer (und psychoanalytischer) Erkenntnisse hinaus, und über den Willen, an die Heilkraft des Glaubens zu glauben?

Ist „Heilende Pastoral" mehr als ein Wunsch? Der Blick auf die Basis und das kirchliche Personal zwingt zu dieser Frage.

3. Das konzeptionelle Problem oder: die Grenzen des Seelsorgsbegriffs

Der Blick auf die lehramtliche Autorität legt noch eine andere Frage nahe: Wie verhält sich das Konzept „Heilende Seelsorge" zum konziliaren Konzept einer Erneuerung der Kirche, wie es in *Gaudium et spes* vorliegt? Diese Frage richtet sich vor allem an den Seelsorgsbegriff.

Wenn „Seelsorge" im deutschsprachigen Raum auch immer noch mehr oder weniger synonym mit „Pastoral" gebraucht wird: „Seelsorge" ist nicht „Pastoral". Denn „Pastoral" ist ein auf dem II. Vaticanum definierter lehramtlicher Begriff, der weit über das hinausgeht, was der klassische Seelsorgsbegriff als die individuelle, heilsorientierte, lebenslange „Seelenführung" von Laien durch Kleriker umfasst. Der Begriff der „Seelsorge" hat von seiner vorkonziliaren Verwendung her eine platonisierende, eine klerikale, eine patriarchalische und eine paternalistische Konnotation. Er beschrieb das „Seelen-" und „(Ewige) Heil"-orientierte, fürsorgliche (bis bevormundende) Handeln von Klerikern (also Männern) an Laien.

„Pastoral" ist auf dem II. Vaticanum dagegen ein Gesamtbegriff für das evangeliumsgemäße Handeln der Kirche in ihrer Gegenwart. Es umfasst die herkömmliche Individualseelsorge; die Pastoralkonstitution enthält aber auch Themen, die klassisch in die christliche Soziallehre gehören, da sie die politische und soziale Ordnung betreffen. Vor allem aber ist Pastoral im Sinne des II. Vaticanums kein innerkirchliches Handeln von Klerikern an Laien, sondern ein am Evangelium und den Zeichen der Zeit orientiertes Handeln aller in der Kirche in der und für die Welt.[30]

Pastoral meint in *Gaudium et spes* jenes Handlungs-Verhältnis der Kirche zur Welt, welches das Volk Gottes vom Evangelium her aufzubauen hat. Pastoral ist damit ein kriteriologischer, kein platonisierender, kein paternalistischer und auch kein patriarchalischer Begriff. Denn er richtet sich nicht an die „Seelen", sondern an den ganzen Menschen, er geht von der grundlegenden Perichorese von Kirche und Welt in der Pastoral und von der pastoralen Tätigkeit des ganzen Volkes Gottes, Männern wie Frauen, aus.

„Heilende Seelsorge" will selbstverständlich weder platonisierend nur auf die „Seele", noch paternalistisch bevormundend, noch patriarchalisch nur von Männern ausgeübt werden. Es geht ihr ja gerade um die „integrale" und konkrete Heilswirksamkeit des Evangeliums für alle Menschen. Dies stellt dieses Konzept auf die Basis des II. Vaticanums. Gerade deshalb aber verwundert die unkritische Verwendung des „Seelsorgsbegriffs" und dessen weitgehende Gleichsetzung mit dem Pastoralbegriff.

Damit begibt sich das Konzept der „Heilenden Seelsorge" begrifflich in eine Konzepttradition, die mit dem „Pastoralbegriff" des II. Vaticanums weit umfassender überwunden wurde, als es mit dem Begriff „Heilende Seelsorge" je gelingen kann. Die dogmatische Relevanz der Pastoral und die pastorale Relevanz der Dogmatik[31], die Aufhebung der vorkonziliaren Innen/Außen-Konstellation sowie

der Abschied von jeder klerikalen und patriarchalischen Konnotation des Seelsorgsbegriffs sind mit dem Pastoralbegriff von *Gaudium et spes* grundlegender vollzogen als im Begriff der „Heilenden Seelsorge".

Wenn aber Heilung tatsächlich eine konstitutive Aufgabe pastoralen Handelns ist, und niemand wird das bestreiten, dann gehört diese Konzeptfügung mit Begriffen wie „kooperative Pastoral" oder „communio-Ekklesiologie" zu der gegenwärtig anwachsenden Reihe pastoral-theologischer Konzeptbegriffe, die schlicht durch eine adjektivische Voranstellung eines konstitutiven Elements des Substantivs entstehen und die daher Selbstverständliches emphatisch thematisieren. Was nur bedeuten kann, dass das Selbstverständliche in der Praxis eben alles andere als selbstverständlich ist (so in unserem Falle) oder dass man das Selbstverständliche als solches nicht identifizieren kann. Beides würde schwerwiegende Defizite kirchlicher Praxis signalisieren. Und so ist es ja auch.

„Daß der Weg zu einer Kirche, in der die heilend-befreiende Diakonie den Vorrang vor allen anderen Aufgaben innehat, noch lang erscheint, sei nicht verschwiegen": Darin ist Isidor Baumgartner sicherlich Recht zu geben. Dass die „damit anstehende Wandlung der Gestalt der Kirche" von einer „Dimension sein (dürfte), die tiefer in das Leben der Kirche eingreift als das Zweite Vatikanische Konzil"[32], das mag faktisch - angesichts der defizitären Rezeption des II. Vaticanums - vielleicht ebenfalls zutreffen, konzeptionell aber gilt es nicht. Denn die Macht der lehramtlichen Autorität hat hier schon Grenzen überwunden, an denen die kirchliche Praxis und auch das Konzept der „Heilenden Pastoral" immer noch zu scheitern drohen.[33]

4. Das Problem der eigenen Macht

Es bleibt eine dritte Anfrage: Wenn, wie eingangs festgestellt, der Weg der kirchlichen Pastoralmacht vom Kosmos zur Kommunität und gegenwärtig zum Körper führt, dann muss das Schicksal der beiden ersten Stationen die letzte schrecken. Denn diese Orte gingen als pastorale Orte an der Ambivalenz ihrer Macht zu Grunde.

Das gilt sowohl für die Macht über den kosmologischen Diskurs, der an der Machtlosigkeit gegenüber der Evidenz des frühneuzeitlichen naturwissenschaftlichen Forschens scheiterte, wie für die Macht einer verdichteten Sozialform „Kirche" in der pianischen Epoche der Kirchengeschichte (1950-1960), die an der zweiten Modernisierungswelle der westlichen Gesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg (und dabei vor allem am freien Bildungszugang und der Marktintegration der Frauen) zerbrach.

„Heilende Pastoral" will die Relevanz des Glaubens an einem alten Ort, dem Körper, neu repräsentieren. Es ist ein Ort voller Sehnsüchte und Emotionen und daher ein machtvoller Ort. Er ist auch ein Ort, den die Kirche - gerade in den westlichen Gesellschaften - tatsächlich zugespielt bekam von den allzu offensichtlichen humanen Defiziten einer hoch spezialisierten Medizinindustrie. Aber auch der Körper ist ein ambivalenter Ort, genau wie jene beiden anderen, die tendenziell verloren sind.

Denn auch für „Heilende Pastoral" gilt, was Regina Ammicht Quinn generell von der Renaissance des Körpers schreibt: Der „Körper, der heute wieder neu ins Zentrum des Interesses gerückt ist, spricht nicht, was von ihm erwartet und erhofft wird: die Sprache der Wahrheit, Authentizität, Natürlichkeit."[34] Genauso wenig wie der Kosmos und die Sozialität eindeutige und ohne Verluste „besetzbare" Orte des Religiösen sind, ist es der Körper.

Für das Christentum schon gar nicht. Nicht nur, weil seine Körpergeschichte im Wesentlichen eine Schuldgeschichte ist, sondern eben auch, weil es aus seinen Entmachtungsprozessen der Neuzeit gelernt haben könnte, dass die Darstellung des Glaubens aus der Ambivalenz von Konkretion und Transzendenz, von Inkarnation und Verrat, von Ohmacht in der Macht und Macht in der Ohnmacht nicht herauskommt. Ganz im Gegenteil: Nur in ihr kann sie heute, „nach Gottes und des Menschen Tod", wo also „beide Säulen der Theologie, Gott wie der Mensch" in der „heutigen Ordnung der Dinge als schwankende Grundlagen (erscheinen)"[35], bestehen.

Christliche Pastoral entgeht am Körper nicht jener Ambivalenz, der sie in ihrer kosmologischen und sozialen Codierung nur allzu deutlich unterlag. Sie kann diesem Ort aber auch nicht ausweichen: genauso wenig übrigens wie dem Sein des Menschen im Kosmos oder in der Sozialität. Sie muss angesichts eines jeden Scheiterns einer Pastoral der Macht gerade in diesem Scheitern ihre Sprache und Kompetenz suchen.

Und so bleibt die Frage: Was hat die Pastoral zu diesem Sein des Menschen im Körper beizutragen, von dem man ohne sie nichts wüsste? Konkrete Hilfe, Begleitung, Beistand im Unheil: hoffentlich. Gebet, Segen, Fürbitte: sicherlich. Und vielleicht wirklich auch die Suche nach jenem Feld, das sich im Grenzbereich von Körper und Psyche erschließt und das die Konzepte „Heilender Seelsorge" ausloten. Die christliche Tradition hat aber eben auch den Glauben zu repräsentieren, dass Gott nicht erst im Sieg über das Leiden auf uns wartet, sondern bereits im Grab unserer Verzweiflung über das Leiden. Nicht weil er ihm „Sinn" gibt, sondern weil er seine Sinnlosigkeit teilt.

[1] Regina Ammicht Quinn, *Rituale und Körperlichkeit,* in: dies./Stefanie Spendel (Hg.), Kraftfelder. Sakramente in der Lebenswirklichkeit von Frauen, Regensburg 1998, 35-51, 46.

[2] Vgl. zu diesem Begriff: Michel Foucault, *Warum ich Macht untersuche? Die Frage des Subjekts,* in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinov: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/M. 1987, 243-250. Dazu, wenn auch mit Intentionen, die den subjektkritischen Foucaults eher zuwiderlaufen: Hermann Steinkamp, *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie,* Mainz 1999.

[3] Vgl. Regina Ammicht Quinn, *Körper - Religion - Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter,* Mainz 1999, 116-137. Siehe auch: Elmar Klinger/Stephanie Böhm/Theodor Seidl (Hg.), *Der Körper und die Religion, Das Problem der Konstruktion von Geschlechterrollen,* Würzburg 2000.

[4] Regina Ammicht Quinn, *Rituale und Körperlichkeit,* aaO., 41.

[5] Vgl. etwa mit ganz unterschiedlichem wissenschaftlichen Anspruch: Wolfgang Beinert (Hg.), *Heil und Heilen als pastorale Sorge,* Regensburg 1984; Eugen Biser, *Theologie als Therapie,*

Heidelberg 1995; Isidor Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf 1990; ders., *Heilende Seelsorge in Lebenskrisen*, Düsseldorf 1992; Joachim Hänle, *Heilende Verkündigung*, Ostfildern 1997; Ch. Jacobs, *Salutogenese*, Würzburg 2000; Wunibald Müller, *Heilende Seelsorge*, Mainz 2000.

[6] Isidor Baumgartner, *Heilende Seelsorge - ein verkehrtes Leitwort?*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 145 (1997) 238-244, 239f.

[7] Isidor Baumgartner, *Heilende Seelsorge - ein verkehrtes Leitwort?*, aaO., 240. Baumgartner zitiert im letzten Satz: Ottmar Fuchs, *Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf 1990, 86.

[8] Isidor Baumgartner, *Heilende Seelsorge - ein verkehrtes Leitwort?*, aaO., 240.

[9] Isidor Baumgartner, *Heilende Seelsorge - ein verkehrtes Leitwort?*, aaO., 244.

[10] Erinnert sei auch an die „Pastoralmedizin" als schon einmal etablierte Übergangszone von Pastoral zu Medizin. Die kirchliche Autorität über den Körper zerfiel zuerst im Diskurs der naturwissenschaftlichen Medizin des 19. Jahrhunderts, seine Reste dann mit dem psychotherapeutischen Diskurs des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des Körpers vor dem 20. Jahrhundert siehe: Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt am Main 2001.

[11] Zu den Charakteristika der „Therapiegesellschaft" und zu deren (sozial-ethischer) Problematik: Kurt Remele, *Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl*, Graz/Wien/Köln 2001.

[12] Vgl. etwa Wolfhard Margies, *Heilung durch sein Wort*, 2 Bde., Urbach 1983/85.

[13] So etwa in spezifischen Heilungspraktiken afrikanischer Kirchen, aber auch am Rande der europäischen katholischen Großkirche. Vgl. dazu etwa die entsprechende römische Richtlinie, mit der die Glaubenskongregation offensichtlich versucht, real praktizierte Heilungsrituale wieder in den (groß-)kirchlichen Kontext einzubinden. Die Glaubenskongregation instruiert, „darauf zu achten, dass beim Ablauf" von Heilungsfeiern „nicht auf Formen zurückgegriffen wird, die dem Hysterischen, Künstlichen, Theatralischen oder Sensationellen Raum geben", und es ist ihr wichtig, darauf hinweisen, dass das „Heilungscharisma ... nicht einfach einer bestimmten Kategorie von Gläubigen zugeschrieben werden (kann)." („Instruktion über die Gebete um Heilung durch Gott" vom 13. 9. 2000, zugänglich unter www.vatican.va, 30.11.2001). Zu Afrika siehe: Eric de Rosny, *Heilkunst in Afrika*, Wuppertal 1998; Martin Ott, *Jesus and the Witchdoctor - Jesus und der Wunderheiler*, Würzburg 2001. Zum Begriff „katholikal" siehe: Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Frankfurt/Basel/Wien 1992, 196-198.

[14] „Es gibt die Pastoral-Literatur und -Praxis einer pseudo-poetisch verkitschten, neureligiösen Ganzheitlichkeit mit ihrem Innerlichkeitsgeraune" - so Heribert Wahl, *„Alles ist Fragment" - aber Fragmente sind nicht alles! Rückfragen eines Pastoraltheologen und Psychoanalytikers*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 145 (1997) 245-255, 254f. Wahl fährt, natürlich zutreffend, fort: „Aber das darf nicht mit dem Paradigma einer ‚analytisch orientierten Seelsorgetheorie und Seelsorgepraxis' verwechselt werden."

[15] Hans-Günter Heimbrock, *Heilung als Re-Konstruktion von Wirklichkeit. Kulturelle Aspekte eines Problems moderner Seelsorgelehre*, in: ders./Wolf-Eckart Failing, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt - Alltagskultur - Religionspraxis, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 256-274.

[16] Eugen Biser, *Die Heilkraft des Glaubens. Entwurf einer therapeutischen Theologie*, in: CONCILIUM 34 (1998) 534-544, 539.

[17] Vgl. Helge Kjaer Nielsen, *Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche*, Leiden u.a. 1987; Peter Trummer, *Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament*, Freiburg/Br. 1991; ders., *Daß*

meine Augen sich öffnen. Kleine Biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu, Stuttgart 1998.

[18] Michael Pindl, *Versöhnung mit dem Leiden*, Frankfurt am Main u.a. 1998, 209.

[19] Otto Betz, *Heilung/Heilungen. I. Neues Testament*, in: TRE XIV, 763-768, 766f.

[20] Regina Ammicht Quinn, *Körper - Religion - Sexualität*, aaO., 135.

[21] Zur diakonischen Theologie, wie sie in den letzten Jahren vor allem im deutschsprachigen Raum eindrucksvoll entwickelt wurde: Hermann Steinkamp, *Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde*, Freiburg/Br. 1985; Ottmar Fuchs, *Heilen und befreien*, aaO.; Herbert Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, Würzburg 1996.

[22] Hans-Günter Heimbrock, *Heilung als Re-Konstruktion von Wirklichkeit*, aaO., 267.

[23] Eckhard Nordhofen, *Der Engel der Bestreitung*, Würzburg 1993.

[24] Manfred Görg, *Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt*, Düsseldorf 1995.

[25] Franz Gruber, *Heilwerden im Fragment. Anmerkungen zur heilenden Seelsorge aus systematischer Perspektive*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 145 (1997) 227-237, 228, 227.

[26] Franz Gruber, *Heilwerden im Fragment*, aaO., 235.

[27] Vgl. hierzu die sehr problemsensiblen Ausführungen von Karl H. Ladenhauf, *Ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben*, in: Hubert Windisch (Hg.), Seelsorge neu gestalten, Graz 1995, 35-58.

[28] Diese Vorwürfe erhebt etwa Herbert Poensgen in seiner Polemik gegen die „Heilende Seelsorge": *Alles ist Fragment. Kritische Anfragen zum Konzept heilender Seelsorge in der Pastoral*, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 145 (1997) 227-237. Bedenkenswert in diesem Zusammenhang sind auch die Anfragen von Ulrich Bach, der mit Blick auf behinderte Menschen schreibt: „Jeder, der sich theologisch zu Gesundheit und Krankheit ..., zu Heil und Heilung ... äußert, handelt sträflich fahrlässig, wenn er nicht wenigstens hin und wieder die Frage zuläßt: Was könnten meine Sätze bei Menschen anrichten, die von der Thematik meiner Sätze viel augenfälliger betroffen sind als ich?" - *„Heilende Gemeinde?" Versuch , einen Trend zu korrigieren*, Neukirchen-Vluyn 1988, 62.

[29] Vgl. zu diesem genuinen Ort der Pastoraltheologie: Rainer Bucher, *Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches*, in: ders. (Hg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft, Graz 2001, 181-197.

[30] Zum Pastoralbegriff des Konzils siehe: Elmar Klinger, *Armut - eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1990, 96-134.

[31] Elmar Klinger, *Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt*, in: ders./Klaus Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozeß, Freiburg/Basel/Wien 1984, 615-626.

[32] Elmar Klinger, *Der Glaube des Konzils*, aaO.

[33] Dass die Fortschritte des II. Vaticanums in seiner historistischen Analyse, seiner liberalistischen Interpretation und seiner kirchenrechtspraktischen Revision nachkonziliar so gründlich verspielt zu werden drohen, ändert daran nichts.

[34] Regina Ammicht Quinn, *Körper - Religion - Sexualität*, aaO., 136.

[35] Hans-Joachim Sander, *Gott in den Fragmenten der Zeit. Systematische Theologie vor der Macht von Gottes und des Menschen Tod*, in: Rainer Bucher (Hg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft, 41-67, 50. Siehe dazu auch: Hans-Joachim Sander, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg/Basel/Wien 1999.

Das westliche Verständnis des Körpers als globale Perspektive

Farideh Akashe-Böhme

I. Cartesianismus

Die im Westen dominante Sicht des Körpers ist eine Variante des Cartesianismus. Damit ist für die Frage, ob diese Sicht universalistische Ansprüche erheben kann, bereits zweierlei gesagt. Einerseits ist diese Sicht ein historisches Produkt des 17. Jahrhunderts, und andererseits ist sie im Westen zwar dominant, aber keinesfalls die einzig mögliche. Deshalb ist es sinnvoll, sich zunächst die Problematisierungen der cartesianischen Körpervorstellung vor Augen zu führen, die die westliche Kultur bereits erfahren hat und noch immer erfährt; erst in einem zweiten Schritt soll dann gefragt werden, was wohl die Globalisierung dieser Sicht des Körpers im Konflikt mit anderen Kulturen bedeuten könnte.

Der Philosoph Descartes hat den Menschen als eine Kombination zweier Substanzen konzipiert, der *res extensa* und der *res cogitans,* des Körpers und der Seele. Dabei wird der Körper als eine Maschine verstanden, deren Funktionieren letzten Endes auf mechanische Wechselwirkungen zurückzuführen sei. Als Substanz ist der Körper in dem, was er ist, von anderen Substanzen unabhängig - ausgenommen von Gott; das bedeutet insbesondere auch eine Unabhängigkeit von der Seele. Im Prinzip sind seelenlose Organismen denkbar, so wird zum Beispiel von Descartes den Tieren eine Seele abgesprochen.

Diese Sichtweise konnte zunächst nur als erkenntnistheoretisches Modell verstanden werden. Schon als solches ist es allerdings äußerst wirksam geworden, ja man kann wohl sagen, dass nur auf der Basis dieser Körpervorstellung die neuzeitliche naturwissenschaftliche Medizin hat entstehen können. Denn einerseits weckte das die Erwartung, dass sich das Wesentliche des körperlichen Geschehens mit den objektivierenden Methoden, das heißt durch einen Zugang von Außen und mit Instrumenten erkennen lässt. Zum anderen entlastete diese Sichtweise von allen weltanschaulichen Skrupeln und ethischen Rücksichten, die den Zugriff auf den menschlichen Körper hätten verdunkeln oder einschränken können.

Der Cartesianismus aber ist keineswegs nur ein Erkenntnismodell, er ist vielmehr eine kulturelle Praxis. Die Menschen in Europa und Nordamerika denken nicht nur in ihrer Mehrzahl cartesianistisch, sondern sie leben auch cartesianistisch. Das beginnt mit der alltäglichen medikamentösen Steuerung der Körperfunktio-

nen, geht mit der fortschreitenden Technisierung des Körpers weiter und endet bei der rechtlichen Absicherung von Organtransplantationen durch das Hirntod-Konzept: Der Körper ohne Denken genießt nicht mehr den Schutz der Menschenrechte. So ist der Cartesianismus im Westen tief eingelassen in Lebensformen und kulturelle Praktiken, in den Umgang mit Krankheit und Gesundheit, die Einstellung zur körperlichen Arbeit, in Bereiche wie Kosmetik und Sport und schließlich in die rechtlichen Regelungen, die alle diese Bereiche betreffen.

II. Die Globalisierung

Die cartesianistische Sicht des Körpers ist heute keineswegs mehr nur eine europäische oder allgemein westliche Spezialität. Vielmehr gibt es seit ungefähr 150 Jahren eine Tendenz zur Globalisierung dieses Konzepts des menschlichen Körpers. Diese Globalisierung vollzieht sich im Wesentlichen durch die Verbreitung westlicher, das heißt naturwissenschaftlicher Medizin. Genauso aber wird dieses Körperkonzept mit der Praxis europäischer Sportarten, also im Zuge der olympischen Bewegung verbreitet: implizit geschieht dies mit den westlichen Lebensformen überhaupt. Schließlich transportiert auch die Globalisierung von Technik und industriellen Arbeitsformen ein von ihnen erzwungenes Verständnis des Körpers. Man denke etwa an den Taylorismus und die Rationalisierung industrieller Arbeit durch Zeit-Bewegungs-Studien.

Es ist vor allem die moderne Medizin, mit deren Siegeszug sich weltweit eine objektivistische Beziehung zum eigenen Körper durchsetzt. Die westliche Medizin ist anderen Typen von Medizin nicht schlechthin, jedoch in spezifischer Hinsicht überlegen. Sie isoliert den menschlichen Körper von Umweltzusammenhängen sowie von sozialen und biographischen Kontexten und erlaubt so die Steuerung von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen. Es sind die Bekämpfung von Infektionskrankheiten und die Prävention durch Impfung, es sind die Systemsteuerungen durch Hormone und vor allem die technischen Eingriffe wie bei der Reproduktions- und Transplantationsmedizin; bei ihnen beweist die westliche Medizin ihre Überlegenheit. All diese medizinischen Praktiken setzen eine Zugangsweise zum menschlichen Körper unter dem Blick des Arztes oder des Naturwissenschaftlers, also von außen, voraus. Deshalb sind die grundlegenden Disziplinen dieser Medizin die Anatomie und die Physiologie.

Der zweite Typ von Praktiken, die durch das westliche Körperkonzept globalisiert werden, sind die Arbeits- und Verkehrsformen, die die industrielle Welt nötig macht. Der Körper wird hier durchweg als Instrument verstanden und entsprechend behandelt. Um im Alltagsvollzug unauffällig zu bleiben, muss er wie ein Werkzeug die je nach Lebenslage erwartete Leistung zeigen. Diese Einstellung hat auf der einen Seite zu einer sehr verbreiteten Steuerung der Körperfunktionen im Alltag - wohlgemerkt im Zustand der Gesundheit - geführt, auf der anderen Seite zum allgemeinen Fitnesstraining. Diese Verhaltensweisen gegenüber dem eigenen Körper, die eigentlich der Welt der Arbeit angehören mit ihren hohen

Leistungserwartungen, dem Zwang zu Disziplin, zur Unabhängigkeit von Tages- und Jahreszeit und Stimmungslagen, haben auch inzwischen den Bereich der so genannten Freizeit erfasst. Auch hier wird nicht etwa dem Körper sein Recht gegeben. Vielmehr wird er als Basis für bestimmte Leistungen zurechtgemacht.

Das westliche Verständnis des Körpers als globale Perspektive

Damit ist das Stichwort gegeben für den dritten Bereich, in dem das im Westen dominante Körperkonzept heute globalisiert wird. Es handelt sich um den Körper in seinem Aussehen bzw. um den Körper als wesentliches Element der Selbstinszenierung. Zwar sind Kosmetik und Ausstaffierung durch Schmuck und Kleidung so alt wie die Kulturgeschichte der Menschheit; im Westen aber ist ein bestimmter Typ des Zurechtmachens entstanden, der spezifisch mit dem westlichen Körperkonzept verbunden ist. Es ist die Verbindung der Körperinszenierung mit Fitnesstechniken und Medizintechniken, die auch im Bereich der Schönheit das objektivistische Körperkonzept durchgesetzt hat. Der Körper wird auch hier bloß noch als Instrument verstanden und behandelt: ein Instrument, das bestimmte Leistungen erbringen soll bzw. Wirkungen erzeugen soll. So wird die Schönheitschirurgie und so werden die Fitnessstudios weltweit zum Medium der Einübung in westliche Körpervorstellungen.

III. Europäische Alternativen

Die objektivierende Körperbeziehung, wie sie sich im Cartesianismus ausgebildet hat, ist in Europa zwar die dominante, aber keineswegs die einzige Körperkonzeption. Vielmehr haben sich mit dem 19. Jahrhundert Alternativen herausgebildet; Alternativen sowohl des Denkens als auch der Lebensform. So vollzog sich in der Philosophie seit Schopenhauer und Nietzsche eine Entdeckung des Leibes, die sich im Rahmen der phänomenologischen Bewegung zu einer breiten Erforschung körperlicher Erfahrungen ausbildete. Leib ist der Körper in subjektiver Gegebenheit. Diesem Konzept eines Körpers von innen entsprach in der Praxis die Zuwendung zum Körper im Rahmen der Lebensreformbewegung um 1900.[1] Dazu gehörte die Sexualreform, gehörten die Reformen der Ernährung und der Kleidung sowie die Freikörperkultur. Zur leitenden Idee dieser Reformbewegungen war die Idee der Natürlichkeit geworden. Gegenüber den zivilisatorischen Zwängen und dem Zugriff der objektivierenden Naturwissenschaft sollte der Natur ihr Recht zurückgegeben werden. Diese Bestrebungen

Die Autorin

Dr. Farideh Akashe-Böhme ist gebürtige Iranerin und studierte Germanistik, Geschichte, Politik und Soziologie in Frankfurt und Darmstadt. Promotion in Soziologie. Veröffentlichungen u.a.: In geteilten Welten. Fremdheitserfahrungen zwischen Migration und Partizipation. (Frankfurt am Main 2000); Die Burg von Char Barrdi. Von Persien nach Deutschland – die Geschichte einer Jugend (Frankfurt am Main 2000); Die islamische Frau ist anders (Gütersloh 1997); Von der Auffälligkeit des Leibes (Hg. u. Mitautorin, Frankfurt am Main 1995); Frausein – Fremdsein (Frankfurt am Main ²1994); Reflexionen vor dem Spiegel (Hg. u. Mitautorin, Frankfurt am Main ²1992). Anschrift: Rosenhöhweg 25, 64287 Darmstadt.

E-Mail: boehme@hrzpub.tu-darmstadt.de.

hatten verständlicherweise ihre Hauptanwendungsgebiete im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper, insofern „der Leib die Natur ist, die wir selbst sind"[2]. Es besteht kein Zweifel, dass diese Bemühungen um alternative Lebensformen auch immer wieder von der herrschenden Ökonomie vereinnahmt und selbst zu einer Variante des Leistungsdenkens wurden. Charakteristisch ist hier die Transformation der Freikörperkultur über die Wehrertüchtigung im Faschismus zur Kultur des Bodybuilding der Gegenwart. Auf der anderen Seite haben die Bemühungen um eine nicht objektivistische Körperbeziehung durch den Einfluss asiatischer Praktiken der Selbstkultivierung inzwischen eine bedeutende Verstärkung erfahren.

IV. Außereuropäische Alternativen

Körper und Körperbilder im Zeitalter der Globalisierung sind nicht mehr lokal, historisch oder kulturell beschränkt; auch westliche Körperbilder stehen unter anderen, neuen Einflüssen. Hier ist an die vielfältigen Praktiken des Yoga zu denken, aber ebenso an Tai Chi und Chi Gong, wie auch an japanische Kampfsportarten, konfuzianistische Praktiken der Selbstkultivierung und schließlich an nichteuropäische Traditionen der Medizin, insbesondere der chinesischen Medizin. Da diese Traditionen bereits in Europa und Nordamerika einen so bedeutenden Einfluss gewonnen haben, könnte man erwarten, dass sie in Zukunft gegenüber der Globalisierung westlicher Körperkonzepte auch in andern Teilen der Welt ein Gegengewicht darstellen werden. Zumindest ist hier ein komplementäres Verhältnis zu erwarten in dem Sinne, dass die eine Sicht die Borniertheiten der anderen ausgleicht. Es könnte allerdings auch sein, dass die Verhältnisse sich dort so wie gegenwärtig in Europa und Nordamerika einpendeln, wo die asiatischen Körperpraktiken kompensatorisch benutzt werden, um die Schäden der instrumentalisierten Körperbeziehung auszugleichen oder ihnen vorzubeugen.

Damit wären diese Praktiken zu bloßen Körpertechniken reduziert und ihres geistigen Hintergrundes beraubt. Über die bloße Kompensationsfunktion hinaus wären auch ganz andere Entfaltungen der nicht-westlichen Körperpraktiken denkbar: aus ihnen könnte auch ein Widerstand gegen die Globalisierung des europäischen Körperkonzepts erwachsen. So wird beispielsweise berichtet, dass die konfuzianistische Tradition Japans eine Durchsetzung der Transplantationsmedizin im Wesentlichen verhindert habe.[3] Was könnte dies für die westliche Welt mit ihrem Streit um Biomedizin, Stammzellen und Präimplantationsdiagnostik bedeuten? In diesem Sinne ist die Zukunft durchaus offen.

[1] *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900,* Ausstellungskatalog, Darmstadt 2001.

[2] Gernot Böhme, *Leib: die Natur, die wir selbst sind,* in: ders., Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt am Main ^{3}1997

[3] William R. LaFleur, *From Agape to Organs: Religious Differences between Japan and America in Judging the Ethics of the Transplant*, in: Joseph Runzo/Nancy M. Martin (Hg.), Ethics in the World Religions, Oxford 2001, 271-290.

Körper und Geschlecht in mesoamerikanischen Religionen

Sylvia Marcos

Einleitung

Die Vorstellungen vom Körper, von seinen Metaphern, von körperlichen Zwängen und von der Erotik sind im Denken der mesoamerikanischen Religionen in ein Gesamtkonzept von Geschlecht und Kultur eingebettet. Mit mesoamerikanischer religiöser Gedankenwelt meine ich den hochentwickelten Komplex von Wahrnehmungen, Ideen und Überzeugungen, die den erkenntnistheoretischen Kontext der Nahuas, der Mayas sowie anderer Völker Mesoamerikas[1] bildeten.

Hauptquelle für die vorliegende Untersuchung sind die Bücher III und VI der *Historia general de las casas de Nueva España* (Florentinischer Kodex)[2]. Wissenschaftler haben die Intensität und den Reichtum dieser Schriften (besonders von Buch VI) und ihre Bedeutung im Hinblick darauf betont, dass sie uns näher an die moralische Vision und das Denken der alten Nahuas heranführen. Auszüge aus dem *Royal Palace Matritense Codex* und in besonderem Maße León-Portillas Neuübersetzung [aus dem Jahr 1980; Anm. d. Übers.] waren ebenfalls Gegenstand der Untersuchung.

Moderne wissenschaftliche Überzeugungen besitzen keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, sondern sind selbst historische Konstrukte. Dieses Verständnis erlaubt eine weniger eingeschränkte Betrachtungsweise der mesoamerikanischen Welt. Aus dieser Perspektive erweist sich die Einteilung in Biologie und Kultur (oder in Geschlecht und Sexualität) als unangemessen für die Annäherung an diese Lebenswelt. Die Begrifflichkeiten von Dualität, Gleichgewicht und Fluidität sind wesentliche Bestandteile des mesoamerikanischen Universums und von entscheidender Bedeutung für ein Verständnis seiner Körperlichkeit.

I. Dualität im mesoamerikanischen Universum

Die feminin-maskuline duale Einheit bildete die Grundlage für die Erschaffung des Kosmos, seiner (Wieder-)Herstellung und Erhaltung. Die Verschmelzung des Weiblichen und des Männlichen zu einem bipolaren Prinzip ist ein wiederkehrendes Element im mesoamerikanischen religiösen Denken. Dieses Prinzip nimmt sowohl einfach als auch zweifach in der Darstellung von Götter- und Göttinnenpaaren Gestalt an, angefangen mit Ometeotl, dem höchsten Schöpfer, dessen Name „doppelter Gott" oder „zweifache Gottheit" bedeutet.[3] In seiner Wohnstatt unter den dreizehn Himmeln stellte man sich Ometeotl als ein weiblich-männliches Paar vor.

Omecihuatl und Ometecutli sind die femininen bzw. maskulinen Seiten der göttlichen Dualität Ometeotls. Nach einem alten Nahua-Mythos lieferten sie sich einen Kampf, in dessen Verlauf sie Geschirr zerbrachen, und aus jeder Scherbe, die auf den Boden fiel, entstand eine neue duale Gottheit. Während einige Mexikoforscher daraus lediglich die Schlussfolgerung gezogen haben, dass diese Legende die Multiplizität der Götter erkläre, veranschaulicht sie jedoch darüber hinaus, wie die primäre Dualität ihrerseits neue Dualitäten hervorbringt. Unter dieser Voraussetzung kann vielleicht die Geschlechtlichkeit selbst - die ursprünglichste, alles durchdringende Dualität überhaupt - als „Erzeugerin" der multiplen spezifischen Dualitäten, die allen Phänomenen unterliegen, verstanden werden.

Realität im Fluss

Die mesoamerikanische Kosmologie implizierte einen Dualitätsbegriff, der nicht festgelegt oder statisch war, sondern sich ständig in Veränderung befand. Als wesentlicher Bestandteil der Denkweise der Nahua gab diese Offenheit für Veränderung allem anderen Impulse. Gottheiten, Menschen, Dinge, die Zeit und der Raum mit seinen fünf Himmelsrichtungen hatten ein Geschlecht: Sie waren weiblich oder männlich mit ständig wechselnden Anteilen. Das Geschlecht, das alle Bereiche der Natur erfüllte, war selbst die Bewegung, die alle Identität hervorbrachte und umgestaltete.

In einem so aufgebauten Kosmos gab es wenig Raum für pyramidenartige „hierarchische" Ordnung und Gliederung. In den verschiedensten Nahua-Erzählungen, weder in den *ilamatlatolli* (Reden der weisen alten Frauen) noch in den *huehuetlatolli* (Reden der alten Männer) noch in den Quellen, in denen Paare von Gottheiten vorkommen, finden sich Anhaltspunkte für eine Kategorisierung nach dem Schema der Überordnung des einen Pols über den anderen. Stattdessen scheint eine grundlegende Eigenschaft dieses Weltbildes in der Entfaltung von Dualitäten zu liegen. Diese Entwicklung von Dualitäten lässt sich auf allen Stufen des Himmels, der Erde und unter der Erde sowie an den vier Ecken des Universums feststellen.[4] Das ständige Entfalten der Dualitäten ist immer in einer Art Fluss und niemals streng gegliedert oder festgelegt. Somit durchdrang das Dualitäts-

prinzip den gesamten Kosmos und hinterließ seinen Abdruck auf jeder Sache, Situation, Gottheit und auf jedem Körper.
Innerhalb dieser fließenden Bewegung der metaphorischen Dualitäten, göttlich und körperhaft, bestand die einzige wichtige Konfiguration in der für beide Seiten geltenden Notwendigkeit, miteinander in Verbindung und Beziehung zu treten. Im mesoamerikanischen Universum bedeutete „über" und „unter" nicht „übergeordnet" und „untergeordnet". Weder in Bezug auf Gut und Böse, noch zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen oder im Hinblick auf Tod und Leben existierten hierarchische Werte, die in die Kategorien „übergeordnet" und „untergeordnet" eingeteilt waren. Das Leben entsteht z.B. aus dem Tod:

„Leben und Tod befanden sich im Wechselspiel auf der Großen Mutter Erde und bildeten einen Zyklus komplementärer Gegensätze: Das Leben trug in sich den Samen des Todes; aber ohne den Tod war Wiedergeburt unmöglich, denn der Tod war die Schwangerschaft, aus der das Leben sich entwickelte."[5]

Nach Jacques Soustelle „ist das Gesetz dieser Welt der Wechsel von einzelnen ausgeprägten Eigenschaften, die radikal voneinander getrennt sind und immer wieder dominieren, verschwinden und wieder auftauchen ..."[6] Im Universum wirken weibliche und männliche Eigenschaften zusammen, um fließende, nicht festgelegte Identitäten hervorzubringen. Das wechselnde Gleichgewicht von gegensätzlichen Kräften, aus denen das Universum entstanden ist, von der Gesellschaft bis zum Körper selbst - als dessen Widerspiegelung und Abbild - sollte als eine Manifestation dieser vollständigen Durchdringung durch die Geschlechter verstanden werden. Vom Kosmos bis hin zum einzelnen Körper offenbart sich das duale Geschlecht als die grundlegende Metapher im mesoamerikanischen Denken. Sie spiegelt sich in der Plastizität und Dynamik, die für ihre einzelnen Pole charakteristisch ist und sie so lebendig erhält, wie sie immer war.[7]
Demnach kann das mesoamerikanische Verständnis von Dualität nicht binäres Ordnen statischer Pole sein. Die Vorstellung vom Gleichgewicht kann am besten als ein „Agent" verstanden werden, der die Bedingungen der Dualitäten immer wieder anpasst und dadurch den gegensätzlichen und komplementären Paaren, die das ganze mesoamerikanische Weltbild durchdringen, eine einzigartige Qualität verleiht. Er schenkt der

Die Autorin
Sylvia Marcos ist Gastprofessorin für Mittelamerikanische Religionen an der School of Religions der Claremont Graduate University. Sie war als Luce Gastprofessorin am Theologischen Seminar und an der Harvard Divinity School tätig. Sie hat an vielen Universitäten, besonders in Lateinamerika, unterrichtet. Sie ist Beigeordnetes Mitglied der Forschungsgruppe am Nationalen Institut für Anthropologie und Geschichte in Mexiko. Sie hat ausgedehnte Feldstudien und Forschungsprojekte über eingeborene Heilerinnen und politische Aktivistinnen unternommen, wobei ihre historischen Forschungen durch aktuelle Daten aus Feldstudien verifiziert werden konnten. Veröffentlichungen: „Gender/Bodies/Religion" (Guernacvaca 2000); Mitherausgeberin von „Chiapas: el Factor Religioso"; als Mitherausgeberin bereitet sie gerade die Veröffentlichung des Buches „Towards a New Feminist Imaginary" vor. Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Heilige Erde: Mesoamerikanische Perspektiven" in Heft 5/1995. E-Mail: smarcos@infosel.net.mx.

Dualität Flexibilität und Plastizität, bringt sie zum Fließen und verhindert eine hierarchische Gliederung. Eine Ausgewogenheit, die immer wieder ihr eigenes Gleichgewicht herstellt - inhärent im mesoamerikanischen Konzept eines Universums in Bewegung - hielt auch alle anderen Gleichgewichtspunkte in ständiger Bewegung. Auf ähnliche Art und Weise waren die Kategorien männlich und weiblich offen und veränderlich, wie Lopez Austin andeutet: „... nichts war ausschließlich weiblich oder männlich; es gab vielmehr verschiedene Nuancen von Kombinationen."

II. Körperliche und kosmische Stabilität

Die kollektive Verantwortung, nicht nur das Gleichgewicht zu erhalten, sondern auch an den dadurch entstehenden Errungenschaften teilzuhaben, brachte eine ganz besondere Sammlung moralischer Kodizes hervor. Die beste Formulierung dieser moralischen Kodizes findet sich in den Reden der Alten, den *huehuetlatolli* und *ilamatlatolli.*[8] Wie oben erwähnt, betrachten einige Mexiko-Historiker das Buch VI des *Florentinischen Kodexes* von Sahagún als eine Art *summa* des Nahua-Denkens. Es ist das Werk, das am tiefsten in die Überzeugungen und Normen dieser Gesellschaft eindringt. Die im Buch VI des *Florentinischen Kodexes* enthaltenen *ilamatlatolli* äußern sich eindeutig zu der Art der Ausgewogenheit, die im Verhalten von Männern und Frauen notwendig sei.

„... Gehe nicht eilig oder langsam, ... denn langsam zu laufen ist ein Zeichen für Wichtigtuerei und schnell zu laufen weist auf Ruhelosigkeit und wenig Verstand hin. Gehe gemäßigt ... Gehe nicht mit eingezogenem Kopf oder mit nachlässiger Haltung, aber trage deinen Kopf auch nicht übertrieben hoch und aufrecht, denn das ist ein Zeichen für schlechte Erziehung.[9]

... Deine Kleidung sollte bescheiden, angemessen sein. Kleide dich nicht seltsam oder extravagant oder exzentrisch ... Auch ist es nicht angemessen, dass deine Kleidung hässlich, schmutzig oder zerrissen ist ...[10]

Wenn du sprichst, sprich nicht zu schnell ... erhebe deine Stimme nicht zu laut, aber sprich auch nicht zu leise. Verwende keine dünne, hohe Stimme, wenn du andere ansprichst oder grüßt, sprich nicht durch die Nase, sondern lass deine Stimme einfach normal klingen."[11]

In den *huehuetlatolli* erscheint die Ausgewogenheit als eine Konstante im Denken der Nahua, so wie sie sich im täglichen Leben, in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern und in körperlichen Haltungen äußert. Das Aufgehen des Körpers im Kosmos und das Eindringen des Kosmos in den Körper erlaubt noch nicht einmal den Gedanken an eine Aufteilung von Körper und Geist.

1. Der mesoamerikanische Körper oder: permeable Körperlichkeit

In vorherrschenden westlichen Traditionen hat sich das Körperverständnis in Gegensatz zum Geist gebildet. Der Körper wird als Ort der biologischen Daten,

des Materiellen, des Immanenten definiert. Seit dem 17. Jahrhundert wird er außerdem als Phänomen betrachtet, das die Grenze zwischen dem inneren Selbst und der Außenwelt markiert.

In der mesoamerikanischen Tradition werden dem Körper Eigenschaften zugeschrieben, die sich sehr von denen des anatomischen oder biologischen Körpers abheben. Am auffallendsten ist, dass Außen und Innen nicht durch die hermetische Grenze der Haut voneinander getrennt sind. Zwischen dem äußeren und dem inneren Bereich ereignet sich ein ständiger und fortdauernder Austausch. Das Materielle und das Immaterielle, das Externe und das Interne sind in ständiger Interaktion, während die Haut ständig von allen Daseinsformen durchdrungen wird. Alles führt zu einer Vorstellung von Körperlichkeit, in der der Körper offen ist für alle Richtungen des Kosmos: ein Körper, sowohl einzeln als auch zweifach, der feste und flüssige Stoffe in einem permanenten Fluss beinhaltet, immaterielle Winde oder ätherische Daseinsformen genauso wie Säfte und feste Stoffe. Den mesoamerikanischen Körper kann man sich als einen Strudel vorstellen, hervorgebracht durch das dynamische Zusammenspiel der verschiedensten Seinsweisen, sowohl materiell als auch immateriell und oft widersprüchlich, die sich in einem endlosen Spiel immer wieder neu zusammensetzen.

2. Pluralität der Daseinsformen

Neben dem sichtbaren Körper besteht der mesoamerikanische Körper aus dem, was Lopez Austin als „animische Wesenheiten" bezeichnet.[12] Es gibt drei hervorragende animische Daseinformen: die *tonalli,* die *teyolia* und die *ihiyotl.* Jede hat ihren eigenen - aber nicht einzigartigen - Ort innerhalb des physischen Körpers. Die *tonalli,* deren vornehmlicher Sitz der Kopf ist, gehen nachts im Schlaf auf Reisen. Der *teyolia* ist im Herzen angesiedelt und galt als Zentrum der Erinnerung, des Wissens und der Intelligenz. Wenn der *teyolia* den Körper verlässt, tritt der Tod ein. Der *ihiyotl* (Atem oder „soplo"), der mit der Leber assoziiert wird, kann Ausstrahlungen produzieren, die anderen schaden. Der *ihiyotl* war das vitale Zentrum von Leidenschaft und Gefühl. Als Teil dieses Zusammenspiels der verschiedensten Ausstrahlungen und Einschlüsse wird der Körper im mesoamerikanischen Denken begriffen.[13]

3. Das Dasein in der Welt nach Art der Nahua

Die Welt war für die Nahuas nicht „da draußen", errichtet außerhalb und getrennt von ihnen selbst. Sie befand sich in ihnen und sogar „durch" sie hindurch. Ereignisse und ihre Begleitumstände waren wesentlich stärker aufeinander bezogen, als es im westlichen Denken der Fall ist, wo das Ich von seiner Umgebung analytisch abstrahiert werden kann. Außerdem spiegelt die Durchlässigkeit des Körpers eine wesentliche Durchlässigkeit des Kosmos wider, eine Permeabilität der gesamten „materiellen" Welt, die eine Daseinsordnung definiert, die von einem ständigen Übergang zwischen materiellem und immateriellem Bereich gekennzeichnet ist. Nach dieser Vorstellung entsteht der Kosmos im wahrsten

Sinne des Wortes als die Vervollkommnung einer permeablen Körperlichkeit. Klor de Alva schreibt:

„... die Nahuas stellten sich ihr multidimensionales Dasein als einen integralen Bestandteil ihres Körpers und der physischen und spirituellen Welt, die um sie herum existierte, vor."[14]

Darüber hinaus war das „begriffliche Dasein" der Nahua wesentlich weniger eingeschränkt als das von Christen zur Zeit der *Conquista* und neigte eher dazu „ein physisches und begriffliches Kontinuum mit anderen, mit ihrem Körper und mit der darüber hinaus existierenden Welt zu bilden ..."[15]

4. Metaphern des Fleisches

Metaphern bilden das wichtigste Grundgefüge des mesoamerikanischen religiösen Denkens. Im Überfluss vorhanden und reich an Komplexität wurde die metaphorische Sprache auf alle Aspekte des Lebens angewandt. Metaphern für den weiblichen und männlichen Körper finden sich in den *ilamatlatolli* und *huehuetlatolli* (Reden der weisen alten Frauen und Männer) aus dem Buch VI der *Historia general de las casas de Nueva España.* Überreich an Metaphern veranschaulichen diese Reden sehr lebendig die spezifischen kulturellen Einstellungen gegenüber den Körpern von Frauen und Männern. Wie mehrere Wissenschaftler betont haben, enthalten diese Reden, die öffentlich vorgetragen wurden, wenn Kinder das Erwachsenenalter erreichten, Metaphern, die grundlegenden Elementen des mesoamerikanischen religiösen und moralischen Denkens Ausdruck geben, wie sich am folgenden Beispiel erkennen lässt:

„... Aus der Zeit des Herrn von Tetzcuco, genannt Netzahualcoyotzin, ... der sie (zwei ältere Frauen) fragte: „Großmütter, sagt mir, stimmt es, dass ihr euch auch noch in eurem Alter nach fleischlichen Genüssen sehnt ...?"

Die alten Frauen antworteten mit einer ausführlichen Erklärung, die mit einer Metapher endete:

„... Ihr Männer wünscht euch, wenn ihr älter werdet, keine fleischlichen Freuden mehr, ... aber wir Frauen werden dieser Dinge nicht müde und bekommen auch nie genug davon, denn unsere Körper sind wie ein tiefer Abgrund, eine Schlucht, die sich niemals ganz füllt; er empfängt alles ... und sehnt sich immer noch nach mehr und bittet um mehr ..."[16]

In Buch XVIII findet sich der folgende Ratschlag an Töchter:

„... Passt auf, wählt unter den Männern nicht den aus, der euch am besten erscheint wie diejenigen, die auf dem Markt einen Mantel kaufen wollen ... und verhaltet euch nicht so wie die Leute, die, wenn der Mais gerade frisch ist, nach den besten und wohlschmeckendsten Kolben suchen ..."[17]

Derartige Metaphern über die Körper von Männern und Frauen offenbaren Aspekte der Kultur, die von den ersten Chronisten und Missionaren selektiv

eliminiert wurden, weil sie mit ihren eigenen moralischen Ansichten kollidierten. Jedoch schienen die Metaphern, die in der Alltagssprache überlebten, wahrscheinlich unschuldig genug und gingen als poetische Ausschmückung der Sprache durch. Sahagún qualifizierte sie als „sehr zart, exakt und passend". Die Metapher trägt den Abdruck der Werte einer Kultur in sich. So scheint z.B. das gesellschaftlich akzeptierte Verlangen nach dem Körper eines anderen im Gebrauch der Metapher „die besten und wohlschmeckendsten Maiskolben" auf. Sie ist ebenso deutlich in dem Bild vom weiblichen Körper als „ein tiefer Abgrund, eine Schlucht, die sich niemals ganz füllt", erkennbar.

Diese Metaphern geben uns eine Vorstellung von den körperlichen Vergnügen, die in der mesoamerikanischen Welt als akzeptabel galten. *Tlalticpacayotl,* übersetzt als Fleischeslust oder Sex, bedeutet wörtlich „das, was zur Oberfläche der Erde gehört".[18] Wie alles, was an die Oberfläche der Erde gehört, ist erotische Lust irdische Identität. Sie wird nicht nur akzeptiert, sondern definiert die Einwohner von Mesoamerika als Bewohner der vier vermittelnden Ebenen der Erdoberfläche. Dieser Aufenthaltsort der Frauen und Männer ist auch der Ort des Fleisches, seiner Freuden und Kümmernisse. Die Erde wäre unvorstellbar ohne die körperliche Dimension.[19] Im kosmischen Zusammenhang von Erotik zu sprechen, bedeutet, von den Dimensionen zu sprechen, die zur „Oberfläche der Erde" und ihrer zentralen Position im Kosmos der Nahua gehören.

III. Erzählung und Metapher: Die Körperlichkeit der Nahua im Florentinischen Kodex

Die Erzählung des Tohuenyo oder des Fremden ist ein ausgezeichnetes Beispiel für das Verständnis von Körper und Geschlecht im Denken der Nahua. Enthalten im Buch III des *Florentinischen Kodexes* stellt sie einen Teil des Reichtums der Dokumentation der Nahua über die mexikanische Kultur des 16. Jahrhunderts dar, der von Sahagún und seinen Assistenten von einheimischen Informanten in Tepepulco (Region Tezcoco), Tlatelolco und Mexiko von 1547 an zusammengetragen wurde. Die Geschichte, Teil epischer Erzählungen von Gottheiten, überrascht wegen ihrer körperlichen Bilder und Metaphern sowie wegen des großen Stellenwertes von Verlangen und Fleischeslust, wie ihn ein junges Mädchen zum Ausdruck bringt. León-Portilla kommentiert:

„Manchmal ist über unsere einheimische Kultur gesagt worden, dass es ihr an erotischen Themen fehle. Aber allen zum Trotz, die so denken: Es gibt einige alte Texte in Nahuatl, die von den Ureinwohnern zur Zeit der Conquista tradiert wurden."[20]

Der unten auszugsweise zitierte Text war wahrscheinlich einer „dieser alten Texte auf Nahuatl mit einem bestimmten Rhythmus und Versmaß, die im *calmecac* oder anderen Nahua-Zentren der höheren Ausbildung auswendig gelernt wurden ..."[21] Die jungen Nahua erhielten in diesen Zentren ihre intellektuelle Ausbildung u.a. durch das Zuhören, wie die *tlamatinime* (weise Männer oder

Philosophen) über die höchsten Werte ihrer Kultur sprachen. Außerdem waren diese Zentren Ausbildungsstätten für die Priesterschaft. „... [Z]weifellos enthielten die an die ausgewähltesten Vertreter der jungen Nahua gerichteten Lehren die vornehmsten Gedanken, aufbewahrt in Liedern und Reden, die auswendig gelernt wurden."[22]

Die *Geschichte des Tohuenyo* handelt von der erotischen Leidenschaft, die, ohne Übertreibung, eine Prinzessin der Toltec überfiel.[23] Hier also ein Auszug aus der *Geschichte des Tohuenyo* nach der englischen Übersetzung von Leŏn-Portilla.[24]

Die Geschichte des Tohuenyo
(...)
Er lief nackt herum, sein Ding hing einfach herunter,
er begann, Chilischoten zu verkaufen,
und baute seinen Stand auf dem Markt vor dem Schloss auf.
(...)
Dann also schaute diese Tochter Huemacs
zum Markt
Und sah den Tohuenyo, mit seinem herunterhängenden Ding
Sobald sie ihn gesehen hatte,
ging sie in den Palast.
Dann wurde die Tochter des Huemac wegen dieser Sache krank.
Sie litt unter großer Anspannung, in ihr entstand eine große Hitze,
sie fühlte sich um des Tohuenyos Vogel - sein männliches Teil - gebracht
(...)
„So fing es an, das ist der Grund, warum sie krank wurde."
Und als der Herr Huemac das sah, gab er Befehl und sagte,
„Toltecs, sucht den Chiliverkäufer,
findet den Tohuenyo."
Und augenblicklich gingen sie und suchten überall nach ihm.
(...)
Aber kurze Zeit später erschien Tohuenyo von ganz allein.
(...)
Da sagte der Herr zu ihm:
„Du hast Verlangen in meiner Tochter geweckt,
du musst sie heilen."
(...)
Und sofort schnitten sie sein Haar,
sie badeten ihn und danach
rieben sie ihn mit Ölen ein,
gaben ihm einen Lendenschurz und banden ihm einen Mantel um.
Und als Tohuenyo zu ihr ging, um sie zu sehen,
blieb er bei ihr,
und so wurde sie im selben Augenblick gesund.

Später erlangte Tohuenyo die Anerkennung der Toltecs und führte sie in vielen Kämpfen zum Sieg. Die Erzählung seiner außergewöhnlichen Kriegstaten wurde Teil eines epischen Mythos von den Abenteuern übernatürlicher Wesen wie Tohuenyo selbst. Im Mittelpunkt dieser Heldentaten steht die „bemerkenswerte Geschichte von dem Tohuenyo", wie León-Portilla sie nennt. Es überrascht uns noch heute, dass die Spuren der erotischen Kunst der Nahua trotz der moralischen Zensur und der Reinigung von anstößigen Stellen, denen sie unter dem Einfluss der geistlichen Chronisten ausgeliefert waren, überlebt haben.[25]

Die Entdeckung eines solchen Textes mit explizit sexuellem Inhalt führt uns zu einer anderen Ebene des Verständnisses der Rolle des Körpers und des Verlangens im Denken und in der Kultur der Nahua. Seine Ausdrucksweisen sind weit entfernt von jeder Art von Angst vor der Macht des weiblichen Verlangens oder vor einer unersättlichen Sexualität, wie sie sich in Europa z.B. im *Malleus Maleficarum* findet.[26]

Im Allgemeinen betonen Historiker den disziplinierten und in gewissem Maße repressiven (wie wir sagen würden) Charakter der aztekischen Kultur. Ohne Zweifel gab es auch im Hinblick auf die Sexualität Normen. Gleichzeitig kann man nicht vereinfachend behaupten, dass es keinen Spielraum für Erotik gegeben habe. In einer von Dualität geprägten Kultur und Denkart, in der abwechselnden Anwesenheit von Gegensätzen in Bewegung, wurden die Anforderungen der Disziplin durch die Möglichkeit sexueller Lust und durch ihre Wertschätzung bereichert. Die einseitige Betonung von Strenge und Disziplin ist eher ein Produkt der Werte der missionierenden Historiker als eine wahrheitsgemäße Widerspiegelung der Daten und Realitäten dieser alten Welt. Was Sahagún in Kapitel VIII, Buch VI der *Historia general de las casas de Nueva España* aufzeichnete, gleicht das Bild wieder aus:

„... Sie beteten zu Tlazulteotl, der Gottheit der Lust, die Mexikaner, besonders die Mixtecs und die Olmecs ... und die Cueztecs dienten und verehrten Tlazulteotl, und sie bezichtigten sich vor ihm nicht ihrer Lust, denn Lust war für sie keine Sünde."

Schluss

Nach der Betrachtung dieser alten mesoamerikanischen Körpervorstellungen und -wahrnehmungen ist es angebracht zu betonen, dass die Körper von Frauen nicht nur aufgrund ihrer Kapazität zur Fortpflanzung geschätzt und verehrt wurden, sondern dass sie auch „Subjekte des Verlangens" waren. Der Körper, Ort und Achse für Freuden und Vergnügen, der duale Körper von Frauen und Männern, fließende und permeable Körperlichkeit, ist das Prinzip des irdischen Daseins, in Verbindung mit der unmittelbaren Umgebung und mit dem Ursprung des Kosmos. Einen Schimmer von diesem weiblichen und männlichen und kosmischen Körperbegriff kann man in Resten epischer Dichtung, in Liedern, Erzählungen und Metaphern erhaschen. Selbst diese wenigen Spuren vermögen ein inkar-

niertes Universum zu offenbaren, das in den westlichen Erzählungen, die von der Vorherrschaft des Geistes über das Fleisch geprägt sind, nicht vorkommt.

[1] „Mesoamerika = 1943 von P. Kirchhoff geprägte Bezeichnung für den altindianischen Hochkulturraum in Mexiko und im nördlichen Zentralamerika, der zur Zeit der Konquista das Verbreitungsgebiet, der Nahua- und Mayavölker umfasste, d. h., das zentrale und südliche Mexiko sowie die anstoßenden Teile von Guatemala, Belize und Honduras." (Meyers Enzyklopäd. Lexikon, Bd. 16, Art. Mesoamerika, Mannheim/Wien/Zürich 1976, 99 [Anm. der Übersetzerin].

[2] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (erste vollständige spanische Ausgabe des als *Florentinischer Kodex* bekannten Manuskripts in Nahuatl, hg. von Alfredo Lopez Austin/Josefina Garcia Quitana, 2 Bde., Mexiko 1989.

Mit Hilfe eines Fragebogens, den Fray Bernardino de Sahagún bei seiner Suche nach relevanten Informationen über die Welt der Nahua entwickelte, trugen seine Assistenten Material in der Sprache Nahuatl zusammen. Dieses Originalmaterial kann man im *Royal Palace Matritense Codex* nachlesen, der die Nahuatl-Quelle darstellt, die León-Portilla für seine neuen Übersetzungen zugrundelegt (ich habe die von Francisco del Paso y Troncoso 1906 in Madrid herausgegebene Version, *Codice Matritense des Real Palacio*, Vol. VII, konsultiert).

Der *Royal Palace Matritense Codex* ist somit die von Sahagún und seinen Assistenten angelegte Sammlung des Materials, das sie in Nahuatl von ihren Informanten zusammentrugen. Zu einer Diskussion der Ursprünge von Sahagúns Werk und der Komplexität des Umgangs mit den Quellen vgl. Sylvia Marcos, *Geschlecht und Moralvorschriften im alten Mexiko nach den Texten des Bernardino de Sahagún*, in: CONCILIUM 27/6 (1991) 489-499.

[3] Andrés de Olmos, *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, in: A. Garibay (Hg.), Teogonia e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, Mexico 1973.

[4] Yolotl Gonzales Torres, *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*, Mexico 1991, 125: „... 4 [bezog sich auf] die vier Himmelsrichtungen, 5 [auf] die vier Himmelsrichtungen plus den Mittelpunkt, 9 wurde mit der Unterwelt assoziiert und 13 [bezog sich auf] die Stufen des Himmels, der Unterwelt und der Erde plus den Mittelpunkt."

[5] Alfredo Lopez Austin, *Cosmovisión y salud entre los Méxicas*, in: Alfredo Lopez Austin/Carlos Viesca (Hg.), Historia de la Medicina en México, Buch I, Mexico 1984, 103.

[6] Jacques Soustelle, *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*, Paris 1955.

[7] Zur Diskussion der griechischen Philosophie im Vergleich zur Gedankenwelt der Nahua vgl. Sylvia Marcos, *Categorías de género y pensamiento mesoamericano: un reot epistemológico*, in: La Palabra y el Hombre, Jalapa/Veracruz 1995.

[8] Für eine ausführliche Behandlung der *huehuetlatolli* und der *ilamatlatolli* in Bezug auf die Geschlechter in Mesoamerika vgl. Sylvia Marcos, *Geschlecht und Moralvorschriften im alten Mexiko*, aaO.

[9] Bernardino de Sahagún, *Historia General*, Buch IV, aaO., 371.

[10] AaO. 384.

[11] AaO. 383.

[12] Alfredo Lopez Austin, *Cosmovisión y salud entre los Mexicas*, aaO.

[13] Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, Mexico 1988 (Das Original erschien 1885 unter dem französischen Titel *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine).*

[14] Jorge Klor de Alva, *Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua*, in: Arbor, Nr. 515/16, Madrid 1988, 49-78.

[15] Ebd.

[16] Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, in : Historia general, aaO. 382.

[17] AaO. 369.

[18] Alfredo Lopez Austin, *Cosmovisión y salud entre los Méxicas*, aaO.

[19] Vielleicht war das der Grund dafür, dass die alten Einwohner Mesoamerikas die Verurteilung sexueller Aktivitäten als unnormal betrachteten, da man ohne sie nicht zur Erde gehörte.

[20] Miguel León-Portilla, *Toltecayotl. Aspectos de la Cultura Nahuatl*, Mexico 1980.

[21] Miguel León-Portilla, *Toltecayotl*, aaO.

[22] Miguel León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, Norman/London 1990.

[23] Angel M. Garibay, *Historia de la literatura nahuatl*, Mexico 1953. Die von Sahagún ins Spanische übertragene Originalerzählung in Nahuatl findet sich in Francisco del Paso y Trocose, *Codice Matritense del Real Palacio*, aaO.

[24] Die neue Übersetzung von Nahuatl ins Spanische ist von Miguel León-Portilla, *Toltecayotl*, aaO. Den hier abgedruckten deutschen Texten liegt die englische Übesetzung der Autorin zugrunde.

[25] Sahagúns Übersetzung dieser Erzählung aus dem Nahuatl ins Spanische stammt aus dem Buch III seiner *Historia general de las cosas de la Nueva Espana* [1977]. Es ist jedoch eher eine Zusammenfassung als eine Übersetzung, wobei die Adjektive und Metaphern abgeschwächt und teilweise sogar geändert wurden. Die Feststellung der Veränderungen, die diese poetische Geschichte unter dem Einfluss Sahagúns erfahren hat, legt die Vermutung nahe, dass auch andere Texte, die körperliche und erotische Anspielungen enthielten, von anderen missionarisch tätigen Chronisten ähnlichen „Revisionen" ausgesetzt waren. Sahagún verhielt sich allerdings viel respektvoller als andere bei der Bewahrung der Schriften, wenngleich auch er die Lehren und Reden, die nicht seinen Moralvorstellungen entsprachen, abänderte. Die von Sahagún und anderen Chronisten vorgenommenen Veränderungen unterlagen der Evangelisierungsabsicht ihrer Schriften, dem durch die Inquisition ausgeübten Druck und dem Schamgefühl oder der Zurückhaltung, die die Mönche wahrscheinlich empfunden haben, wenn sie mit den mesoamerikanischen Äußerungen von Verlangen und Lust konfrontiert waren.

[26] Die lateinische Schrift *Malleus Maleficarum* von Heinrich Institoris und Jakob Sprenger, zwei Dominikanern, erschien 1484 (oder nach anderen Quellen 1486) und ist im Deutschen unter dem Namen „Der Hexenhammer" bekannt. Von diesem Dokument, das wegen seiner Absicht, die Hexenverfolgung voranzutreiben und die Hexen später zu verbrennen, traurige Berühmtheit erlangt hat, rührt die Vorstellung her, Frauen würden die Männer wegen ihrer Genitalien beneiden, sie seien sexuell unersättlich und somit gefährlich für die Männer. Das Werk scheint nahe legen zu wollen, dass alle Männer Heilige seien und nur der böse Einfluss der Frauen sie davon abhalte, ihr Leben dem Dienst an Gott oder den erhabeneren (körperlosen) Aktivitäten des Geistes zu weihen.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Der Leib des Menschen und seine Verflechtungen: ein Blick auf Afrika

Gosbert T. M. Byamungu

Einführung

Katastrophen stoßen häufig Prozesse an, die zum Umdenken führen. So haben die neuesten Daten vom 1. Dezember 2001, dem HIV/AIDS-Tag, meine Überlegungen zur Leiblichkeit des Menschen nicht unberührt gelassen. Sie bewogen mich dazu, diesem Beitrag einen anderen Schwerpunkt zu geben. Ohne zu übertreiben kann man sagen, die Statistiken lösten einen Schock aus und die Blicke der Welt richteten sich auf Afrika. Ein nicht unerheblicher Teil der Weltbevölkerung verschwindet Tag für Tag buchstäblich von der Erdoberfläche.[1] Erschüttert begab ich mich an den Schreibtisch zurück und musste das gestellte Thema anders angehen. Wenn auch sexuelle Promiskuität nicht der einzige Übertragungsweg von HIV/AIDS ist, so ist er doch bei weitem der häufigste. Das rührte an meine Verantwortung, sodass ich mich fragte: Wie können wir menschliche Verhaltensmuster so durchbrechen, dass die Welt gesünder wird?
Diese Frage machte die Entscheidung über die Stoßrichtung meines Beitrags zu einer komplizierten Angelegenheit: Die kritischen Punkte des Angriffs auf Leib und Leben des Menschen in der heutigen Situation Afrikas in den Blick zu nehmen ließ mich in drei Richtungen denken: in die relationale, die sexuelle und in die pragmatische. Die letzte Blickrichtung sieht den Körper in seinen durch Krankheit und Tod gezogenen Grenzen.

I. Der Leib des Menschen im Netz von Beziehungen

1. Der Kontakt zwischen Mutter und Kind

Da gibt es zunächst den direkten Kontakt zwischen der Mutter und dem ungeborenen Kind, das in ihrem Schoß heranwächst. In Afrika setzt sich dieser Kontakt nach der Geburt durch Stillen an der Mutterbrust und in der Pflege des Kindes fort: Die Mutter, die Schwester oder der Bruder tragen das Baby auf dem Rücken. Das vermittelt Vertrautheit, Sicherheit, Verbundensein und Solidarität. Die innige körperliche Berührung hat eine sehr tiefe therapeutische Wirkung. Dort liegen noch viele Kraftreserven verborgen. Wer immer an Jahren älter ist, gebietet den Jüngeren Achtung vor dem Beitrag, den er bzw. sie für die Allgemeinheit geleistet hat.
Hier öffnet sich im Horizont afrikanischer Kultur ein wichtiger Aspekt im Begriff

menschlicher Leiblichkeit: ihr Eingebettetsein in ein Netz von Beziehungen. Nur selten wird eine Mutter ihr Kind vom Rücken binden, wenn sie sich zum Klang der Trommeln bewegt. Und wenn das Kind noch nicht geboren ist, so werden, wenn sie das tut, Geschicklichkeit und Freude schon auf das Ungeborene übertragen, das ja das alles „mitbekommt". Deshalb machen afrikanische Kinder auch nie einen Tanzkurs, und deshalb sind sie von Natur aus fröhlich. Allen Afrikanern überall auf der Welt ist diese Kultur schon von Natur aus mitgegeben, Musik und Tanz sind feste Bestandteile in allen Ritualen, von der Geburt bis zum Tod. Und immer ist der Körper der Hauptdarsteller.

Bei all diesen freudigen Ereignissen spielt die sexuelle Identität eine zentrale Rolle. Männer tanzen paarweise mit Frauen, wo der Tanz das erfordert. Ja, bei vielen ethnischen Gruppen wiegen die Menschen im Tanz ihren Unterkörper, was sexuell provozieren kann. Interessant ist, dass die Leute, die das tun, keineswegs immer provozieren wollen. Eindeutiger Beweis dafür ist der Tanz beim Opfergang im Gottesdienst bei den Baganda. Die Mädchen, die die Gaben der Gottesdienstgemeinde zum Altar bringen, bewegen tanzend ihren Unterkörper zur Ehre und zum Lobpreis Gottes. Ihre Bewegungen können zwar sexuell gedeutet werden, haben aber keine Erotik im Sinn. Man nimmt zu Gott Beziehung auf wie zu einer menschlichen Person, gleichsam ganzheitlich, mit Leib und Seele. Das ist der Grund, warum beim Gottesdienst der Körper in so hohem Maße beteiligt ist.

2. Die Ontologie der Leiblichkeit

Für einen Afrikaner ist der menschliche Körper, metaphysisch gesehen, eine Beziehungseinheit. Der Einzelne existiert in einer Welt von Beziehungen, wo er einen wichtigen Platz innehat. Sein ganzes Sein lässt sich von der Beziehung her denken: In welchen Beziehungen stehe ich zu den Dingen, die mich umgeben, die vor mir da waren, und welche Konsequenzen haben sie für meine aktuelle Beziehung. Ich verdanke mein Leben in der Welt einem Netzwerk von Beziehungen. Das Volk der Yagba in Gambia, Westafrika, verknüpft diese Ontologie zukunftsgerichtet mit der Leiblichkeit. Der Körper heißt bei ihnen *ara,* was soviel bedeutet wie „das, wodurch eine Person Gunst und Wohlwollen auf sich zieht". Es ist der *ara,* wodurch jemand mit seiner Umwelt Verbindung aufnimmt.[2]

Der Autor

Dr. Gosbert T. M. Byamungu ist Professor für Biblische Hermeneutik am Ökumenischen Institut des Weltrates der Kirchen in Bossey (Schweiz) und katholischer Priester aus Tanzania; er promovierte in Biblischer Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Seine Monographie „Stronger Than Death: Reading David's Rise for Third Millenium" (Rom 1996) fand eine positive Resonanz. Dr. Byamungu spricht sechs Sprachen fließend und hat pastorale Erfahrungen in Afrika, Europa und den USA. Anschrift: Ecumenical Institute, 2, Chemin Chenevière, Bogis-Bossey, CH-1298 Cèligny bei Genf, Schweiz. E-Mail: gst@wcc-coe.org.

Ob ein solcher Kontakt glückt, hängt vom Eindruck ab, den man auf andere macht. Die Bahaya aus dem Nordwesten Tanzanias haben linguistische Ausdrücke, die helfen können, diese Ontologie zu verstehen. Bei ihnen gibt es den gleichen sprachlichen Ausdruck, mit dem man „falsch", „böse", „schlecht" und

„hässlich" voneinander unterscheidet; ihm wird einfach das Suffix *„-ubi"* angehängt. „Böse" ist dann *b-ubi,* „etwas Falsches" tun heißt dann *kukora* (tun) *k-ubi;* ein „schlechter Kerl" sein heißt *kuba* (sein) *m-ubi;* eine unangenehme Person wird als *muntu m-ubi* bezeichnet, was bedeutet, dass sie sowohl „böse" als auch „hässlich" ist. Der feine gedankliche Unterschied, der das „Böse" und „Hässliche" auf die gleiche sprachliche Ebene stellt, spricht für die Annahme eines ontologischen Spielraums, in dem das, was intrinsisch eine innere Disposition (böse) ist, auch körperlich als hässlich in Erscheinung treten kann (Doppelbedeutung). Der metaphysische Begriff des „Bösen" wird so auch körperlich sichtbar. Man offenbart seine innere ontologische Verfasstheit durch den Eindruck, den man mit seinem Körper der Welt gleichsam aufdrückt.

Aus einer solchen Metaphysik ergeben sich dann in der Tat Moral, Sozialpolitik und eine relationale Anthropologie. Diese metaphysische Konzeption von „böse/schlecht/hässlich" wird von der gegenteiligen Wortgruppe „gut/schön" her bestätigt. Ein junger Mann, der bei den Bahayas den Status des Verheirateten anstrebt, muss ein *musigazi murungi* sein, d.h. gut und attraktiv, beides in einem, sowohl was seine moralische wie seine körperliche Verfassung betrifft. Ein *musigazi murungi* ist nicht einfach jemand, den anzuschauen Vergnügen macht, sondern ebenso sehr jemand, der moralisch in einwandfreiem Ruf steht. Das überaus wichtige Anhängsel *-urungi* ist das Gegenteil von *-ubi* (vergleiche die obige Analyse) und bedeutet alles, was mit Gutsein (als innerer Konstitution) und Hübschsein (als äußerem Aussehen) zusammenhängt. Um im Inneren gut zu sein, muss man auch äußerlich ansehnlich sein.

II. Die sexuelle Macht des Körpers

Bei den Kpelle, einem der größten Stämme Liberias und Guineas, hat das Wort für „Körper" *kponoo* noch die Nebenbedeutung: „das, wodurch jemand mit anderen verbunden ist". *Kponoo* bedeutet aber auch ein „Entblößen der (des) Geschlechtsteil(s)e"[3]. Für die Kpelle wird im Begriff des Körpers die sexuelle Identität mitgedacht. Das gleiche gilt für die Efik im Südosten von Nigeria, wo der Ausdruck *idem,* der den Körper meint, zugleich auch die Genitalorgane bedeutet. Es gibt eine Reihe von Belegen aus verschiedenen ethnischen Gruppen Afrikas, die darauf hinweisen, dass der Körperbegriff in ihrer Kultur mit Sexualität in Verbindung gebracht wird.

Bei den Bahayas wird auf der „Abschiedsparty" die Liebesbeziehung öffentlich dargestellt. An diesem Tag nimmt der Bräutigam den letzten Teil der „Mitgift" in Empfang; er wird offiziell (als Bräutigam) anerkannt und nach traditionellem Brauch verheiratet: Tags darauf findet dann die kirchliche Eheschließung statt. Zum feierlichen Ritual gehört die „Epiphanie" des „Mannes, der unsere Tochter heiraten soll" und die der „Frau, die unser Sohn liebgewonnen hat". Beide Familien verbinden sich an diesem Tag zu einer größeren Einheit. Man setzt sich zusammen, um die neue Verbindung zu feiern. Die Altersgenossen und -genossin-

nen von Braut und Bräutigam führen dann unter Gesang und Tanz öffentlich eine Schau des Brautpaares auf: Die Freunde bzw. Freundinnen bringen im Wechsel einmal die Braut und einmal den Bräutigam herbei. Beide sind mit einem Mantel bedeckt, der im geeigneten Augenblick vom Gesicht gezogen wird. Wenn es soweit ist, halten sie im Tanz inne, der Mantel wird gelüftet und das Gesicht der Braut bzw. des Bräutigams wird sichtbar. Die Leute brechen in Jubelschreie aus über die Schönheit von Braut und Bräutigam, über ihre schön geformten Gesichtszüge: die des Mannes, der die Liebe ihrer Tochter, und die der Frau, die die Liebe ihres Sohnes erobert hat. Dabei kommt es ganz auf die Gesichtszüge an, die öffentlich zur Schau gestellt werden.

Was bei den Bahayas von Tanzania stattfindet, das spielt sich auch auf der anderen Seite des Kontinents bei den Efik von Nigeria ab. Der Grundgedanke ihrer Philosophie drückt sich in dem Satz aus: *ikpok idem emi abasi onode mi ntetim nkama,* und bedeutet: „Dieser Körper (*idem*), den Gott mir geschenkt hat, den muss ich wohl behüten." Bei den Efik pflegt die Braut kurz vor der Hochzeit in einen Raum gebracht zu werden (*ufok nkuho*), wo ihr Körper für die Begegnung mit dem Mann ihres Lebens „aufbereitet", d.h. kosmetisch behandelt wird, um ihn geschmeidig zu machen, bevor sie zur Hochzeit hinausgeht. Zur Pflege gehört ein gutes Essen, damit sie schön aussieht, wenn sie ihren Ehemann trifft.[4] Worauf es ankommt, ist, anziehend zu wirken, was für eine stabile Liebesbeziehung, die gerade erst begonnen hat, eine wichtige „Zutat" ist. Hier wird die Erotik gefeiert für das, was sie zur Leidenschaft der Liebe beitragen kann. Sie soll der Ehe Schutz und Halt geben. Solche Elemente der Sexualität wurden später als heidnisch beiseite geschoben.

1. Christentum und Sünde

Die negative Bewertung der Sexualität kam mit dem Christentum. Die Kirchenväter betrachteten, in Anlehnung an Platon, die menschliche Person als ein quasi-politisches Wesen, wo die Seele mit dem Körper im Kampf liegt. Im *Gottesstaat* entwirft Augustinus die Vision einer Weltordnung, die durch Gehorsam in voller Harmonie mit Gott steht. Diese Gehorsamsordnung wird durch den Ungehorsam, hervorgerufen durch ein „winziges" Verbot, gestürzt.[5] Von jenem Augenblick an sei alles anders geworden: Der Mensch konnte sich nicht mehr beherrschen.[6] Sich auf Paulus (Röm 7) stützend, bringt Augustinus in *De Nuptiis et Concupiscentia* die Sache auf den Punkt: Der Mensch kann jedes Glied seines Körpers beherrschen, nicht jedoch seine Begierde nach sexueller Lust.[7] Im Zusammenhang mit den Problemen der Menschen geht Augustinus ausführlich darauf ein, wie die Wollust dem Menschen vollends die Besinnung raubt, sodass er sich der sexuellen Betätigung und seiner Geschlechtsteile schämt.[8] Anschließend verknüpft er dieses Problem der sexuellen Begierde mit dem der sexuellen Lust. Für ihn ist das in höchstem Maße beunruhigend:

„Diese [die Lust] aber nimmt den ganzen Leib, innerlich so gut wie äußerlich, in Anspruch und bringt, da die seelische Leidenschaft sich mit dem fleischlichen Trieb

vereinigt und ihn durchdringt, den ganzen Menschen in Wallung, worauf jene Wollust folgt, mit der keine andere körperliche Lust zu vergleichen ist, die, auf ihrem Höhepunkte angelangt, fast alles Denken und Wachbewusstsein auslöscht. Wer aber, der ein Freund der Weisheit und heiliger Wonnen ist und im Ehestande lebt ... möchte nicht lieber, wenn's möglich wäre, ohne Wollust Kinder erzeugen ...?"[9]

Vielleicht klingt das, was ich sage, anachronistisch, doch Augustinus hätte vom dem, was doch für alle offenkundig ist, nicht weiter entfernt sein können: Anstatt sich Kinder ohne Orgasmus zu wünschen, wie Augustinus es für richtig hält, wünschen sich die Menschen den Orgasmus ohne die Zeugung von Kindern. Aufgrund der Neigung, die sexuelle Lust von Zeugung zu trennen, entwickelte sich die Furcht, die Menschen könnten sie um ihrer selbst willen suchen und sich in sie hinein verstricken, ja, sexuelle Lust wurde zur Hauptsorge der Moral mit nicht unbedenklichen Folgen. Sie wurde für Augustinus und die spätere Tradition so suspekt und verwerflich, dass man sie zur Sünde erklärte.[10]

Die Gleichsetzung von Sünde und Sex entwickelte sich in Afrika zu einer Zwangsvorstellung, die die gesamte Kultur durchdrang. Diese Ambivalenz wirkte sich auch auf das Leben in Afrika aus, wofür ich wieder die Bahayas als Beispiel heranziehen möchte. Der Forscher R. Albrecht stellt fest, dass bei den Christen der Bahayas die Predigten zu 21 Prozent das Thema „Sünde" behandeln, dem gegenüber andere Themen zurückfallen: so Gottes Schöpfungswerk (10 Prozent), Gottes verschiedene Attribute (10 Prozent), seine Liebe und Gnade (15 Prozent) und seine Gegenwart in „neuen Heilsmitteln" (18 Prozent).[11] Wenn man auch Statistiken auf die gewünschte Perspektive hin zurechtbiegen kann, so ist doch das, worauf es ihm ankommt, klar. Das Thema „Sünde" nahm das Denken so sehr in Anspruch, dass sie zum Hemmschuh fürs Leben wurde.

Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass die Worte *bufu* und *ntambara,* die bei den Bahayas „Sünde" bedeuten, einer Wortgruppe angehören, die sich vom Suffix *-ubi,* das, wie oben analysiert, „böse/schlecht/hässlich" bedeutet, semantisch unterscheidet. *Bufu* und *ntambara* beziehen sich, je nach Zusammenhang, auf das Naturrecht bzw. das öffentlich geltende Recht. Während *bufu* den Gedanken permissiven Verhaltens, ja tödlicher Sorglosigkeit andeutet, betont *ntambara* den Aspekt der Übertretung eines Strafgesetzes. Während *bufu* möglicherweise zum Tod führt, führt *ntambara* zu einer Bestrafung. Mit dem Christentum verschwand diese Unterscheidung und beide gingen unterschiedslos ins Sittengesetz ein. Das größere Problem freilich blieb die Gleichsetzung von Sex mit Sünde. Schließlich kam es soweit, dass christliche Heiligkeit auf der Waagschale des sechsten Gebotes abgewogen wurde. So umschrieb man die Geschlechtsteile euphemistisch mit *Ebibi,* was wörtlich die „bösen/schlimmen/hässlichen" Dinge bedeutet!

Diese Gleichsetzung von „schlimm/hässlich" mit den Sexualorganen hat ihren Ursprung in der „christlichen" Tradition, die Sex und Sünde/Böses gleichsetzte. Diese Verknüpfung wirkte sich auch auf gesunde Sexualbeziehungen nachteilig aus, derart, dass das, was die Menschen wirklich als lustvoll und anziehend

erfuhren, von der Religion paradoxerweise als böse und schmutzig verboten wurde. So kam es nur zu unnötigen Spannungen zwischen Wunsch und Pflicht, was der Religion und den frommen Gläubigen schadete. Die Leute schreckten vor gesunden Sexualbeziehungen zurück und verstrickten sich im Geheimen in wahllosen Sex, um unbemerkt einen lustvollen Augenblick zu „ergattern", weil sich gerade eine günstige Gelegenheit bot. Die „Frucht" zu verbieten macht diese, ohne dass man es will, nur umso verlockender.

Friedrich Nietzsche hat es kurz und bündig so formuliert: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: - er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster."[12] Was Nietzsche sagen will, ist, dass eine Verurteilung der erotischen Lust die Menschen keineswegs davon abhält, ihr nachzujagen. Sie führt nur dazu, dass man es mit schlechtem Gewissen tut. Das scheint der weltweit empirisch nachgewiesene Befund zu sein.

2. Christentum und Freundschaft

Man könnte meinen, dass die Probleme, die Afrika in Bezug auf HIV/AIDS bedrängen, auch etwas mit dieser Spannung zu tun haben. Wenn man die Menschen ermutigte, ehrlich, offen und positiv über die Macht der Sexualität zu reden, sich zu informieren und ihre Anerkennung einzufordern, könnte man mit einigen dieser Probleme leichter fertig werden. In Afrika bietet die Kirche heiratswilligen Paaren in einer Ehevorbereitung sexualkundlichen Unterricht an. Doch meiner Meinung nach ist „der Zug hier schon längst abgefahren".

Mein Vorschlag wäre, sich die sexuelle Lust einmal etwas genauer anzusehen. Dinge, die Freude machen, nur um der Freude willen zu tun, ist normal und menschlich wertvoll. Ich verbringe gern Stunden in Meditation, weil das für mich unsagbar schön ist. Die Leute spielen Fußball oder schauen ihm zu, setzen sich zusammen, um zu essen und zu trinken, nur deshalb, weil solche Erfahrungen Freude machen. So ist es, wenn man ein Buch liest, Musik hört oder ins Kino geht. Von niemanden erwartet man, dass er die Lust bzw. Freude an diesen Tätigkeiten rechtfertigt. Die einzige Lust, die ihre Berechtigung durch Zeugung und Mutterschaft nachweisen muss, ist die sexuelle Lust.

In Wirklichkeit ist es doch ganz anders: Der Wunsch nach Sex um der damit verbundenen Lust willen ist alles andere als eine Bedrohung des christlichen Lebens. Vielmehr kann er zur Grundlage einer gesunden christlichen Sexualethik werden, die erkennbar christliche Werte verkörpert, die auch für traditionelle christliche Haltungen der Sexualität gegenüber noch genügend Raum bieten. Christen haben stets daran festgehalten, dass die Sexualität ihren eigentlichen Platz im Kontext einer freundschaftlichen Beziehung hat, deren höchste Form die Ehe ist. So lässt sich ohne Weiteres sagen, dass christliches Denken die sexuelle Lust als Freundin und nicht als Feindin betrachten sollte. Anders ausgedrückt: Das Christentum sollte die Lust nicht gleichsam „an die kurze Leine nehmen", sondern sie im Sinn einer christlichen Ethik stärken und schützen, so dass man das Bedürfnis danach mit jemanden befriedigt, mit dem man freundschaftlich verbunden ist. Deshalb hat das Christentum die Ehe stets gesegnet.

III. Grenzen der Körperlichkeit

So anziehend der menschliche Körper sein kann, so zerbrechlich ist er auch, durch Krankheit leicht zu stören und vom Tod mit dem endgültigen Ende bedroht. Ihn medizinisch zu schützen, so sagt man, sei mehr eine Kunst als eine Wissenschaft.[13] Ein deutscher Arzt, der viele Jahre in meinem Land gearbeitet hat, erzählte mir im Vertrauen, wie verblüfft er war, dass es vielen Patienten schwer fiel, die Schmerzen in ihrem Körper zu lokalisieren. Seine Erklärung war, die Kultur lasse nicht genug menschliche Berührung zu, die doch ein wesentliches Element im Heilungsprozess sei.

Meine Besorgnis gilt Afrika. Dort treibt von der Kolonialzeit her eine Untugend noch immer ihr Unwesen: Wenn Afrika über eigene Probleme nachdenkt, so tut es das nie, ohne sich auf ausländische Philosophien und/oder Theologien zu berufen. Der Kampf, dem Afrika ins Auge blickt, fordert afrikanische Theologen und die Frauen und Männer der Kirche heraus, von *ihrem* Kontext her zu denken und zu handeln.

1. Eine Vielzahl körperlicher Freuden

Unser Kontext ist der eines Kontinents, der von immensen Problemen bedrängt wird. Afrika kann es sich nicht leisten, seine Arbeitskraft durch eine tödliche Krankheit zu verlieren, die durch Sex übertragen wird. Ist denn Sex das einzige Gebiet, wo körperliche Energien sich betätigen können? Es steht doch ein stattliches Angebot von Tätigkeiten zur Verfügung, wo die Menschen Freude und Befriedigung finden können. Lust und Freude, so mahnt Aristoteles, bestehen im Tätigsein.[14] Afrika bietet eine Fülle noch unerledigter Aufgaben, wo seine Energien sich voll entfalten können. So kann zum Beispiel die afrikanische Metaphysik der zwischenmenschlichen Beziehung erweitert werden und die ganze Schöpfung mit Pflanzen und Tieren noch in sich aufnehmen: Die Menschen können Gärten anlegen, Straßen bauen, Schulen und Gesundheitszentren errichten, aus der puren Freude heraus, Mitgestalter und Mitschöpfer Gottes zu sein. All diese Tätigkeiten bringen den Körper ins Spiel. Vielfältige Freuden liegen hier als noch ungehobener Schatz verborgen, den es zu entdecken gilt, indem man tätig wird. Afrikaner sind exzellent in Sport und Musik. Man sollte beides, schon aus Gesundheitsgründen, fördern.

2. Gesunde sexuelle Lust

Noch ist nicht alles gesagt. Afrikaner haben ein tiefes Schamgefühl, wenn es sich um Sexualität handelt. Eltern werden mit ihren Kindern kaum über sexuelle Dinge reden. Die verhüllende Redeweise über die Geschlechtsteile zeigt, dass sie dem Privatbereich (*sehemu za siri*) zugeordnet werden, dass sie Geheimnisse sind, die man unter der Kleidung verbirgt (*siri za nguoni*). Was privater Natur ist, darf nicht öffentlich diskutiert werden. Freilich gab es daneben immer auch Freiräume, in denen Eltern nach eigenem Ermessen eine wesentliche Sexualerziehung vor der Ehe vermitteln konnten. Das Gewohnheitsrecht schützte unverhei-

ratete Frauen vor Missbrauch und ein Ehevertrag stellte ihre Sexualität unter den Schutz des Rechtes. Deshalb war die Ehe liberal ausgestaltet: Man konnte mit einer Frau, mit mehreren Frauen oder auch mit mehreren Männern verheiratet sein. Das diente dem Schutz der Beziehungen. Durch das Christentum sowie im Zuge der Verstädterung und des Pluralismus wurden diese Dinge kompliziert.

Probleme gab und gibt es natürlich immer noch: Eine Frau war ja schließlich nicht mit nur *einer* Person, sondern mit einer *Familie,* ja mit einem *ganzen Clan* (*Ushemeji*) verheiratet. Dadurch sollte der Clan groß und stark werden, ohne Rücksicht darauf, wie Frauen und Männer innerhalb des Clans sich in wechselseitige sexuelle Beziehungen einließen. Promiskuität im Rahmen des *Ushemeji* ist auch heute noch gang und gäbe, selbst unter Christen. Das zwingt die schwarzafrikanische Gesellschaft zur Ehrlichkeit und zum Überdenken dieser Form von Mischethik, um mit den modernen Herausforderungen fertig zu werden. In der ursprünglichen Kultur, wo man vertrauten Körperkontakt miteinander pflegte, kamen die Sinne im gegenseitigen Geben und Nehmen voll auf ihre Kosten: Sich umarmen, streicheln, sich Blicke zuwerfen, miteinander spielen oder ganz einfach nur zusammen zu sein, um ein wichtiges Ereignis zu feiern, in gemischter Gesellschaft zu essen und zu trinken - diese Vielfalt von berechtigter menschlicher Interaktion sollte weiter vertieft werden.

In zwischenmenschlichen Beziehungen ist die Lust der Sinne viel breiter und tiefer angelegt als die rein sexuelle Erregung. Sie besteht darin, sich einen Raum für gemeinsames Handeln freizuhalten und ihn miteinander zu teilen. Sinnesfreuden im Zufall zu suchen, bloß um der Erregung willen, die sie vielleicht bieten, raubt dem Menschen jene tiefere Erfüllung, die Lust (im umfassenden Sinne) zu geben vermag. Daher fehlt dem Zufallssex mit fremden Personen etwas Wesentliches. Das ist ein entscheidendes Argument gegen die Promiskuität, die ganz klar eine Feindin des Körpers ist, besonders in Afrika.

Ich versuche zu verstehen, wie das Christentum die Lust nicht „an die Kandare nehmen", sondern versuchen sollte, sie zu schützen. Dabei beschäftigt mich vor allem die Methode, mit der man das machte und die man allerdings so „entschlacken" müsste, dass eine ehrenhafte „Sinnlichkeit" sich frei entfalten kann. Mein Traum wäre, dass Kirche und Staat in der Sexualerziehung zusammenarbeiten. Dann müssten sich Ideologien aussöhnen und Machtspiele dem Schutz des Lebens weichen. Schulen und Seminare müssten die Sexualerziehung in ihre Lehrpläne aufnehmen, so dass Kindern zum Wohl ihres Körpers geholfen und Erzieher zu sachkompetenten Helfern ausgebildet werden könnten.

3. Der Körper im Angesicht des Todes

Für Afrikaner ist der Tod nicht das Ende des Lebens, sondern der Übergang in ein anderes Leben mit den Ahnen im Land der Geister. Wer als Ahne in Erinnerung bleiben will, muss ein „gutes" Leben geführt haben. So wird bei den Kpelle der tote Körper sauber gewaschen, mit Öl eingerieben und in einem Zelt aufgebahrt, wo dafür bestimmte Älteste Totenwache halten, bis die Zeit für das Begräbnis gekommen ist. In der Ausgestaltung im Einzelnen mag es hier Unterschiede

geben, doch das Ritual ist quer durch ganz Afrika immer das gleiche. Bei den Bahayas schlagen die Enkel die Trommel und spielen imitierend die Höhepunkte des Lebens des verstorbenen Großvaters bzw. der Großmutter nach. Untersagt sind Trommeln, wenn der Tote gerade erst zwanzig Jahre oder auch vierzig Jahre alt war. Mit vierzig beginnt das Leben. Wenn Afrika nun die Vierzigjährigen begraben muss, wer wird dann je wieder die Trommeln schlagen?

Schlussbemerkungen

Afrikaner haben eine hohe Wertschätzung für den Leib des Menschen, sie feiern die Schönheit und das Leben. Für sie ist Körperlichkeit ein Medium für mitmenschliche Beziehungen, ohne die man sich in der Welt nicht behaupten kann. In diesem Zusammenhang ist die sexuelle Existenzform des Menschen wesentlich für ihn, denn nur in Beziehungen, die vom Geschlecht geprägt sind, treten Menschen ins Dasein, sind miteinander verwandt und verleihen dem Leben Dauer. Diese Tradition ist bedroht, für sie ist es wichtig, der Herausforderung entschlossen entgegenzutreten. Ein möglicher Weg wäre eine Förderung der Sexualerziehung und die Rückkehr zu den jeweils landeseigenen Praktiken. Eine harmonische Beziehung zwischen erotischer Freude und christlicher Moralität ist möglich, sodass Gottes Schöpfung dem Leben dienen kann. Ich hoffe, dass dieser Beitrag irgendwo bei irgendjemanden eine Saite anschlägt, so dass sich Menschen finden, die alle Energie aufbieten, um für Kirche und Staat die Menschheit vor einer Katastrophe zu bewahren.

[1] In Afrika sollen etwa 28,1 Millionen Menschen HIV-positiv sein, rund 70 Prozent aller weltweit Infizierten. In einigen Ländern, vornehmlich in Südafrika, soll fast jeder Dritte davon betroffen sein. Infiziert sind vor allem die Führungsschichten, die noch am ehesten bereit und geeignet wären, die so dringend benötigten Veränderungen in Afrika herbeizuführen. Die Situation hat gravierende Auswirkungen auf die politische, ökonomische und soziale Zukunft Afrikas.

[2] Mein Dank für diesen Punkt geht an Osaloto Daniel Sesin.

[3] Ich übernehme diese Hinweise aus dem unveröffentlichten Text von Thomas Zenah Paye (Kpelle): *Traditional Kpelle Understanding of the Body.*

[4] Ich danke Prinz Eyo Ubong Ekpenyong für seine unveröffentlichten Überlegungen in: *The View of Human Body Among the Efik.*

[5] Aurelius Augutinus, *Vom Gottesstaat,* Buch 11-22, München/Zürich ^{3}1991, 14.12.

[6] AaO. 12.24.

[7] Vgl. *De Nuptiis et Concupiscentiae,* 1.6.

[8] A. Augustinus, *Vom Gottesstaat,* aaO. 14.19: „Aber die Geschlechtsteile hat die Wollust dermaßen mit Beschlag belegt, dass sie nicht bewegt werden können, wenn diese fehlt und nicht, sei es von selbst, sei es irgendwie angereizt, in Erregung versetzt ist. Das ist es, dessen man sich schämt ...“ (195).

[9] *Vom Gottesstaat,* aaO. 14.16.

[10] Vgl. Gareth Moore OP, *The Body in Context: Sex and Catholicism*, London/New York 2001, 47-48.

[11] Vgl. R. Albrecht, *Profile Through Presence: God in Contemporary Haya Sermons*, in: African Theological Journal 4 (August 1971) 40-55.

[12] Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe V, München [2]1988, 102.

[13] Vgl. Dalia Judovitz, *The Culture of the Body: Genealogies of Modernity*, Ann Arbor 2001, 21.

[14] Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von O. Gigon, München [2]1995, 10.4.1-10.5.5.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Leiden, Widerstehen, Heilen: der Leib des Menschen aus asiatischer Sicht

Sharon A. Bong

Eine Theologie, die von Belang ist, muss leibgebunden sein. Wenn christliche Theologie asiatischer Prägung die Sprache des Körpers spricht, das Herz zu Wort kommen lässt und die Seele selbst in die Syntax hineinlegt, so meldet sie damit erneut den Anspruch des Leibes und seiner Körperlichkeit an, da sie von der lebendigen Erfahrung der Basis, insbesondere von den Frauen her Theologie betreibt.[1] Sie geht von den historischen und materiellen Bedingungen spezifisch asiatischer Gemeinden aus und artikuliert ihren Status der Randexistenz *und* ihr aktives Engagement. Dabei kommt es, was die kirchenamtliche Lehre angeht, zu folgenden Grenzüberschreitungen.

Als erstes ist sie eine Antithese gegen die Verunglimpfung des Körpers, die sich aus der stillschweigenden kirchlichen Höherbewertung der Askese und den Resten eines frauenfeindlichen Leib-Geist-Dualismus speist, wobei der Mann den Geist, die Frau den Körper repräsentiert. Zum zweiten konzentriert sie die Menschwerdung Gottes auf den Leib Christi, der leidet, Widerstand leistet und heilend wirkt. So vermeidet sie es, eine körperlose Gottheit zu denken. Und drittens lehnt sie in der Auslegung die „Gewalt der Abstraktion"[2] ab. Sie rückt vielmehr den Glauben und seine Praxis in den Vordergrund mit dem Ziel der Verwirklichung einer lokalen/globalen Gemeinschaft, die fairer, gerechter und

zukunftsfähiger ist, die vom Inneren der Kirche ausgeht und über sie hinaus Gestalt annimmt.

Im Gegensatz dazu ist, aus meiner persönlichen Sicht als einer asiatisch-malaiischen katholischen Feministin, die „Speise" der amtlichen Auslegung der „Ordnung der Heilszeichen", die uns über den Leib der Frau, ihre Sexualität und ihre Rollenunterschiede serviert wird, inzwischen nicht nur geschmacklos, sondern schlichtweg ungenießbar geworden.[3] Frauen seien zwar gleichrangig, was die Komplementarität der Geschlechter angeht, doch innerhalb dieser Gleichheit eben auch sehr verschieden. Frauen wird zweitens die Befähigung abgesprochen, *in persona Christi* (als Bild Christi) zu handeln - ungeachtet ihres Genius als Frau. Dieser der Ontologie der Frau inhärente, von ihrem Sein selbst herrührende Wesensmangel liefere den unwiderlegbaren und daher irreversiblen Grund für ihren Ausschluss vom priesterlichen Amt.[4]

Und drittens macht der Lobpreis von „Frauen, die mit heroischer Liebe zu ihrem Kind eine Schwangerschaft austragen, die durch das Unrecht ihnen gewaltsam aufgezwungener sexueller Beziehungen zustande gekommen ist"[5], die „Gewalt der Abstraktion" einer Theologie offenbar, die jeglichen Kontakt mit den Zeichen der Zeit verloren hat. Ihr Haltbarkeitsdatum ist für jene längst abgelaufen, die an den Schnittstellen von Rassen und Kasten, von Klassen, Kulturen und Religionen leben und in ihrem Körper und ihrer Sexualität beheimatet sind.

Körper, die leiden, Widerstand leisten und heilende Kräfte entfalten, bilden den Lebensnerv, die innere Stärke und das Rückgrat christlicher Theologien Asiens. In diesem Beitrag möchte ich in der gebotenen Kürze über die zentrale Bedeutung und die Grenzen einer Theologie des Leibes nachdenken, der pathologisiert, politisiert und spiritualisiert wird, d.h. der leidet, sich widersetzt und heilt.

I. Körper, die leiden

Ein Abbild des leidenden Christus sind buchstäblich all jene Frauen (und Männer), denen man kein echtes Menschsein zugesteht. Eine leibgebundene Theologie spricht - in Glaubenstreue gegenüber der vorrangigen Option Jesu für die geschundenen Körper und deren Realität - den Armen der Bibel ein hermeneutisches Privileg zu. Sie tut es in Anerkennung der tatsächlichen Verhältnisse, in denen asiatische Frauen (und Männer) leben, die von struktureller und systemischer Gewalt in ihrer Entfaltung beschnitten und unterdrückt werden, nur weil sie einem bestimmten Geschlecht, einer bestimmten Rasse, Klasse, Kultur oder Religion angehören.

Körper, die leiden, sind somit jene, die ihr Wissen aus der Erfahrung (des Leidens) haben, im Gegensatz zu jenen, die, historisch durchaus lobenswert, Wissen nur vermitteln, Erfahrungen anderer weitergeben und den Glauben kodifizieren. Es sind die Mütter, Ehefrauen, Töchter und Schwestern, die Opfer und Überlebende von Gewalt sind: Gewalt in den Familien in Form der Tötung neugeborener Mädchen, von Inzest, Mitgiftmorden, Tötungen wegen „verletzter Ehre",

häuslicher Gewalt (einschließlich der Vergewaltigung in der Ehe); es ist kommunale und militärische Gewalt, wie sie sich in der Massenvergewaltigung von Frauen ethnischer Minderheiten, gesellschaftlich ausgestoßener Gruppen (z.B. der Dalits in Indien) oder eingeborener Gemeinschaften ereignet. Es ist staatliche Gewalt, die sich äußert in Vergewaltigung, Folter, Hinrichtungen im Schnellverfahren, in Zwangsumsiedlungen, in Schwerstarbeit und Deportation von Frauen in militärische Konfliktgebiete; und es ist die globale Gewalt des Frauen- und Mädchenhandels sowie die unmenschliche Behandlung von Wanderarbeiterinnen und Prostituierten, von sexuellen Minoritäten, die ohnehin nichts zu sagen haben. Es sind die 12.612 Mitgiftmorde, die 1998/99 in ganz Indien gezählt wurden, wo man neue Bräute verhungern ließ, wo sie geschlagen, gefoltert, zu Hause eingesperrt und/oder von ihren Ehegatten oder Schwiegermüttern mit Paraffin übergossen und angezündet wurden, weil ihre Familien an die Familie des Ehemannes keine „angemessene" Mitgift zahlen konnten.[6]

Indem die Körper von Frauen zu wandelnden Schaufensterpuppen und zu lebenden Hinweisschildern degradiert werden, an denen man ethnische, kulturelle und religiöse Abgrenzungen besichtigen und ablesen kann, macht man Frauen gegenüber Rassismus, rassistischer und ethnischer Diskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und anderen Formen der Intoleranz verletzlicher, was sie nicht nur anders und tiefer trifft als Männer, sondern die geschlechtsbedingte Gewalt auch noch verschärft.[7] Es sind die 168 indonesischen Frauen und Mädchen, meist chinesischer Abstammung, die während der Mai-Krawalle 1998 auf den Straßen von Jakarta vor den Augen ihrer Familien von Banden vergewaltigt wurden.[8]

Man bemächtigt sich des Körpers der Frau und macht ihn zum Kampfplatz, auf dem die Auseinandersetzung zwischen Fundamentalismus und Feminismus ausgetragen wird: Dabei dient ihr Körper in der ersten Ideologie als Stütze unberührter und unwandelbarer Identität, in der zweiten als Brutstätte für korrumpierende subversive Veränderung. Die Bühne, auf der sich das abspielt, ist die Internationale Bevölkerungs- und Entwicklungskonferenz (ICPD) in Kairo 1994; die Redetexte sind „voll von Todesdrohungen von Seiten militanter ägyptischer Muslim-Gruppen und der eschatologischen Rhetorik des Vatikans"; das Ganze ertönt inmitten eines Chors von Missklängen: über die Gesundheit der Frau, ihre Rechte und die Stärkung ihrer Persönlichkeit;

Die Autorin

Sharon A Bong, Doktorandin für Philosophie am Department of Religious Studies an der Lancaster University, Großbritannien. Ihr zehnjähriges Engagement in der Frauenbewegung in Malaysia umfasst Aktivitäten auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene. Früher Journalistin bei der New Straits Times Press. Sie hielt Vorlesungen für das Gender Studies Programme an der University Malaya und arbeitete als Programmverantwortliche bei der Asian-Pacific Resource & Research Centre for Women, Kuala Lumpur, Malaysia. Sie gehörte dem malaiischen Kontingent der NRO Forums in Huairou an, das der UN-Weltfrauenkonferenz 1995 in China vorausging. Sie verfasste Beiträge zur Catholic Asian News und für die feministische theologische Zeitschrift „In God's Image". Ihr Hauptinteresse gilt den Menschenrechten der Frau und kulturellen und religiösen Fragen, die die Frau betreffen. Anschrift: Department of Religious Studies, Lancaster University, Lancaster LA1 4YG, Großbritannien. E-Mail: Bongsa@hotmail.com.

und die Requisiten auf der Bühne sind wieder einmal die Körper von Frauen, ihre Sexualität und die Rollen, die sie in Familie und Gesellschaft spielen.[9]
Man schreibt dem Körper der Frau ein, minderwertig zu sein, wovon man dann, als eine Prämisse, den Vorrang des Sohnes ableitet, an dem die asiatischen Kulturen kranken und der in der Kirche noch kontrovers diskutiert wird. Damit prädisponiert man die Mädchen zu einem Leben sexualisierter Gewalt, vor allem zur Frühehe (einschließlich der Kinderheirat), zu sexueller Ausbeutung und einem Leben voller Entbehrung, ohne die Möglichkeit zu angemessener Ernährung, Gesundheitsversorgung, Bildung und einer erfüllten Liebesbeziehung. Man lässt nahezu ein Siebtel chinesischer Mädchen verschwinden - auf jeweils bei der Geburt registrierte 100 Mädchen entfallen 118 Jungen - ein Ergebnis der Tötung von Mädchen kurz nach der Geburt (bzw. ihrer Entsorgung auf der Müllkippe) und die Folge pränataler sexueller Auslese (illegaler, selektiver Abtreibung) als Ausweitungen der Präferenz männlichen Nachwuchses.[10]
Die Demokratisierung asiatischer Theologie gibt den leidenden Körpern wieder den ihnen gebührenden ersten Platz im kanonischen Körper insgesamt zurück. Damit spricht sie ihnen ein hermeneutisches Privileg zu und „die Gemeinschaft übernimmt die Rolle der Theologen"[11]. So werden die leidenden Körper zum Herzschlag asiatischer Befreiungstheologien, da sie die eigene „Zunft" aus ihrer abstrakten Begrifflichkeit, ihrer Dominanz und ihrer Lebensferne befreien. Um die zentrale Bedeutung der Unterdrückten als Grundlage asiatischer Theologie zu verdeutlichen, nimmt sich die „Dalit-Theologie" bzw. die „Theologie der Ausgestoßenen", besonders der „Nicht-Menschlichkeit" der Dalits (der Unberührbaren der indischen Gesellschaft) an, denen man, und das ist symptomatisch, ihre Menschlichkeit streitig macht. Dabei ist sie sehr darauf bedacht, ihnen die „Göttlichkeit" als Abbild Gottes (*imago Dei*) in der Praxis voll zuzuerkennen.[12]
Damit fordern Theologien, die von leidenden Körpern ausgehen, den „Vorrang des Menschlichen vor dem Kirchlichen", der „Utopie vor den Fakten", der „Kritik vor der Dogmatik", „des Sozialen vor dem Individuellen" und der „Orthopraxie vor der Orthodoxie".[13]
Wird Theologie so betrieben, vom Blickpunkt menschlicher Randexistenz aus, so führt sie nicht weg von der vorrangigen Option Jesu für die Armen, sondern konkretisiert sie in ihrem Wesen, einer Option, wo Compassion und Verbundenheit mit den Niedergedrückten die Männer und Frauen der Zwei-Drittel-Welt auszeichnen, die sich *durch ihr Tun* als Theologen und Theologinnen ausweisen. Ihre Theologie weitet die Grenzen des Christentums als eines eschatologischen Glaubens, der auf dem Potential und der Verpflichtung menschlichen Handelns gründet, heute die Zeichen eines besseren Morgen zu setzen: den Himmel auf Erden ein Stück näher zu bringen. Diese Überzeugung überträgt sich dann in die Sprengkraft eines Geistes, der sich mit menschlichen Randexistenzen solidarisiert und in einer „Eruption von unten"[14] seine höchste Erfüllung findet. Diese Theologinnen und Theologen, die sich im Tiefsten mit den Armen identifizieren, ihnen dienen, ihnen die Würde der Selbstbestimmung zuerkennen, geben den

Marginalisierten Asiens ihre radikale Vielstimmigkeit zurück: ihnen, die der Eckstein asiatischer Theologie sind, die von und für Asiaten entworfen wird.
Meidet man jedoch die „Gewalt der Abstraktion" in der Auslegung, so läuft man Gefahr, die leidenden Körper zu pathologisieren: d.h. den asiatischen Körpern, vor allem denjenigen von Asiatinnen, den Stempel „schwach" „zerbrechlich" und „geschändet" aufzudrücken. Auf der einen Ebene bestätigen Minderbewertung, Unterdrückung und Opferrolle, die Frauen und Mädchen von der Wiege bis zur Bahre erleiden müssen, die Erkenntnisfunktion der leidenden Körper im theologischen Diskurs, wie oben erörtert. Schreibt man leidenden Körpern aber auf der anderen Ebene ein hermeneutisches und politisches Privileg zu, so schafft man sich ein Problem.
So stößt zum Beispiel die „Theologie der ‚armen Frau' in Asien" schnell an Grenzen ihres Diskurses. Wie Wong Wai Ching dekonstruiert, ist die „arme Frau", zur unverrückbaren Kategorie erstarrt, nur ein anderes Wort für menschliches Leid. In der verkürzten nationalistischen Rhetorik und Strategie, die den kolonisierten Asiaten und den westlichen Imperialisten einander gegenüberstellen, subsumiert man häufig das historische und politische Engagement einzelner Frauen ganz einfach unter diese Kategorie. Auf der einen Seite wird ihr Körper pauschal zum Opfer erklärt, um eine koloniale Intervention in Form kulturfördernder Missionen zu rechtfertigen. Auf der anderen Seite wird er zu einer Art „Politbarometer" aufgebaut, zum Spiegelbild des Wesens der Nation, um die Tradition vor dem Verfall zu bewahren und den Widerstand zu stärken. Im Rahmen einer postkolonialen Identitätspolitik wird die Frau so in doppelter Weise kolonisiert: herabgewürdigt zur „armen Frau" und idealisiert als „Über-Frau".[15]

II. Körper, die Widerstand leisten

Theologie beginnt daher mit der Einsicht in die Tücken einer Pathologisierung und den damit verbunden Risiken, Berichte von Unterdrückungssituationen zu romantisieren und sich „abstrakt" zu eigen zu machen. Sie macht Ernst mit der Überzeugung, dass der theologische Ansatz bei den leidenden Körpern die „verdeckten" Ursachen struktureller und systemischer Sünde möglicherweise ans Licht bringen und zur Realisierung einer von Grund auf neuen Sicht der Welt beitragen könnte. So gehören die Solidarität mit den Unterdrückten und unsere Selbstachtung als Gemeinschaft und voreinander sowie unsere Entschlossenheit zum Handeln zu den Voraussetzungen authentisch leibgebundener asiatischer Theologien.
Hermeneutische Subjekte bzw. Körper, die ihr Wissen aus der Erfahrung haben, sind als solche auch Körper, die Widerstand leisten. Wenn sie das Schweigen über die Sexualität brechen, eröffnen sie neue Sichtweisen, die wohlbegründet, spezifisch und kritisch sind. Sie sind es, die Homophobie und Heterosexismus kritisch hinterfragen, indem sie Sexualität von der Perspektive der Menschen-

rechte her denken[16]: „Die Menschenrechte von Frauen umfassen", - wie die *Aktionsplattform von Beijing*, der internationale Entwurf über die Menschenrechte von Frauen festhält - „auch ihr Recht, frei von Zwang, Diskriminierung und Gewalt über Angelegenheiten im Zusammenhang mit ihrer Sexualität, einschließlich der sexuellen und reproduktiven Gesundheit, bestimmen und frei und eigenverantwortlich entscheiden zu können."[17] Sie sind es, die erkennen, dass die Stärkung der Persönlichkeit von Frauen keineswegs den Männern die Kraft raubt, gegen die HIV/AIDS-Epidemie in Asien anzukämpfen; sie erkennen, dass gerechtere Geschlechterbeziehungen die Anfälligkeit von Frauen *und* Männern, sich mit HIV zu infizieren, erheblich reduzieren.[18] Sie sind es, die Jungfräulichkeit zu ihren Bedingungen neu definieren und Reinheit als Reinheit von Körper, Geist und Seele verstehen. Sie sind es, die das Konstrukt jungfräulicher Unberührtheit als Nachweis für den Heiratswert einer Frau entschieden zurückweisen.[19] Sie sind es, die die Sexualvorschriften für die Frau und ihre Abwertung als Vorzeigeobjekt zum Vergnügen des Mannes und zur Befriedigung seiner Schaulust in kritischer Analyse hinterfragen.[20] Und es sind jene 80 Trost-Frauen, die über ihre Viktimisierung in einem öffentlichen Tribunal ihr Schweigen brachen, das über die Versklavung von mindestens 200.000 Frauen in japanischen Militärbordellen in den besetzten Gebieten Süd- und Südostasiens abgehalten wurde.[21]

Es sind die Körper, die sich dagegen wehren, als unverwechselbar Einzelne mit all ihrer Vielfalt und weit verstreut begrifflich „über einen Kamm geschoren zu werden", wo doch jeder und jede Einzelne von ihnen in multi-ethnische, multikulturelle und multi-religiöse Zusammenhänge des asiatischen Großraums hineinverflochten ist, wo zwischen den Besitzenden und Habenichtsen ein starkes Ungleichgewicht besteht. Es ist unbegreiflich und anstößig, leidende und sich widersetzende Körper hierarchisch zu ordnen. Es geht um vietnamesische Frauen, die im Streben nach westlichen Schönheitsidealen sich einer kosmetischen Operation unterziehen, um ihre asiatischen Gesichtszüge zu verfeinern *und* es geht um bengalische Frauen, die als Überlebende von Säureattacken sich chirurgisch wiederherstellen lassen, um ihr physisches Aussehen zurückzugewinnen, auch wenn die emotionalen Narben nicht zu heilen sind.[22] Es geht darum, die Basis - Körper, die leiden, und Körper, die Widerstand leisten - nicht zu geschlechtslosen Wesen zu degradieren, wenn man Strukturveränderungen in Kirche und Gesellschaft propagiert. Es geht darum, das gewalttätige Ausgrenzen des Anderen zu vermeiden, wenn man Schwule, Lesben, Bisexuelle, Transsexuelle, Menschen mit Geschlechtsumwandlung und andere entrechtete Körper ebenso bereitwillig als Abweichungen von der heterosexuellen und (re-)produktiven Norm gelten lässt wie Singles, Witwen und Kinderlose. Es geht darum anzuerkennen, dass Körper, die nicht genug zu essen haben, die zuviel essen oder sich weigern zu essen, sich im selben Kontinuum des Mangels befinden. Es geht darum, in Sachen ungleicher Verteilung der Weltressourcen, die für Hunger und Übergewicht als Begleiterscheinungen von Essstörungen verantwortlich ist, endlich einen Ausgleich zu finden. Und es geht darum, sich bewusst zu sein, dass

freiwilliges Hungern paradoxerweise ebenso sehr ein *Protest* wie eine *Erotisierung* sein kann: ein *Protest*, weil man sich gegen die Kategorisierungen der weiblichen Körper und die Vorschriften für weibliches Sexualverhalten auflehnt, eine *Erotisierung*, weil man dem Schönheitsmythos der Magerkeit, den man sich selbst innerlich aufgebürdet hat, verfallen ist.

III. Körper, die heilen

In einer „Erkenntnistheorie des gebrochenen Körpers" wird die Wiederaufrichtung von leidenden und sich auflehnenden Körpern zum dialektischen Ort, wo sich Erlösung ereignet, denn, um mit Chung Hyun Kyung zu sprechen, „Menschsein heißt leiden und widerstehen", Menschsein bedeutet aber auch, „nach Gottes Bild geschaffen sein"[23]. Für Asiaten und Asiatinnen, für die der Geist körperlich greifbar ist und Körper (und Sexualität) der sakralen Ordnung angehören, gilt im Umkehrschluss: Der Körper ist leibgewordener Geist. Die Struktur der menschlichen Person als leibgeistige Einheit gibt ihr nicht nur das Vorrecht, menschlich zu *handeln*, sondern auch den Wert des Menschs*eins* zurück. Und wenn asiatische Theologen und Theologinnen dem Geist seinen Ort im Körper zurückgeben und den Körper als sakrale Wirklichkeit verstehen, rücken sie von der offiziellen Eschatologie ab, die den materiellen Körper in seiner geschlechtlichen Ausprägung immer noch als minderwertig ansieht.

Das Christentum wird in Asien entscheidend daran gemessen, ob und mit welchem Nachdruck es der *Praxis* den Vorrang einräumt: d.h. einem Glauben, der in mitfühlender Identifizierung und Solidarität mit den Unterprivilegierten der Gesellschaft konkrete Gestalt annimmt. Das asiatische Verständnis kirchlicher Sendung geht „erkenntnistheoretisch vom gebrochenen Körper" aus und spielt damit auf die Kreuzigung Christi und den leidenden, sich wehrenden und heilenden Körper an. Zugleich attestiert es die umwandelnde Kraft eines Glaubens, der vom „Anthropozentrismus zur Lebenszentrierung" übergegangen ist und von der Übernahme „freiwilliger [spiritueller] Armut" in dialektischem Gegensatz zu einer „erzwungenen [materiellen] Armut" Zeugnis ablegt.[24] Damit werden für leibgebundene Theologien alle Dualismen problematisch, wie etwa Leib/Seele, Geist/Materie, abstrakt/konkret, objektiv/subjektiv, Theorie/Praxis, universal/partikulär, Beobachter/Objekt der Beobachtung, männlich/weiblich.

Für asiatische Theologien ist die Vergegenwärtigung Gottes im Menschen Jesu *sowohl* transzendent *als auch* immanent. Gott ist daher nicht der Unwandelbare und Leidenschaftslose, sondern wird in und durch die Unterdrückten körperlich greifbar. Dieses Phänomen einer „christologischen Transformation" bedarf „religiös-politischer Symbole", die jene einzigartigen Christusbilder, in denen asiatische Völker sich mit ihren Erfahrungen wiederfinden, auf das Wesentliche verdichten.[25] So spiegelt sich im postkolonialen Bildnis Jesu als eines „Befreiers, Revolutionärs und politischen Martyrers" das politische Martyrium philippinischer Frauen in ihrem unnachgiebigen Kampf für soziale Reformen wider: „Heute gehen viele Filipinas nicht nur als Zuschauerinnen mit Jesus nach Golgata,

sondern sie tragen mit ihm zusammen das Kreuz und durchleiden, in der Identifizierung mit seinem Leiden, seine Passion" und lassen „den *Bagong Kristo*" (den Neuen Christus), der in ihnen wohnt, neu auferstehen.[26] So wird Gott durch eine „Christologie von unten"[27] verwandelt und im menschlichen Leben konkret und präsent. Ob Gott in seiner Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht erkannt wird, darüber entscheidet das aktive Engagement derer, die leiden und Widerstand leisten. Und darin, in solchem Handeln, wird ein Gott, der sich in Zeichen kundtut, erkannt, präsent und als stärkende Kraft erfahren.

Eine asiatische Spiritualität, die als Spiritualität für und durch das asiatische Volk im Entstehen begriffen ist, ist letztlich eine Theologie, die die Politik der Differenz und die Politik der Identität einfordert, die von den sozial geprägten Lebensbedingungen ihrer erkennenden Subjekte ausgeht: das heißt von Körpern, die leiden, Widerstand leisten und geheilt werden. Eine Theologie von Belang ist leibgebundene Theologie. Und eine solche leibgebundene Theologie ist eine gesunde Theologie.

Die Spiritualität asiatischer Völker bietet der theologischen Forschung ein breites Feld, wo sie die Fragen der Praxis bzw. des aktiven Engagements theologisch weiter vertiefen kann. Die Politisierung der Spiritualität und die Spiritualisierung der Politik, ein Kennzeichen asiatischer Theologie, künden so in prophetischer Voraussicht von der eschatologischen Verheißung, den Himmel auf Erden herbeizuführen, d.h. eine gleiche, gerechte und zukunftsfähige globale/lokale Gemeinschaft aufzubauen, die vom Innern der Kirche aus sich über ihre Grenzen hinaus erstreckt. Freilich, im Kontext Asiens wundert sich schon lange niemand mehr über das Ausmaß, in dem die Bevorzugung von Söhnen und die Benachteiligung von Töchtern von der „Ordnung der Heilszeichen" des Leibes der Kirche gesetzlich festgeschrieben sind.

[1] C. S. Song, zit. n. Charles Elliott, *Sword and Spirit*, London 1989, 42.

[2] Chung Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, New York 1990, 101; deutsch: dies., *Schamanin im Bauch - Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart 1992, 183.

[3] Vgl. den Brief Papst Johannes Pauls II. an die Frauen, gerichtet an die Vierte UN-Weltfrauenkonferenz in Beijing, China, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 122, Bonn 1995, Nr. 11.

[4] Sally M. Vance-Trembath, *John Paul II's* Ut Unum Sint *and Conversation With Women*, in: Theological Studies 60 (1999) 103.

[5] Johannes Paul II., *Brief an die Frauen*, aaO. Nr. 5.

[6] BBC News, *Jail Crisis for Dowry Crimes*, 1. Juni 2000. Wortlaut unter: http://news.bbc.co.uk/hi/english/south_asia/newsid_772000/772896.stm.

[7] Vgl. The Asia-Pacific NGO (non-governmental organisation) Position Paper prepared for the 45th Session of the UN Commission on Status of Women (CSW), New York, vom 6.-16. März 2001 wie auch die jüngste UNO-Weltkonferenz gegen Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und damit zusammenhängender Intoleranz in Durban, Südafrika, vom 31. August bis 7. September 2001. Der Entwurf stammt ursprünglich von der Asia Pacific Forum on Women, Law and Development (APWLD) mit Sitz in Chiangmai, Thailand, unter beratender Mitwirkung von Nichtregierungsorganisationen von Frauen und anderen Basisorganisationen

im asiatisch-pazifischen Raum. Wortlaut unter: http://194.78.216.158/whrnet3/wcar/key_docs/intersection.htm.

[8] New Straits Times Press, Kuala Lumpur (Malaysia), vom 18. August 1998, 20.

[9] Lynn P. Freedman, *The Challenge of Fundamentalisms,* in: Reproductive Health Matters, Nr. 8 (November 1996) 56.

[10] BBC News, *China's Unwanted Girls,* 23. August 2001. Wortlaut unter: http://news.bbc.co.uk/hi/english/world/asia-pacific/newsid_1506000/1506469.stm.

[11] Vgl. Chung Hyun Kyung, *Schamanin im Bauch - Christin im Kopf,* aaO. 188.

[12] Arvind P. Nirmal, *Toward a Christian Dalit Theology,* in: R. S. Sugirtharajah (Hg.), Frontiers in Asian Christian Theology: Emerging Trends, New York 1994, 40, 34.

[13] Alfred T. Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary History,* New York 1990, 160-161.

[14] Jojo M. Fung S.J., *Shoes-Off Barefoot We Walk: A Theology of Shoes-Off,* Kuala Lumpur 1992, 79.

[15] Wong Wai Ching, *Negotiating for a Postcolonial Identity: Theology of „the poor woman" in Asia,* in : Journal of Feminal Studies in Religion (Herbst 2000) 16(2), 9.

[16] beng hui, *Time's Up! Moving Sexuality Rights in Malaysia into the New Millennium,* in: Women in Action,1999. Wortlaut unter: http://www.isiswomen.org/wia/wia199/sex00006.html.

[17] United Nations (Hg.), *The Beijing Declaration and the Platform For Action.* Fourth World Conference on Women, Beijing, China, 4.-15. September 1995, § 96. Deutsch: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), *Dokumentation der Erklärung und Aktionsplattform der Vierten Weltfrauenkonferenz 1995. Gleichberechtigung, Entwicklung, Friede,* Bonn 1996, Nr. 96.

[18] Geeta Rao Gupta, *Gender, Sexuality and HIV/AIDS: The What, The Why, and the How,* Plenary address, XIIth International AIDS Conference, Durban (Südafrika), 12. Juli 2000.

[19] Celeste Cinco, *Virginity in the 90s: Young Filipinas Face up to contending pressures [of] Virginity,* in: Women in Action, 1999. Wortlaut unter: http://www.isiswomen.org/wia/wia199/sex00008.html.

[20] Young-Hee Shim, *Gender and body politics in Korea on the making of the feminine body,* in: Asian Women 6 (Juni 1998) 23.

[21] The New York Times, *Mock Tribunal for Sex Slaves Opens,* December 2000. Wortlaut unter: http://194.78.216.158/whrnet3/tribunal/press/sex_slaves.htm.

[22] BBC News, *Vietnam: West is Best for Beauty,* 11. Januar 1999 (Wortlaut unter: http://news.bbc.co.uk/hi/english/world/asia-pacific/newsid_250000/250630.stm) und: *Joyous Homecoming for Acid Attack Victims,* 22. Juli 1999 (Wortlaut unter: http://news.bbc.co.uk/hi/english/world/south_asia/newsid_401000/401093.stm).

[23] Vgl. Chung Hyun Kyung, *Schamanin im Bauch - Christin im Kopf,* aaO. 87, 100.

[24] AaO. 24-25.

[25] AaO. 123.

[26] AaO. 125-126. Wong Wai Ching warnt davor, dass ein solch postkolonialer Diskurs, der in einer Politisierung der Heilssendung Christi den imperialistischen Westen und das kolonisierte Asien polarisiert, Gefahr läuft, „nur *eine* Art von Frauenerfahrung und nur *eine* Form des Frauenengagements als normal und üblich anzusehen - nämlich Opfer ausländischer und inländischer Ausbeutung zu sein - bzw. sich im „nationalen Befreiungskampf zu engagieren", vgl. Wong, *Negotiating for a Postcolonial Identity,* aaO. 21.

[27] Vgl. Chung Hyun Kyung, *Schamanin im Bauch - Christin im Kopf,* aaO. 121.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Mestizenkörper – kosmische Rasse

Carmiña Navia Velasco

Wer sich zu Beginn dieses neuen Jahrtausends einmal die Zeit gönnt, über seinen Körper nachzudenken, wird mit einer unausweichlichen Tatsache konfrontiert: Im Laufe unseres Lebens ist unsere Körperhaftigkeit bisher so wenig zum Zuge gekommen, dass wir uns heute schwer tun, sie überhaupt herauszustellen, uns darauf zu besinnen und auch nur einen Augenblick damit zu befassen. Wir leben unseren Körper und mitunter leiden wir auch daran; das alles aber ohne großes Bewusstsein oder Verständnis, ohne Komplizenschaft und ganz zu schweigen von Liebe ... Ob männlich, ob weiblich, unser Körper ist heute ein unbekanntes Land, überfallen, unter Druck gesetzt, verkauft, kolonisiert ... nicht selten ein Häufchen Elend. Ob wir irgendwelche Institutionen nehmen oder die ganze Struktur des Lebens: Wo denn kommt der Körper zum Zuge? „Um welche Körper geht es den politischen Konzepten? Von welchen Körpern aus wird denn Politik entworfen? Von welchen Machtfaktoren aus wird denn welche Politik für welche Körper definiert? Wie konditionieren politische Praktiken die Körper, damit sich diese jenen anpassen?“[1]

I. Geschichte und Vergewaltigung

Lassen wir unseren Blick über die Städte Lateinamerikas schweifen, kommen wir bald zu dem Schluss, dass in der Mehrzahl der Fälle unser lateinamerikanischer Körper ein Mestizenkörper ist, in dem Blutströme verschiedener Rassen aufeinander treffen und sich mischen: Schwarze, Weiße, Indianer ... Doch alle diese Blutströme und Traditionen sind im Körper der meisten Lateinamerikaner und Lateinamerikanerinnen eins geworden ... sodass wir als Ergebnis den Körper von Mestizen haben. Mit demselben Recht können wir auch sagen, dieser Mischlingskörper sei ein Körper, den man in Schweigen gehüllt habe und von dem niemand rede, der aber auch selbst nicht rede, weil er Angst habe oder weil er *auf die andere Seite schaue.*

Fragen wir unsere Ureinwohner nach ihrer Überlieferung, werden sie uns sagen, sie akzeptierten und erführen den Körper als etwas *Naturgegebenes.* Nichts an Ausdrucksformen und Regelläufen, an Erkrankungen und Lustempfindungen des Körpers ... was nicht Teil der Natur wäre und als solcher entgegengenommen und verstanden werde. Mit den Augen der Schwarzen betrachtet erweisen sich die Körper sodann als Bekundung und Kraft des Lebens bzw. letztlich als das Leben

selbst. Schwarze Körper sind Kanal des Lebens und manifestieren, äußern und offenbaren sich als solche ... Mischt sich dieses indianische oder schwarze Fleisch nun mit weißem, verschiebt sich der Körper ein wenig und verliert seinen Haftpunkt. Ist denn der weiße Körper nicht tausendmal bezwungen worden, ist er denn nicht tausendmal zum Markte getragen worden? Aber hat sich andererseits der weiße Körper - zumal der des weißen Mannes - nicht auch zum Herrn aufgeschwungen und die Bruderkörper, die schwarzen und indianischen, die ihm auf dem Weg begegneten, zertrampelt? Das ist der Grund, weshalb dieser Körper von Mestizen nicht recht weiß, wo er hingehört und wo er zu sich finden kann.

Mestizenkörper – kosmische Rasse

Wir gehen davon aus, dass der menschliche und/oder gesellschaftliche Körper keine geschichtslose Größe ist, die ein für alle Mal fertig wäre. Im Gegenteil: Der Körper ist fortwährend im Entstehen, und Tag für Tag bauen wir daran. So können wir sagen: „Die Geschichte des menschlichen Körpers ist weniger die Abfolge von unterschiedlichen Definitionen als vielmehr die Erzählung von den verschiedenen Formen, in denen er sich entwickelt hat. Definitionen thematisieren einen geschichtslosen Körper, während die Erzählung vom Körper uns mit der Geschichte konfrontiert, mit den verschiedenen Formen, in denen der Körper geworden ist und - warum nicht? - gelebt hat."[2]

Die Frage ist dann: Wie kam es denn eigentlich zu unserem Mischlingskörper, und wie bauen wir im Rahmen der Globalisierung heute daran weiter? In seiner Erinnerung hält er fest und in seinem Fleisch hält er lebendig und wirksam, wie die Geschichte seiner Konstruktion war, das heißt die Schmerzen und Qualen, die Lustmomente und Freuden, aus denen diese Geschichte gemacht ist. In diesem Sinn dürfen wir weder vergessen noch verkennen, dass dieser Mestizenkörper *ein Kind der Vergewaltigung* ist. Der Schock der Rassen, die auf unserem Erdteil zusammenprallten, war ein Ausbruch von Gewalt. Denn *unsere - indianischen und schwarzen - Mütter* wurden ja vom weißen Eindringling und Eroberer verletzt und vergewaltigt. So ist Vergewaltigung der Mutterschoß dieses Mischlingskörpers. Deshalb meint Octavio Paz auch, wir seien *Kinder der Hurerei.*[3]

Wie jede Vergewaltigung Spuren hinterlässt, so brannte sich auch die erste Vergewaltigung unserem lateinamerikanischen Körper ein. Also hausen in ihm ab dem Augenblick, in dem er zum Leben erwachte, Gefühle zwischen Hass und Revolte, zwischen Schrecken und Angst. Unser Körper ist ein geängstigter Körper. Er schämt sich seiner selbst und verbirgt und versteckt sich. Es treibt ihn, seine Herkunft zu verheimlichen und die ihm in Fleisch und Blut eingeschriebene Schuld zu löschen. Zugleich beseelen ihn aber auch der Wunsch, das Bedürfnis und das

Die Autorin

Carmiña Navia Velasco lehrt Literaturwissenschaften an der Universidad del Valle in Kolumbien; befasst sich außerdem mit linguistischen und theologischen Studien und ist Mitbegründerin und Leiterin des Centro Cultural Popular Meléndez in Cali, ihrem Heimatort. Veröffentlichungen u.a.: El dios que nos revelan las mujeres (Bogotá 1998); La ciudad interpela la biblia (Quito 2001). Anschrift: Calle 2a B No. 94-20, Barrio El Jordán, Apartado Aéreo 25152, Cali, Kolumbien. E-Mail: cnaviav@emcali.net.co

Verlangen, sich zu entdecken und sich ins Wort zu bringen, um mittels dieses Prozesses seine Identität und seinen Platz zu finden.
Doch die erste Vergewaltigung gipfelte in einer rücksichtslosen Kolonisierung. Ordnung, Staat, Politik, Moral, Familie, Tradition und Kirche, alles führte dazu, dass aus dem Mischlingskörper ein Opfer des Kolonialismus wurde. Hinzu kommt all die Zeit über, dass der Körper des Mannes den Körper der Frau kolonisierte. Zwar hat sich der Kolonialismus inzwischen verändert, aber zu Ende ist er nicht. Mode und Werbung, Geld und Verführung, Prozesse und Interessen nahmen den lateinamerikanischen Körper ins Visier, um ihn zu umgarnen und zu kooptieren, zu entleeren und voll zu stopfen. Und inmitten von Mussvorstellungen und Körperkult, von vollen Tellern und leeren Mägen, von Lustlosigkeit und Muskeln, von Ästhetik und Abbauerscheinungen bahnte sich unser Körper - als Männer- und als Frauenkörper - tastend einen Weg, auf dem er nach wie vor auf der Suche nach sich selbst ist.
Die Wege, welche die Männer und Frauen unseres Erdteils mittlerweile auf der Suche nach ihrem Körpersein zurückgelegt haben, sind ausgesprochen verworren und lassen sich unmöglich simplifizieren:

„Der Diskurs des Menschen als Körper - und dieser noch einmal verstanden als Geschichte und Erzählung - entgleitet einem, will man ihn denn nicht mehr sein lassen als irgendwelche biologischen, psychologischen, sozialen oder volitiven Prozesse. Denn als Sein-in-der-Welt und Sein-in-Beziehung erweist sich der Mensch als Rätsel und Geheimnis. Und gerade diese Tatsache sucht unentwegt und stets aufs Neue nach Erklärung, ähnlich der Handlung in einem guten Roman, in dem der Leser Schritt für Schritt den roten Faden entdeckt. Und um diesen roten Faden herum, der aber nie von Anfang an zu erkennen sein darf, gewinnen die handelnden Personen allmählich Leben. Die Handlung wäre in unserem Fall also gewebt aus den Fäden, die die Körperhaftigkeit ausmachen."[4]

Die Geschichte der Ketten, in denen der Mischlingskörper liegt, ist mithin eine lange Geschichte. Auf ihr Auf und Ab, auf ihre verschiedenen Phasen kann ich in diesem Augenblick nicht näher eingehen. Deshalb möchte ich hier nur drei Fäden in den Blick nehmen, welche die Geschichte konstituieren: das verzerrte Spiegelbild, den doppelt zusammengebrochenen weiblichen Körper und die Möglichkeiten des Mischlingskörpers.

II. Das fremde Modell

Wenden wir uns also zunächst dem zu, was ich *das verzerrte Spiegelbild* nenne: Wie der Spiegel - Komplize, der er ist - dem schwarzen und dem indianischen Körper mitsamt den in ihnen mehr oder minder verborgenen oder schlafenden Fähigkeiten half, sich versteckt zu halten, und ihn damit in seinen Schutz nahm ..., so fand der Körper von Mestizen keine Räume, wohin er sich hätten retten können, und er wusste auch nicht, wohin er hätte schauen sollen; denn

sein Modell war immer ein verzerrtes Spiegelbild, ein geliehenes oder, besser gesagt, ein aufgezwungenes Modell. Der lateinamerikanische Körper hatte nach anderen Körpern Ausschau zu halten, nach Nordamerikanern und Europäern. Doch diese fremden Körper wiesen ihm nicht den Weg zu sich selbst. Und auch heute noch, in der Ära der so genannten Globalisierung, spiegelt sich unser lateinamerikanischer Körper nach wie vor in diesen anderen Körpern wider, ja er träumt sich in sie hinein, auch wenn sie ihm kein Gegenüber sind, sondern eine Präsenz, die sich ihm aufdrängt.

Auch was den Prozess der Inkulturation angeht, lautete das alles entscheidende Gebot: Lerne deinen Körper zu leben nach Art der Weißen und der Reichen (Europa, Nordamerika ...)! In der Mode etwa wurden die Standards: Maße und Gewichte, Kleider und Formen ... von den oberen Klassen festgesetzt. Nur, diese brachten sie ihrerseits von ihren Reisen mit oder kopierten sie aus Zeitschriften. So kam es, dass ein Körper in dem Maße akzeptiert und *aussagefähig* wurde, in dem er sich den gegebenen Erfordernissen anpasste. Deshalb kann Roland Barthes in seiner Untersuchung zum Thema Mode sagen:

„Was den menschlichen Körper angeht, hatte bereits Hegel angenommen, daß er zur Kleidung in einem Bedeutungsverhältnis stehe: als bloß sinnlicher Gegenstand kann er nicht bedeuten; die Kleidung gewährleistet den Übergang vom Sinnlichen zum Sinn. Er ist, wenn man so will, das Signifikat par excellence *..."*

Und im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Funktion des Mannequins (heute würden wir sagen: des Models) fährt er fort:

„im Grunde erfüllt es [das Mannequin] gar keine ästhetische Funktion; es geht gar nicht darum, einen ‚schönen', nach kanonischen Regeln wohlgeformten Körper zu präsentieren; vielmehr muß sich dieser Körper nach den Vorgaben einer gewissen formalen Allgemeinheit, das heißt einer Struktur, richten und ist insofern ‚deformiert'."[5]

Indem man also eine bestimmte Form festschrieb, nach der man leben und seinen Körper kleiden bzw. entkleiden, ja träumen sollte, schrieb man zugleich auch, stets aufs Neue (man denke etwa nur an die Standards des Fernsehens!), die Existenz eines *unterwürfigen* Mestizenkörpers fest.

III. Der zusammengebrochene weibliche Körper

Natürlich wurde und wird in unseren Kulturen der Körper von Männern und Frauen keineswegs in gleicher Weise erlebt. Gab es eine Wirklichkeit, die von Ausgrenzung und Unterwerfung stärker durchfurcht war als irgendwelche anderen Realitäten, dann war es der Körper der Frau. Immer ist der weibliche Körper Objekt und Kanal von Domestizierung gewesen. Ab dem Augenblick, in dem wir auf brutale Weise als Völker geboren wurden, jagte der Körper der schwarzen und der indianischen Frauen den weißen Männern ebenso wie den weißen Frauen

Angst und Schrecken ein, stieß sie ab und zog sie an. Da der Körper der Mestizin in einem gewissen Maß an dieser Natur teilhatte, musste er unbedingt *domestiziert* werden. Dass dieser Auftrag dann auch erfüllt wurde, dazu trugen Kirche und Familie, Schule, Moral und Mode bei ...

Es gab Versuche, den weiblichen Körper *auszulöschen.* Um seine diabolische, sündhafte Fähigkeit zu neutralisieren, sperrte man ihn ein. Immer ist der weibliche Körper der privilegierte Ort gewesen, an dem Männer in Panik und Schrecken gerieten. Als Folge daraus ist er mit vielfältigen Strafen belegt worden, damals wie heute:

„So bekommt eine Frau, allein weil sie Frau ist, unentwegt zahllose subtile schmerzliche Demütigungen ab, bis sie sich am Ende sozusagen taub stellt, um sich keine Rechenschaft mehr von all dem geben zu müssen. Durch die Umgebung - ob Menschen, ob Medien - oft genug dermaßen gedemütigt, hat es ihr Körper mittlerweile gelernt zu tun, was kein anderes Wesen auf der Welt zu tun im Stande wäre oder, besser gesagt, zu tun gezwungen wäre: von Zeit zu Zeit die eigene sexuelle Identität zu vergessen ... "[6]

In diesem Meer von Leid und Demütigung ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, dass

„die im Tiefsten des Körpers sich ansammelnden Gefühle dazu beitragen, dass sich bestimmte körperliche Verhaltensmuster herausbilden. Diese sind aber allesamt angelernt. In einem bestimmten Sinn haben wir unseren Körper angeboten bekommen, insofern er nämlich Form und Muster der Bewegungen ist, die den Druck seitens der äußeren Ereignisse widerspiegeln. Mitunter muss man die Gefühle sexueller Vergewaltigung in seinen tiefsten Tiefen wach halten. Die Männer / die Frauen, die solch ein Trauma überlebt haben, entwickeln charakteristische körperliche Muster. Sie verleiben ihrem Körper das sexuelle Trauma und den erlittenen Angriff ein. Ihre Körper bringen dann nicht nur ihre Antwort auf das Trauma zum Ausdruck, sondern auch das System des Vertrauens auf sich selbst, das dieses hervorgebracht hat. "[7]

Das ist der Grund, weshalb die Frau ihr Subjektsein immer wieder im Medium von Krankheit lebte und mittels Krankheit zum Ausdruck brachte. Die Psychoanalyse *schuf* einen Begriff, der dieses vor allem bei Frauen vorkommende Leiden bezeichnen soll: *Hysterie.* In dem verzweifelten Versuch, ihren Körper vor dem von Gesellschaft und Moral beschlossenen Tod zu retten ..., wird die Frau krank und schleppt Symptome mit sich herum, die sie isolieren und dank der Isolation schützen. Doch damit ist es nicht getan. Weibliches Fleisch und weibliches Leben ... müssen bestraft werden. Deshalb müssen wir feststellen, dass die Mehrzahl der Romane, die zwischen 1870 und 1910 auf unserem Subkontinent geschrieben wurden, mit dem Tod ihrer Heldinnen enden. Die weiblichen Zentralfiguren in der Literatur Lateinamerikas sterben ... und sie sterben an ihren Krankheiten: an Tuberkulose, Lepra oder Epilepsie ... werden ermordet, sterben an Liebesentzug oder nehmen sich selbst das Leben. So sind die genannten Romane eine eindeutige Parabel dafür, dass die Frau unter den Bedingungen einer patriarchalen Gesellschaft unmöglich leben kann.

Mord und Tod sind also das Ergebnis der Lehre, die das Gesamt unserer Gesellschaft gegen den Körper der Frau, zumal der Mestizenfrau verbreitet. So steht zu hoffen, dass die Frau endlich anfängt, sich selbst zu denken. Nur so werden sich Romanwelt und wirkliche Welt ganz allmählich verändern.

IV. Mestizenkörper – kosmische Rasse

Nach meinem Empfinden tun wir gut daran, uns noch einen Augenblick mit der Frage zu befassen, welche Möglichkeiten unserem lateinamerikanischen Mestizenkörper heute und morgen offen stehen. Zum Glück sind wir in dieses gerade begonnene Jahrtausend mit einer neuen Einstellung zum menschlichen Körper insgesamt hineingegangen. Inzwischen bestimmen Versöhnung, Zärtlichkeit und Liebe unsere Haltung gegenüber dem Körper. So scheint es möglich, dass uns dieses neue Verständnis hilft, uns um die am schlimmsten verletzten und vom Leben am bösesten vergewaltigten Körper zu kümmern, um gerade diesen wieder eine Chance zu geben.

In Lateinamerika befinden wir uns in einer privilegierten Lage, eine neue Kultur zu entwickeln und dem Körper den Weg für eine neue Geschichte zu bahnen. Denn in unserem Mischlingskörper steckt ja die Summe des Potentials aller drei Rassen: die schwarze Rasse, versöhnt mit ihrer Körperhaftigkeit, die indianische in fortwährender Gemeinschaft mit der Natur, mit Pacha Mama, und die weiße mit ihren technologischen und medizinischen Fortschritten im Gepäck ... Gelingt es uns, die drei in einer interkulturellen Begegnung zusammenzuführen, das heißt, nicht mehr Vergewaltigung und Erpressung den Ton angeben zu lassen, sondern *eine Umarmung der Körper,* dann kann es auch erfolgreich zur Geburt der *kosmischen Rasse* kommen, von der Vasconcelos sprach.

Damit wäre unser Mestizenkörper der privilegierte Körper der neuen Horizonte, der wieder zur Geltung gekommene Körper der neuen Ethik, einer Ethik des Glücks, wie Esperanza Guisán meint:

„Das Verständnis von Gerechtigkeit als Glück bezieht sich präzis auf die Schaffung von Strukturen, die gewährleisten, dass jeder Mensch - Mann wie Frau - in den Genuss der Informationen und der Freiheit kommt, deren er bedarf, um sich seinen Lebensplan zurecht zu legen, und dass es ihm ebenso wenig an den Mitteln fehlt, seine verschiedenen Bedürfnisse zu befriedigen, angefangen mit den ganz materiellen wie Wohnung, Unterkunft, Nahrung, Geschlecht usf. ... bis hin zu den Bedürfnissen wie Zuneigung, Prestige usf. ...“[8]

Die Ethik des Glücks wäre mithin eine Ethik der Körper, kann man sich doch kaum ein Glück vorstellen, das nicht durch den konkreten, alltäglichen Körper von Männern und Frauen, von Jugendlichen und Kindern ginge. So gesehen kann dieser Mestizenkörper dann, vielleicht schon bald, in seinem Fleisch die Informationen und Träume dreier großer Kulturstämme, einschließlich all ihrer Möglichkeiten, vereinigen, um sie dann allesamt Wirklichkeit werden zu lassen.

[1] Josefina Hurtado, *Del cuerpo derecho a los derechos de los cuerpos*, in: Revista Conspirando, Cuerpo y Política - September 2000, Santiago de Chile.

[2] María José López Perez, *Cuerpo, sexo y mujer en la perspectiva de las antropologías*, in: Mercedes Navarro (Hg.), *Para comprender el Cuerpo de la Mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Estella 1996.

[3] Octavio Paz entwickelt die Vergewaltigungsthese ausführlich in seinem Werk *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1974.

[4] Josefina Hurtado, *Del cuerpo derecho a los derechos de los cuerpos*, aaO.

[5] Roland Barthes, *Die Sprache der Mode*, Frankfurt am Main 1985.

[6] Alessandra Bocchetti, *Lo que quiere una mujer*, Madrid 1995.

[7] Carolyn J. Braddock, *Las voces del cuerpo*, Bilbao 1999.

[8] Esperanza Guisán, *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona 1990.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Körper/Sprache

Feministische Reflexionen zu Weiblichkeit, Körper und Sexualität in den Religionen

Sylvia Marcos (Hg.): Gender/Bodies/Religions, Guernavaca (Mexico): ALER Publications 2000; 363 Seiten. Bestellbar via E-Mail bei: smarcos@infosel.net.mx; US$ 20.00 (plus Verpackung und Versandkosten).
Regina Ammicht Quinn: Körper - Religion - Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter. Mainz: Matthias Grünewald 1999, 381 Seiten, kart., € 24,50
Christina von Braun: Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht. Zürich: Pendo 2001, 670 Seiten, geb., € 39,90

Vielleicht ist es kein Wunder, dass im Zuge der feministischen Beschäftigung mit Religion, Theologie und Kultur der Körper ins Zentrum der Analyse rückt und Bücher zu diesem Thema Hochkonjunktur haben. Der Körper wird von feministischen und postmodernen TheoretikerInnen nicht mehr als eine natürliche, sondern als eine geschlechtliche, von geschichtlichen, sozialen, sprachlichen und religiösen Faktoren konstruierte Realität gesehen. Im Folgenden sollen drei unterschiedliche Bücher besprochen werden, die den sozial konstituierten Körper zum Thema haben: *Gender/Bodies/Religion,* herausgegeben von Sylvia Marcos, enthält Vorträge, die vor dem „Congress of the History of Religions" gehalten wurden, in denen Körpervorstellungen und -praktiken in unterschiedlichen Religionsgemeinschaften und Kulturen mit anthropologischen, religionswissenschaftlichen und geschichtlichen Methoden untersucht werden. Regina Ammicht Quinn beschäftigt sich als Ethikerin mit *Körper - Religion - Sexualität* und entwirft eine grundlegende Neuorientierung moralischer Körper/Sprache, welche die traditionellen dualistischen Hierarchien von Mann/Frau, Geist/Körper und heilig/profan nicht nur umwertet, sondern überwindet. Christina von Brauns *Versuch über den Schwindel* ist eine *tour de force* durch die Kulturgeschichte des Abendlandes, in der die im Untertitel benannten Eckpunkte „Religion, Schrift, Bild, Geschlecht" in der hebräisch-jüdischen und griechisch-christlichen Alphabetschrift verankert werden.
Allen drei Büchern liegt die feministische Erkenntnis zu Grunde, dass der weibliche Körper in der patriarchalen westlichen Kultur und Religion zum Schweigen bzw. unter männlich/geistliche Kontrolle gebracht wurde. Sexualität, Natur und der weibliche Körper sind im dualistischen Denken westlicher Philosophie der

männlichen Normalität, Rationalität und Geistlichkeit untergeordnet. Wer den weiblichen, sexuellen Körper moralisch und religiös zum Sprechen bringen will, rüttelt an den Grundfesten westlicher Zivilisation.

Verschiedene Beiträge im Band von Sylvia Marcos kritisieren den kolonialistischen Diskurs, der Frauenunterdrückung als Beweis der Minderwertigkeit und Unterlegenheit nicht-christlicher Kulturen postulierte und versprach, westliche Zivilisation und Aufklärung unter „die Wilden" zu bringen. Auch frühere feministische Projekte partizipierten an eurozentrischen und orientalistischen Diskursen, so z.B. feministische Analysen der moslemischen Kopfbedeckung oder der Situation hinduistischer Frauen in Indien. Die 19 Beiträge beschäftigen sich mit unterschiedlichen Weltreligionen sowie regionalen und lokalen religiösen Gemeinschaften, die in ihrer Bandbreite die Expertise des/der einzelnen LeserIn übersteigen. Die Vielzahl unterschiedlicher Körperkonstruktionen, die in den Riten, Symbolen und Kosmologien auf den Philippinen, bei koreanischen Schamaninnen, malaysischen Heilerinnen, im buddhistischen Tibet, bei den amerikanischen Lakota, mesoamerikanischen Mayas, Azteken und Katholikinnen in Puerto Rico ihren Ausdruck finden, ist überwältigend. Auch die Kurzeinleitung Ursula Kings kann diese Vielfalt nicht theoretisch ordnen, wohl aber mit Nachdruck festhalten, dass der geschlechtliche und sexuelle Körper in unterschiedlichen Kontexten „multiple meanings" hat. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Erotik, Fruchtbarkeit, Hetero- und Homosexualität, Gesundheit, Geburt und Tod in unterschiedlichen symbolischen Ordnungen verschieden ausgedrückt werden und dass der religiösen Autonomie und Autorität von Frauen eine je andere sakrale und rituelle Rolle zugeschrieben wird. Religionen, die eher immanent, körper- und erdzentriert konzipiert sind, scheinen zumeist auch frauenfreundlicher. Es ist zu hoffen, dass diese empirischen Forschungsergebnisse auch für die theologischen und ethischen Diskussionen in den westlichen monotheistischen Religionen fruchtbar gemacht werden können.

Regina Ammicht Quinn beschäftigt sich mit den Körperkonstruktionen der Konsumgesellschaft. In pornographischen, medizinischen sowie „Werbe-, Mode- und Mediendiskursen" wird der sexuelle Körper zum Ort von Sinn, Heil und Glück erhoben, während moralisch-theologische Sprache in Irrelevanz und Schweigen verfällt. Unsere gegenwärtige Obsession mit dem Körper ist ebenso im dualistisch konstruierten Gegensatz von Mann/Frau, Religion/Natur, Liebe/Lust, heilig/profan verfangen wie die traditionelle christliche Moral, deren erklärtes Ziel die Kontrolle der triebhaften Natur und Sexualität der Frau war. Ammicht Quinn geht es darum, neue herrschaftsfreie Verbindungen zwischen diesen Polen herzustellen, damit Frauen als moralische Subjekte ernst genommen und sexuelle Identitätsfindung als moralischer Prozess gedacht werden kann.

Ohne Zweifel wird dieses Buch zu einem Standardwerk theologischer Ethik werden, denn es orientiert sich an der Realität sexueller Praxis und nicht an Wunschvorstellungen nostalgischer Sehnsüchte. Erfrischend ist, dass Ammicht Quinn die kirchliche Ver- und Gebotsrhetorik ignoriert und der Ethik neue Quellen erschließt: Literatur, Kulturkritik, Psychoanalyse, Philosophie in all

ihren pornographischen und feministischen Formen. An drei Schnittstellen sieht Ammicht Quinn Möglichkeiten zur Überwindung der Dualismen: am Körperdiskurs, dessen Ziel es werden muss, den Körper nicht mehr als Störfaktor, sondern als Erkenntnismittel positiv zu konnotieren und Transzendenz nicht als Körperflucht, sondern als körperliche Grenzüberschreitung (über uns hinaus und zum Anderen hin) zu konzipieren; am Erosdiskurs, in dem sich, wie sie an den Schriften Walter Schubarts und George Batailles sowie am Phänomen des Sadomasochismus zeigt, Sexualität und Religion untergründig und fruchtbar miteinander verknüpfen; und drittens am Identitätsdiskurs, in welchem das männlich konnotierte Entwicklungsmodell zum autonomen, unabhängigen Subjekt um die weibliche Identitätsentwicklung zum fürsorglichen, bindungsfähigen Subjekt erweitert wird. Moralische Sexualitätsentwürfe bewegen sich zwischen den Polen der Gerechtigkeit und der Fürsorge, in der autonome Menschen ihr Bedürfnis nach Anerkennung und Bindung sexuell ausdrücken. Eine feministische Sexualethik, so Ammicht Quinn, muss von der Freiheit und grundlegenden Ambivalenz der (post-) modernen Menschen ausgehen, deren Handlungsspielraum nicht mehr „von oben" reglementiert werden kann. Stattdessen gilt es, die Ambivalenz der Sexualität selbst - weder gänzlich gut noch gänzlich schlecht - in Sprache zu setzen und das Individuum zur moralischen Sexualitätsfindung in aller Vielschichtigkeit zu befreien, indem die Identitätssuche kritisch begleitet und reflektiert wird. Damit liefert sie kein Handbuch zur Bewertung bestimmter sexueller Handlungen, wohl aber die Hoffnung auf eine öffentliche Sprache, mit der die Intimsphäre zur Quelle lebensbejahender Befreiung werden kann.

Der Kulturwissenschaftlerin Christina von Braun geht es ebenfalls darum, den dünnen Boden der als „natürlich" akzeptierten symbolischen Über-Ordnung von Geist über Körper, Mann über Frau, Schrift über mündlicher Kultur aufzubrechen und diese dualistischen Konstruktionen aus der Biologie in die Kultur zu überführen. Sie findet die Ursache des Unbehagens am Körper im Abendland in der Alphabetschrift. Von Braun unterscheidet die „volle" Alphabetschrift der Griechen, welche die „Weltwerdung der Abstraktion" (552) bzw. die Fleischwerdung des Wortes verspricht, von der hebräischen Konsonantenschrift, in welcher die Leerstellen auf die zentrale Rolle der Mündlichkeit und des Frauenkörpers verweisen. Während dem griechisch/christlichen Denken eine Verschmelzung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit, Geist und Körper, Mann und Frau (allerdings unter Vorherrschaft des jeweils Erstgenannten) innewohnt, dringt die hebräische Schrift auf die symbolische Differenz von Gott und Mensch, Schriftlichkeit und Mündlichkeit, Mann und Frau, und der Unterscheidung von Phallus (biologischer Fruchtbarkeit) und Schrift (geistiger Fruchtbarkeit). Die der griechischen Alphabetschrift eigene symbolische Ordnung macht Juden und Frauen im Abendland zum Fremdkörper, die sich der christlichen Ordnung durch die Jahrhunderte hindurch widersetzten und immer wieder als hysterisch, schwindlerisch, abergläubisch, unrein oder subversiv dämonisiert wurden.

Auch wenn von Brauns Erklärung manches in einem neuen Licht sehen lässt, ist die Alphabetschrift als alles erklärende Ursache überfordert. Auf knapp 700

Seiten bewegt sich von Braun durch eine Fülle unterschiedlicher Jahrhunderte und Problemfelder: vom Schwindel (dem aktiven Schwindeln und dem passiven Schwindeligwerden) zur Abstraktion männlicher Fruchtbarkeit in der Schrift, von Bilderverehrung und Bilderverbot zu Photographie und Film, von der Psychoanalyse und dem kollektiven Imaginären zu Trauma und Gedächtnis, von Blut, Reinheit, Transsubstantiationslehre zur Gentechnik, von der Hysterie und Anorexie zu Scham und Schuld. Auch wenn sich aus ihrer frischen und frechen Zusammenschau unterschiedlicher Phänomene oft überraschende Einsichten ergeben, hinterlässt das Buch Verwirrung und das Bedürfnis nach mehr Organisation und Klarheit.

Auf Gayatri Chakravorty Spivaks provokante Frage, „Can the subaltern speak?", sind diese drei Bücher eine Antwort: Die In-Sprach-Setzung des weiblichen sexuellen Körpers bringt eine radikale Veränderung des westlich-christlichen Denkens mit sich.

Katharina von Kellenbach

Weitere Neuerscheinungen zum Thema dieses Heftes

Claudia Benthien/Christoph Wulf: Körperteile. Eine kulturelle Anatomie, Reinbek: Rowohlt 2001, 528 Seiten, € 18,90

René Buchholz: Körper - Natur - Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, 421 Seiten, € 54,00

Philipp Sarasin: Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, 509 Seiten, € 17,00

Lisa Isherwood (Hg.): The Good News of the Body. Sexual Theology and Feminism, New York: NYU Press 2000, 242 Seiten, $ 55.00 (geb.), $18.50 (kart.)

Maren Lorenz: Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte, Tübingen: Edition Diskord 2000, € 16,00

Silvia Schroer/Thomas Staubli: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt: Primus 1998, € 29,90

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Brasilien: Volk und Kirche(n)

José Oscar Beozzo und Luiz Carlos Susin

Das gegenwärtige Brasilien ist ein lebendiges Labor, in dem uralte Glaubensformen und Religionen zu neuen Synthesen verschmelzen. Dank den Winden der Freiheit, wie die Moderne sie wehen lässt, gedeihen diese in der Tat unübersehbar. Der religiöse Kanon *par excellence,* der praktisch aber auch den einzigen entscheidenden Normgeber darstellt, sind die vitale Erfahrung und die Förderung des Lebens in seinen grundlegenden Dimensionen: der Körper mit seinen Bedürfnissen, der Kampf ums Leben, die Solidarität unter den Nachbarn, die symbolische Bekundung des Heiligen und seiner Bedeutungsinhalte sowie die erotische, mystische und lichte Dimension des menschlichen Daseins.

Unsere „Existenz" bzw. „Geschichte" beginnt, wie natürlich überall in Lateinamerika, auch in Brasilien vor dem Jahre 1500. Die Jahreszahl benennt das offizielle Datum, an dem portugiesische Seefahrer an der Küste jener Weltgegend landeten, aus der dann wurde, was später den Namen Brasilien bekam. Dessen unbeschadet breiteten sich über diese geographischen Räume hin seit mindestens 40.000 Jahren an die sechshundert verschiedene Völker mit je eigener Sprache, Kultur und Religion aus. Alle schlugen hier Wurzeln. Die meisten von ihnen gingen jedoch unter in einer brutalen Rassenvermischung mit den portugiesischen Kolonialherren, in welche diese die einheimischen Frauen zwangen. Zu den einheimischen Völkern kamen noch an die vier Millionen Afrikaner hinzu, die als Sklaven auf diese Seite des Atlantiks verschleppt wurden. Sowohl die indigenen als auch die afrikanischen Völker vermachten dem popularen Brasilien der Mestizen ein gewichtiges Erbe an kulturell-religiösen Ausdrucksformen, einschließlich ritueller Bekundungen für die geistig-geistlichen Kräfte, die das Leben auf der Erde steuern, für Kontemplation und Verdanktheitsgefühl der Ureinwohner. Was die afrikanischen Sklaven und deren Nachfahren angeht, so bezeugten diese mit ihrem Widerstand die Kraft des Lebens auch in beispielloser Widrigkeit. Sie bewahrten sich eine tiefe Verbundenheit mit der Natur ebenso wie mit den Vorfahren und maßen der Frau, auch beim Kult, eine zentrale Stellung bei.

Nach der offiziellen Leseweise erwächst Brasilien, wirtschaftlich und kulturell gesehen, aus der Geschichte einer neuzeitlichen Kolonie. Seine Kompassnadel weist zunächst in Richtung Europa und dann auch in Richtung USA. Ihre prägenden Charakteristika sind zunächst Ausbeutung und Ausfuhr von Ressourcen, dann Abhängigkeit und kapitalistische Konzentration und neuerdings, bereits in

der gegenwärtigen Ordnung der Globalisierung, Konzentration von Technologie und Anhäufung von Rendite. Treibende Kraft für das alles sind die inneren Tatbestände, dass wir eine stark vertikale Klassenhierarchie haben, dass die Mehrheit der Armen nichts zu sagen hat und dass Marginalisierung und Gewalt ständig zunehmen.

In den Nischen des offiziellen Katholizismus bildete sich derweil ein populärer Katholizismus. Dieser befähigte die Menschen zu Widerstand und Einstehen für die eigene Würde, zu Selbstwertschätzung und Sinnfindung im Leben, zu Leiden und Sterben. Hilfe war ihnen dabei eine synkretistische Umdeutung der kirchlichen Lehre. Im Rückgriff auf offiziell verkannte Quellen, auf indianische und afrikanische Überlieferungen, die, verschämt wie sie waren, dennoch überlebten und heute allenthalben nur so aufblühen, bekam alles ein eigenes buntes Gepräge. Worte wie „Viel Religion" oder „Aus jeder Quelle trinken und, wenn Mangel droht, den Durst so oder so löschen" sind für das brasilianische Volk heiliger Auftrag. Nachlesen kann man das alles auch auf den besten Seiten der brasilianischen Literatur, wie etwa in dem Roman *Grande Sertão* von João Guimarães Rosa (1908-1967). Zu den ursprünglichen sowie durch portugiesische Kolonisierung und schwarze Sklaverei hierher verpflanzten Völkern nahm Brasilien ab Mitte des 19. Jahrhunderts noch Immigrantenströme verschiedener anderer Völker aus Europa und Asien auf. Diese brachten auch ihrerseits neue christliche Kirchen und neue Religionen mit. Schließlich lässt die Globalisierung in diesen Regionen unseres Planeten, religiös betrachtet, das fließende Gemenge traditioneller brasilianischer Synthesen eingehen in den Strom pfingstlich wie auch von *New Age* her inspirierter Kreise, das heißt in einen wahren „Karneval der Seele".

Die Nationalkonferenz der Brasilianischen Bischöfe (*Conferência Nacional dos Bispos do Brasil:* CNBB) wird in diesem Jahr fünfzig Jahre alt. Von Führungspersönlicheiten mit großem Charisma, wie Dom Hélder Câmara (1909-1999), ins Leben gerufen, war sie mit ihrer vom Konzil her geprägten Mystik und mit einem bemerkenswerten sozialen Engagement während der letzten Jahrzehnte im Kontext des Landes unübersehbar präsent. Von der katholischen Kirche flossen Energien und Kreativitätsimpulse in die ganze brasilianische Gesellschaft. Aus der *Katholischen Aktion* erwuchs das Engagement in organisierten sozialen Aktionen, wie in Gewerkschaften und politischen Parteien. Ähnlich gebar auch die Pastoral in Grund- und Bodenfragen (*Commissão Pastoral da Terra:* CPT) die soziale und politische Bewegung, die heute die am besten organisierte und bedeutsamste Instanz ist: die Bewegung der Landlosen Bauern (*Movimento dos Sem Terra:* MST). Umgekehrt eröffneten die Kirchlichen Basisgemeinden (*Comunidades Eclesiais de Base:* CEB) Hoffnung und ekklesiale Prophetie, ermöglichten ein partizipatives Modell von Kirchesein und bedeuteten eine wahre „Ekklesiogenese". Auch wenn sich das Ganze inzwischen aufgelöst hat in zahlreiche Formen von populären Kirchengemeinschaften, die auf der Ebene von Pfarreien und Kapellen strukturiert sind, bilden sie wirklich die Basis der Kirchen.

Weiterhin geht es den in Brasilien mittlerweile existierenden unterschiedlichen kirchlichen Denominationen gar nicht schlecht. Insgesamt entwickelt sich der Weg des Christentums in ziemlich soliden ökumenischen Bahnen. Es fehlt nicht an ökumenischen Organisationen, und wir haben zahlreiche Partnerschaften in kirchlichen und sozialen Initiativen zum Wohle der gesamten brasilianischen Gesellschaft. Ebenso ist auch die kirchliche Präsenz bei Ureinwohnern und Landarbeitern eine ökumenische Angelegenheit.

Sodann haben sich auch einige Megalopolen, das heißt die großen Hauptstädte mancher Bundesstaaten wie São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, aber auch andere Metropolen, die in großer Gefahr schweben, sozial zu zerfallen und in Gewalt zu ersticken, zu Räumen pastoraler Kreativität entwickelt. Wir denken da an die Pastoral der Wohnung für Menschen bzw. Leidensgestalten auf der Straße, an die Pastoral des Kindes, an die Pastoral an Jungen und Mädchen auf der Straße, an die Pastoral der marginalisierten Frau usw.

Darüber hinaus ist das Antlitz der Kirche in Brasilien geprägt durch die vom Konzil angeregte Form geweihten Lebens. Die betreffenden Männer und Frauen haben sich die Inspirationen der Bischofskonferenz von Medellín (1968) zu Eigen gemacht: die vorzugsweise Option für die Armen, das Sich-einlassen auf die Lebensbedingungen der kleinen Leute und die Begleitung der Kirchlichen Basisgemeinden. Im Rahmen des geweihten Lebens zeichnen sich vor allem weibliche Gemeinschaften aus, die sich ihrer Aufgabe in prekären Verhältnissen stellen, in „Pfarrgemeinden ohne Priester" und in den verschiedensten Bereichen der Pastoral, bisweilen sogar unter Lebensgefahr. Bemerkenswert ist, wie das alles seitens der Konferenz der Ordensleute in Brasilien (*Conferência dos Religiosos do Brasil:* CRB) koordiniert wird. Die CRB unterhält Dienste für das gesellschaftliche und kulturelle Eintauchen in das Milieu des einfachen Volkes, spezielle Beratungsgremien sowie ein kompetentes Team für die theologische Reflexion, das auch für entsprechende Veröffentlichungen zuständig ist.

In diesem gesellschaftlichen, kirchlichen und pastoralen Klima gewann die Theologie, die als Theologie der Befreiung an Profil gewonnen hatte, in den letzten Jahren auch an Offenheit in der Wahrnehmung, sodass sich nicht nur neue Gesichter, Stimmen und Träger meldeten, sondern auch vertieft zu betrachten seien: Herausforderungen von Seiten der Frauen und der Schwarzen, Fragen in Wirtschaft und Ökologie ebenso wie Probleme in Sachen Ethik. Darüber hinaus öffnete sich die Theologie mit popularen Kursen auch für Laien. Schließlich erlangte sie von der Regierung institutionelle Anerkennung und gewann mittels dieses neuen Forums sowohl eine breitere Basis als auch eine größere akademische Objektivität.

In den letzten dreißig, vierzig Jahren erlebten wir eine regelrechte „brasilianische Ekklesiogenese". Gott sei Dank hält sie noch an und ist möglicherweise ein Beitrag unseres Landes für die Kirchen überhaupt.

Freilich fehlt es nicht an neuen Konstellationen, die pastorales Engagement und theologische Reflexion gleichermaßen herausfordern. Zunächst ist da auf die Globalisierung der Probleme und auf den Verlust globaler Orientierungslinien zu

verweisen. Doch das alles ist Teil einer globalen Krise des Planeten Erde. Im Einzelnen zu nennen sind die Krise der Rationalität und das neue Heidentum, das inzwischen vor allem die „Erste Welt" betrifft, die Krise des Wegschauens, auf Grund deren die Armut nur so anschwoll und deren erster Aufschrei in Lateinamerika zu hören gewesen war, die Krise des kulturellen Pluralismus, in die das koloniale und postkoloniale Afrika stürzte, sowie die Krise des religiösen Pluralismus, dessen Wiege in Asien stand. Unter dem Druck einer vom Markt gehetzten Globalisierung vermengt sich das alles jetzt zu einer komplexen, weltweiten Krise, die allen unterschiedslos über den ganzen Planeten hin die sichere, beruhigende Orientierung nimmt. In Brasilien sind das beträchtliche Anwachsen der Pfingstbewegung - sowie im speziellen Fall der Charismatisch-Katholischen Erneuerung - und die Kreativität in der Rezeption von *New Age* als Versuche zu betrachten, auf diese Situation Antworten zu finden. Allerdings sind diese Antworten nur zum Teil mutig, zum anderen Teil sind sie verkrampft und doppeldeutig.

Im Blick auf die Kirche jedoch rühren die größten Herausforderungen - auch wenn man sie positiv deutet - von der immer vernehmlicher aufbrechenden Präsenz der Frau in den Kirchen her. Man denke nur an all die Energien und Aktivitäten, an all die populären Dienste und Ämter, an all die pastoralen Führungspersönlichkeiten, aber auch an all die Konflikte, die Frauen mit der traditionellen Machthierarchie haben. Zu erwähnen ist aber auch die allerorten sprudelnde Reflexion bei Afrikanischstämmigen und Schwarzen mit ihren Bewegungen. Eine weitere Herausforderung, die aber noch gar nicht hinreichend wahrgenommen geworden ist, ist die Frage, ob Bemühungen zur Evangelisierung im Rahmen komplexer kultureller Mittel, vor allem in formeller Erziehung und Bildung, in Universität und Medien relevant sind oder nicht. Immerhin entfalten die Kirchen ja einen guten Teil ihres Engagements im Bereich von Erziehung und Bildung.

Eine letzte Frage: In einem Land, in dem der Staat mit Schlagwörtern wie Neoliberalismus und Globalisierung des Marktes nicht nur sich selbst immer weiter zurücknimmt, sondern auch öffentliche Räume und soziale Dienste immer weiter einschränkt und zugleich vielfältig Privatisierung betreibt mit verheerenden Folgen in Form von Transnationalisierung und Arbeitslosigkeit, von wachsender Verarmung und informeller Wirtschaft, von Korruption und zunehmender Gewalt auf allen Ebenen ... wozu ist da eine Kirche überhaupt im Stande - zumal, wenn sich Ethik, Gerechtigkeit und Leben für alle als Imperative erweisen und wenn das Volk selbst diese geradezu in die Welt hinaus schreit?

Die Probleme, Tugenden und Hoffnungen, die für Brasilien gelten, hat das Land gemeinsam mit den meisten lateinamerikanischen Staaten wie auch mit manchen anderen Regionen dieses Planeten. Brasilien ist kein Einzelfall. Aus diesem Grund bieten die Aufsätze, die im vorliegenden Heft nunmehr folgen, womöglich eine Hilfe dafür, dass Völker, die ebenfalls in Geburtswehen liegen, einander näher kommen.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Wie das brasilianische Volk entstand

Luiz Eduardo W. Wanderley

Wenn hier von „Entstehen" die Rede ist, dann geht es uns darum, das Werden des brasilianischen Volkes, der brasilianischen Nation und des brasilianischen Staates zu erklären. Wir sind ein Volk, das von ethnischem, kulturellem und sprachlichem Pluralismus geprägt ist. Vom 16. Jahrhundert bis zum heutigen Tag sind wir von fremden Ländern abhängig. Wir haben die achtstärkste Wirtschaft der Welt und zugleich einen der größten gesellschaftlichen Ungleichheitsindikatoren des Planeten, ganz zu schweigen von enormen regionalen Disparitäten. Unsere Bevölkerung ist herzlich und zugleich gewalttätig. Ich skizziere also im Folgenden kurz unsere Entstehensgeschichte.

Im Anfang sahen sich die Europäer mit dem Fremden konfrontiert, mit dem Volk der Ureinwohner. Sie begegneten einem anderen Weltbild und einer anderen Identität, anderen Sitten, Mythen, Sprachen und Überlieferungen. Aus diesem Grund meint der Peruaner Quijano, es habe im 16. Jahrhundert damit insofern eine Seite der Neuzeit begonnen, als die Europäer gezwungen waren, ihre Vorstellungen von Geschichte und Leben zu ändern. Immerhin fragte sich denn auch die römische Theologie, ob Indianer eine Seele hätten. Fünfhundert Jahre später diskutieren wir noch, ob, was damals passierte, „Entdeckung" war oder Begegnung. Existierten denn die verschiedenen Völker, die auf diesem Erdteil lebten, hier nicht schon seit uralten Zeiten?

Die portugiesischen Kolonisatoren, die in dieses Land kamen, stammten aus den unteren Gesellschaftsschichten und brachten den Mythos vom verlorenen Paradies und vom Schlaraffenland voller Reichtümer mit. Ihre Anliegen waren politischer und religiöser, vor allem aber wirtschaftlich-kommerzieller Art. In der Begegnung der Portugiesen mit den Ureinwohnern formte sich unser erstes Antlitz. Das Kolonialregime brachte uns, mit Regierung und Handel (Brasilholz, Zucker), die erste Abhängigkeit vom Ausland. Die erste Rassenvermischung begann. Die Katechese der Missionare war dicht verbunden mit dem Projekt des Imperiums; Portugiesieren hieß Evangelisieren! Auf dem Programm stand die Eroberung des Landes und des geistigen Potentials (Jahrhunderte lang lag der Unterricht ausschließlich in Händen von Ordensleuten). Die Folgen: Völkermord, Sklaverei und der Versuch, mit den Religionen all dieser Völker Schluss zu machen. Allerdings waren einige Missionare dem Ganzen gegenüber auch durchaus kritisch eingestellt; und die Jesuiten versuchten, in ihren „Missionen" die

Menschen unter ihre Kontrolle zu bringen, um ihnen so ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen (gelegentlich ist zu hören, in den Missionen habe das erste Mal so etwas wie Weltkommunismus geherrscht). Jahrzehnte lang boten die Indianer der Aggression Widerstand, und in der Tat gibt es sie bis zum heutigen Tag; denn einige wenige - vermutlich an die 300.000 - haben überlebt und kämpfen gegen Großgrundbesitzer und gedungene Totschläger, setzen sich für die Abgrenzung ihrer Gebiete ein und fordern zweisprachige Erziehung. Gott sei Dank haben sie nach und nach auch einige Siege erringen können (Indianerschutzdienst 1910; Nationalstiftung für Indianer [*Fundação Nacional do Índio:* FUNAI] 1968; Indianerstatut, das die Indianer unter den Schutz des brasilianischen Staates stellt). Eine wichtige Rolle dabei spielt auch der Indianische Missionsrat (*Conselho Indigenista Missionário:* CIMI, gegründet 1972), ein Organ der katholischen Kirche, das sich - unbeschadet mancher Kontroversen mit einigen Anthropologen - den Schutz der Ureinwohner und die Inkulturation auf die Fahnen geschrieben hat.

Danach kamen die Schwarzen. Neuerlich harte, schreckliche Versklavung. Schwarze galten nicht als Menschen, sondern als Ware. Und wieder, diesmal in Herrenhäusern und Sklavenhütten, kam es zur Rassenvermischung. Aber auch die Schwarzen hatten zu kämpfen. Manche ihrer Schlachten, Fluchtversuche und Dorfgründungen - die Rede ist von den *Quilombos,* den Fliehdörfern, die jedoch (wie das in Palmares) am Ende total verwüstet wurden - sind denkwürdig. Vom 16. bis zum 19. Jahrhundert wurden rund vier Millionen Schwarze hierher verschleppt. Brasilien war das letzte Land überhaupt, das erst 1888 die Sklaverei abschaffte; aber für Bedingungen, dass die früheren Sklaven in die Gesellschaft hätten eingegliedert werden können, sorgte das Land nicht. Manche betrachten es als positiven Faktor, dass bei uns die so genannte Rassendemokratie entstehen konnte (denn augenscheinlich herrscht bei uns keine dermaßen radikale Diskriminierung der Rassen wie zum Beispiel in den Vereinigten Staaten). Für andere indes ist die Rassendemokratie ein Mythos; denn das Vorurteil der Weißen gegen die Schwarzen besteht nach wie vor, sowohl im kollektiven Unbewussten als auch in der täglichen Praxis (man denke nur an die weit verbreiteten Ungleichheiten zwischen Weißen und Schwarzen, etwa was Löhne und Bildungschancen, aber auch was die Verdächtigung der Schwarzen als wahrscheinliche Verbrecher durch die Polizei angeht). Fundamentalistischere Politikerkreise haben immer den Rassismus zu Gunsten der Weißen vertreten. Dessen unbeschadet haben die Schwarzen Kultur, Religion und Hautfarbe unserer Menschen von ihren Wurzeln her mit beeinflusst: Musik und Küche, Tänze und afrobrasilianische Religionen, Gebräuche und Sprache. Wie wir mit der Hautfarbe umgehen ist eine paradoxe Sache. In dem Bemühen um *embranquecimento,* das heißt in dem Streben danach, sich - so die gängige Redeweise - „einzuweißen", geben sich einige Schwarze als Mischlinge, Mulatten oder Mamelucken aus. Selbst das Brasilianische Institut für Geographie und Statistik (*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística:* IBGE), das für landesweite Erhebungen zuständig ist, fragte in seinen Untersuchungen lange Zeit nicht nach der Hautfarbe. Für andere dagegen ist es eine großartige

Sache, seine ethnische Herkunft zu bewahren und als Schwarzer (an)erkannt zu werden. So gründeten sich allenthalben politische oder auch andere Bewegungen und Gruppen von Schwarzen zur Verteidigung ihrer Rasse, ihrer Rolle in der brasilianischen Geschichte und zur Erlangung ihrer effektiven Emanzipation, von der ja bis heute nicht die Rede sein kann.

Was speziell die Frauen angeht, so gab es nicht nur die geschlechtliche Rassenvermischung durch Beischlaf mit indianischen und schwarzen Frauen, mittels dessen „das Land bevölkert" werden sollte, sondern es muss auch die fortwährende Vorrangstellung des Mannes in der patriarchalen Familie betont werden. Jahrhunderte lang hatten Frauen in der Familie und bei der Arbeit Gewalt zu erleiden, und Unterordnung und Ausbeutung sind, auch wenn schrittweise Errungenschaften nicht zu übersehen sind, noch lange kein abgeschlossenes Kapitel. Wenn in der Vergangenheit da und dort von - eher individuellem - Widerstand zu hören war, schließen sich Frauen in den letzten Jahrzehnten beispielsweise zu Räten von Vertreterinnen und zu spezialisierten Frauendelegationen zusammen. Inzwischen beanspruchen sie auf dem Arbeitsmarkt zunehmend Raum und sind auch im politischen Leben nicht mehr zu übersehen.

In diesem Zusammenhang darf wohl auch an die Forderungen erinnert werden, die auf der UN-Konferenz im September 2001 im südafrikanischen Durban zu Gunsten von Ureinwohnern, Schwarzen und Frauen erhoben wurden. Eine dieser Forderungen lautete, die alten Kolonialmächte sollten um Vergebung bitten, ja, sogar für die im Laufe der Geschichte erlittenen Verluste finanzielle Entschädigung leisten.

In der Folge hatten wir ab 1824 bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts eine erste Phase hauptsächlich europäischer Einwanderung (Italiener, Deutsche, Polen, Syrolibanesen, Japaner). Viele davon waren vor der Verfolgung und vor der prekären Lage in ihren Herkunftsländern geflohen. Sie ersetzten die Arbeitskraft der Sklaven und waren in Landwirtschaft, Handel und beginnender Industrie tätig. Auch hier waren die Verhältnisse widrig, und staatsbürgerliche Bedingungen gab es für sie kaum. Bei ersten Arbeitskämpfen in diesem Land bildeten gerade diese Einwanderer das Rückgrat der Bewegung (Anarcho-Syndikalisten in São Paulo). Viele von ihnen wurden anlässlich des Zweiten Weltkrieges verfolgt (Deutsche und Japaner). Insgesamt gesehen trugen sie mit ihrem Einfluss aktiv und entscheidend zur Bildung eines Nationalgefühls bei. Entweder mischten sie sich als Arbeiter oder Eigentümer in die Entwicklung ein (teilweise brachten es Letztere zu Reichtum und Vermögen und gingen ein in die landwirtschaftliche, industrielle, kommerzielle sowie bank- und finanzwirtschaftliche Geschichte), oder sie ließen ihre Sitten

Der Autor

Luiz Eduardo W. Wanderley ist Soziologe und Universitätsprofessor. Er war von 1984 bis 1988 Rektor der Katholisch-Päpstlichen Universität (PUC) São Paulo. Veröffentlichungen neben zahlreichen Kapiteln in Büchern und Artikeln in Fachzeitschriften: O que é universidade (São Paulo ⁹1993); Educar para Transformar – educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base (Petrópolis 1984). E-Mail-Adresse: marilew@uol.com.

und Bräuche, ihre Überlieferungen und Gedanken, ihre Religionen und Betrachtens- und Handlungsweisen in die der hier seit langem beheimateten Brasilianer einfließen.

In einer zweiten Phase hatten wir dann die Ankunft von Immigranten aus anderen Ländern (Koreaner, Bolivianer, Paraguayer). Auch wenn sie fast immer in der „Illegalität" leben und infolgedessen nur in der informellen Wirtschaft arbeiten können, möchten sie ihre Art und Weise, zu denken und zu handeln, gleichwohl in die Verhaltensmuster der Brasilianer mit einbringen.

Ein wichtiges Datum sind auch die Wanderbewegungen im Innern Brasiliens. Deren Hauptmotiv sind der wachsende Kapitalismus im Südosten und Süden des Landes und die daraus resultierende Landflucht, die Schübe von Migranten vom Land in die Städte und aus weniger entwickelten Regionen in entwickeltere Gebiete spült. Im Allgemeinen haben auch diese Menschenströme Kultur, Arbeit und Freizeitverhalten in den Zielregionen bereichert. Ein einzigartiges Beispiel ist die Gründung von Brasília. Die neue Hauptstadt wurde fast ausschließlich von Migranten gebaut und stellt somit ein bedeutsames Faktum dar. Die Frage, wie die Präsenz von Migranten damals wie heute einzuschätzen sei, wird widersprüchlich beantwortet. Von einigen wird sie diskriminiert. Die angeblichen Fremden beschuldigt man, ihre Haltungen und ihr Verhalten seien nicht in der gebührenden Weise kapitalistisch (denn sie hätten sich noch immer Elemente des Lebens auf dem Lande bewahrt und seien noch immer nicht vom städtischen Lebensstil überzeugt, wie er für den Kapitalismus kennzeichnend sei). Andere Gruppen hingegen wissen die Anwesenheit dieser Migranten zu schätzen: Sie hätten wesentlich zur Entwicklung beigetragen und bereicherten mit ihrem Festhalten an der regionalen Kultur das Repertoire der ganzen Nation.

Wegen ihres geschichtlichen Gewichtes muss unbedingt auch der Komplex von Landbevölkerung und Landarbeitern genannt werden. Von den Anfängen der Kolonialzeit bis zum heutigen Tag haben Kleinbauern und Landarbeiter einen unerlässlichen Beitrag geleistet für die Ernährung der Bevölkerung, aber auch für die Bereicherung der Exporteure. Landherren wie Gesetzen (Verbot des Landerwerbs, Behinderung der Beteiligung an Wahlen) Jahrzehnte lang unterworfen und unter widrigsten Umständen lebend, leisteten auch diese Menschen Widerstand (angefangen mit dem stummen Protest der Abwanderung bis hin zu den ebenso stramm organisierten wie hart niedergeschlagenen Aufständen wie etwa 1897 in Canudos [Bundesstaat Bahia] und 1916 in Contestado [Bundesstaat Santa Catarina], bei denen das religiöse Element für Selbstverständnis und Mobilisierung der Menschen maßgeblich war). Später wurden dann mehr oder weniger sachgerechte Gesetze erlassen (Statut des Landarbeiters, 1963). Aber auch Landligen (*Ligas Camponesas*) und ländliche Gewerkschaften machten mobil (fünfziger und sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts). Heute, da es den Nationalverband der Arbeiter in der Landwirtschaft (*Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura:* CONTAG) und die Bewegung der landlosen Bauern (*Movimento dos Sem Terra:* MST) gibt, ist die Präsenz dieses Bevölkerungsteils auf der landesweiten Bildfläche nicht mehr zu übersehen, auch wenn sich der Prozess

der Verstädterung in den letzten Jahren in Brasilien deutlich beschleunigt hat. Ob Kultur oder Küche, ob Religion oder Politik oder was immer man nimmt, der Einfluss der Menschen vom Land war immer in unserem Nationalgefühl spürbar und ist es auch nach wie vor.

Insgesamt betrachtet waren zu Beginn der Industrialisierung die Arbeitsverhältnisse in diesem Land kaum anders als in Europa. Pervers waren sie hier wie dort. Die tägliche Arbeitszeit belief sich auf acht bis vierzehn Stunden, die Disziplin war drakonisch, in der Regel gab es weder Arbeitsverträge noch Urlaub noch wöchentliche Ruhetage. Im Blick auf die Arbeiter stellte sich die „soziale Frage" bis zum Jahre 1917 nicht. Als sie dann aber vernehmlicher wurde, galt sie zunächst als eine „Frage für die Polizei". Die Repression gegen die Arbeiter war brutal, und erst Mitte des 20. Jahrhunderts erging (in Anlehnung an das italienische System) eine vergleichsweise fortschrittliche Arbeitsgesetzgebung. Nur, vom Buchstaben des Gesetzes bis zur Umsetzung in die Praxis ist es ein weiter Weg. So stehen die Arbeiter, vor allem mit Hilfe der Gewerkschaften, in einem unermüdlichen Kampf, damit die Gesetze erfüllt und neue Errungenschaften fassbar werden. Während die Gewerkschaften für die Dauer des Militärregimes (1964-1985) machtlos waren, meldeten sie sich dann allmählich wieder zu Wort, entwickelten das so genannte kämpferische Gewerkschaftswesen von der Basis her, gründeten die Kammern nach Sektoren (Vereinbarungen zwischen Arbeitgebern, Arbeitnehmern und manchmal auch der Regierung mit dem Ziel, die Krise am Arbeitsmarkt zu überwinden), schufen sich ihre neuen Zentralverbände (innerhalb deren die *Central Única dos Trabalhadores* CUT - Einheitsverband der Arbeit[nehm]er und die *Força Sindical* - Gewerkschaftliche Kraft hervorzuheben sind). Doch angesichts der Veränderung in der sozialen Arbeitsteilung und der Folgen von Globalisierung und Neoliberalismus (Privatisierungen, Rückzug des Staates aus der Sozialpolitik, Zeitarbeit, strukturelle Arbeitslosigkeit und informelle Wirtschaft) ist die Situation der Arbeitnehmer in den letzten Jahren noch prekärer geworden, und neue Formen von Widerstand und Kampf erweisen sich als unumgänglich.

Ein besonderes Kapitel gebührt noch unseren Wirtschaftseliten und herrschenden Klassen. Fünfhundert Jahre lang hatten die Eliten Hegemonie und Herrschaft in diesem Land inne. Bald übernahmen sie Ideen und Praxisformen aus dem Ausland oder verbündeten sich gar mit ausländischen Eliten, bald befleißigten sie sich, bestimmte nationale Charakteristika hochzuhalten. Etliche ihrer Kinder ließen sie in Europa studieren, wohingegen sie sie heute größtenteils in die Vereinigten Staaten schicken, ohne jedoch die Bande an den Alten Erdteil gekappt zu sehen. Beachtliche Teile dieser Eliten vertreten, was Politik und Ideologie angeht, konservative bis reaktionäre Positionen, lassen sich von der so genannten Ersten Welt und von den Vorgaben aus den reichen Ländern blenden (in der jüngeren Vergangenheit von der Entwicklungsrhetorik und gegenwärtig von den neoliberalen Ideen von Weltbank, Internationalem Währungsfonds, Welthandelsorganisation und Washingtoner Konsens), liieren sich mit multinationalen Konzernen und deponieren ihr Geld auf ausländischen Banken (in Ländern mit

harter Währung und in Steuerparadiesen). Immer sind sie von Angst vor dem Kommunismus getrieben und haben den Ausnahmezustand im Sinn. Hand in Hand mit nicht minder konservativen und reaktionären Kreisen in den Streitkräften machen sie - im Fall der geringsten organisierten Opposition von links - Druck, dass autoritäre Regierungen und Zwangsregime an die Macht kommen. Ständig sind sie auf Reisen und zeichnen sich durch ein Leben mit hohem Konsumniveau aus (sie leben in Palästen bzw. noblen Residenzen, greifen zur elegantesten Mode, fahren Luxuswagen, besuchen die besten Schulen und Universitäten und speisen in gepflegten Restaurants). Armut halten sie für eine ganz natürliche Sache, während ihnen das Anwachsen der Gewalt in jüngerer Zeit allerdings Sorge bereitet. Als Angehörige minderheitlicher Gruppen, die Verbindung pflegen zu großen Unternehmen und Banken, gründen sie mildtätige Stiftungen, die soziale Kreise am Rande der Gesellschaft bedienen sollen. Doch der so genannte Dritte Sektor, den sie damit bilden, hat mit seinem Bemühen nur eine begrenzte Reichweite.

Eine Schwierigkeit, auf die weibliche wie männliche Denker, Forscher, Sozialwissenschaftler und Intellektuelle hinweisen, besteht in der Frage, wie sich der noch immer in der Gesellschaft und namentlich auf dem Lande herrschende Rückstand aufholen lässt. Denn grundsätzlich verhindern mittlere und große Landbesitzer (obgleich auf dem Gebiet inzwischen auch multinationale Unternehmen tätig sind) noch immer die Durchführung einer grundlegenden Bodenreform, mit der man der Elendssituation der Mehrheit der kleinen Eigentümer und landlosen Bauern Herr werden könnte. Vertreter der so genannten Rückständigkeit (in Kultur und Politik) verbinden sich mit modernen Sektoren, die in Klassenkategorien denken, und blockieren auf Veränderung abzielende Vorschläge, wie etwa Steuerreformen, politische Erneuerung und andere weiter reichende Reformen. Was die Massenmedien betrifft, stehen diese in der Regel in einem organischen Bündnis mit der Macht und entpolitisieren die Bevölkerung.

Brasilianische Gesellschaft und brasilianischer Staat sind von negativen Strukturmerkmalen wie Autoritarismus, Physiologismus (reines Funktionieren von Organisationen), institutionalisierter Korruption und Paternalismus geprägt, sodass echte Demokratie kaum gedeihen kann. Einige verheißungsvolle Schritte sind in der politisch-institutionellen Demokratie getan worden, nur ganz wenige jedoch in der ökonomischen und sozialen Demokratie. Wertvolle Experimente und Erfahrungen indes haben wir auf der Ebene der lokalen Machtausübung. Was die katholische Kirche anlangt, ist Folgendes zu sagen: Auch wenn die führenden religiösen Kräfte im Laufe der Geschichte weithin an der Seite der herrschenden Eliten und Klassen marschierten, spielte und spielt die Kirche eine wichtige Rolle in Sachen Mildtätigkeit und Sozialfürsorge. Doch ab Mitte des 20. Jahrhunderts mischte und mischt sie sich grundsätzlich aktiv und kritisch in das Geschehen ein, prangert Ungerechtigkeiten wie das kapitalistische System insgesamt an, predigt Reformen und macht fortschrittlichen Bewegungen und Organisationen Mut. Alles in allem gilt: Die Zivilgesellschaft ist sich in den letzten Jahrzehnten ihrer selbst bewusst geworden und hat sich organisieren können.

Abschließend seien noch einige Bücher erwähnt, deren Lektüre die Frage danach, „wie das brasilianische Volk entstand" vertiefen kann: Dietrich Briesemann u.a. (Hg.), *Brasilien heute. Politik - Wirtschaft - Kultur* (Frankfurt am Main 1994); Euclides da Cunha, *Krieg im Sertão* (Frankfurt am Main 1994); Gilberto Freyre, *Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft* (München 1982, das brasilianische Original erschien bereits 1933); Erwin Gogolok, *Slums im Nordosten Brasiliens. Favelas als stadtgeographisches Problem* (Mettingen 1979); João Guimarães Rosa, *Grande Sertão*, (1956, dt. Berlin 1964); Dieter Heidemann, *Arbeitsteilung und regionale Mobilität an der Peripherie des Weltmarktes. Zur Binnenwanderung in Nordostbrasilien* (Mettingen 1981); Eduardo Hoonaert, *Kirchengeschichte Brasiliens aus der Sicht der Unterdrückten 1550-1800* (Mettingen 1982); Bernhard Moltmann, *Militär zwischen Politik und Profession. Die brasilianischen Streitkräfte 1880-1919* (Mettingen 1981); Günter Paulo Süss, *Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität* (München/Mainz 1978).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

New Age – eine unstete religiöse Kultur im zeitgenössischen Brasilien

Leila Amaral

Der Begriff *New Age* („Neues Zeitalter") bezieht sich zunächst einmal auf ein spirituelles Phänomen, das seit den 60er Jahren in der zeitgenössischen Welt sichtbar geworden ist. In Brasilien ist dies von den 70er Jahren an der Fall. In diesem Phänomen kreuzt sich ein reichhaltiges Feld von Diskursen:

a. der Diskurs derjenigen, die die Gegenkultur mit ihren Vorschlägen alternativer Gemeinschaften beerben;

b. der Diskurs der Entwicklung des Selbst auf der Basis therapeutischer Angebote, die durch mystische Erfahrungen und ganzheitliche Philosophien genährt werden und selbige mit wissenschaftlich verbreiteten modernen Thesen in Einklang bringen;

c. der Diskurs derjenigen, die neugierig auf das Verborgene sind und durch die esoterischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts und durch die Begegnung mit orientalischen Volks- und Indigena-Religionen angeleitet werden;

d. der ökologische Diskurs, der die Natur als heilig ansieht und ein Diskurs der kosmischen Begegnung des Subjekts mit seinem Wesen und seiner inneren Vollkommenheit ist;
e. der Diskurs der „Young Urban Professionals" (*Yuppies*), der diesen auf innere Vollkommenheit bezogenen Diskurs reinterpretiert. Dies vollzieht sich auf den Wegen der von den *New-Age*-Diensten angebotenen Trainingskurse in den „Human Resources"-Bereichen für das Personal kapitalistischer Unternehmungen.
Jenseits dieser Definition werde ich mich des Begriffs *New Age* bedienen, um ein stärker theoretisches Konzept vorzuschlagen, das in der Lage ist, dasjenige, was ich als Spezifikum für eine „unstete religiöse Kultur" an diesem Anfang des Jahrhunderts betrachte, zu erfassen: die Möglichkeit, dass gewisse spirituelle und religiöse Erfahrungen Elemente bereits existierender Tradition transformieren, stilisieren, aus ihrer Anordnung herausnehmen und wieder neu zusammenfügen und aus diesen Elementen Metaphern machen, die auf performativem Weg bestimmte Gefühle oder Visionen hervorbringen - und zwar zu einem ganz bestimmten Augenblick und gemäß ganz bestimmter Ziele.

I. Die städtischen „Zentren für Ganzheitlichkeit" und ihre kaleidoskopartige Religiosität

Das spirituell Unstete des *New Age* erreicht seinen Höhepunkt in den Städten durch die diversen, von den „Zentren für Ganzheitlichkeit" angebotenen Dienstleistungen, die ein ausgedehntes Netz von Diensten und Produkten entstehen lassen. Darunter sind Beratungen, Weissagungskünste und Meditationstechniken verschiedener Traditionen, alternative Therapien, Übungen mit orientalischem Hintergrund, schamanistische Erfahrungen, Glaubenserlebnisse und -kurse, philosophische und religiöse Lehren unterschiedlicher kultureller Herkunft. Daneben finden sich auf der Produktebene Schallplatten und Bücher religiösen Inhalts und solche, die sich an Selbsthilfe orientieren, Kristalle, Weihrauch, Heiligen- und Krankenbilder etc.
Diese „Zentren für Ganzheitlichkeit", von denen der brasilianische Anthropologe José Guilherme Magnani allein in der Stadt São Paulo 842 Adressen ausgemacht hat[1], beschränken sich weder auf eine Haupttätigkeit, noch verbarrikadieren sie sich hinter dogmatischen Konzeptionen. Sie stellen weder einen geschlossenen doktrinären Gehalt dar, noch verfügen sie über Initiationsrituale. Genausowenig steht das bloße Verkaufen von Produkten im Zentrum ihrer Tätigkeiten. Vielmehr werden diese Tätigkeiten hauptsächlich in Veranstaltungsformen sichtbar, die in Brasilien unter der Bezeichnung „Erlebnisse" firmieren.
Die Ganzheitlichkeitszentren präsentieren sich als besondere Orte für Dienstleistungen und spezifische und punktuelle Zwecke, mit spirituellen Zielsetzungen therapeutischer, künstlerischer und spielerischer Natur. Nach individuellen Wünschen entsteht so ein Typus religiöser Erfahrung, der verschiedene spirituel-

le Felder wechselseitig vermengt, nicht aber Spirituelles für sich genommen im Auge hat.

Die Zentren bemühen sich, einen angenehmen Ort und eine kultivierte Freizeitatmosphäre zu schaffen. Ihr - relativ konstantes - Publikum fühlt sich durch einen ähnlichen Lebensstil und durch die Teilnahme an kollektiven „Erlebnissen" angezogen, *ohne jedoch einen traditionellen Typus von Gemeinde zu bilden oder einen religiösen Kult hervorzubringen.*

Die kultivierte Freizeitatmosphäre trägt dazu bei, die Häufigkeit, mit der man bestimmte Programme besucht, gering zu halten. Denn es gibt eine Vielzahl verschiedener Original-Events, die aus dem breiten Fächer der Alternativen, die über die Stadt verstreut sind, ausgewählt werden können. Die Programme beruhen darüber hinaus auf einer Art der Kommunikation, die globale Dimensionen erreicht - in Form von Netzwerken zwischen Ganzheitlichkeitszentren, Ashrams und alternativen Gemeinschaften des *New Age* jenseits der Nationalgrenzen.

In Brasilien haben Ausrichtung und Praktiken des *New Age* seit Beginn der zweiten Hälfte der 80er Jahre immer stärker eine explizit therapeutische Dimension angenommen.[2] Sie brachten jene Therapien *persönlicher Vervollkommnung* hervor, die man als „therapeutische Spiritualität" charakterisiert. Im Unterschied zu den spezifisch „religiösen" therapeutischen Praktiken ist diese Spiritualität allerdings nicht notwendig auf eine einzige religiöse Kosmologie bezogen.[3]

„Erlebnis" ist der am meisten verbreitete Begriff, um diese therapeutisch-spirituellen Erfahrungen zu bezeichnen. Die Instrumente, die dabei Einzelnen und Gruppen an die Hand gegeben werden, zielen weniger darauf ab, ihr Leben durch Botschaften oder Lehrsysteme zu verändern, als vielmehr darauf, sie auf „performative" Weise, durch emotionale Herausforderungen, dahin zu bringen, in sich das „volle Potential des Lebens" freizulegen. Dies setzt in ihnen den Wunsch nach Transformation in Harmonie mit den kreativen Kräften des Universums frei, den so genannten „Kräften der Zirkulation".

Die verfügbaren Angebote können um viele andere „Erlebnisse" erweitert werden, etwa durch umfangreiche Kombinationen einzelner Elemente untereinander oder durch Aufnahme weiterer künstlerischer, mythischer und ritueller Elemente, die auf dem Markt der religiösen und kulturellen Güter erhältlich sind. Insgesamt handelt es sich um ein uneinheitliches Phänomen, dessen Heterogenität sich auch auf das Profil seiner Kandidaten und Kandidatinnen erstreckt. Doch zieht es hauptsächlich Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Mittel- und Oberklasse an.

Die Autorin

Leila Amaral ist Kulturanthropologin, kooptierte Professorin im Postgraduiertenstudiengang für Religionswissenschaft und Forscherin am Zentrum für soziale Studien der Bundesuniversität in Juiz de Fora (Brasilien). Veröffentlichung u.a.: Nova era: uma desafio para os cristãos (São Paulo 1994). Anschrift: Rua Marechal Deodoro, 268, 36013-000 Juiz de Fora/MG, Brasilien. E-Mail: lelila.amaral@artnet.com.br.

Der Studie von Martins zufolge verfügen 72,4 Prozent der von ihm Interviewten über einen Oberschulabschluss. Unter diesen Teilnehmern und Teilnehmerinnen

gibt die Mehrzahl an, „katholisch" zu sein (41 Prozent). Rechnet man dieser Zahl nun noch diejenigen hinzu, die sich als „Spiritisten nach A. Kardec" bezeichnen, so erreicht man 58,68 Prozent. Es ist bedeutsam, hervorzuheben, dass 24,1 Prozent der Interviewten angeben, sie seien bekenntnislos. Was die berufliche Dimension angeht, sticht die Präsenz von Freiberuflern hervor. In Bezug auf die Frage „Motiv der Auswahl von alternativen Therapien" ist die Bedeutung festzuhalten, die existentiellen (27,6 Prozent), spirituellen (21, 2 Prozent) und emotionalen Aspekten (19,1 Prozent) zugesprochen wird. Die Frage organischer Krankheiten bleibt dagegen im Vergleich zu den eben genannten Aspekten sekundär, wenngleich relevant (12,7 Prozent).[4]

Bezüglich der graduellen Unterschiede der Zugehörigkeit und der Frage, wie elaboriert und entwickelt die Praktiken sind, die ausprobiert werden, greife ich auf die Typologie zurück, die von Magnani in seiner Studie über die Stadt São Paulo vorgelegt wurde.

- *Der Typ „Gelehrter":* Dieser Typus setzt sich aus Berufstätigen mit größerem Wissen und Information über ihr Spezialthema zusammen. Er unterscheidet sich vom „Mitmach-Typ", insofern die Auswahl an Praktiken, die er trifft, begrenzt ist und wenig durch heterodoxe Neuzusammenstellungen beeinflusst wird. Diejenigen, die sich unter diesen Typus subsumieren lassen, beziehen sich für gewöhnlich auf lediglich eine einzige religiöse, philosophische oder therapeutische Matrix. Wenn sie Kombinationen vornehmen, tendieren sie dazu, diese als ein kohärentes Ganzes darzustellen.
- *Der Mitmach-Typ:* Hier handelt es sich um typische Besucher und vorbildliche Konsumentinnen der gerade im Angebot befindlichen Produkte und Events. Ihre Auswahl an Praktiken und die von ihnen vorgenommenen Zusammenstellungen treffen sie anhand von Informationen, die sie den Themen und Katalogen aus dem Inneren dieses heterogenen Universums entnehmen. Anders als der „Gelehrten-Typus" richtet dieser Typ sein Verhalten nicht nur an einem einzigen religiösen, therapeutischen und philosophischen Feld aus. Im Gegenteil: Er überschreitet dessen Grenzen frank und frei und probiert - ohne sich darüber den Kopf zu zerbrechen - Aktivitäten und Praktiken aus, die aus unterschiedlichen Systemen stammen.
- *Der Gelegenheits-Typ:* Dieser Typus wird durch Besucher und Besucherinnen gebildet, die in unsystematischer Weise an Veranstaltungen teilnehmen und mehr durch Marketingaufrufe angezogen werden als durch Kenntnisse oder die Fähigkeit zur Handhabung der zur Verfügung stehenden Codes für Eingeweihte.

Aus dem Mitmach-Typ rekrutiert sich für die Ganzheitlichkeitszentren die wichtigste und bevorzugte Zielgruppe für Vorträge, Kurse und Erlebnisangebote. Ich möchte jedoch ergänzen, dass aus dieser Kategorie von Besuchern auch viele derjenigen hervorgegangen sind, die nunmehr selbst Anbieter und Anleiter von „Erlebnissen" des *New Age* geworden sind. Die Anbieter lassen sich nicht auf den Gelehrten-Typus beschränken. Unter ihnen ragen Künstler, Schriftsteller, Therapeuten, Lehrer, Soziologen, Anthropologen oder Psychologen hervor. Neben dem

Besuch verschiedener, vom Gelehrten-Typus angebotener Vorträge, Kurse und Erlebnisveranstaltungen häufen sie auch dadurch „spirituell-therapeutisches Kapital" an, dass sie das weite brasilianische Land ebenso wie mehrere Kontinente des Globus bereisen. Aus diesen besonderen und persönlichen Erfahrungen entwickeln sie immer neue Kombinationen aus Elementen verschiedener Traditionen, die sie kennen gelernt haben, und pflanzen sie in populärwissenschaftliche Hypothesen ein, die beispielsweise mit der Quantenphysik, Psychologie und Anthropologie in Beziehung stehen.

Mittels einer derartigen kombinatorischen Flexibilität sind sie in der Lage, ein Experimentierfeld anzubieten, das künstlerische, spirituelle und therapeutische Stile in sich vereinigt, welche ansonsten weder im Raum noch in der Zeit gemeinsam vorkommen. Im Übrigen: Diese kombinatorische Praxis bezieht ihre Legitimität gerade aus der Fähigkeit der Anbieter, mittels der angebotenen Erlebnisse so genannte „schöpferische Kräfte" zu wecken, die aus anderen Zeiten, Räumen und Kulturen stammen, und dafür zu sorgen, dass die Übertragbarkeit dieser Kräfte zustandekommt.

Mit dem Ausdruck „kaleidoskopartige Religiosität" beziehe ich mich also nicht nur auf die Praxis Einzelner - solcher, die sich ohne festen Ankerplatz zwischen den unterschiedlichen religiösen und therapeutisch-spirituellen Angeboten bewegen und dabei eigene Kombinationen und individuelle Synthesen entwickeln. Ich beziehe mich im Wesentlichen auf die Eigendynamik der Konstituierung von Erfahrungen im Moment der Offerte selbst: die Verschiebung hybrider Differenzen in der beständigen Neuzusammenstellung von Elementen. Deren Originalität besteht in der Radikalität ihrer eigenen Unstetigkeit.

II. Die Hegemonie des schamanistischen Modells

Um besagte Ziele zu erreichen, finden Techniken der „kreativen Visualisierung" oder auch „schamanistischer Reisen" Verbreitung, denen nachgesagt wird, dass sie etwas ins Schwingen bringen.

Folgt man diesem Modell, so bedeutet „heilen", eine „Reise" ins Reich des Immateriellen anzutreten. Durch schöpferische Visualisierung strebt der Schamane, sei es der Patient selbst oder der Heiler, danach, so tief wie möglich in die Materie einzudringen (ins Innere seines eigenen Körpers), bis er den Punkt erreicht, an dem man sich *als energetische Welle oder als Welle von Möglichkeiten* fühlt. Dabei handele es sich um eine Welt, die durch Elementarteilchen konstituiert werde, die nichts anderes als Tendenzen der Existenz seien. Dieses immaterielle Substrat, eine Metapher aus der Quantenphysik, wird von der Sichtweise des *New Age* als „reine Idee" oder Ursprungsenergie ausgelegt.

Die Vorstellung einer auf einer festen Grundlage bestehenden Welt relativiert sich zugunsten der Idee einer prozessualen, vollständig beweglichen Welt, die in Ausdehnung begriffen ist. Sie ist eine Welt der Heilung im Sinn einer konstanten

Transformation, welche sowohl auf das Individuum, wie auch auf die weitere Umgebung Auswirkungen haben kann.

Das „Erlebnis" besteht in diesem Feld in einer performativen Anordnung, die die Teilnehmer und Teilnehmerinnen zur Erfahrung des Lebensdramas ruft und zugleich in dessen Selbstbewegung einführt. „Spirituell" oder „ursprünglich" zu sein wird real erlebt als ständige Wandlungsfähigkeit, die aufruft zu

- Wissen um die eigenen Möglichkeiten, die metaphorisch mit den „animalischen Kräften" jedes der Teilnehmenden in Verbindung gebracht werden,
- Korrektur innerer Störungen, besonders der Angst vor dem Leben.

Die Metaphorik und der Gebrauch schamanistischer Symbolik werden aus indigenen Gesellschaften entliehen, die Schamanismus praktizieren. Es handelt sich indes nicht um eine Spielart des Schamanismus, so wie er von Anthropologen im soziologischen und kosmologischen Kontext jeder der untersuchten Gruppen, dargelegt wird. In den Kreisen des *New Age* wird der Schamanismus der indigenen Gesellschaften vielmehr metaphorisch genutzt, um - anhand von „Erlebnissen" - über die Existenz und die Möglichkeit zu sprechen, sich zur gleichen Zeit in zwei Welten zu bewegen: einerseits in der physischen Welt, d.h. der Welt der Kultur, der Gesellschaft oder des Stammes, und andererseits in der spirituellen Welt, d.h. der Welt der Geister und der Ahnen, welche im Universum des *New Age* metaphorisch den Flug des Bewusstseins darstellt, um jenseits einer einzigen Zivilisation, Kultur oder Gesellschaft zu gelangen.

Analog zu dem, was die Geister für die Naturvölker darstellen, ist es nun das Bewusstsein, das zum Flug ansetzt. Das Bewusstsein fliegt zur ungezähmten Welt des Geistes, die noch nicht vollständig durch die Gesellschaft domestiziert ist, so wie die Geister der Naturvölker zur Welt der Vorfahren fliegen. Das Bewusstsein setzt zum Flug an; bewegt wird es dabei von einer imaginären Realität, von einem Geisteszustand, in dem jegliche Transformation statthaben kann.

Die „schöpferischen Visualisierungen" haben hierbei die Funktion, die Teilnehmer und Teilnehmerinnen auf performative Weise einen Bewusstseinszustand erreichen zu lassen, worin sich das Subjekt als Geist in Bewegung bekräftigt

„durch das Hinzufügen von Elementen unterschiedlicher Herkunft, kultureller Kontexte und historischer Epochen. (...) Die Quellen, aus denen die Inspiration geschöpft wird, die grundlegenden Lehren und die rituellen Elemente erscheinen ziemlich disparat. Sie reichen von hervorragenden Autoren wie Mircéa Eliade, Joseph Campbell, Carl G. Jung und anderen über Traditionen und Kosmologien, die (gegenwärtig lebenden und der Vergangenheit angehörenden) indigenen Stämmen zugeschrieben werden, bis hin zu vorgeschichtlichen Kulturen, bereits ausgestorbenen Kulten und Religionen und beinhalten in einigen Fällen sogar Formeln bestimmter Wissenschaften wie der Molekularbiologie, der Genetik und der Quantenphysik."[7]

III. Indigenisierung – eine typisch brasilianische Spielart des New Age?

Aufgrund des stärker werdenden Einflusses des schamanistischen Modells im spirituellen Milieu des *New Age* bieten die Zentren für Ganzheitlichkeit auch in den brasilianischen Städten zunehmend schamanistische Erfahrungen an. Dabei handelt es sich um die Verbindung mythischer und ritueller Elemente aus verschiedenen schamanistischen Traditionen brasilianischer Indigenas mit Traditionsversatzstücken aus Nordamerika, den Anden, dem vor-buddhistischen Tibet sowie aus Zentral- und Nordasien.

Darüber hinaus ist zu beobachten, dass im Umfeld des *New Age* nicht verlangt wird, dass der Schamane oder Anleiter einer schamanistischen Erfahrung selbst einem indigenen Volk entstammt. Häufig ist dies nicht der Fall. Durch Kurse, die in Brasilien stattfinden, sowie vermittels eines transnationalen Schamanismus-Netzwerkes, das Ausbildung und Initiation in den verschiedenen Traditionslinien des Schamanismus - und ihren untereinander erfolgenden Neukombinationen - anbietet, können Brasilianer aller Ethnien als Schamanen firmieren und ihre speziellen Eigenkreationen anbieten. Einige dieser städtischen Schamanen folgen dem Beispiel von Carlos Castañeda und kommen nach der Kontaktaufnahme mit brasilianischen indigenen Kulturen dahin, zu „konvertieren". Nach einer akademisch ausgerichteten Lehrzeit und einer gemeinsam mit den Einheimischen verbrachten Zeitspanne der Initiation gehen sie dazu über, ihre Dienste in den Großstädten anzubieten. Andere Schamanen, die sich als Nachfahren brasilianischer indigener Gruppen bezeichnen, erarbeiten sich Elemente neu, die der Gattung nach auf Traditionen brasilianischer Indigenas bezogen sind, und verbinden diese mit Elementen anderer Traditionen. Wieder andere, wie der Schamane Sapaim, dessen indigene Herkunft bestätigt ist, bieten Konsultationen für nichtindigene Klienten in den Großstädten an. Dabei handelt es sich um Männer und Frauen, die zur Schule gegangen sind, einen höheren Schulabschluss mitbringen, aber wenig oder gar nichts von den indigenen Ritualen verstehen. Ebensowenig verstehen sie die magischen Worte, die von Sapaim in *„tupi kamaiurá"* ausgestoßen werden. Nach Wesley Aragão bringen die Klienten den Schamanen im Inneren ihres eigenen „Wesens" hervor.[8]

Dabei darf man eines nicht aus den Augen verlieren: Während es auf der diskursiven Ebene und in den Schulen um Erlebnisformen entsprechend den klar geschiedenen Quellen und Traditionen geht, herrscht in der Praxis ein intensiver Durchgangsverkehr untereinander vor. Dies betrifft jenseits der beschriebenen schamanistischen Erfahrungen auch Spuren ihrer Rituale und Mythen, die mit den sehr verschiedenen Gebieten spiritueller, therapeutischer, künstlerischer und wissenschaftlicher Tätigkeiten zusammentreffen.

Der gleichen Logik und der offenen Ader des Einflusses des Neo-Schamanismus auf das Umfeld des *New Age* folgt die Verbreitung des *Ayahausca* zur Förderung erweiterter Bewusstseinszustände. Dies nimmt seinen Ausgang bei rituellen Ele-

menten, die aus der Daime-Religion[9] stammen und von Teilen der Mittelklasse im südöstlichen Brasilien für therapeutische und künstlerisch-kreative Zwecke verwendet werden, wiederum vermengt mit unterschiedlichen ausländischen Traditionen. Über die Ganzheitlichkeitszentren hinaus haben die schamanistischen Erlebnisse, verknüpft mit dem „daimistischen" Gebrauch des *Ayahausca,* mit westlichen Psychotherapien und spirituellen Traditionen aus verschiedenen Teilen der Erde auch die Arztpraxen erobert - vorwiegend diejenigen der Psychotherapeuten, wo sie den Patienten einen raschen Zugang zu den Dimensionen des Unbewussten ermöglichen sollen.[10] Schließlich handelt es sich offenbar um einen „Geist ohne Heimstatt".

[1] José Guilherme Magnani, *O circuito ne-esotérico na cidade de São Paulo;* in: M. J. Carozzi (Hg.), A nova era no Mercosul, Petrópolis 1999, 27f.

[2] Vgl. die Dissertation von Fátima Tavares, *Alquimias de Cura: um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro,* Rio de Janeiro 1998. Tavares listet 199 Modalitäten alternativer Therapien gegenüber 31 konventionellen Therapien auf, die nach den folgenden Kategorien klassifiziert werden: alternative wissenschaftliche Methoden (3), unter denen sich beispielsweise die Homöopathie eingruppiert findet, körperorientierte Therapien (5), Behandlungs- und/oder Diagnosetechniken (118), unterteilt in 17 Unterthemen (Akupunktur, biologische Ernährung, Astrologie, Chakren, Kristalle, Farben, Kirlianeffekt, Iristherapie, Massage, Pendel, Psychotherapie, Shiatsu, Atemtechniken, Reinkarnationstherapien, Visualisierungstechniken, Yoga und andere), Massagen (18), weitere Praktiken und Erlebnisse (55), aufgeteilt in 13 Unterthemen (Ernährung, Künste, Kampfkünste, Körperbewußtsein, Tänze, Mutterschaft, Haltungen, psychologisches Auftreten, Entspannung, Atmung, Yoga und andere) sowie Ästhetik (5).

[3] Fátima Tavares, *O „holismo terapêutico" no âmbito do movimento Nova Era no Rio de Janeiro,* in: M. J. Carozzi, (Hg.), A nova era no Mercosul, aaO.

[4] Paulo H. Martins, *As Terapias Alternativas e a Libertação dos Corpos,* in M. J. Carozzi (Hg.), A nova era no Mercosul, aaO.

[5] José Guilherme Magnani, *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole,* São Paulo 1999.

[6] Ebd.

[7] José Guilherme Magnani, *O xamanismo urbano e a religiosidade contemporanea,* in: Religião e Sociedade 20/2 (1999) 118.

[8] Die Existenz dieses schamanistischen Typus ist mir durch das Promotionsprojekt von Wesley Aragão, *Os xamãs na metrópole e a busca pela sabedoria do Bom Selvagem* (Die Schamanen in der Metropole auf der Suche nach der Weisheit des edlen Wilden), Rio de Janeiro, PPGAS do Museu Nacional da UFRJ, bekannt geworden.

[9] Die Lehre des Heiligen Daime stammt ursprünglich aus der Amazonasregion auf brasilianischem Territorium. Sie besteht aus einem komplexen Ritual im Umkreis des Konsums von *Ayahausca,* einem Stoff, der Halluzinationen auslöst und durch die Mixtur der *Jagube*-Liane mit Blättern der *chacrona* gewonnen wird. Das Ritual kannten die einheimischen Indigenas der Region bereits, als es sich unter den Gummizapfern während der Migrationsbewegung der Nordostbrasilianer in den 30er Jahren an jene Örtlichkeit ausbreitete. Die Lehre besteht aus einer synkretistischen Verbindung verschiedener religiöser Traditionen wie dem Spiritismus nach A. Kardec, afro-brasilianischen Religionen und dem Volkskatholizismus. Seit den 80er Jahren sind Mittelklasseangehörige des brasilianischen Südens und Südostens durch die Lehre

des Heiligen Daime angezogen worden und haben in diesen Regionen des Landes Gemeinden gegründet oder sind in die Gemeinde Céu do Mapiá im Bundesstaat Acre gezogen, von woher das spirituelle Modell stammt, durch das die Lehre weiterverbreitet wird. Siehe Leila Amaral, *Carneval da Alma. Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era,* Petrópolis 2000.

[10] Vgl. Beatriz Labate, *A Reinvenção do Uso da Ayahausca nos Centros Uranos,* Doktorarbeit in Sozialanthropologie, UNICAMP 2000.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Peter Schönhöffer

Fünfzig Jahre brasilianische Bischofskonferenz CNBB: eine Bischofskonferenz mit konziliarem Profil

Projekte zur Evangelisierung – politische und kirchliche Spannungen

Kardinal Aloísio Lorscheider

I. Geschichtliche und statistische Daten

Die Nationale Brasilianische Bischofskonferenz CNBB geht im Wesentlichen auf die Inspiration von Dom Hélder Pessoa Câmara zurück. Als sie im Oktober 1952 in Rio de Janeiro gegründet wurde, war Dom Hélder Weihbischof der Stadt.
Wer heute von der CNBB spricht, spricht zwangsläufig von der gesamten Kirche in Brasilien. Damals wie heute trieb und treibt die Konferenz das evangelisatorische Engagement voran, wie es aus dem II. Vatikanischen Konzil erwächst, aber auch aus den Bischofsversammlungen 1968 in Medellín, 1979 in Puebla und 1992 in Santo Domingo ebenso wie aus den weltweiten Bischofssynoden und aus der Bischofssynode über Amerika. Die Stimme der CNBB ist die Stimme der Kirche in Brasilien.
Die Zahl der Bischöfe in Brasilien beläuft sich im Augenblick auf 420, von denen 110 im Ruhestand leben.

1. Planung der Pastoral

Was das gesamte Evangelisierungswirken der Kirche in Brasilien charakterisiert, ist die Tatsache, dass die Konferenz die Pastoral plant. Der Prozess, die Pastoral systematisch zu konzipieren, begann im April 1962. Erster Schritt auf dem Weg war ein Notstandsplan (*Plano de Emergência*), auf den für die Jahre 1966 bis 1970 ein Fünfjahresplan (*Plano Quinqüenal*) folgte. Seit 1971 gibt das Generalsekretariat der Konferenz unter Mitwirkung entsprechender beratender Gremien für das pastoral-evangelisatorische Wirken *Allgemeine Richtlinien* heraus sowie das eine über das andere Jahr Zweijahrespläne.

2. Notstandsplan

Mit ihrem Notstandsplan, den die CNBB im April 1962 veröffentlichte, begann die Kirche ihre systematische Planungsarbeit. Zugleich bereitete sie damit aber auch die brasilianischen Bischöfe auf das II. Vatikanische Konzil vor, wie sie es besser kaum hätte tun können. Das Grundanliegen des Planes war, nach Maßgabe des dreifachen Amtes Jesu, der ja Prophet, Priester und König ist, Glaubens-, Gottesdienst- und Liebesgemeinschaften zu schaffen. Zum ersten Mal hatten die Bischöfe eine Gesamtpastoral im Blick.

3. Fünfjahresplan

Kaum war das Konzil beendet, trat die Konferenz für den Zeitraum von 1966 bis 1970 mit einem Fünfjahresplan an die Öffentlichkeit. Die Zielstellung des Planes war, möglichst rasch und umfassend günstige Bedingungen und effiziente Mittel dafür zu schaffen, dass die Kirche in Brasilien das Profil des Konzils assimilieren konnte. Als Matrix für das gesamte pastoral-evangelisatorische Wirken prägten die Verantwortlichen die so genannten „Sechs Linien", die man später aber in „Dimensionen" umbenannte. Die sechs Linien bzw. Dimensionen - sichtbare Einheit, missionarisches Wirken, katechetisches Engagement, Liturgie, Ökumene (später kam noch der interreligiöse Dialog hinzu) sowie Gestaltung der Welt nach dem Plane Gottes - waren in den Augen der Bischöfe sozusagen die Zusammenfassung des ganzen Konzils.

Konkret benannte der Plan auch ständige Aktivitäten, den Ausbau bestimmter Dienstleistungen, spezielle Aktivitäten und den Aufbau neuer Dienstleistungen.

Anlässlich der Auswertung des Planes im Jahre 1970 beschlossen die Bischöfe, keine weiteren landesweiten Pläne mehr vorzulegen, sondern nur noch allgemeine Richtlinien und Zweijahrespläne für die nationalen Organe der CNBB. Im Augenblick sieht es so aus, dass wir den fünfzehnten Zweijahresplan haben und dass die Konferenz anlässlich ihrer Vollversammlung und nach entsprechender Auswertung die *Allgemeinen Richtlinien* für das ganze Land neuformuliert.

4. Die Projekte „Auf dem Weg ins neue Jahrtausend" und „Den Blick vorwärts gewandt"

Um das Jubiläumsjahr 2000 gebührend zu begehen, stellte die CNBB 1996 ein auf vier Jahre angelegtes Evangelisierungsprogramm vor. Demnach stand im Jahre 1997 die Person Jesu Christi im Mittelpunkt; Glaube und Taufe sollten bedacht werden, und das Matthäusevangelium sollte den Hintergrund zu alledem bieten. Im folgenden Jahr galt das Augenmerk dem Heiligen Geist, der Hoffnung und dem Sakrament der Firmung. Den Stoff für die Schriftlesung lieferte das Lukasevangelium. 1999 betrachteten wir im Lichte des Markusevangeliums die Person Gottes des Vaters, die Liebe und das Sakrament der Versöhnung. Das Jubiläumsjahr 2000 selbst war für die Verherrlichung der Dreifaltigkeit vorgesehen, wobei als Sakrament die Eucharistie das Thema sein und darüber hinaus der fünfhundert Jahre Evangelisierung des Landes gedacht werden sollte. Gelesen wurde dazu das Johannesevangelium.

Waren dies sozusagen die vier horizontalen Koordinaten des Vorhabens, wurden diese noch einmal durch vier vertikale Erfordernisse der Evangelisierung gegliedert: Zeugnis, Dienst, Dialog und Verkündigung. Ohne die oben genannten sechs Dimensionen des pastoralen Engagements aus dem Auge zu verlieren, gewannen fortan diese vier Herausforderungen mehr und mehr an Gewicht und entwickelten sich zu Referenzpunkten einer immer weiter inkarnierten und inkulturierten Evangelisierung.

Nach Abschluss des Jubiläumsjahres 2000 legte die CNBB ein weiteres Projekt auf: „Kirche sein im neuen Jahrtausend". Ziel ist, das Bewusstsein von Identität und Auftrag der Kirche in Brasilien zu revitalisieren. Wer heute die Welt betrachtet, kann in der Tat leicht entmutigt werden. Doch wir dürfen uns nicht von Pessimismus lähmen lassen. Wir haben vorwärts zu schauen. Wenn heute Schweiß und Mühe unumgänglich sind, ist uns morgen aber auch der Lohn sicher. Was wir heute säen, werden wir morgen sicher auch ernten. Konkret: Es kommt darauf an, Jesus im Gesamthorizont seines Geheimnisses, das sich dank dem Wirken der Kirche in Zeit und Raum fortsetzt, klar und unzweideutig zu verkünden. Die neutestamentliche Schrift, von der her dieses neuerliche Vorhaben der CNBB inspiriert ist, ist das Buch der Apostelgeschichte.

5. Kampagne der Brüderlichkeit

Die *Kampagne der Brüderlichkeit* ist eine Fastenaktion, die die CNBB 1964 ins Leben rief. Sie beginnt jeweils am Aschermittwoch und endet am Palmsonntag.

Die Kampagne ist eine Zeit außergewöhnlicher, intensiver Evangelisierung. Während dieser Wochen versucht die Kirche, in Medien und Schulen, in Katechese und Liturgie ihre Akzente zu setzen. Zu diesem Zweck gibt die Konferenz jedes Jahr spezielle Reflexionsmaterialien und Slogans, Lieder und Angebote für gottesdienstliche Feiern heraus. Seit einigen Jahren spricht der Heilige Vater zur Eröffnung der Kampagne eine besondere Botschaft, die über alle Medien übertragen wird.

In den 38 Jahren, die die Kampagne der Brüderlichkeit inzwischen läuft, lassen sich thematisch drei Phasen unterscheiden:

1. Die Phase von 1964 bis 1972: das Bemühen um eine innere Erneuerung der Kirche
2. Die Phase von 1973 bis 1984: die gesellschaftliche Realität, in der das brasilianische Volk lebt. Die Anklage der sozialen Sünde und Förderung der Gerechtigkeit
3. Die Phase von 1985 bis heute: die existentiellen Situationen des brasilianischen Volkes. Die Kampagne des laufenden Jahres 2002 hatte die Ureinwohner des Landes zum Thema.

Die Kampagne der Brüderlichkeit hat sich mittlerweile als ein Moment dichtester ekklesialer Einheit in Brasilien erwiesen. Als Buße zur Fastenzeit wird eine greifbare Geste erbeten, je nach Thema und Geist der Aktion.

II. Probleme, Herausforderungen und Spannungen

An Problemen und Herausforderungen fehlt es wirklich nicht: gerechte Nutzung von Grund und Boden sowie der Besitz daran; Pastoral der Migration; Bildung und inneres Profil der kirchlichen Basisgemeinden; Pastoral in der Stadt; Pastoral des Amazonasraumes; Familien- und Jugendpastoral; geistliche Berufe; Schutz und Förderung der Menschenrechte, mit besonderem Augenmerk für das Problem der Ureinwohner und der Afrobrasilianer; Einklang zwischen Glauben und Leben unter besonderer Berücksichtigung der Volksreligiosität bzw. der Religion des Volkes, die in der brasilianischen Geschichte ja ein spezielles Gewicht hat, sowie das Problem verschiedener religiöser Bewegungen außerhalb der katholischen Kirche.

Der große Schritt, den die Kirche in Brasilien dank dem Wirken der CNBB inzwischen hat tun können, ist *die Verlagerung ihres gesellschaftlichen Ortes.* Wir meinen damit, dass die Kirche, die hergebrachterweise eher mit den mittleren und höheren Klassen Hand in Hand ging, in letzter Zeit zu einer Kirche der Armen geworden ist und sich zunehmend der Partizipation und Gemeinschaft öffnet, sodass alle Stimme und Chance haben und sich als Kirche fühlen können, in einem befreienden Klima, in dem alle freie Menschen sind, ohne Unterwerfung und Unterdrückung, ohne Randdasein, Ausgrenzung oder gar Liquidierung.

Die Blendeneinstellung der Armen inspiriert zunehmend das evangelisatorische Wirken der Kirche in Brasilien.

Was die *Spannungen* anlangt, so beziehen sich diese weniger auf das Gebiet der *Lehre* als vielmehr der *Existenzweise* unseres Volkes. Wenn immer die Konferenz angegriffen, verleumdet oder missverstanden wird, zielen die Stimmen nahezu in jedem Fall auf ihr gesellschaftspolitisches Engagement ab. So bleibt der CNBB nicht der Vorwurf erspart, sie klammere den spirituellen bzw. religiösen und ewigen Teil des Lebens aus. Da könne man fast schon an eine Gewerkschaft denken, die die Probleme einer Klasse, will sagen der Klasse der Armen, auf ihre Fahnen geschrieben habe.

Doch listet man die Themen, mit denen sich die Konferenz auf ihren Jahresvollversammlungen befasst, sauber auf und berücksichtigt dazu die ganze Fülle ihrer Studien und Verlautbarungen, entdeckt man, dass die Zahl der strikt religiösen

Der Autor

Kardinal Aloísio Lorscheider wurde 1924 im brasilianischen Bundesstaat Rio Grande do Sul geboren. Nachdem er in jungen Jahren in den Franziskanerorden eingetreten war, wurde er 1948 zum Priester geweiht. In der Folge arbeitete er eine Reihe von Jahren in Klöstern des Ordens in Brasilien und in Rom. 1962 zum Bischof von Santo Ângelo (Bundesstaat Rio Grande do Sul) geweiht, nahm er am II. Vatikanischen Konzil in dessen ganzer Länge teil. Auf dem Konzil wurde er in die Ökumenekommission gewählt. Von 1971 bis 1979 war er Vorsitzender der CNBB und von 1973 bis 1979 auch Vorsitzender des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM. 1973 von Santo Ângelo nach Fortaleza (Bundesstaat Ceará) versetzt, arbeitete er – nunmehr als Metropolitanerzbischof – zwanzig Jahre im brasilianischen Nordosten. Unterdessen erhob ihn Paul VI. 1976 in den Kardinalsstand. 1995 wurde er, wiederum als Metropolitanerzbischof, nach Aparecida (Bundesstaat São Paulo) versetzt. Anschrift: Dom Aloísio Lorscheider, Rua Barão do Rio Branco 412, Centro, 12570-000 Aparecida, São Paulo, Brasilien. E-Mail: daloisio@uol.com.br.

und binnenkirchlichen Themen die mit eher sozialem Inhalt bei weitem übersteigt. Tatsache ist, dass sich Themen mit gesellschaftlichem Inhalt eher in den Medien niederschlagen und somit die genaue Wahrnehmung dessen, was die Konferenz an eigentlich evangelisatorischer Arbeit leistet, verdunkelt. Was einige an der Kirche stört, ist, dass sie ihre Evangelisierungsarbeit *von den Armen her* konzipiert. Das aber deuten einige so, als ginge es ihr um eine *ausschließliche* bzw. *die Anderen ausschließende* Option. Die vorzugsweise Option für die Armen interpretieren sie, als pole das Attribut „vorzugsweise" oder „vorrangig" die Option in dem Sinne um, als gelte sie *nur* noch für die Armen. Dann aber sei die Vorrangigkeit zur Parteilichkeit verkommen und die Kirche in den Klassenkampf abgerutscht. Eine solche Option habe weder mit Evangelium noch mit Prophetie etwas zu tun, sondern sei lediglich noch Politik mit parteipolitischem Beigeschmack.

Niemand wird bestreiten können, dass einige die Sache möglicherweise übertrieben haben. Zu diesen zählt aber die Konferenz, insofern sie im Namen der Kirche in Brasilien spricht und handelt, mit Sicherheit nicht. Die Aufgabe der Kirche ist gesellschaftskritisch-prophetischer Natur. In diesem Sinn hat sie stets das *Gleichgewicht* zu wahren. Denn auch das Geheimnis der Menschwerdung bedeutet ja, dass sich das Wort alles, was menschlich ist, zu Eigen macht und es, ohne etwas umzupolen oder zu vermischen, in der Person des Wortes in eine untrennbare Einheit mit dem Göttlichen bringt. Gefordert ist mithin ein ständiges Ringen um reale, konkrete Harmonie zwischen Glauben und Leben: weder allein individuelle Sünde noch allein soziale Sünde wie auch nicht allein Orthopraxie, weder allein die spirituelle Dimension noch allein die gesellschaftliche und politische Dimension, weder allein die Umkehr des Herzens noch allein die Veränderung von Strukturen.

III. Ergebnisse

Eines der überaus positiven Ergebnisse ist, dass es der Kirche in Brasilien, ohne die Religion des einfachen Volkes bzw. die Volksreligiosität zu den Akten zu legen, gelungen ist, den Glauben des Volkes bewusster und lebendiger zu gestalten. Ablesen lässt sich das etwa an unseren liturgischen Wortfeiern. Liturgie, die ohne Zweifel die Feier der Geheimnisse unseres Glaubens ist, ist zugleich aber auch die Feier dieser Geheimnisse im Leben. So gesehen gewinnen die Feiern zugleich auch den Charakter von Kerygma und Evangelisierung, von Katechese und Liturgie.

Ein weiteres ausgesprochen positives Ergebnis ist, dass die Planung der Pastoral dazu beigetragen hat, dass die Bischöfe jetzt ihre Kollegialität handfest erfahren. Damit hängt sodann zusammen, dass sich die Kirche in zunehmendem Maße mit den Missionsgebieten eins weiß und dass auch im Hinblick auf fremde Missionsländer, namentlich in Afrika, der missionarische Geist gewachsen ist.

In ihrem Verhältnis zum Staat hat die Kirche an Unabhängigkeit gewonnen. Eine

Hilfe auf dem Weg dahin waren die Schwierigkeiten während des Ausnahmeregimes von 1964 bis 1985.
Zu beobachten ist weiterhin, dass sich Bischöfe und Klerus einerseits und das Volk andererseits näher gekommen sind und sich auch weiter noch näher kommen. Mittlerweile ist die Kirche eher Schülerin als Lehrerin. Sie hat ihr Ohr am Puls des Volkes. Die Erfahrung des *sensus fidelium* hat sie nur reicher gemacht.
Entwickelt hat sich des Weiteren eine Theologie der Dienste, der Dienst- und Amtsträger wie auch der Charismen.
Und schließlich konnten wir auch den ökumenischen und interreligiösen Dialog intensivieren, auch wenn einige Gruppen von Christen und Christinnen, die von Gespräch nichts wissen wollen, weil dieses nur ihre Identität in Gefahr bringe, so ihre Vorbehalte haben.

1. CNBB und CRB

Wer von Evangelisierung spricht und sich dabei auf die Nationale Brasilianische Bischofskonferenz CNBB bezieht, würde nur ein unvollständiges Bild malen, ließe er die Konferenz der Ordensleute in Brasilien (*Conferência dos Religiosos do Brasil* - CRB) unerwähnt. Dabei ist vor allem das mehr als herzliche Verhältnis zwischen den beiden Konferenzen hervorzuheben. Innerhalb des brasilianischen Episkopats haben wir eine große Zahl von Bischöfen, die aus Ordensinstituten stammen. Zwischen ihnen und den aus dem Diözesanklerus hervorgegangenen Bischöfen herrscht Eintracht, wie sie größer nicht sein könnte.

2. CNBB und Hilfswerke

Wenn es der Brasilianischen Bischofskonferenz gelungen ist, eine fruchtbringende Arbeit zu tun, dann verdankt sie das auch verschiedenen internationalen Hilfswerken. Zwei dieser Werke sind wegen ihres herausragenden Beitrags namentlich hervorzuheben: die Bischöfliche Aktion *Adveniat* und *Kirche in Not.*

Schluss

Ich glaube festhalten zu können, das grundlegende Problem bei allem evangelisatorischen Wirken der Brasilianischen Bischofskonferenz sei das Verhältnis zwischen der Kirche, dem Reich Gottes und der Welt.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Die Ursprünge von Medellín

Von der Katholischen Aktion zu den kirchlichen Basisgemeinden und den Initiativen sozialer Pastoral (1950–1968)

Luiz Alberto Gómez de Souza

In diesem Text befassen wir uns mit drei historischen Zeitabschnitten: mit einem ersten von 1930 bis 1950; mit einem weiteren von 1950 bis 1968, den wir ausführlicher schildern; und mit dem darauf folgenden von 1968 bis 1979. Sie entsprechen drei Phasen in der soziopolitischen und kirchlichen Wirklichkeit Brasiliens.

Das Jahr 1930 brachte mit der Beschleunigung der Prozesse der Industrialisierung und Urbanisierung das Ende der alten auf Kaffeanbau gegründeten oligarchischen Republik mit sich, die ihre Zentren in São Paulo und Minas Gerais hatte. Im Rahmen eines autoritären Regimes wurde der Staat modernisiert und wurden die Sozialgesetze für die Arbeiter eingeführt. In diesem Zeitabschnitt entstand in der Kirche die *Brasilianische Katholische Aktion*, die sich am italienischen Modell orientierte; und damals sicherte sich das 1922 geschaffene Centro D. Vital in Rio de Janeiro seine Rolle als Ort katholischen Denkens. Die zentrale Gestalt war dabei Alceu Amoroso Lima, ein angesehener Laie und Intellektueller, als Literaturkritiker bekannt unter dem Pseudonym Tristão de Athayde und Präsident der *Katholischen Aktion* und des Centro D. Vital. Kurz vorher, im Jahr 1928, war er zum Katholizismus konvertiert. Er erfreute sich der Unterstützung und Ermutigung durch Kardinal D. Sebastião Leme, den Erzbischof von Rio de Janeiro. Im Unterschied zu anderen Ländern wie Chile oder Venezuela wurde hier keine christlich inspirierte Partei gegründet; erst 1945 entstand eine christlich-demokratische Partei, die aber am Rande des politischen Lebens des Landes blieb. Eine Bewegung der Rechten, die sich in der Zeit von 1932 bis 1938 mit Unterstützung kirchlicher Kreise entwickeln sollte, wurde sowohl von der *Katholischen Aktion* als auch durch das Centro D. Vital als Randphänomen behandelt. In der Welt der Kultur spielte sie eine bedeutende, in der Politik eine indirekte Rolle mittels der Liga Eleitoral Católica, deren Präsident ebenfalls Amoroso Lima war, der kaum Kandidaten namhaft machen konnte, die nicht im Widerspruch zu den katholischen Grundsätzen und Orientierungen standen.

Schon 1943, ein Jahr nach dem Tod von Kardinal Leme, zog Amoroso Lima sich aus seinen kirchlichen Aufgaben zurück. 1947 wurde der Priester Hélder Câmara zum Nationalassistenten der *Katholischen Aktion* ernannt. Im Zeitabschnitt von 1950 bis 1968, den wir im folgenden analysieren werden, sollte er die zentrale Gestalt der katholischen Kirche werden, so wie Amoroso Lima es in der Zeit davor gewesen war.

Von 1947 bis 1950 ging die *Katholische Aktion* zum französischen und kanadischen Modell über und organisierte sich neu in einer Reihe von spezialisierten Bewegungen, die im Grunde genommen Jugendbewegungen waren und nach Tätigkeitsbereichen organisiert waren: Landjugend (JAC-JACF), Schülerbund (JEC-JECF), Vereinigung der Selbstständigen im Mittelstand (JICF), Arbeiterjugend (JOC-JOCF) und Hochschuljugend (JUC). Sie praktizierten die von der Erfahrung der Arbeiterjugend ausgehende Methode Sehen - Urteilen - Handeln und die „Revision de vie". Im Blick auf diesen Zeitraum ist es hilfreich, die Veränderungen zu verfolgen, die sich in der Katholischen Hochschuljugend (JUC) vollzogen.

Die JUC, die seit 1950 auf nationaler Ebene organisiert wurde, verschrieb sich 1954 unter dem Einfluss von Pater Lebret dem Studium der sozialen Frage. In den folgenden Jahren bemühte sie sich, das Universitätsmilieu und seine Beziehungen zur Gesellschaft besser zu verstehen. 1959 und 1960 versuchte sie, ein „historisches Ideal" für Brasilien zu formulieren, wie Jacques Maritain es in seinem Werk *Humanisme Intégral*[1] vorgeschlagen hatte. Zu dieser Zeit wurden in verschiedenen Arbeitskreisen überall im Land mögliche nationale Projekte entworfen. Bald danach aber legte die Bewegung die Idee, nach einem allgemeinen und ein wenig abstrakten Ideal zu suchen, beiseite, um sich im Klima der Bewusstwerdung des geschichtlichen Augenblicks darauf zu konzentrieren, in die konkrete Problematik der Wirklichkeit einzutauchen. Ein brasilianischer Philosoph, Henrique C. de Lima Vaz, arbeitete bei dieser Aufgabe mit; den markantesten Einfluss sollten jedoch Emmanuel Mounier und Teilhard de Chardin ausüben. Hier entwickelte sich ein kommunitaristischer Personalismus, der dann zu einer demokratisch-sozialistischen Option führte. Ehemalige Führer der JUC gründeten zusammen mit Vertretern anderer Führungsschichten eine neue politische Bewegung, die *Ação Popular* (Volksaktion), die in ihrem Gründungsdokument (*Documento Base*) von 1963 allen diesen Orientierungen Ausdruck verlieh.[2] Der nordamerikanische Historiker Ralph della Cava und der chilenische Theologe Pablo Richard haben darauf hingewiesen, dass in der JUC die Samenkörner eines lateinamerikanischen avantgardistischen Katholizismus vorhanden waren. Gustavo Gutiérrez zufolge wuchs hier etwas heran, in dem man die ersten Anzeichen dessen erkennen konnte, was dann zur Theologie der Befreiung werden sollte.[3]

Der Autor

Luiz Alberto Gómez de Souza, geboren 1935 in Rio Grande do Sul, hält einen soziologischen Doktorgrad der Universität von Paris, er war nationaler und internationaler Leiter der JUC, war für die UNO im Bildungsbereich tätig (CEPAL und FAO) und Professor an den Universitäten von Rio de Janeiro, Berater der CNBB und für soziale und pastorale Bewegungen. Gegenwärtig geschäftsführender Direktor am Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS). Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: O cristão e o mundo (Petrópolis 1965), Classes populares e Igreja nos caminhos da história (Petrópolis 1982), A JUC: os estudantes católicos e a política (Petrópolis 1985). Anschrift: Rua das Laranjeiras, 525, apto 1002, Laranjeiras 22240-002, Rio de Janeiro/RJ, Brasilien. E-Mail: luizalberto@ceris.org.br.

1952 war es Dom Hélder Câmara, der - inzwischen Weihbischof von Rio de Janeiro - zum Gründer und ersten Generalsekretär der Nationalen Konferenz der Bischöfe Brasiliens (CNBB) wurde, eines Organs, das in der Kirche Pionierarbeit leisten und die kirchlichen Strukturen auf nationaler Ebene schaffen sollte. Bis dahin folgten diese überall auf der ganzen Erde der mittelalterlichen Aufgliederung zwischen der Ortsdiözese und Rom, und in diesen Jahren suchte man sie an die modernen Dimensionen der Beziehung zwischen dem Nationalstaat und der Kirche anzupassen. Mit der Schaffung der Nationalen Bischofskonferenz wertete Dom Hélder aus, was er in der *Katholischen Aktion* gelernt hatte und was aufgrund von deren praktischen Erfahrungen entstanden war. Dabei stützte sich Dom Hélder auf die Führungspersönlichkeiten der Bewegungen der *Katholischen Aktion*, zumeist Frauen, die so an der Wiege der Bischofskonferenz standen. Dieser Einfluss von Laien und Frauen ist nicht immer gebührend in Rechnung gestellt worden.[4]

Dom Hélder, unterstützt durch die Mitarbeit der Bischöfe des Nordostens, veranstaltete in dieser Region Zusammenkünfte, in denen die brennendsten Herausforderungen untersucht wurden, die sich dort stellten (1951, 1952). Von diesen Zusammenkünften her kam die Anregung, die dann Präsident Juscelino Kubitschek veranlasste, die *Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste* (SUDENE - Aufsichtsbehörde für die Entwicklung des Nordostens) zu schaffen, an deren Spitze der junge Wirtschaftswissenschaftler Celso Furtado stand. Weitere Zusammenkünfte von Bischöfen des Nordens befassten sich mit den Problemen Amazoniens (1952, 1957). Ausgehend von Erfahrungen seiner Diözese mit Rundfunkprogrammen für Bildung und Erziehung, organisierte Dom José Távora, Erzbischof von Aracuja und vorher Weihbischof von Rio de Janeiro, zusammen mit Dom Hélder und dem neuen Präsidenten Jânio Quadros, im Jahre 1960 ein Treffen der Nationalen Bischofskonferenz und des Ministers für Bildung und Erziehung, das zur Schaffung des *Movimento de Educação de Base* (MEB - Bewegung für Bildung an der Basis) führte. Dies sollte eines der beiden wichtigsten und kreativsten Zentren für Volksbildung werden, die mit Hilfe von Rundfunksendungen Alphabetisierungsprogramme veranstalteten. Im MEB entwickelten sich eine Praxis und Reflexion der Volksbildung, die eine Ergänzung darstellten zu anderen ähnlichen Initiativen von Paulo Freire in Pernambuco und dann im ganzen Land, organisiert vom *Movimento de Cultura Popular* (MCP) in Recife, vom *Centro Popular de Cultura* (CPC) der Nationalen Studentenunion und vielen anderen Einrichtungen. Die Kirche war durch das MEB in dieser Pionierarbeit für Brasilien gegenwärtig, die dann nach dem Staatsstreich auf ganz Lateinamerika und auf die internationale Ebene überspringen sollte.[5]

Diese gesamte Veränderung vollzieht sich im Zuge eines umfassenderen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Prozesses, von dem das ganze Land betroffen ist. In der Zeit von 1950 bis 1964 während der zweiten Regierung Vargas (1950-1964) bis zum Militärputsch gab es zwei Ideen, denen eine Schlüsselfunktion zukommt: Nationalismus und Entwicklung. Einerseits das nachdrückliche Ja zu Brasilien als Nation, die Sorge um seine Identität und die

Notwendigkeit, die Gebrechlichkeit seiner Strukturen als eines Landes der Peripherie zu überwinden. Andererseits wies der Prozess der Industrialisierung dem Begriff der Entwicklung, der in diesen Jahren in regionalen Institutionen wie der „Wirtschaftskommission für Lateinamerika" (CEPAL) erarbeitet worden war, eine zentrale Stellung in der Debatte zu. Diese Themen wurden damals in dem mit dem Präsidialamt der Republik verbundenen *Instituto Superior de Estudos Brasileiros* (ISEB) bearbeitet. Es war die Zeit der „Zielplanung" der Regierung Kubitschek und der Errichtung der Hauptstadt Brasilia. Es herrschte damals ein allgemeines Klima des Optimismus und der Hoffnung.

Bald darauf, 1961-1963, werden unaufschiebbare Reformen vorgeschlagen. Eine Botschaft der Zentralkommission der Nationalen Bischofskonferenz vom 30. April 1963, genau ein Jahr vor dem Militärputsch, erklärte: „Unsere Gesellschaftsordnung ist noch verderbt von der schweren Last einer kapitalistischen Tradition ..., eine Ordnung von Verhältnissen, in der die wirtschaftliche Macht, das Geld, als letzte Instanz der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Entscheidungen fungieren." Die Erklärung fordert weiter „den Übergang zu einer anderen Gesellschaftsstruktur, in welcher der Mensch wieder in den Vollbesitz aller seiner menschlichen Dimensionen kommt". Sie schlägt vor, die folgenden Reformen durchzuführen: eine Bodenreform, eine Reform des Unternehmensrechtes, der Verwaltung, der Sozialversicherungen, des Wahlrechtes sowie der Bildung und Erziehung. Wenn man heute, in Zeiten eines neoliberalen, ökonomizistischen und konservativen Denkens, diesen Text liest, so stellt man fest, dass er eine erschreckende Aktualität bewahrt hat.[6]

1962, im Licht des gerade begonnenen Zweiten Vatikanischen Konzils, warb die Nationale Bischofskonferenz für die Idee eines „Dringlichkeitsplans" für die Kirche. Sie ging aus von den durch die realen Verhältnisse bedingten Herausforderungen: „... von der erdrückenden Diktatur des Ökonomischen oder des Egoismus der derzeitigen Strukturen, die verhindern, dass unsere Bemühungen um Verchristlichung fruchtbar werden". Es begann die Erfahrung einer „Gesamtpastoral", die in den folgenden Jahren formuliert und präzisiert wurde, wobei die pastoralen Aktivitäten im Zusammenhang mit den realen Verhältnissen im Land artikuliert wurden.[7]

In der Zeit von 1962 bis 1964 beteiligten sich christliche Laien in großer Zahl an Programmen der Volksbildung, der Gründung von Landarbeitergewerkschaften oder der Hochschulreform. Es ist kein Geheimnis, dass dies schließlich Reaktionen und Ängste in konservativen Kreisen der Kirche und Angriffe in der Presse auslöste. So schrieb Dom Hélder Câmara schon 1960 angesichts von kritischen Äußerungen zur Aktivität der JUC in einer vertraulichen Note für den Episkopat, diese Bewegung sei „weit entfernt davon zu übertreiben ..., sie erlebt eine geschichtlich bedeutsame Stunde und verdient die Unterstützung und Ermutigung durch den Hochwürdigsten Episkopat".

Die Einstellungen polarisierten sich mehr und mehr. Gewisse kirchliche Kreise organisierten „Märsche mit Gott" für die Familie und für die Freiheit und beschworen eine linke Gefahr. Andere Gruppierungen beteiligten sich an den Bewe-

gungen zugunsten von Reformen. Bei dem Staatsstreich vom April 1964 unterstützten die ersteren die Militärs, und manche beteiligten sich an der Regierung des Generals Castello Branco. Die anderen mussten ihre Aktivitäten unterbrechen, sich polizeilichen Vernehmungen stellen, wurden verhaftet oder gingen ins Exil.[8]

Bald nach dem Putsch wurde Hélder Câmara in die Diözese Olinda de Recife versetzt und übernahm die Leitung des Generalsekretariats der Bischofskonferenz. Es kam zu drastischen Veränderungen in den staatlichen und kirchlichen Verhältnissen. Alceu Amoroso Lima, immer noch hochangesehener Laie und Intellektueller, erhob Anklage gegen die Unterdrückung und gegen das, was er „kulturellen Terrorismus" nannte.[9] Der Episkopat war geteilt - in einem Balanceakt „wie ein Tänzer auf dem Seil", wie ein Beobachter sagte.[10] Die JUC war die erste, welche die Schwierigkeiten der neuen Situation zu spüren bekam. Aufgrund von Pressionen, die 1966 und 1967 von innerhalb der eigenen Bischofskonferenz ausgeübt wurden, wurde ihre nationale Koordinierungsstelle aufgelöst, und die Bewegung verschwand praktisch von der Bildfläche.

Aber schon im Juli 1966 erschien trotz Zensur und Streichungen die Zeitschrift *Paz e Terra*, die von der Enzyklika *Pacem in terris* Johannes' XXIII. inspiriert war und an der evangelische Christen, katholische Christen und Marxisten mitarbeiteten. Ihr Untertitel lautete: „Ecumenismo e humanismo, encontro e diálogo" - „Ökumene und Humanismus, Begegnung und Dialog". Das Klima in der Kirche gegen Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) erlaubte dieses Vorgehen. Mitarbeiter am ersten Heft der Zeitschrift waren Alceu Amoroso Lima, Henrique de Lima Vaz, Luis Eduardo Wanderley und der Verfasser dieses Artikels.

Dom Hélder Câmara erklärte 1965, als er von der letzten Sitzungsperiode des Konzils zurückgekehrt war, in einem Gespräch mit Ivan Illich, dem Direktor des *Centro Intercultural de Documentación de Cuernavaca* (CIDOC), es sei nun schon an der Zeit, mit der Vorbereitung eines neuen Konzils, eines möglichen Dritten Vaticanums, zu beginnen.[11] Und in einem Briefwechsel mit Dom Manuel Larraín, Bischof von Talca in Chile und Präsident des Rates der Bischöfe in Lateinamerika (CELAM) äußerte er den Gedanken, ein Treffen für diese ganze Region zu veranstalten, das die Anwendung der Konzilsbeschlüsse beraten sollte. So kam es 1968 zu dem Treffen von Medellín, bei dem es nicht bloß um die Anwendung der Konzilsbeschlüsse ging, sondern das tatsächlich ein wirkliches „Regionalkonzil" oder eine „Regionalsynode" war wie die Synoden, die in den ersten Jahrhunderten der Kirche im Osten veranstaltet wurden. Es tat noch einen weiteren Schritt vorwärts in seiner Kritik an einer Gesellschaft von Ungleichen, in seiner Anklage einer „sozialen Sünde", in seiner Ankündigung der vorrangigen Option für die Armen und in der Eröffnung eines weit gespannten und vom Evangelium inspirierten Ausblicks auf Befreiung.

1968 war übrigens ein auf vielen Ebenen bedeutsames Jahr. In der ganzen Welt entstanden Bewegungen der Gegenkultur und des Aufbegehrens junger Menschen, besonders in den Universitäten. Nicht nur in Paris, Berkeley, Columbia

oder Prag; auch an der Katholischen Universität von Santiago de Chile begann, nachdem die Studenten diese übernommen hatten, eine kreative Erfahrung der Reform, die sich orientierte an dem brasilianischen Philosophen Ernani Maria Fiori, einem wichtigen Vertreter der Gaucho-Bewegung, der in jenem Land im Exil lebte.

In Brasilien aber kam es in ebendiesem Jahr am 13. Dezember mit dem *Ato Institucional n° 5* zu einer Verhärtung des Regimes, zu einem Putsch innerhalb des Putsches. Für einige Jahre wurden die Räume relativer Freiheit, die nach 1964 nur unter unsicheren Bedingungen weiterbestanden hatten, wieder geschlossen. Es folgte eine Zeit der Unterdrückung, der Aufstände, der Folterungen und des Verschwindens politischer Führer. Die Kirche verurteilte die Lehre der „nationalen Sicherheit" der Militärs durch Bischof Cândido Padim und seine Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden, die kraftvolle Verteidiger der Menschenrechte waren. So wurde sie damals zur „Stimme der Stimmlosen". In jenen schwierigen Jahren entwickelten sich die kirchlichen Basisgemeinden. Es entstanden die verschiedenen Initiativen sozialer Pastoral, die Landpastoral (1975), die Pastoral der indigenen Bevölkerung (1975), die Arbeiterpastoral, die Jugendpastoral usw. Es war die Zeit, als inmitten eines Panoramas extremer Unterdrückung der Bürgerrechte und in einem erstickenden Klima in der Region (Staatsstreich in Chile 1973, Staatsstreiche in Argentinien und Uruguay) die Kirche in Lateinamerika zwischen den Versammlungen in Medellín 1968 und in Puebla 1979 etwas erlebte, das man ein „herrliches Jahrzehnt" voller praktischer Erfahrungen, schöpferischer Kraft und prophetischer Zeitgenossenschaft nennen könnte.[12]

Damals begann eine neue Epoche, die gewiss durch all das, was wir in diesem Artikel analysiert haben, vorbereitet worden war, angefangen von den spezialisierten Formen der *Katholischen Aktion,* der prophetischen Zeitgenossenschaft von Dom Hélder Câmara und dem Engagement so vieler Christen in sozialen und kirchlichen Aktivitäten. Die kirchlichen Basisgemeinden und die Initiativen für soziale Pastoral trugen in den folgenden Jahren zum Teil ihrerseits zu den Anfängen der Erneuerung der Gewerkschaftsbewegung bei, zum Entstehen der Partei der Arbeiter (1980) und so vieler anderer sozialer Bewegungen, unter ihnen des *Movimento dos Trabalhadores Sem Terra* (der Bewegung der Landarbeiter ohne Landbesitz, Ende der achtziger Jahre), der Bewegungen von Frauen, von ethnischen Gruppen und Umweltschützern. Dies ist ein ganzes dichtes Netz von Initiativen für christliche Praxis, die im Brasilien jener Jahre die lebenskräftige und vom Evangelium inspirierte Beziehung zwischen dem Glauben und dem konkreten Leben bezeugten.

[1] Jacques Maritain, *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté,* Paris 1936. Deutsche Ausgabe: *Die Zukunft der Christenheit,* Einsiedeln/Köln 1938.

[2] Luiz Gonzaga Souza Lima, *Evolução politica dos católicos e da Igreja no Brasil,* Petrópolis 1979. Giovanni Semeraro, *A primavera dos anos sessenta. A geração de Betinho,* São Paulo 1994. Nach dem Staatsstreich wandelte sich die *Ação Popular* um zu einer marxistischen Bewegung und verleugnete ihre Ursprünge.

[3] Luiz Alberto Gómez de Souza, *A JUC: os estudantes católicos e a politica,* Petrópolis 1985. Ralph della Casa, *Catholicism and Society in Twentieth Century Brasil,* in: Latin American Research Review, 11. Jahrgang, Nr. 2. Pablo Richard, *Mort des chrétiens et naissance de l'Eglise,* Paris 1978. Rafael Diaz-Salazar, *La izquierda y el cristianismo,* Madrid 1998.

[4] Anlässlich der Gedenkfeier zum fünfzigjährigen Bestehen der Nationalen Konferenz der Bischöfe Brasiliens im Jahr 2002 ist an diese enge Beziehung zwischen dem Nationalsekretariat der Laienbewegung der *Katholischen Aktion* in der Rua México und dem Sekretariat der Bischofskonferenz im Palácio São Joaquim in der Glorie zu erinnern. Andererseits hat die Bischofssynode im Jahr 2001 gezeigt, wie schwierig es für die Kirche ein halbes Jahrhundert später immer noch ist, die kollegialen Strukturen der nationalen Bischofskonferenzen zu integrieren und zu stärken und das Subsidiaritätsprinzip, das sie in ihrer Soziallehre der Gesellschaft vorlegt, auf sich selbst anzuwenden. In dieser Kirche, die während des ganzen letzten Jahrtausends in den Händen der Kleriker und in der römischen Kurie zentralisiert war, gibt es Widerstände und träges Beharren, die das nötige *aggiornamento* der Institutionen erschweren, das die Laienschaft und die neuen nationalen Dimensionen integrieren sollte.

[5] Luiz Eduardo Wanderley, *Educar para transformar,* Petrópolis 1984. Emmanuel de Kadt, *Catholic Radicals in Brazil,* Oxford 1970.

[6] Scott Mainwearing, *The Catholic Church and Politics in Brazil,* Stanford 1986. Thomas Bruneau, *Catolicismo brasileiro em época de transição,* São Paulo 1974.

[7] Raimundo Caramuru de Barros, *Uma Igreja em renovação,* Petrópolis 1967.

[8] Márcio Moreira Alves, *O Cristo do povo,* Rio de Janeiro 1968.

[9] In einem Artikel unter diesem Titel vom Mai 1964. Siehe Alceu Amoroso Lima, *Revolução, reação ou reforma?* in: Crônicas de 1958 a 1964, Petrópolis [2]1999.

[10] Charles Antoine, *L'Eglise et le pouvoir au Brésil,* Paris 1971.

[11] In diesem nachkonziliaren Klima hielt ich mich 1965 zu Arbeiten in Cuernavaca auf und träumte von einem möglichen III. Vaticanum. Ich äußerte dies auch in einem Briefwechsel mit Amoroso Lima (vgl. meinen Artikel *Amoroso Lima, na permanente preparação da Idade Nova. Reflexões a partir de uma carta sua,* in: Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, Band 43, Heft 171, Dezember 1983.

[12] Luiz Alberto Gómez de Souza, *A caminhada de Medellín a Puebla,* in: Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, 31 (Mai/August 1999, Nr. 84).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Geschichten von Glauben und Leben in den kirchlichen Basisgemeinden

Faustino Teixeira

Einleitung

Die kirchlichen Basisgemeinden sind eine der bezeichnendsten und reichsten Erfahrungen, die von der brasilianischen Kirche der Gesamtkirche angeboten werden. Diese neue Weise, Kirche zu sein, die im Begriff ist, sich in Brasilien zu behaupten, ist ein Ausdruck der großen Dynamik unseres kirchlichen Lebens[1], das einzigartige Facetten einer Kirche offenbart, die es sich zur Pflicht gemacht hat, für das Ja zum Leben und die Sache der Armen einzutreten. Anfang der achtziger Jahre hat Karl Rahner die winterliche Kälte in der Kirche beklagt, aber er hat auch schon darauf hingewiesen, dass in Lateinamerika der Pulsschlag eines alternativen Christentums zu spüren sei, gekennzeichnet von Engagement und Zeugnis, durch eine Erfahrung, die „reich an großen Hoffnungen"[2] sei.
Tatsächlich begünstigte die Erfahrung der kirchlichen Basisgemeinden das Entstehen eines neuen Gesichtes von Kirche, das gekennzeichnet ist durch die Züge der Gemeinschaft, des Engagements und der Beteiligung sowie durch die Dynamik der Nachfolge Jesu Christi. Im Laufe der fast vierzig Jahre, seit sie unterwegs sind, haben die kirchlichen Basisgemeinden Brasiliens signalisiert, dass das Hauptgebot, dem sie sich verpflichtet wissen, die Option für die Armen und für ihren Anspruch auf das volle Bürgerrecht in der Kirche und in der Gesellschaft ist. Es geht hier um einen Anruf, der sich an das gesamte Gottesvolk richtet, in dem Sinne, dass es auf seinem Weg immer die Kirche der Armen im Blick haben soll: „Alle sind aufgerufen, intensiv die geschwisterliche Gemeinschaft und die Integration von Glaube und Geschichte zu leben und dabei auszugehen von der Wirklichkeit des konkreten Lebens."[3] Die kirchlichen Basisgemeinden haben auf ihrem Weg Erfahrungen angehäuft und sind vor neue Herausforderungen gestellt worden, und sie sind auch auf Unverständnis und Widerstände gestoßen. Vielleicht liegt der größte Reichtum dieser kirchlichen Erfahrung in ihrer Befähigung zum Dialog und in ihrer Kraft zum ständigen Neuwerden, die sie verfügbar macht für die Offenheit gegenüber den neuen Horizonten, die sich im Laufe der Geschichte immer wieder anbieten.

I. Eine Geschichte von Glauben und Leben

Die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien sind entstanden im Zusammenhang mit lebhaften Gärungsprozessen im Volksmilieu, die den Anfang der sechziger Jahre kennzeichneten. Zu dieser Zeit waren die soziokulturellen und kirchlichen Verhältnisse auf nationaler Ebene markiert durch die lebhafte Tätigkeit von Bewegungen wie der *Katholischen Aktion* (insbesondere der studentischen, der Schüler- und der Arbeiterjugend [JUC, JEC und JOC]) und der *Bewegung für Bildung an der Basis* (MEB). Diese Bewegungen legten die ersten Samenkörner eines kritischen Verständnisses des Evangeliums und des Einbruchs des Glaubens in die Geschichte. Sie schufen die Voraussetzungen für die neue Definition des kritischen Handelns der Christen innerhalb der Kirche und der brasilianischen Gesellschaft, indem sie Schlüsselprobleme aufzeigten, die schon eine Ankündigung und eine Vorwegnahme der Themen waren, die infolge und zusammen mit der Theologie der Befreiung und den kirchlichen Basisgemeinden auftauchten. Der Militärputsch von 1964 und seine späteren Folgeerscheinungen blockierten diesen Prozess, aber sie hinderten nicht die Dynamik der Neuorganisation der Volkspastoral an der Peripherie der großen Städte und im ländlichen Bereich. Die kirchlichen Basisgemeinden entstanden in dieser schwierigen politischen Situation wie kleine „schutzlose Blüten" von einfacher und ärmlicher Gestalt; sie regten die Armen und Ausgeschlossenen dazu an, über das Evangelium nachzudenken und sich dann zu Wort zu melden. Aus der kirchlichen „Großwetterlage" kam dann die entscheidende Motivation. Man erlebte damals das Frühlingsklima der Zeit nach dem Konzil, das in der Folge noch verstärkt wurde durch die neuen Herausforderungen der Konferenz von Medellín (1968).

In den siebziger Jahren strahlten die Erfahrungen der kirchlichen Basisgemeinden auf ganz Brasilien aus, da sie eine Zeit großer Vitalität erlebten. Durch die Kraft des Zeugnises und des Beispiels wurden viele Erfahrungen weitervermittelt, und beglaubigt wurden sie durch ihre evangeliumsgemäße Radikalität. Angestrebt wurde eine erneuerte Kirche, welche fähig wäre, sich der Probleme und der Schwierigkeiten der Armen anzunehmen und deren Freuden zu teilen; eine erwachsene Gemeinschaft, engagiert für Christus, aber in gleicher Weise für das Volk und seine Befreiung; eine vom Heiligen Geist beseelte und von einem Leben des Teilens und geschwisterlicher Hilfe geprägte Gemeinschaft. In dieser Zeit wurden auch erstmals die „Zwischenkirchlichen Begegnungen" [*Encontros Intereclesiais*] der Basisgemeinden abgehalten, die von grundlegender Bedeutung waren für die Reifung und den Zuwachs von Erfahrungen.

In den achtziger Jahren standen die brasilianischen Basisgemeinden vor einer Reihe neuer Herausforderungen, bedingt durch die Änderungen der Großwetterlage, die sich damals sowohl auf politischem als auch auf kirchlichem Gebiet vollzogen. Eines der zentralen Themen zu dieser Zeit bezog sich auf die Frage der kirchlichen Identität der Basisgemeinden. Die neuen Winde in dieser Großwetterlage wehten nicht mehr zugunsten der Erfahrungen, die im Gange waren. In der katholischen Kirche begann eine Zeit der „Restauration", die mit schmerzli-

chen Rückschlägen für die gesamte befreiende Pastoral in Lateinamerika und die kirchlichen Basisgemeinden im Besonderen verbunden war. Die von Rom seit dieser Zeit verfolgte Strategie der Zentralisierung sollte in der brasilianischen Kirche Spuren hinterlassen. Die am stärksten auf Erneuerung setzenden Erfahrungen standen im Zentrum der Beobachtung, der Kritik und des Unverständnisses. In vielen Fällen werden die kirchlichen Basisgemeinden zu bevorzugten Zielscheiben der Angriffe, die vor allem auf den Prozess der Evangelisierung, wie er in Brasilien im Gang war, und auf dessen heftige Kritik an den sozialen Ungerechtigkeiten abzielten. Die Gegenmaßnahmen und Angriffe hatten das Ziel, die brasilianische Kirche, die in dieser Zeit in den Augen der Christen anderer Länder zu einer kreativen und prophetischen Kirche wurde, zu behindern oder in den Schatten zu drängen. Die Schwierigkeiten, die man ihr bereitete, und das Unverständnis wuchsen im gleichen Rhythmus wie die zunehmende Dynamik der Zentralisierung und Uniformierung nach dem herrschenden Modell der Amtskirche.[4]

Seit Ende der achtziger Jahre taten sich neue Horizonte auf, und es wurden neue Herausforderungen wahrgenommen, die das Feld der Interessen der Basisgemeinden ausweiteten, so z.B. die Themen Kultur, Ethik, Geschlecht, Subjektivität, Ökologie, Spiritualität, Ökumene usw. Dies sind Themen, „die ihren Blick weiter werden lassen, manchmal unter Schwierigkeiten, aber immer innerhalb der Grenzen ihrer unverzichtbaren Optionen angesichts des gesellschaftlichen Konfliktes"[5]. Diese Horizonterweiterung bedeutete für die Gemeinschaften keinen Verlust an Vitalität; sie blieben „lebendig und auf dem Weg". Die Härten und das Konfliktpotential, die den Vormarsch des Neoliberalismus begleiten, können ebenso wie die restaurativen Tendenzen in der Amtskirche hier und da eine gewisse „Verlangsamung" hervorrufen, aber dies bedeutet keinen Verlust der Lebendigkeit der Erfahrung. Die verschiedenen interregionalen Begegnungen der kirchlichen Basisgemeinden und die von den Basisgemeindeleitern aus ganz Brasilien verbreiteten Berichte bezeugen das Vorhandensein einer wirklichen Dynamik, die aber nur von denen wahrgenommen wird, die ganz aus der Nähe an dieser Erfahrung beteiligt sind und an die Kraft ihrer Spiritualität glauben.

Der Autor

Faustino Teixeira wurde 1954 in Juiz de Fora (Mato Grosso, Brasilien) geboren. Er ist Laientheologe und hat Philosophie, Religionswissenschaften und Theologie studiert. 1985 mit einer Dissertation über die kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1978–1982 und 1986–1992 Lehrtätigkeit an der Abteilung für Theologie der Päpstlichen Katholischen Universität in Rio de Janeiro. Seit 1989 Beigeordneter Professor für die Theologie der Religionen im Postgraduierten-Programm für Religionswissenschaften der Bundesuniversität von Juiz de Fora. Seit 1993 Koordinator dieses Programms. Veröffentlichungen u.a.: A gênese das CEBs [= Comunidades Eclesiais de Base] no Brasil (São Paulo 1988); A espiritualidade do seguimento (São Paulo 1988); Teologia das religiões: uma visão panorâmica (São Paulo 1995); Os encontros intereclesiais de CEBs no Brasil (São Paulo 1996). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Das Paradigma von Assisi" in Heft 3/2001. E-Mail-Adresse: teixeira@ichl.ufjf.br.

II. Eine Erfahrung der Bekehrung in der Art und Weise, Kirche zu sein

Die neue Art und Weise, wie man in den Basisgemeinden Kirche ist, stellt für die daran Beteiligten eine bedeutsame Veränderung im Bereich der religiösen Erfahrung dar. Man kann hier treffend von einer Bekehrung sprechen, insofern es eine betonte Veränderung der Art und Weise ist, wie man persönlich und gemeinschaftlich seine eigene Religion erlebt.[6] Die Art, wie sich die Gestalt des Bekehrten in den kirchlichen Basisgemeinden darstellt, unterscheidet sich von den anderen beiden Weisen, mit denen dieses Phänomen identifiziert wird, sei es nun von dem Konvertiten, der die Religion wechselt, oder sei es von dem, der eine Religion entdeckt, ohne dass er jemals einer anderen Religion angehört hätte. Im Fall der kirchlichen Basisgemeinden haben wir es mit dem Weg von einzelnen Menschen zu tun, die sich ihrer eigenen Tradition neu anschließen, die eine neue religiöse Identität wiederentdecken, die bis dahin nur formell beibehalten worden war. Der Anschluss an die kirchlichen Basisgemeinden bedeutet für ihre Mitglieder den Eintritt in eine „stark von religiöser Intensität geprägte Lebensweise", die zu einer ethischen und spirituellen Umstellung des Lebensstils führt.[7]

Die am Leben der Gemeinschaften Beteiligten gehen dazu über, Anteil an einer neuen Identität zu gewinnen. Sie stellen ihre Verhaltensweise im Umgang mit Menschen auf eine neue Basis. Als wesentlichem Charakterzug der von den kirchlichen Basisgemeinden bevorzugten neuen inneren Einstellung begegnet man einer neuen Beziehung zum Heiligen, die jetzt eine zentrale Stellung der Bewusstseinsbildung einschließt, ein neues ethisches und politisches Engagement und die starke Betonung der Beteiligung an den Kämpfen des Volkes. Das Gefühl der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zieht eine neue Weise des Blicks auf die Welt nach sich, eine neue Deutung von Symbolen und eine andere gemeinschaftliche Praxis: Sich der Weggemeinschaft anzuschließen, bedeutet, sich mit einer neuen Weise, katholischer Christ zu sein, zu identifizieren, die konsequentes Handeln und ethisches und soziales Engagement für das Projekt der Bejahung des Lebens voraussetzt.

In dem Prozess der Veränderung, welcher die neue Sicht auf die Kirche umfasst, geschehen bedeutsame Umgestaltungen, was am Beispiel der „Dynamik der Teilhabe" gezeigt werden kann. Die kirchlichen Basisgemeinden führen neue Formen ein für die Beteiligung der Laien am Glaubensleben, an den verschiedenen Diensten und an der Organisation der Gemeinschaft. Sie beginnen, sich als kirchliche handelnde Subjekte zu fühlen, die das frühere „klerikale Machtmonopol" brechen, und sie übernehmen aus eigener Verantwortung die verschiedenen Dienste, die sich jetzt aus den Erfordernissen der historischen Situation entfalten. Hervorzuheben ist hier die wichtige Präsenz von Frauen, deren deutlich sichtbare Beteiligung von großer Ausstrahlungskraft und grundlegender Wichtigkeit und in allen Erfahrungsbereichen wirksam ist. Untersuchungen, die während der achtziger und neunziger Jahre in Brasilien in Diözesen, die Erfah-

rungen mit kirchlichen Basisgemeinden haben, durchgeführt wurden, zeigen jedoch, dass diese Dynamik der Beteiligung auf ganz bestimmte Grenzen stößt, die ein Zeichen für die institutionelle Zerbrechlichkeit der Gemeinschaften sind. Hier ist das Fehlen von Mechanismen festzustellen, die es den Laien über den bloß örtlichen Bereich hinaus ermöglichen, Einfluss auf Entscheidungen auszuüben.
Diese Beteiligung beschränkt sich nicht auf den kirchlichen Bereich, sondern entfaltet sich auch im gesellschaftlichen Engagement. Die kirchlichen Basisgemeinden betonen, von welch wesentlicher Bedeutung die Verbindung ist, die zwischen der Nachfolge Jesu und dem Kampf für die Umgestaltung der Gesellschaft besteht. Das Maßnehmen an der Frage, wie weit etwas der Humanisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse dient, ist von entscheidender Bedeutung in der Praxis der kirchlichen Basisgemeinden und in der Art und Weise, wie sie den Wert religiöser Erfahrung verstehen. Die Gemeinschaften betonen stets den zentralen Stellenwert des Zeugnisses für das Reich Gottes, das nur auf dem Weg über die Bejahung des Lebensrechtes der Kleinen und Ausgeschlossenen zustande kommt. Die Öffnung zum Sozialen bildete vom ersten Augenblick ihres Entstehens an ein wesentliches Kennzeichen der kirchlichen Basisgemeinden. Diese Einstellung und Forderung entsteht aus der besonderen, als Antriebskraft wirkenden Beziehung zwischen Glauben und Leben, wie sie in der volkstümlich-biblischen Hermeneutik der Gemeinschaften bestimmend ist. In der Konsequenz dieses Engagements liegt es, dass viele Leiter der kirchlichen Basisgemeinden den Märtyrertod erleiden mussten. Dieses in den kirchlichen Basisgemeinden gelebte Zeugnis einer „Martyriumspraxis" war Ausdruck der evangeliumsgemäßen Radikalität, die ihre Erfahrung von allem Anfang an geprägt hatte. Und diese Märtyrer sind lebendig im Gedächtnis der kirchlichen Basisgemeinden: in ihren liturgischen Feiern, in ihren Gesprächen, in ihren Reliquien und vielen anderen Symbolen, welche die Häuser, die Kleidung und Kirchen ihrer Mitglieder schmücken; so wie Bischof Pedro Casaldáliga bekräftigt: „Ein Volk oder eine Kirche, die ihre Märtyrer vergisst, verdient nicht zu überleben."[8]

III. Die zentrale Bedeutung der Bibel

Ein Element, das in allen Darlegungen über die kirchlichen Basisgemeinden hervorgehoben wird, ist der Stellenwert, der in den Erfahrungen der Gemeinschaften der Bibel zuerkannt wird. Dieser bildete den „grundlegenden Kern" der kirchlichen Basisgemeinden, das Element, mit dessen Hilfe sich ihre kirchliche Identität feststellen ließ. Dabei handelt es sich um das tragende Fundament und das Lebensprinzip der Gemeinschaften, um den Kerngehalt, aus dem sämtliche Antriebe der Verarmten Gestalt annehmen. Es waren die Bibelkreise oder die „Gruppen des Evangeliums" mit ihrem Nachdenken über die Bibel, aus denen in den sechziger Jahren die ersten Basisgemeinden entstanden, und dieser grundlegende Rückbezug begleitete die Gemeinschaften weiterhin auf ihrem ganzen Weg.

Mit den kirchlichen Basisgemeinden entsteht eine neue biblische Hermeneutik, die ein befreiendes Lesen und Verstehen des Gotteswortes ermöglicht. Es handelt sich dabei um eine Auslegung, die ihre Dynamik aus der Option für die Armen gewinnt, die eine innerste Verbindung des Gotteswortes mit dem Leben des Volkes zum Ausdruck bringt. Das Lesen der Bibel wurde angereichert durch den Kontext, in dem die Gemeinschaft lebt, und durch die Vorgabe der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das Ergebnis sind immer erneuernde und mobilisierende Impulse. Die tatsächlichen Probleme, die das Leben des Volkes betreffen, gewinnen eine neue Beleuchtung durch das Wort Gottes, das, in Gemeinschaft gelesen, Orientierung und Wegweisung vermittelt. Mit dieser neuen Sehweise beginnen die Armen, in der Bibel ein ihnen vertrautes Buch zu erkennen, in dem sie ihrer eigenen Lebenswirklichkeit wie in einem Spiegel gewahr werden. Und sie machen sich dieses Wort ganz neu zu eigen, dieses Wort, das für sie zu einer Quelle der Ermutigung und des Lebens wird. In den letzten Jahren haben die kirchlichen Basisgemeinden ihre volkstümliche Lesung und Deutung der Bibel angereichert durch die vertiefte Einsicht in den Gebetscharakter des Wortes Gottes: Die Bibel wird zum Gegenstand des Betens und der Vertiefung der Spiritualität. Neben der Vorstellung, dass die Bibel ein Buch ist, mit dem man vertraut ist, vertieft sich die Einsicht, dass sie eine Dimension hat, die sie als unverdientes Geschenk und als etwas überraschend Fremdes erscheinen lässt.

Als Grundlage für das Nachdenken über die Bibel entwickeln die kirchlichen Basisgemeinden eine integrierende Spiritualität, die sich als Spiritualität der Nachfolge Jesu erkennen lässt. Es handelt sich hier um eine geistliche Erfahrung, die beseelt ist von der dynamischen Beziehung dreier Elemente: Von der Einreihung in die Welt der Armen und dem Engagement für sie und von der Nähe zum Herrn der Geschichte. Dies ist eine Erfahrung, die zugleich das Bewusstsein der Anwesenheit Christi in den armen Brüdern und Schwestern und die Offenheit für das Geheimnis Gottes in sich schließt, wodurch ein entschiedeneres und sich selbst entäußerndes Engagement im Bereich des Weltgeschehens möglich wird.

IV. Eine Identität im Aufbau

Nach der Meinung bestimmter Kreise von Medienvertretern und Intellektuellen erleben die kirchlichen Basisgemeinden heute eine Situation der Erschöpfung und der Krise. Im Fall Brasiliens bezieht sich das Argument, das normalerweise verwendet wird, um diesen „Rückgang" zu erklären, auf die Zunahme von kleinen Gruppen der protestantischen Pfingstbewegung und auf die Ausstrahlung der katholischen Bewegung für charismatische Erneuerung. Tatsächlich muss man anerkennen, dass die Zunahme der Zahl der protestantischen Pfingstler das Erscheinungsbild des religiösen Lebens in Brasilien verändert hat - mit der Nebenwirkung einer Schwächung der traditionellerweise von der katholischen Kirche beanspruchten Rolle als „führende Kraft in der Definition der Wahrheit und der institutionellen Identität"[9].

Da sie ebendemselben Bereich angehören, finden sich die kirchlichen Basisgemeinden ebenfalls mit diesem Problem der Zunahme der Zahl der Pfingstler konfrontiert. Sie wird von ihnen aber nicht notwendigerweise als eine Bedrohung wahrgenommen, sondern eher als eine Herausforderung zur Erweiterung ihrer ökumenischen und interreligiösen Offenheit. Dieses grundwichtige Thema ist bei den letzten *Zwischenkirchlichen Begegnungen* der kirchlichen Basisgemeinden in lebhafter Weise deutlich sichtbar geworden. Während der *IX. Zwischenkirchlichen Begegnung,* die 1997 in São Luis do Maranhão stattfand, wurde in einem der Themenblocks ebendiese Frage des Dialogs mit den Pfingstlern und den katholischen Charismatikern behandelt. Es wurde nachdrücklich auf die Herausforderung verwiesen, dass man sich um das tägliche Zusammenleben mit ihnen und eine Praxis des gemeinsamen Dialogs in den konkreten Aktionen und Kämpfen zugunsten des Volkes bemühen müsse.

Die kirchlichen Basisgemeinden hatten niemals den Anspruch erhoben, zu einer Massenbewegung zu werden, sondern sie haben immer der gemeindlichen Arbeit den Vorrang eingeräumt, der es um Qualität geht und die die Gewähr bietet, dass geschwisterliche Bindungen unter ihren Mitgliedern entstehen können. Der Radius ihrer pastoralen Präsenz ist immer begrenzt gewesen, hat in den Diözesen, die von dieser Gemeinschaftserfahrung beseelt waren, niemals mehr als 9 Prozent der örtlichen Bevölkerung erreicht.

Die Formen der Beteiligung am Leben der kirchlichen Basisgemeinden bieten sich in unterschiedlicher Gestalt dar. Der großen motivierenden Kraft begegnet man in den Kerngruppen der Basisgemeindeleiter und -leiterinnen. Eine andere Form der Zugehörigkeit bietet sich in den Kerngruppen von Beteiligten, die sich für eine der Aktivitäten oder deren mehrere engagieren. Es sind die Kerngruppen der Leiter und Leiterinnen und der anderen Beteiligten, die den kirchlichen Basisgemeinden größere Sichtbarkeit verleihen, ein Kern, der nicht mehr als 9 Prozent der örtlichen Bevölkerung zählt. Eine der Herausforderungen, vor die sich die kirchlichen Basisgemeinden gestellt sehen und die als Massenpastoral bezeichnet werden kann, besteht darin, zu versuchen, diejenigen, die sich in einer gewissen Distanz zum dynamischen Kern der Gemeinschaften befinden, auf eine bestimmtere Weise zu integrieren.[10]

Die Begleitung der *Zwischenkirchlichen Begegnungen* der kirchlichen Basisgemeinden ermöglicht es, den Prozess des Aufbaus der kirchlichen Identität der Gemeinschaften richtig einzuordnen. Wenn diese Treffen auch eigentlich nicht die Alltagswirklichkeit der im Gang befindlichen Erfahrungen vergegenwärtigen, so sind sie doch Ausdruck der in ihnen enthaltenen Elemente des Feierns und der Feste, und so bieten sie eine Möglichkeit, ihre kirchliche Dynamik und die in ihnen wirkenden Tendenzen zu begleiten. Die Praxis der *Zwischenkirchlichen Begegnungen* begann im Jahre 1975 und zielte auf eine bessere Selbstdarstellung der Gemeinschaften, die sich von Brasilien her verbreitet hatten. Diese Praxis gewann in den folgenden Jahren an Beständigkeit und gab dem Reichtum und der Vitalität der Gemeinschaften Ausdruck.

Die *X. Zwischenkirchliche Begegnung* fand im Jahre 2000 in Ilhéus (Bundesstaat

Bahia) statt und versammelte ca. 3000 Teilnehmer. Was man hier beobachten kann, ist keine Krise der kirchlichen Basisgemeinden, sondern ein Wiederaufnehmen ihrer Bemühung, sich in Gesellschaft und Kirche einzumischen angesichts der neuen Herausforderungen, die den Beginn des neuen Jahrtausends begleiten. Wie es einer von jenen, die diese Erfahrungen begleiten, formuliert hat: „Die kirchlichen Basisgemeinden sind lebenskräftig, weil sie Experimente wagen, weil sie zupackend und vielgestaltig sind."[11] Sie stehen nicht für fossilisierte oder eingegipste Erfahrungen, sondern für Erfahrungen, die immer offen sind und ihre Antennen auf neue Horizonte ausgerichtet haben. Über die beschränkte Reichweite ihres realen Bewusstseins hinaus öffnen sie sich für das Bewusstsein des Möglichen und weisen so hin auf noch ungewohnte Themen, die für das Leben der Kirche in der heutigen Zeit von grundlegender Bedeutung sind.

Die letzte *Zwischenkirchliche Begegnung* in Ilhéus war ein genaues Thermometer zur Bestimmung der derzeit gegebenen Situation der kirchlichen Basisgemeinden. Sie ließ die großen Fragen erkennen, welche die praktischen Erfahrungen betreffen.[12] Die ökumenische und interreligiöse Frage wird sich nun auf eine gelassenere Weise, nämlich unter dem Vorzeichen einer Dynamik der freundlichen Hinnahme von Andersheit stellen. Die immer intensiver wahrgenommene Präsenz der afrobrasilianischen Religionen und die Fragen betreffs der indigenen Bevölkerung haben die kirchlichen Basisgemeinden mit der Herausforderung konfrontiert, anders als bisher über die Inkulturation nachzudenken. Diese wird jetzt nicht mehr als reine Anpassung verstanden, sondern als schöpferische Interpretation. In der Dynamik der Begegnung mit diesen Traditionen wird eine Neuinterpretation des Gehaltes des eigenen Christentums möglich, und das hilft dazu, dass die Kirche ein neues Gesicht erhält. Eine ganz neue makroökumenische Sensibilität hat die kirchlichen Basisgemeinden bewegt, ihre Arme weit auszubreiten, sodass sie Unterschiede nun intensiver umarmen können und sie als Ausdruck des vielfältig verschiedenen Reichtums des „Deus semper major", des immer größeren Gottes, gelten lassen - und in der Gemeinschaft der Verschiedenheiten das Bemühen um ein gemeinsames und entschiedeneres Engagement zur Verteidigung des bedrohten Lebens.

Die Begegnung von Ilhéus war zugleich ein Signal für die große Bedeutung vertiefter Einsicht in die Dienstfunktion der kirchlichen Basisgemeinden. Der Traum von einer ganz und gar auf das Dienen ausgerichteten Kirche hat die Gemeinschaften immer schon begleitet, wurde aber in den letzten Jahren immer stärker betont. Gegen die in der katholischen Kirche herrschende Tendenz zur Zentralisierung setzten sie einen Kontrapunkt und wiesen hartnäckig in die andere Richtung, indem sie an den Traum von einer auf Teilhabe und ganz und gar auf Dienst gestimmten Kirche glaubten. Die Verteidigung dieser umstrittenen Forderung wurde in Ilhéus verstärkt durch die Wortmeldungen der Frauen, welche die Notwendigkeit betonten, dass es in der katholischen Kirche einer größeren Beteiligung von ihnen an der Macht und vor allem ihrer Präsenz in den verschiedenen Instanzen von Dienstfunktionen und Entscheidungen bedürfe.

In Verbindung mit der Amtsfrage tauchte auch das Thema des Rechtes auf die

Eucharistiefeier in den kirchlichen Basisgemeinden auf. Es handelt sich hier um eines der heikelsten Themen, das aber in der praktischen Erfahrung der brasilianischen Gemeinschaften mit großer Lebhaftigkeit und mit Nachdruck diskutiert wird. Die kirchlichen Basisgemeinden definieren sich als Feiergemeinschaften, aber sie sehen sich noch der Möglichkeit beraubt, Eucharistie zu feiern. Die statistischen Daten belegen eine Quote von 70 Prozent der sonntäglichen Gottesdienste in den brasilianischen Basisgemeinden, die ohne ordinierten Amtsträger gefeiert werden. Diese Situation provoziert eine ernste Anfrage an die Theologie und die kirchliche Disziplin, wie ein anderer Begleiter der kirchlichen Basisgemeinden zu verstehen gegeben hat, nämlich „das Problem, sich vertieft der Frage zuzuwenden, was die eucharistische Realpräsenz in den Feiern ohne ordinierte Amtsträger bedeutet".[13] Die Erfahrung mit Dienstämtern, die es in den kirchlichen Basisgemeinden gibt, ruft dringlich nach einem vertieften Nachdenken über die Protagonistenrolle der Laien und über den Bereich und die Ausübung der neuen, nicht durch Ordination übertragenen Dienstämter.

Die kirchlichen Basisgemeinden bleiben lebendig und hartnäckig in ihrem Traum vom Projekt einer Kirche, die in größerem Einklang ist mit der Nachfolge Jesu und dem weiten Horizont des Reiches Gottes, einer Kirche, die für die Geschichte und die in dieser Geschichte Ausgeschlossenen optiert, einer solidarischen und die Menschen willkommen heißenden Kirche, einer Kirche, die Zeugnis gibt. Das kirchliche Klima ist dafür nicht das beste, aber die Gemeinschaften sind es gewöhnt, in den schwierigsten Situationen zu überleben, und sie haben in der Geschichte die Kniffe gelernt, mit denen sie die Flamme ihrer Hoffnung am Brennen halten.

[1] CNBB [= Conferência Nacional dos Bispos do Brasil], *As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil*, São Paulo [4]1986, n. 1.

[2] Karl Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Rom 1994, 230. Deutsche Ausgabe: *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, hg. von Paul Imhof und Hubert Biallowons, Düsseldorf 1986.

[3] CNBB, *As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil*, n. 51.

[4] Dom Celso Queiróz, *Igreja no Brasil - Anos 80. Evolucão da CNBB: documentos e posições*, Rio de Janeiro, August 1985, 6.

[5] Luis Alberto Gómez de Souza, *As CEBS* [= Comunidades eclesiais de base] *vão bem, obrigado*, in: Revista Eclesiástica Brasileira 60 (2000) 107.

[6] Faustino Teixeira, *A espiritualidade nas CEBs*, in: Clodovis Boff u.a. (Hg.), As comunidades de base em questão, São Paulo 1997, 208f.

[7] Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Paris 1999, 124f.

[8] Pedro Casaldáliga/José Maria Vigil, *Espiritualidade da libertação*, Petrópolis 1993, 182.

[9] Pierre Sanchis, *O repto pentecostal à „cultura católica brasileira"*, in: Alberto Antoniazzi u.a. (Hg.), Nem anjos nem demônios: interpretaçôes do pentecostalismo, Petrópolis 1994, 36.

[10] Pedro A. Ribeiro de Oliveira, *CEB: unidade estruturante de Igreja*, in: Clodovis Boff u.a. (Hg.), As comunidades de base em questão, aaO. 145f.

[11] Luis Alberto Gómez de Souza, *As CEBs vão bem, obrigado*, aaO. 107.

[12] Faustino Teixeira, *O resgate e a affirmação de um sonho: o X encontro Intereclesial de CEBs*, in: Perspectiva Teológica 88 (2000) 393-413.

[13] João Batista Libânio, *O X Encontro Intereclesial de CEBs: leitura teológica*, in: Revista Eclesiastica Brasileira 60 (2000) 552.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Dreißig Jahre Indiomissionsrat (CIMI)

Der Kampf um neue und alte Rechte

Paulo Suess

I. Entstehungsgeschichte des CIMI

Im April 1972 berief die brasilianische Bischofskonferenz (CNBB) eine Gruppe von Missionaren und Bischöfen, die sie im Hinblick auf das Indio-Statut, das in der Abgeordnetenkammer verhandelt wurde, beraten sollte.[1] Die Bischofskonferenz war darüber hinaus aufgerüttelt durch die Anklagen der Anthropologen, die im Januar 1971 am „Symposium zum ethnischen Konflikt in Lateinamerika" in Barbados teilgenommen hatten.[2] Diesen Stellungnahmen zufolge beruhte „der ethnozentrische Inhalt der Missionstätigkeit" auf einer „im Wesen diskriminierenden Eigenart" und auf einer wirtschaftlichen Macht, die aus der Mission Unternehmen der „Rekolonialisierung und Herrschaftsausübung" machen würden. Im Mai 1970 hatten 32 Prälaten aus dem Amazonasgebiet die Berichte über den Völkermord an den Indios in Brasilien als „übertrieben" bezeichnet und brachten dadurch ihre Unterstützung für die Indiopolitik der Militärregierung unter General Medici (1969-1974) zum Ausdruck. Der Bau der „Transamazonica" (einer Autostraße, die das Amazonasgebiet von Ost nach West ganz durchqueren sollte; Anm. d. Übers.) begann, die ersten Schatten auf 29 direkt betroffene indigene Völker zu werfen.

Die von der Bischofskonferenz einberufene beratende Gruppe wurde später zum nationalen koordinierenden und beratenden Gremium für die Missionstätigkeit bei den indigenen Völkern in der Gestalt eines „Indiomissionsrates" (*Conselho Indigenista Missionário:* CIMI). Dies war die Geburtsstunde des CIMI, sieben Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vier Jahre nach Medellín (Zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe, 1968; Anm. d.

Übers.)[3] Von seinen Satzungen her gehören zum CIMI alle Pastoralträger, die direkt oder indirekt in der Indiopastoral der Kirche tätig sind.

Der CIMI ist zu spät entstanden, als dass er den Text des Indio-Statuts noch entscheidend hätte beeinflussen können. Der Artikel des Statuts, der kirchlichen und wissenschaftlichen Einrichtungen das Recht auf Dienstleistungen einräumte, fiel am 19. Dezember 1973 dem Veto des Präsidenten Medici zum Opfer, der sich auf die Verfassung des Militärregimes von 1969 berief, die es ihm ermöglichte, ein jegliches Projekt der Legislative zu verbieten. In seiner Rechtfertigung des Vetos erklärte der Präsident, dass „die zentralen Ziele des Statuts" die „rasche und heilsame Integration des Indios in die Zivilisation" anstrebten.

Der Exklusivanspruch des Staates, den indigenen Völkern Beistand zu leisten, war die Wurzel der späteren Konflikte zwischen dem Staat und seiner Indio-Behörde (*Fundação Nacional do Índio* = Funai) einerseits und der Kirche und der übrigen Zivilgesellschaft andererseits. Die Funai war die Nachfolgeorganisation des *Serviço de proteção ao Índio* (SPI = Dienst zum Schutz des Indios), der 1910 gegründet und 1967 wegen Korruption aufgelöst worden war. Im „Figueiredo-Bericht"[4] wurde der SPI für Massaker an ganzen Stämmen mit Hilfe von Dynamit, Maschinengewehren und Gift verantwortlich gemacht. Die Funai machte sich die positivistische Philosophie der Militärregierung zu Eigen und übernahm viele Funktionäre der aufgelösten SPI. Sie war vom Gesetz als „Vormundschafts-Behörde" der indigenen Völker konzipiert. Nach der damaligen Gesetzgebung waren die Indios „Mündel", und die Vormundschaft endete mit der Integration in die Leitkultur Brasiliens.

Zur Zeit der Gründung des CIMI, also vor dreißig Jahren, glaubten weder die brasilianische Gesellschaft noch die Ortskirchen, dass die indigenen Völker eine eigene Zukunft hätten. Im Allgemeinen wurde die Indio-Frage als „verlorene Sache" betrachtet. Es schien zwangsläufig zu sein, dass die Zukunft der 180.000 Indios die kulturelle und juridische Integration in die nationale Gesellschaft und die ethnische und religiöse Anpassung wären. Die Aussicht auf Integration würde die Demarkation des Indiolandes und seinen besonderen Schutz überflüssig machen.

Gemäß den pastoralen Leitlinien von Medellín und den Erkenntnissen einer postkolonialen Anthropologie und aufgerüttelt durch den gegen das Volk gerichteten autoritären Charakter des Militärregimes traf ein bedeutender Teil der Missionare seine „Option für die indigenen Völker". Seit 1974 ermöglichte der CIMI Begegnungen zwischen den Repräsentanten der indigenen Völker, nicht nur in Brasilien, sondern im ganzen indigenen Amerika. Daraus gingen autonome Organisationen hervor, die neue politische und theologische Horizonte eröffneten. Natürlich führte diese Option auch zu Konflikten, nicht nur mit dem Staat, sondern auch innerhalb der Ortskirchen selbst. Vor allem an der Frage, welchen Weg die indigenen Völker einschlagen würden, schieden sich die Geister. Zur Geschichte der Bluttaten an den Indios kamen nun auch die Morde an Missionaren und Missionarinnen dazu. Der Salesianerpater Rodolfo Lunkenbein, einer der Missionare der ersten Stunde im neu gegründeten CIMI, war auch das erste

Mordopfer im Kampf um die Demarkation des Landes „seines" Volkes, der Bororo. Er starb am 15. 7. 1976.[5] Andere sollten folgen.
Eine gerechte Lösung der Frage des Landes der indigenen Völker hätte tiefgreifende Veränderungen des herrschenden wirtschaftlichen und soziopolitischen Systems mit seinen Grundpfeilern von Kapitalakkumulation, Autoritarismus und unglaublich großer Willkür sowie seinen Mechanismen der Integration in die Klassengesellschaft zur Voraussetzung gehabt. In diesem Streit plädierte der CIMI für eine eigenständige Zukunft der indigenen Völker; dies erforderte eine spezifische, integrale und stark vernetzte Pastoral. Er stellte unter Beweis, dass es möglich ist, auf Herausforderungen, die eine Jahrhunderte währende Geschichte hinter sich haben, pastoral und politisch geeignete Antworten zu geben.

II. Die Sache der indigenen Völker und die Landfrage

Heute zählen wir 500.000 Indigenas. Wenn man sich vor Augen hält, dass es im Jahr 1972 180.000 waren, dann zeigt das, dass die 225 indigenen Völker auf brasilianischem Boden zu den am stärksten wachsenden Bevölkerungsteilen gehören. Von den 500.000 Indigenas, die 180 verschiedene Sprachen sprechen, leben etwa 358.000 auf ihrem traditionellen Grund und Boden, über 190.000 zogen in die städtischen Zentren, wo sie eine ungewisse Zukunft erwartet.[6] In den letzten dreißig Jahren sind mehrere indigene Völker wieder aufgetaucht, die für die offiziellen Statistiken als ausgestorben galten. Es war nicht der CIMI, der diese Völker „erfunden" hat, wie manche schlecht Informierte behaupten, aber zusammen mit anderen Faktoren war es sehr wohl die Arbeit des CIMI, die jenen sozialen Kontext schuf, der dieses „Auftauchen" von mehr als fünfzig „wiederauferstandenen Völkern" ermöglichte.[7]
Zur Zeit sind mehr als dreißig Konfessionen bzw. Kirchen mit sehr unterschiedlicher Tendenz unter den indigenen Völkern präsent. In manchen Fällen haben die Indigenas im Sinne einer Strategie der gesellschaftlichen Legitimation akzeptiert, dass das Christentum die alten Religionen überlagert. Aber diese prägten in kollektiver Verborgenheit weiter deren Identität. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Begebenheit, die Curt Nimuendaju von seinem Adoptivvater aus dem Volk der Guaraní erzählt, als dieser im Jahr 1902 dem Gouverneur des Bundesstaates São Paulo vorgestellt wurde:

„Dann kommt der Padre (katholisch) und besucht mich im Dorf. Ich empfange ihn so gut ich kann, lasse für ihn ein Huhn schlachten und nachts seine Bettstatt bereiten. Am nächsten Morgen erzählt er, was er weiß, dies und jenes. Als er zu Ende gesprochen hat, sage ich ihm: ‚Ja, Herr'. Er ist zufrieden ... und sagt: ‚Dieser Häuptling ist wirklich ein guter Häuptling!' Und als der Pfarrer (protestantisch) kommt, lasse ich auch für ihn ein Huhn schlachten ... Er erzählt mir auch seine

Geschichte, und ich höre sie mir an und antworte: ‚Ja, Herr Pfarrer.' Und dann ist er zufrieden und sagt: ‚Dieser ist ein echter Häuptling!' Und so werde ich alle behandeln."[8]

Um ihr Land und ihre Kultur zu verteidigen, haben viele indigene Völker heute zwei Religionen: das Christentum, um sich „politisch" mit der sie umgebenden Gesellschaft ins Einvernehmen zu setzen, und ihre eigene Religion für die Feiern des konkreten Lebens.

Die autonomen indigenen Gesellschaften mit ihrer Subsistenzkultur unterscheiden sich von der brasilianischen Gesellschaft wesentlich durch die Frage des Landes: im Hinblick auf die Art der Inbesitznahme (ursprünglicher Besitz, nicht käuflicher Erwerb), die Art und Struktur der Nutzung (Subsistenz und kollektiver Besitz) und die religiöse Sichtweise (heiliges Land). Dieses Land ist nicht nur „Produktionsmittel". Es ist der Ort des kollektiven Gedächtnisses des Volkes, seiner Geschichte, seiner Muße und Arbeit, wo es seine Riten des Lebens und des Todes vollzieht. Für die indigenen Völker münden letztlich alle Einzelfragen ihrer Befreiung und ihres Widerstandes in der Frage des Landes.

Die am 5. Oktober 1988 verkündete brasilianische Verfassung verspricht den indigenen Völkern die Demarkation ihres Landes innerhalb eines Zeitraumes von fünf Jahren und einige andere grundlegende Rechte. Doch viele gesetzliche Bestimmungen in der Verfassung, die sich einer breiten Vernetzung der indigenen Völker mit progressiven Teilen der Zivilgesellschaft verdanken, sind bis heute Papier geblieben. Das Dekret Nr. 1775 aus dem Jahr 1996, das die konkrete Vorgangsweise bei der Demarkation des indigenen Landbesitzes regelt, hat diesen Prozess der Demarkation bereits dadurch schwer beeinträchtigt, dass es einem illegalen Eindringling in Indioland zugesteht, mit rechtlichen Mitteln gegen die Demarkation vorzugehen. Diese Demarkation indigenen Landes muss bis heute einen komplizierten juridischen Prozess durchlaufen.

Die brasilianische Gesetzgebung geht von drei Kategorien indigenen Landbesitzes aus. Zur ersten gehören die traditionellerweise von den indigenen Völkern besiedelten Territorien. Gemäß Art. 231, § 1 der Bundesverfassung sind diese Ländereien Eigentum des Staates. Die den indigenen Völkern zugestandenen Rechte des Besitzes und der Nutznießung der Ländereien und der natürlichen Reichtümer des Bodens, der Flüsse

Der Autor

Paulo Suess, geboren 1938 in Köln, studierte an den Universitäten München, Löwen und Münster, wo er zum Dr. theol. promovierte. Seit 1966 lebt er in Brasilien, wo er in São Paulo den Studiengang für Postgraduation in Missionswissenschaft aufgebaut hat. Er ist theologischer Berater des brasilianischen Indiomissionsrates (CIMI) und Präsident der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft (IAMS). Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität (München/Mainz 1978); Vom Schrei zum Gesang. Brasilianische Meditationen (Wuppertal 1985); Evangelizar desde los proyectos historicos de los otros (Quito 1995); Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des „dritten Subjekts" (Frankfurt am Main 2001). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Überwindung des Bösen" in Heft 1/1998. Anschrift: Caixa Postal 46-023, 04046-970 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: suess@uol.com.br.

und Seen leiten sich aus der traditionellen Besiedlung durch die Indigenas noch vor der Existenz des brasilianischen Staates her.
Zur zweiten Kategorie gehören die „reservierten Länder", auf die sich das „Indio-Statut" aus dem Jahr 1973 (Artikel 26 bis 31) bezieht, das noch immer in Kraft ist. Es geht hier um die Reservate, die landwirtschaftlichen Kolonien und bundesstaatlichen Territorien der Indios. Sie werden normalerweise vom Staat für indigene Völker und Gemeinschaften geschaffen, die ihren traditionellen Landbesitz unwiederbringlich verloren haben, zum Beispiel durch Landüberflutung beim Bau eines Staudammes für ein Wasserkraftwerk.
Die dritte Kategorie umfasst die sog. *„terras dominiais"*, das heißt Ländereien im Besitz von indigenen Gemeinschaften, die diese im Rahmen des Zivilrechtes erworben haben (durch Kauf, Schenkung, „Ersitzen" ... vgl. Indio-Statut Art. 32).
Den Landbesitz der Indigenas gesetzlich absichern bedeutet, seinen Bewohnern einen langwierigen bürokratischen Prozess zuzumuten. Das beginnt mit den ersten Berichten einer Gruppe von Technikern und zieht sich bis zur Veröffentlichung im Amtsblatt (*Diário oficial da União*) hin. Gesetzlich abgesichert ist nur Landbesitz, der durch ein entsprechendes Dekret des Präsidenten bestätigt wird. Dieses Dekret muss dann im *Diário oficial da União* veröffentlicht werden. Schließlich müssen diese Ländereien im Notariat und im Amt für Grundeigentum registriert werden.
Den Daten des CIMI zufolge wurden von 756 indigenen Territorien lediglich 236 tatsächlich gesetzlich abgesichert im Sinne der vollständig abgeschlossenen Prozedur der Demarkation. In 178 Fällen wurden keine Maßnahmen getroffen. Wenn man bedenkt, dass für die Indigenas alle Teilfragen von Befreiung und Widerstand letztlich in der einen Frage des Landes gebündelt sind, dann ist der Kampf um das Land der Indigenas auch der bevorzugte Ort einer integralen Evangelisierung.

III. Alternative Sicht und gegenseitiges Lernen

Der Kampf um die Erhaltung der Artenvielfalt, auch um die der Spezies Mensch, ist zur gleichen Zeit ein Kampf um die Befreiung des Planeten Erde. Die Sache der indigenen Völker ist von einer neuen Logik der sozialen und ökologischen Beziehungen durchwoben. Die indigenen Völker kämpfen um andere wissenschaftliche, technische und politische Prioritäten. Nach der langen Periode des Kolonialismus und nach der Epoche der Militärdiktaturen in Lateinamerika wurden fast alle Länder zu Verfassungsstaaten. Die „indigene Sache" muss im Rahmen dieser Staaten behandelt werden, deren Institutionen äußerst schwach sind, und zwar nicht nur, weil eine demokratische Tradition fehlt, sondern auch aufgrund der übergreifenden Struktur des globalisierten neoliberalen Kapitalismus mit seiner knappen Sinnressource.
Die Globalisierung der Verhältnisse erfordert, neben der Vervollkommnung der jeweils spezifischen Eigenwelten, gemeinsame Codes für das gegenseitige Verste-

hen und Handeln, um die kulturübergreifenden Geißeln der Menschheit wie Hunger, Gewalt, Arbeitslosigkeit und Ausschluss bekämpfen zu können. Die Verteidigung der indigenen Völker darf nicht im Rahmen eines politischen Projektes erfolgen, das vormodern, postmodern oder jenseits der Moderne angesiedelt ist. Die Lebensperspektive der indigenen Völker öffnet neue Horizonte innerhalb und vermittels der Errungenschaften der Moderne selbst. Die indigenen Projekte selbst klagen diese Errungenschaften ein, z.B. Selbstbestimmung und Autonomie, Bürgerstatus und demokratische Teilhabe an den Entscheidungen des Landes, die Teilhabe am Prozess der Subjektwerdung, der gleichzeitig das Anderssein bewahrt, und den Einbezug der künftigen Generationen in den eigenen Handlungshorizont. Die indigenen Völker machen sich die Forderungen der Moderne zu eigen (Bürgerstatus, Partizipation, Selbstbestimmung), aber zugleich kritisieren sie die hegemoniale Aneignung dieser Errungenschaften der Moderne durch Medienimperien, durch die Sieger und durch die Eliten. In dieser Kritik artikuliert sich die Sache der Indios mit den Kräften und Stimmen des Dritten Subjekts, zu dem alle nicht-hegemonialen und im Volk verankerten Teile einer jeden Gesellschaft gezählt werden können.[9]

In ihren kulturellen Utopien erinnern die indigenen Völker die Menschheit daran, dass die Essenz des Lebens Geschenk ist, das sie an einem Flussufer ebenso betrachten können wie im Blick des Anderen. Dies war mit Sicherheit einer der Gründe dafür, warum die katholische Kirche Brasiliens für die „Kampagne der Brüderlichkeit" (jährliche Fastenaktion in der vorösterlichen Zeit; Anm. d. Übers.) 2002 das Thema „Geschwisterlichkeit und indigene Völker" wählte. Damit wollte die Kirche das Gewissen der christlichen Gemeinden und der Zivilgesellschaft für den Kampf der indigenen Völker um ihr Land, ihre Identität und menschenwürdige Lebensbedingungen wachrütteln. Die politischen Ziele dieses Projektes sind Bürgerrechte, Miteinanderteilen und die Freiheit von Gleichen in Unterschiedenheit. Die Bürgerrechte sind das Gegenstück zu hegemonialer Herrschaft und Ausschluss, das Teilen zur Kapitalakkumulation und die Gleichheit in Unterschiedenheit zur Eintönigkeit des Elends und zur Monokultur des herrschenden Marktes.

Heute vermengen sich in den indigenen Kulturen Steinzeit und Moderne, mythologische Erklärungen und geschichtliche Visionen von Widerstand und Kampf. Auch die Welt der Moderne kann die Wirklichkeit nicht ohne den Rückgriff auf Mythen erklären. Dank Sigmund Freud wurde der Mythos von Ödipus zum Erklärungsmuster für den Menschen in der Moderne. Der „Urknall", mittels dessen die Wissenschaftler heute den Ursprung des Kosmos beschreiben, ist ebenso mythologisch wie die Geburt des ersten Menschenpaares in einem Stein, wie sie der Mythos des Volkes der Mynky erzählt. Die Ordnung der Dinge in der indigenen Welt im Unterschied zur „modernen Welt" kann zugleich eine ergänzende und alternative Ordnung für die Menschheit sein. Die indigenen Völker erinnern uns an das Wesentliche des Lebens, das in den Geheimnissen „diesseits von Denken und jenseits von Gesellschaft" verborgen liegt: „... ein Mineral zu betrachten, das schöner ist als alle menschlichen Werke; einen Duft einzuatmen

im Kelch einer Lilie, weiser als unsere Bücher, mit Geduld, Ernst und gegenseitigem Verzeihen ein Zwiegespräch zu führen mit einer Katze"[10].

[1] Vgl. *Gênese do Estatuto do Índio*, in: Paulo Suess, Cálice e cuia, Petrópolis 1985, 42-49.

[2] Der Text der Abschlusserklärung dieses Symposiums findet sich in: Paulo Suess (Hg.), *Em defesa dos povos indígenas*, São Paulo 1980, 19-26.

[3] Vgl. Paulo Suess, *A causa indígena na caminhada e proposta do CIMI: 1972-1989*, Petrópolis 1989.

[4] Der „Figueiredo-Bericht" mit seinen 5115 Seiten Anklagen wurde vom Innenminister, General Albuquerque Lima, im März 1968 veröffentlicht.

[5] Paulo Suess, *Rodolfo Lunkenbein (1939-1976). Asesinado por oponerse al exterminio de los indios*, in: E. Stehle (Hg.), Testigos de la fe en América Latina desde el descubrimiento hasta nuestros días, Navarra 1982, 142-146. Zu den Märtyrern der Indigenas und ihren vernichteten Völkern vgl. Conselho indigenista missionário - CIMI, *Outros 500. Construindo uma nova historia*, São Paulo 2001, 203-241.

[6] Conferência nacional dos bispos do Brasil (CNBB), *Por uma terra sem males. Fraternidade e povos indígenas*. Texto-base da Campanha da Fraternidade 2002, São Paulo 2001, 31.

[7] Vgl. Conselho indigenista missionário - CIMI, *Outros 500*, aaO. 157-165.

[8] Curt Nimuendaju Unkel, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guarani*, São Paulo 1987, 28f. Deutsch: Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokúva-Guaraní, in: Zeitschrift für Ethnologie XLVI (1914).

[9] Vgl. Paulo Suess, *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt. Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des „dritten Subjekts"*, Frankfurt am Main 2001.

[10] Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen. Indianer in Brasilien*, Köln 1974, 368.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Christian Roth

Der Kampf um Gerechtigkeit auf dem Lande

Dom Tomás Balduino

Nach dem II. Vatikanischen Konzil und der II. Lateinamerikanischen Bischofskonferenz 1968 in Medellín fand der verbreitete Schrei der Völker aus den ländlichen Regionen Brasiliens allmählich in der Kirche nachhaltigen Widerhall. Und in der Tat gab die Kirche eine sachgerechte Antwort auf die Probleme. Bestärkt und verstärkt kehrte der Schrei dann zur Landbevölkerung zurück. Mit Hilfe ihrer Organisationen stellte sich diese dann umso entschiedener und heldenhafter dem Kampf um Gerechtigkeit auf dem Lande.
Im Folgenden möchten wir versuchen, das dramatische Szenarium darzustellen,

so wie es sich seit den siebziger Jahren bis heute entwickelt hat. Dabei legen wir Wert darauf, das Ganze in Verbindung zu sehen mit dem geschichtlichen Widerstand der Indianer, Schwarzen und Bauern, den diese alle die ganze Kolonialzeit hindurch geleistet haben. Wir gliedern den komplexen Zusammenhang in drei Teile: 1. Das Schreien des Volkes auf dem Lande, 2. Die Antwort der Kirche - und 3. Die Organisationen der Landbevölkerung und die Bewegung der landlosen Bauern MST.

I. Das Schreien des Volkes auf dem Lande

Während in der Kolonial- und Kaiserzeit Brasiliens bis Mitte des 19. Jahrhunderts Grund und Boden dem gehörte, der ihn in Besitz nahm, ließ das kaiserliche Landgesetz von 1850 nur noch Kauf, Erbschaft oder Schenkung als rechtmäßige Titel zum Erwerb von Ländereien zu. In einem Land mit den Ausmaßen eines Erdteils blieb damit für Schwarze wie später auch für besitzlose Bauern zunächst keine andere Möglichkeit als der Nießbrauch von Grund und Boden. Denn das Gesetz hatte ja frühere Sklaven, aber auch Arme insgesamt de facto vom Eigentumsrecht auf Land ausgeschlossen. Die Militärdiktatur, die von 1964 bis 1985 über Brasilien herrschte, wollte das Land mit aller Gewalt in Richtung Moderne voranbringen. Das geeignete Mittel dazu schien den Offizieren zu sein, nationalen Oligarchien den Amazonasraum anzudienen. Damit aber verfestigten sie in nie dagewesenem Maß den Großgrundbesitz. Denn Großindustrielle bekamen dafür immerhin nicht weniger als die Hälfte ihrer Ertragssteuern erlassen.

Zugleich boten die Gouverneure der Bundesstaaten im formellen Amazonasraum öffentliche Ländereien zum Verkauf an, damit dort land- und vieh-, aber auch holzwirtschaftliche Großprojekte angesiedelt würden. Nur wurden all diese Geschäfte auf der Grundlage geographischer Karten abgewickelt, ohne dass jemand auf den Gedanken gekommen wäre, dass diese Räume ja seit undenklichen Zeiten von Ureinwohnervölkern und seit etlichen Jahrzehnten auch von Nießbraucherfamilien bewohnt waren und bewohnt sind.

Die vermeintlichen neuen Herren kamen mit regierungsamtlichen Freibriefen daher, auf Grund deren sie die Gebiete von den Besetzern „säubern" zu können meinten. Zur Realisierung ihres makabren Vorhabens bedienten sie sich nicht nur ihrer Privatmilizen, sondern man stellte ihnen sogar noch Polizeischutz zur Verfügung. Santa Terezinha ist ein von Dominikanermissionaren gegründetes Dorf am Ufer des Araguaia-Flusses mit Kirche und Häusern, mit Schule, Gesundheitsstation, kleinen Geschäften, Straßen und Plätzen. Eines Tages nun tauchte in Santa Terezinha der Eigentümer der Gesellschaft für die Entwicklung des Araguaiaraumes CODEARA auf und verlangte: „Alles, was ihr hier hochgezogen habt, könnt ihr meinetwegen mitnehmen, wohin ihr wollt. Nur der Grund und Boden hier gehört mir."

Überall brachen die Konflikte aus - mit gewaltsamer Vertreibung, mit Niederbrennen von Häusern und Zerstörung von Feldern, mit Verhaftung, Folter und

Mord. Da die Verbrechen gegen die Landbevölkerung weithin ungestraft blieben, wurde die Welle von Morden vor allem an den ländlichen Führungspersönlichkeiten nur noch weiter aufgepeitscht. Von 1985 bis 1996 wurden 976 Landarbeiter und Kleinbauern umgebracht. Aber nur vierzehn Auftraggebern dieser Morde wurde der Prozess gemacht, und von denen wurden gerade einmal ganze sieben verurteilt.

Damit sich die Unternehmensgesellschaft Suiá-Missu besser entfalten konnte, wurde auf Beschluss der Regierung das Indianervolk der Xavante aus seinen angestammten tropischen Regenwaldgebieten auf trockenere Gebiete umgesiedelt. Mehrere Ureinwohner starben während der Deportation. Andere einheimische Völker erlagen der brutalen Aggression, weil die neugebaute Transamazonasstraße ihre Gebiete zerschneidet.

Um großen Landgütern Platz zu machen, wurden verschiedene Gemeinwesen von Schwarzen - das heißt als *Quilombos* bezeichnete vormalige Fliehdörfer entlaufener Sklaven - unter Polizeieinsatz gewaltsam vertrieben.

Doch die offizielle Politik traf mit ihrer Härte nicht nur Indianer und Nießbraucher im Amazonasraum, sondern Landarbeiter und Kleinbauern in ganz Brasilien. Denn die Militärs waren der Überzeugung, das Land laufe Gefahr, von den ländlichen Gebieten her kommunistisch unterwandert zu werden. Also gingen sie mit ihrem Repressionsapparat nicht nur gegen Bauern und Landarbeiter hart vor, sondern auch gegen alle, die sie unterstützten.

Allerdings ist das Bündnis zwischen Regierung und Oligarchien mit dem Ende der Diktatur nicht vorbei, es besteht bis auf den heutigen Tag weiter. Genannt sei nur ein aktuelles Beispiel, das die Menschen zu heller Empörung reizt: Zahllose Familien sehen ihren Grund und Boden in gewaltigen Stauseen versinken, die für den Betrieb von riesigen Wasserkraftwerken angelegt werden. Dank der Privatisierung werden Wasserkraftwerke in der Regel von multinationalen Konzernen betrieben, die am Ende dann auch noch am Wasser des Sees die Eigentumsrechte haben. Die lächerlichen Summen, die den Vertriebenen als Schadensersatz gezahlt werden, reichen in keinem einzigen Fall, dass sich die Bauern anderswo neues Land erwerben könnten. Kaum eine Familie entgeht Elend und Hunger. Die Volksorganisationen der von den Staudammprojekten Betroffenen, so heldenhaft sie sind, werden von den großen Unternehmen diskriminiert und abgelehnt und folglich von der Polizei beschattet und böse unterdrückt. Dasselbe ist zu sagen von Großprojekten zur Aufforstung mit Eukalyptus, von endlosen Sojaplantagen und anderen Monokulturen, die den Großgrundbesitz verfestigen, die Umwelt zerstören und die Landwirtschaft in den Ausmaßen eines Familienbetriebes kaputt machen.

Das ungezügelte Gewinnstreben seitens der Großgrundbesitzer hatte die zunehmende Ausbeutung der Arbeit zur Folge. Die Löhne fielen immer weiter. Auf etlichen Farmen in Amazonien entwickelte sich eine regelrechte Schuldsklaverei, die nach wie vor besteht. Die Sache sieht so aus, dass der Arbeiter, wenn er auf dem Landgut ankommt, schon den Buckel voller Schulden hat, weil er ja selbst die Fahrt zu zahlen hat, auch wenn er den Preis dafür erst bei der Ankunft

erfährt. Kleidung, Schuhe und Medikamente sind einzig und allein auf der Farm zu kaufen. Versuchen Arbeiter unter diesen Umständen zu fliehen, wurden und werden sie nicht selten ermordet.

II. Die Antwort der Kirche

Eine Kirche, die schon früh gegen diese schlimme Situation antrat, war die Prälatur São Félix do Araguaia unter der Leitung ihres erst kurz zuvor geweihten Bischofs Dom Pedro Casaldáliga. Am 23. Oktober 1971 veröffentlichte Casaldáliga einen Pastoralbrief mit dem Titel „Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social" („Eine Kirche des Amazonasgebietes im Konflikt mit dem Großgrundbesitz und der sozialen Randexistenz des Volkes")[1]. Casaldáligas Denkschrift wurde nicht nur in der Kirche, sondern in der brasilianischen Gesellschaft insgesamt als historischer Markstein betrachtet, insofern sie die perverse, unmenschliche, brutale Seite des Kapitalismus, der in unserem Land herrscht, aus umfassender, konjunktureller Sicht und in glasklarer, prophetischer Sprache angeht.

So schwach die Kirche von São Félix auch war angesichts der Repression, die sie zu erleiden hatte und die fortan nur noch zunahm in Form von Drohungen, Verhaftungen, Verurteilungen und Morden nicht nur an und von Landarbeitern und Indianern, sondern auch an Pastoralträgern, ist ein Beispiel für das, was in verschiedenen anderen Kirchen und an verschiedenen anderen Stellen des Landes vor sich ging.

Zwei Jahre später folgten weitere eindeutige, starke Bischofspapiere. So veröffentlichten die Bischöfe im Nordosten des Landes den Text „Ouvi os Clamores do meue Povo" („Ich hab' das Schreien meines Volkes gehört"), und die Prälaten im Mittleren Westen schrieben „Marginalização de um Povo - O Grito da Igreja" („Marginalisierung eines Volkes - Der Schrei der Kirche"). Auch nicht vergessen werden darf die Stellungnahme zur Lage der Ureinwohner „Y-Juca-Pirama".

Die Pastoralkommission für Grund- und Bodenfragen (*Comissão Pastoral da Terra:* CPT), die 1975 gegründet wurde und heute ein der Brasilianischen Bischofskonferenz CNBB angeschlossenes Organ ist, war der Weg, den man fand, um übers ganze Land hin verstreute und isolierte Landarbeiter, Kleinbauern und engagierte Männer und Frauen zusammenzuführen und ihnen zugleich in Anbetracht von Drohung und Repression Unterstützung und Hoffnung zu ermöglichen.

Der Autor

Dom Tomás Balduino OP wurde 1922 in Posse im brasilianischen Bundesstaat Goiás geboren. Er arbeitete etliche Jahre als Missionar und Prälat unter Indianern und Hinterlandbewohnern in der Prälatur Conceição do Araguaia (Bundesstaat Pará). 1967–1999 Diözesanbischof von Goiás (Bundesstaat Goiás). Gehört zu den Gründern des CIMI, dessen zweiter Vorsitzender er war, wie er auch einer der Gründer der CPT ist, deren Vorsitz im Augenblick bei ihm liegt. Lebt als Altbischof heute in Goiânia, Hauptstadt von Goiás. Anschrift: Rua 242, n° 100 Setor Coimbra, 74535-060 Goiânia/GO, Brasilien. E-Mail: cptnac@cultura.com.br.

Geboren wurde die CPT also aus dem Hinhören auf das Schreien, das aus den ländlichen Räumen erging, und aus dem samariterhaften Eilen hin zur Verteidigung der Opfer. Was allerdings zu Beginn das prägende Kennzeichen der Initiative war, war weniger ihre kirchliche Identität als vielmehr das Mitleiden mit den Menschen. Bezeichnenderweise trug der Dienst in seinem Markenzeichen zunächst auch gar nicht das P für Pastoral, sondern hieß schlicht und einfach *Comissão da Terra* - Kommission für Grund- und Bodenfragen. Das *Pastoral* kam hinzu; und das hatte natürlich auch seine Logik, ging die Initiative doch von einem religiösen Impuls aus, und wollte man sich dadurch auch vor der Repression durch die Militärs schützen. Abgesehen davon ist die CPT in ihrem Ursprung auch keine rein katholische, sondern eine ökumenische Angelegenheit. Denn von Anfang an stützt sie sich - bis auf den heutigen Tag - auf die wunderbare, wertvolle Mitarbeit auch von Mitgliedern der klassischen protestantischen Kirchen.

In einem Punkt konnte die CPT zur Erneuerung der Kirche beitragen: in der Art und Weise, wie sie mit ungerecht behandelten Landarbeitern und Kleinbauern in Beziehung steht. In Treue zum Geist von Medellín - wie ihn einer der größten Prälaten Lateinamerikas, der vormalige Bischof von Riobamba in Ecuador, Leonidas Proaño (1910-1988), beispielhaft in die Tat umgesetzt hat - entstand die CPT als Stütze für Kleinbauern und Landarbeiter und sprach und spricht ihnen voller Anerkennung die Qualität als *Träger, Urheber und Bestimmungspersonen ihrer Geschichte* zu.

Die CNBB ließ es sich nicht nehmen, die neue, gereifte Erkenntnis und Praxis auch offiziell zu unterstützen. Auf ihrer 18. Vollversammlung verabschiedeten die Bischöfe das Dokument „Igreja e Problemas da Terra" („Die Kirche und die Problematik von Grund und Boden")[2]. Darin formulieren sie folgende Selbstverpflichtung:

„Wir bekräftigen unsere Unterstützung für die Initiativen und Organisationen der Arbeiter und stellen ihnen ... unsere Kräfte und Mittel zur Verfügung. Unsere Pastoral, die darauf Wert legt, nicht die Initiativen des Volkes zu ersetzen, möchte die Arbeiter vielmehr zu einer bewussten und kritischen Mitarbeit in Gewerkschaften, Verbänden, Kommissionen und anderen Organisationsformen anregen, damit diese Gruppierungen wirklich freie und autonome Organisationen werden, die Interessen ihrer Mitglieder und der ganzen Klasse verteidigen und ihre Forderungen koordinieren können. Wir unterstützen die Bemühungen der Landbevölkerung um eine echte Bodenreform." (Nr. 3.3-4)

Die CPT hat inzwischen fast dreißigjährige Wurzeln. In seiner bekannten dichterischen Wahrnehmung sieht Dom Pedro Casaldáliga ein „Jubiläum von Tau und Blut" nahen. Die CPT wuchs und reifte heran. Eine inhalts- und spannungsreiche Geschichte voller Fehler und Treffer. Inzwischen trägt die CPT die Gesichter der verschiedensten brasilianischen Landschaften, in denen sie inzwischen überall zu Hause ist. Um dem Volk bestmöglich dienen zu können, arbeitet sie mit Fachleuten aus Justiz, Technik, Politik, Bibelarbeit und Theologie zusammen. Unentwegt

investiert sie in die Bildung neuer Mitglieder. Da und dort nennt man sie mittlerweile auch „Pastoralkommission für Fragen von Grund und Boden sowie von Wasser". Niemand in Kirche und Gesellschaft kommt heute an ihr vorbei. Bei allem Bemühen um gesunde Autonomie und um ihren primären Charakter als Laienbewegung suchte und sucht sie den - nicht immer leichten - Dialog mit den Kirchen.

Im ausgedörrten Hinterland des Bundesstaates Bahia, am Ufer des von Tod und Privatisierung bedrohten São-Francisco-Flusses, in dem ebenso mystischen wie volksnahen Wallfahrtsort Bom Jesus da Lapa, zu dem vor allem die Armen strömen, traf sich die CPT im vorigen Jahr, 2001, zu ihrem ersten landesweiten Kongress. Wie es die CPT beschlossen hatte, waren in Bom Jesus da Lapa doppelt so viele Landarbeiter und Landarbeiterinnen wie Pastoralträger dabei. Zur Überraschung aller war sich die riesige Zahl an Teilnehmenden darin einig, dass die CPT nicht nur weiter aktuell, sondern auch angezeigt sei als „gesegnetes Instrument zur unabdingbaren Unterstützung aller, die bei ihren Kämpfen um Land und auf dem Land auch heute noch auf sie angewiesen sind".

III. Die Organisationen der Landbevölkerung und die Bewegung der Landlosen Bauern MST

Zum Einstieg eine selbstredende Szene: Vom 18. bis zum 22. April 2000 fand in Coroa Vermelha an der Küste des Bundesstaates Bahia eine Versammlung der Völker von brasilianischen Ureinwohnern statt. Zu dem Treffen, das unter dem Thema stand „Widerstand von Ureinwohnern, Schwarzen und kleinen Leuten" waren Vertreter und Vertreterinnen von 170 Völkern gekommen, die mehrheitlich in zehn Ureinwohner-Verbänden organisiert sind. Doch zum Schluss des Ereignisses wurde die Menge von einem Stoßtrupp der Militärpolizei zusammengeschlagen. Bemerkenswert daran ist, dass dieses das erste Treffen dieser Reichweite in der gesamten Geschichte der indianischen Völker in Brasilien überhaupt war - zumal, wenn man sich vor Augen hält, dass bis vor ein paar Jahrzehnten dieselben Völker noch im Krieg gegeneinander lagen. Eine Erklärung dafür dürfte sein, dass der 1972 gegründete Indianische Missionsrat (*Conselho Indigenista Missionário:* CIMI) seither großen Wert darauf gelegt hat, Treffen von Häuptlingen unterschiedlicher Völker zu veranstalten, damit sie selbst ihre Probleme erkennen und aus freien Stücken zu lösen versuchen.

Von den kirchlichen Basisgemeinden vor allem auf dem Land ausgehend, entstanden in ähnlicher Weise Organisationen von Männern und Frauen, die sich den Problemen und Erfordernissen ihres jeweiligen Ortes stellen. Kraft ihrer religiösen und biblischen Motivation gingen diese Gruppen auf der politischen Suche nach Lösungen für ihre Bedürfnisse ihren Weg in großer Autonomie und Geschlossenheit. Ein gut Teil der Organisationen auf dem Land hat einen solchen Entstehenshintergrund. Unterstützung erfuhren sie in beträchtlichem Umfang von der CPT. Schließlich entdeckten Landarbeiter und Kleinbauern die Gewerk-

schaft der Arbeiter in der Landwirtschaft. Doch den ersten Jahren der Euphorie folgten Jahre des Kampfes und der Frustration. Historisch betrachtet steckten die Gewerkschaften nämlich in den Fängen von Regierung und Landoligarchie. Also schritt man zur Gründung einer gewerkschaftlichen Opposition, die zunächst die Mitglieder der alten Leitung stürzen wollte, sich dann aber zur Opposition gegen die Struktur der Gewerkschaft insgesamt entwickelte.

Und die MST? Von Raul Jungmann, dem Bundesminister für Agrarentwicklung, stammt der Ausspruch: „MST und CPT bilden eine Symbiose, wobei erstere ausführendes Organ der letzteren ist". Sogar einige Bischöfe teilen Jungmanns Einschätzung. Der Grund dafür ist, dass die brasilianische Elite sich schwertut mit der Erkenntnis, dass auch Landarbeiter und Indianer mit eigenem Kopf denken und auf eigenen Beinen gehen können.

Was wir also sagen wollen, ist: So wie der CIMI den Indianern dabei geholfen hat, Ja zu sagen zu ihrer Fähigkeit, ihre Geschichte selbst zu gestalten, und ihren Organisationen dabei bis heute unter die Arme greift, genauso ist auch das Verhältnis der CPT zu den Landarbeitern, die für sie selbst die Hauptakteure ihrer Kämpfe sind.

Die MST (*Movimento dos Sem Terra* - Bewegung der landlosen Bauern) ist nicht der einzige Verband von Landarbeitern in Brasilien, wohl aber der größte und älteste. Ja, man kann sagen, die MST sei die einzige Gruppierung, die gegenüber der derzeitigen Regierung nachhaltig Opposition treibe. Allein schon die Tatsache, dass sie - 1984 in Cascavel gegründet - mittlerweile das Alter von achtzehn Jahren erreicht hat, ist ein großer Sieg. Das umso mehr, wenn man berücksichtigt, dass zum einen die Regierung die ganze Zeit Krieg gegen sie geführt hat und dass zum anderen frühere Kampforganisationen nicht aus den Kinderschuhen gekommen sind. In der Tat handelt es sich um ein Phänomen, das in Brasilien und ganz Lateinamerika geradezu als Grund zur Hoffnung angesehen wird. Denn in der Bewegung der landlosen Bauern von heute steckt dieselbe mystisch-befreiende Inspiration, wie sie im 17. Jahrhundert in Zumbi mit seinen *Quilombos* in Palmares steckte, gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Antônio Conselheiro mit seiner Festung Canudos, zu Beginn des 20. Jahrhunderts in dem „Mönch" José Maria mit seinem Krieg in Contestado und schließlich Mitte des gerade zu Ende gegangenen Jahrhunderts auch in Francisco Julião mit seinen Landligen (*Ligas Camponesas*).

Die Hoffnung, die manche auf diese Bewegung setzen, gründet auf der Tatsache, dass sie nicht das aufgesetzte Elaborat einer gut organisierten Vorhut ist, sondern dass sie aus der Veränderung erwächst, die sich überraschenderweise gerade an der Basis des armen Volkes tut. Damit ernten wir heute, mindestens zum Teil, die Früchte des pädagogischen Konzepts von Paulo Freire. So besetzte zum Beispiel das früher immer gedemütigte und den - als Gevattern und Paten geachteten und verehrten - Zuckerfarmbesitzern unterworfene Volk in letzter Zeit in organisierter Form die Zuckerrohrplantagen dieser Herren und machte aus Privatländereien das „verheißene Land" von Bewusstsein und Würde, von Produktion und Teilen, von Freude und Fest.

Schluss

Mittlerweile steht außer Zweifel, dass der gegenwärtige Kampf um Grund und Boden, so wie ihn in Brasilien zahlreiche Organisationen auf dem Land führen - übrigens in gezielter Abstimmung mit dem zapatistischen Kampf der Indianer im mexikanischen Chiapas -, nicht nur bedeutet, dass jede Familie mittels der Bodenreform ein Stück Land erhält, das sie bestellen und von dem sie leben kann. Worum es geht, ist vielmehr das Bemühen um den dringenden radikalen Umbau des geltenden neoliberalen Wirtschaftsmodells, das ganz und gar auf den Markt setzt und großen Massen von Ausgegrenzten nichts als Schaden bringt. Doch eine derartige Veränderung ist nur möglich auf der Grundlage solider Bündnisse und effizienter nationaler, kontinentaler und globaler Zusammenschlüsse. So erklären sich denn auch die hohen Erwartungen, mit denen unsere Verbände auf das Weltsozialforum in Porto Alegre schauen. Denn in der Gewissheit, dass eine andere Welt möglich ist, sehen sie im Weltsozialforum eine Riesenchance zur Erarbeitung neuer internationaler Entwürfe.

Auf dieser Linie sollte abschließend noch daran erinnert werden, dass unsere lateinamerikanischen und insbesondere brasilianischen Volksorganisationen auch gespannt nach Europa schauen. Betrachten sie doch den Alten Erdteil als einen möglichen Bündnispartner im Kampf um eine weltweite Veränderung. Allerdings ist es den europäischen Solidaritätsorganisationen bei all ihrer Hochherzigkeit im Allgemeinen leider nicht gelungen, über die Einbahnstraße in Richtung der so genannten Dritten Welt hinauszukommen. Was ihnen nicht gelungen ist, ist, die Sensibilität für die Entdeckung zu entwickeln, dass vor allem die Armen in Lateinamerika auch einen Beitrag zum gegenseitigen Austausch leisten, insofern es ihnen um die umfassende Befreiung aller Männer und Frauen, ja um eine planetarische Dimension geht. In diesem Sinn liegt der CPT, gemeinsam mit dem CIMI, daran, eine Rückkehrmission hin zur Alten Welt in die Wege zu leiten. Sieht man doch in Europa einen unerlässlichen Bündnispartner, mit dem man sich gemeinsam für die Veränderung der internationalen Unordnung einsetzen möchte, deren Ursachen ja primär in der Ersten Welt liegen. In diesem so weit gefassten Sinn verstehen wir unsere solidarische Unterstützung für die, die wir als Motoren, Urheber und Sinnträger des Befreiungsengagements ansehen.

[1] Unter dem Titel *Ich kann nicht länger schweigen. Eine Kirche des Amazonasgebietes im Konflikt mit dem Großgrundbesitz und der sozialen Randexistenz des Volkes* erschienen bei: adveniat Dokumente / Projekte 11, Essen 1972.

[2] Die deutsche Übersetzung *Die Kirche und die Problematik von Grund und Boden* erschien als „Dokumentation 14" beim Institut für Brasilienkunde, Mettingen 1980.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Pastoral in den brasilianischen Metropolen

João Batista Libânio

I. Eine Röntgenaufnahme von der Metropole

Brasilien leidet auf dramatische Weise unter dem Phänomen der Verstädterung. Im Jahr 1940 wohnten 30 Prozent der Bevölkerung des Landes, das damals etwa 41 Millionen Einwohner hatte, in der Stadt und 70 Prozent auf dem Land. Im Jahr 1996 gehörten bereits 123 Millionen der Welt der Städte an, das entsprach 79 Prozent der Bevölkerung, und 21 Prozent lebten immer noch auf dem Land. Die großen Regionen um die Metropolen zählten 45 bis 50 Millionen Einwohner.
Die Verstädterung ist kein Prozess, der sich blind vollzieht, und er ist auch nicht einfach ein Nebeneffekt der Industrialisierung, er geht dieser vielmehr voraus. Die Stadt, die die Industrialisierung ermöglicht hat, verändert sich indessen unter deren Einfluss. In dem Maße, in dem die technische Entwicklung neue Produktionsweisen hervorbringt, wandelt sich das Bild der Stadt, was psychische und physische Auswirkungen auf ihre Bewohner hat.
Die Röntgenaufnahme der Stadt lässt eine Vielzahl von Interpretationen zu. Anzeichen eines widerstandsfähigen und starken Organismus sprechen dafür, dass sie eine sichere Zukunft hat. Als erstes drängt sich die Einsicht auf, dass die Gesellschaft der Zukunft in der Stadt wohnen wird. Ihre Attraktivität verführt immer mehr Menschen. An dieser Stelle werden wir einsetzen. Die Stadt aber weist indessen so viele Anzeichen von Anomalität auf, dass es dem Analytiker nicht gelingt, sie in eine einzige Diagnose zu integrieren. Wir entscheiden uns dafür, zwei wichtige Phänomene herauszugreifen: den Verfall und die Gewalt. Drei Worte fassen also das Ergebnis der Röntgenaufnahme zusammen: Verführung, Verfall und Gewalt mit ihrer jeweiligen Logik.[1]

1. Verführung mit einer Prise Illusion

Der Grund, warum viele in die Stadt ziehen, ist die Suche nach Arbeit. Die kapitalistische Mechanisierung und Modernisierung der landwirtschaftlichen Produktion, die teuren Kredite, die Unmöglichkeit für die Kleinbauern, den Konkurrenzkampf mit dem Agrobusiness zu bestehen, führen zu Arbeitslosigkeit auf dem Land, was die jüngere Generation dazu veranlasst, in die Städte abzuwandern und Arbeit zu suchen. Andere träumen von höheren Löhnen, selbst wenn sie weiter auf dem Land arbeiten könnten.

Die Bühne der Stadt wird erleuchtet und wirft ihr Licht auf das Parkett, wo Menschen aus so vielen Teilen des Landes zusammenkommen. Die größte Verführung geht aus vom Gefühl der Freiheit von der Kontrolle, der man in einer kleinen Stadt unterworfen ist. Hier herrschen strenge Herren und eine ziemlich rigide Aufsicht. Jeder kennt jeden.

Die große Stadt bringt eine schier unglaubliche Anonymität mit sich. Die Menschen meinen, sie könnten ohne das stets wachende Auge der Gesellschaft auf dem Land auch in ihren moralischen Ausschweifungen sie selbst sein.

Den Kindern eröffnen sich bessere Arbeits- und Lernmöglichkeiten. In dem Maß, in dem man die Bedeutung einer besseren Ausbildung erkennt, wird die Stadt attraktiver. Sie bietet Möglichkeiten der kulturellen Bildung, angefangen vom studentischen Leben bis hin zu Angeboten der Künste wie Theater, Kino, Festivals. Das Leben auf dem Land fließt höhepunktlos, monoton und langweilig dahin.[2] Die Stadt hingegen erscheint wie eine Wundertüte voller Überraschungen und Neuigkeiten mit ihren Möglichkeiten der Zerstreuung und Orten des Vergnügens.

Wohlstand und Komfort stehen heute hoch im Kurs. Die Schaufenster der Stadt bieten die neuesten Produkte der Technik dar, die vielen unterdrückten Wünschen entsprechen. Das Leben auf dem Land stellt sich mit seiner täglichen schweren Arbeit härter dar. Deshalb erweist sich die Attraktivität der städtischen Gesellschaft des Wohlstands, des Vergnügens, des Konsumismus mit einem Angebot von Waren und Kultur im Überfluss als unwiderstehlich. Die Einkaufszentren, die Kathedralen der Konsumgesellschaft, fesseln die neugierigen Blicke der Neuankömmlinge aus dem Landesinneren und der Besucher. Diese verbringen hier einen ganzen Tag voller unzähliger Überraschungen.

Die Sorge um die Gesundheit neigt die Waage zugunsten der Stadt. Hier hat man Zugang zu den besten medizinischen Einrichtungen mit den bestausgestatteten Krankenhäusern. Krankheiten und Situationen, die auf dem Land leicht zum Tod geführt hätten, können in der Stadt angemessen behandelt werden.

Die Beigabe der Illusion und Enttäuschung stellt sich bald ein. Der Glanz der Stadt erreicht längst nicht alle. Die Armen haben zu dieser Welt keinen Zugang. Sie leben darin nur in Wunschdenken und Phantasie. Und je weiter weg sie sich von den Wunderwelten der Schaufenster wissen, um so frustrierter sind sie. Und je mehr Menschen in die Städte abwandern, umso mehr verschlechtern sich die Lebensbedingungen in der

Der Autor

Prof. João Batista Libânio, geboren 1932, lehrt Theologie am Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus in Belo Horizonte. Er ist Gründer und Vorsitzender der Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften (SOTER) von Brasilien und Berater der Zwischenkirchlichen Begegnungen der brasilianischen Basisgemeinden. Veröffentlichungen u.a.: Christliche Eschatologie (mit Maria Clara Lucchetti Bingemer, Düsseldorf 1987); Eu creio – nós cremos: Tratado da Fé (São Paulo 2000); Introdução à vida intelectual (São Paulo 2001); As lógicas da cidade (São Paulo 2001); Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação (Valencia 2001). Anschrift: Caixa Postal 5047, 31611-970 Belo Horizonte-MG, Brasilien. E-Mail: isiprof.bhz@zaz.com.br.

Stadt. Es wachsen die Elendsviertel. Hier ist Verfall statt Traum, Verhinderung statt Verwirklichung.

2. Verfall

An einem gewöhnlichen Tag weisen die großen Städte Brasiliens eine große Bevölkerungsschicht von Erwachsenen und Kindern auf, die auf der Straße leben. Es gibt bereits Generationen, die auf der Straße geboren sind und dort, unter den Viadukten und an versteckten Orten, leben.

Die großen Metropolen haben einen neuen Beruf hervorgebracht: den des „Müllschürfers". Diese Leute leben von dem, was die Stadt wegwirft. Sie haben sich entschlossen, diese Situation nicht als vorübergehendes Unglück anzusehen, sondern als beständige Lebensmöglichkeit. So hat sich im Großraum Belo Horizonte ASMARE (Vereinigung der Sammler von Papier, Karton und verwertbaren Materialien) organisiert, um den Arbeitsprozess in die eigene Hand zu nehmen, der sich auf ungeordnete Weise und von oben bloß geduldet seit mehr als einem halben Jahrhundert entwickelt hat.

Die Müllsammler umgehen die Zwischenhändler, die ihnen das Material abgekauft und dann an die Recyclingfirmen weiterverkauft haben. Jetzt bestimmen sie selbst den gesamten Prozess vom Sammeln bis zum Verkauf. Aus dem Müll der Stadt erwächst ein neues Bewusstsein für Kampf und Selbstorganisation.

Das Bild weist noch andere Züge auf. Ein wachsendes Heer von marginalisierten Jugendlichen, Männern und Frauen, die der Prostitution nachgehen, bevölkert die Straße. Tausenderlei Kunststücke, von der Fälschung der Ausweispapiere bis hin zur Bestechung von Polizisten, verhöhnen das Gesetz, das die Anwerbung von Minderjährigen für die Prostitution verbietet.

All diese Aspekte werden - sei es als Ursache oder als Wirkung - nochmals überlagert vom wirtschaftlichen und kulturellen Elend, das durch die neuen Regeln der herrschenden Ökonomie verschärft wird. Die Zahl der Arbeitslosen nimmt noch zu, und es treten vermehrt Krankheiten auf, die bereits als ausgerottet galten. Das Versagen des Systems der Gesundheitsvorsorge erschwert die Situation. Die Bezüge der Rentner werden nicht erhöht, und eine zwar geringe, aber beständige Inflation verringert deren Wert.

Als unmittelbare Folge wachsen die Elendsviertel und verschlechtert sich die Lebensqualität. Ein nicht geplanter Bevölkerungszuwachs in den Städten bringt das Verkehrssystem, besonders den öffentlichen Verkehr, zum Erliegen. Die Arbeiter leiden an physischer Erschöpfung durch die langen Arbeitswege. Das Zusammenleben der Menschen auf engstem Raum führt zu zunehmender Gewalt.

Das Leben in der Stadt zerstört religiöse Werte und die Perspektiven der Menschen von innen her. Deren Wurzeln werden gekappt. Es kapselt die Menschen in der Einsamkeit der Anonymität ein, die in der Seele schmerzt. Es erschwert unmittelbare Beziehungen; diese werden vielmehr funktionalisiert. Diese Art von Leben verlangt den Menschen soviel Energie ab, dass für religiöse, künstlerische und sogar spielerische Betätigungen nichts mehr übrig bleibt. Alles konzentriert sich auf Arbeit, Verkehr und Wohnmöglichkeit. Und innerhalb der Familie wer-

den die Beziehungen durch die Medienkultur zerstört, worin man die einzige Möglichkeit zur Entspannung findet. Sie führt zur Auflösung der Innerlichkeit der Menschen.

3. Gewalt

Jean Delumeau schildert, wie schwer es war, im 16. Jahrhundert nachts in die Stadt Augsburg zu gelangen.[3] Die Angst kam von außen, und die Stadt verteidigte sich dagegen mit Toren und Zugbrücken. Heute sitzt die Angst im Inneren der großen Metropolen selbst. Bestimmte Orte vermeidet man zu bestimmten Zeiten. Die sicheren Plätze in den großen Städten werden immer weniger. Und nachts sollte man nicht weggehen. Die Gewalt in der Stadt schreibt den Menschen vor, wohin sie gehen und was sie tun sollen. Sie schränkt das Grundrecht der Freizügigkeit immer mehr ein.

Umberto Eco gibt das apokalyptische Szenario wieder, das R. Vacca in einer Art imaginärem Reisebericht entwirft: Es besteht in der folgenden vorstellbaren Kette von Ereignissen: Ein riesiger Verkehrsstau, das Personal zur Kontrolle des Luftraums, das im Stau steckt, kann nicht ersetzt werden, es kommt zu einem Unfall im Flugverkehr, der Hochspannungsleitungen zerstört, und in der Folge zu einem totalen Stromausfall in der Stadt und vandalisierenden Horden, die alles plündern, wessen sie habhaft werden können. Und das Ganze vollzieht sich in einem schrecklichen Crescendo.[4]

Doch man muss nicht auf eine solche in der Phantasie entworfene Verkettung von Ereignissen zurückgreifen; eine ähnliche Erfahrung konnte man auch anlässlich des Streiks der Polizei in der Stadt Salvador da Bahia machen. Es war im Juli 2001: eine wahrhaftige tropische Bartholomäusnacht. Die traurige Bilanz: sechs Banküberfälle, vierzig von Steinwürfen zerstörte Busse, Dutzende ausgeraubter Geschäfte, Hunderte von Vermummten, die schwerbewaffnet die Stadt durchstreiften, eine Gruppe von ihnen hielt sich in den Gängen eines Einkaufszentrums auf und terrorisierte die Kunden, viele liefen vor Angst ziellos umher, andere gingen nur bewaffnet auf die Straße, bereit, sich gegen etwaige Überfälle mit der Schusswaffe zu verteidigen, über den Rundfunk wurden die Leute aufgefordert, nicht auf die Straße zu gehen, Banken und Geschäfte schlossen, Verkehrsunternehmen reduzierten ihre Dienste auf ein Minimum, es gab 60 Prozent mehr Telefonate von besorgten Eltern und Freunden, die das Telefonnetz überlasteten. Die Zahl der Morde erhöhte sich von drei auf zehn in 24 Stunden.

Diese Angaben sind der Presse entnommen. Was machen sie deutlich? In einer Stadt, die als eine der ruhigsten gilt, genügt es, die Nachricht zu verbreiten, dass die Polizei ihren Dienst nicht versieht, und die Welt des Verbrechens und der Verrücktheit wird entfesselt. Das bedeutet, diese Welt existiert und kann zu jeder Zeit über die Stadt hereinbrechen. Und tatsächlich kommt es ständig da und dort zu Gewalttaten. Man lebt damit Tag für Tag. In letzter Zeit erwies sich die langsam anwachsende Drogenszene als Komplizin der Gewalt. In ihrem Schatten gedeiht die Kriminalität in erschreckendem Maß.

Verrücktheit und Unsicherheit aufgrund der Gewalt haben in den Städten inzwi-

schen ein solches Ausmaß angenommen, dass sie sich nicht mehr für größere internationale Veranstaltungen eignen. Als in Rio de Janeiro im Jahr 1992 die UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung stattfand, ließ die Regierung die Armee in der Stadt Stellung beziehen, und vor der Favela Rocinha (größtes lateinamerikanisches Elendsviertel, in dem damals mehr als 250.000 Menschen wohnten; Anm. d. Übers.) wurden mit Kanonenrohren bestückte Tanks aufgestellt. Eine gut sichtbare Polizeipräsenz war die Garantie für Ruhe und Ordnung während der Konferenz. Danach kehrte die alltägliche Gewalt wieder in die Stadt zurück.

Eine solche Röntgenaufnahme könnte man von jeder großen Stadt machen.[5] Es gibt in der Tat Elemente, die sich überall finden. Doch die Verschlechterung der Lebensbedingungen in den Metropolen der Dritten Welt ist unvergleichlich schlimmer, und es gibt auch nicht die Mittel dagegen, die in der Ersten Welt schon seit geraumer Zeit angewandt werden.

II. Pastorale Initiativen der Kirche

Welche pastoralen Initiativen hat die brasilianische Kirche nun entwickelt, um dieser Situation zu begegnen? Welche Antworten schlägt sie vor und setzt sie in die Tat um? Wir werden zwei Arten von Pastoral beschreiben. Eine charismatischen Zuschnitts, die die Funktion des Trostes übernimmt, und eine gesellschaftlich orientierte Pastoral, die die Rolle der Kritik ausübt.

1. Pastoral des Trostes

Obwohl es in den Metropolen immer wieder explosionsartige Ausbrüche gab, drängt sich doch die Frage auf, die der jüngst verstorbene Geologe von internationalem Ruf, Milton Santos, so formuliert hat: Warum explodieren sie nicht?[6]

Er sieht in der Stadt die Fähigkeit, ein System der Interaktion und Strukturen zu schaffen, die in die soziokulturelle Welt integrieren und das Bewusstsein der Stadtbewohner bestimmen; diese werden so ihrer Impulse, auszubrechen, beraubt, es werden passive Verhaltensweisen befördert, und auf diese Weise werden Revolten verhindert.

Dazu gehört auch das Agieren von vielen Religionen und Sekten, die die Unzufriedenheiten ruhigstellen und das Bewusstsein der Leute so beeinflussen, dass sie politisch passiv werden. In diese Tendenz fügt sich eine charismatisch orientierte Pastoral ein, die als Beruhigungsmittel dient. Natürlich tragen auch viele andere Dinge zu dieser Betäubungsstrategie bei: Sport, Karneval, Vergnügen am Strand, Volksfeste, Fernsehprogramme usw. Wir werden die charismatische Pastoral hier nur unter dem Aspekt des Trostes analysieren. Natürlich hat sie durchaus auch andere Potentiale, wie z.B. die Tendenz, die innerkirchlichen Strukturen zu verändern.

Eine Tatsache springt ins Auge: Die traditionelle religiöse Praxis nimmt ab, sobald die Leute die ländliche Gesellschaft verlassen, wo sie der hohe Stellenwert

der Tradition zu einer routinemäßigen Religionsausübung zwang. Nicht so sehr die persönliche Überzeugung, sondern vielmehr die durch das Umfeld am Leben erhaltenen Gewohnheiten waren ausschlaggebend. In der großen Stadt fällt dieser Anreiz des gesellschaftlichen Umfelds weg. Die Praxis der Religionsausübung nimmt langsam ab und verschwindet schließlich ganz.

In letzter Zeit weisen Untersuchungen über die Religiosität der Bevölkerung und die Präsenz der katholischen Kirche auf Daten hin, die auf den ersten Blick als widersprüchlich erscheinen. Die Religionen, sofern sie institutionell verfasst sind, verlieren an Einfluss in dem Sinne, dass sie keine Wahrheiten und Verhaltensweisen mehr definieren können, die die Leute bereitwillig akzeptieren. Mehr und mehr machen sie sich von solchen Vorschriften frei und unabhängig. Die dogmatischen Lehren und Moralvorschriften der Kirche werden nur von einer Minderheit derer befolgt, die sich als katholisch bezeichnen. In Bezug auf die Empfängnisverhütung befolgen 73 Prozent der Katholiken nicht die offizielle Lehre der Kirche.[7]

Man kann jedoch auch eine Anerkennung der gesellschaftlichen und politischen Rolle insbesondere der katholischen Kirche als Institution innerhalb der Gesellschaft feststellen. Dies bestätigt eine Untersuchung von IBOPE aus dem Jahr 1990, derzufolge die katholische Kirche diejenige Institution ist, die in der öffentlichen Meinung am meisten Glaubwürdigkeit genießt (78 Prozent), noch weit vor dem Rundfunk (58 Prozent), der an zweiter Stelle kommt.[8] Doch eine kürzlich von der Zeitschrift „Imprensa" unter 1605 Jugendlichen aus den fünf größten Städten Brasiliens durchgeführte Umfrage ergab, dass die Mehrzahl die katholische Kirche als die vertrauenswürdigste Institution betrachtet, gefolgt von der Zeitung und an dritter Stelle von der protestantischen Kirche.

Neben der öffentlichen Präsenz der Kirche gibt es auch eine intensive lebendige Religiosität. In der oben zitierten Untersuchung von CERIS, einem Organ der brasilianischen Bischofskonferenz, gab die Mehrzahl der Befragten als Gründe für den Glauben die Selbstverwirklichung, die Suche nach einer Ethik, die Gotteserfahrung und die existentielle Sinnsuche an, während es immer noch 17 bis 27 Prozent waren, die auf die Tradition verwiesen. Dies zeigt, dass es ein religiöses Verlangen gibt. In bestimmten Situationen wird es von den harten Schicksalsschlägen des Lebens in der Stadt zusätzlich verstärkt.

Es gibt eine Art von Pastoral, die das sakramentale Leben und eine traditionelle Frömmigkeit aufrecht erhält, um dem Wunsch der Menschen gerecht zu werden, die auch in der Stadt ihre traditionelle religiöse Orientierung beibehalten. Diese Art von Pastoral wird zwar schwächer, hat aber immer noch Bestand dank der Widerstandsfähigkeit alter religiöser Muster. Sie ermöglicht es den katholischen und anderen Kirchen, viele traditionelle pastorale Angebote aufrecht zu erhalten. Dies ist der auf traditionelle Weise gewährte Trost.

Das Neue kommt von den Charismatikern und Pfingstlern her. Die katholische Kirche hat in letzter Zeit an vielen Orten eine intensive Pastoral charismatischen Zuschnitts entwickelt und sich dabei der Medien bedient. Sie erreicht damit die beiden grundlegenden soziokulturellen Ebenen.

Bei der unteren Schicht der Bevölkerung hatte die charismatische Pastoral

Erfolg, weil sie den Leuten einen neuen Sinn des Lebens und des Kampfes vermittelte, die an materieller Armut, Arbeitslosigkeit, Trunksucht, einem Lebenschaos und geistlicher Verzweiflung leiden. Einige suchen eine unmittelbare Lösung für ihre materiellen und geistigen Probleme, und jede Erleichterung oder Lösung schreiben sie dem Wirken des Heiligen Geistes zu.

Die wirtschaftlich besser gestellten Schichten suchen einen transzendenten Sinn für ihr Leben. Konsumismus, Reichtum, weltliche Werte und Vergnügungssucht füllen nicht mehr ihr Herz aus. Sie nehmen Zuflucht zu religiösen Erfahrungen, die ihnen inneren Frieden verschaffen.

Diese Pastoral verbindet religiöse Massenveranstaltungen mit Gebetsgruppen. Sie ist geprägt von Musik, Fest, langen Feiern mit viel Enthusiasmus, mit ausdrucksvollen Gesten, Anrufungen, Mantras und wiederholten Halleluja- und Amen-Rufen. Sie führen zu radikalen Bekehrungen, die oft mit Exorzismen und Heilungen von physischen, psychischen und geistlichen Krankheiten verbunden sind. Die Feiern zeichnen sich durch eine symbolische Ästhetik des Raumes und der Musik aus, sodass sich die Menschen hier wohlfühlen können. Die Kirchen strahlen ihre Feiern über die Medien aus. In Brasilien sind sie bereits in Besitz von mehreren fast landesweit zu empfangenden Fernsehkanälen. Dadurch werden zusätzlich zu den Sendezeiten, die sie von großen kommerziellen Medienanbietern kaufen, und zur Präsenz in Publikumsprogrammen oder Fernsehserien Millionen erreicht.

Neben der charismatischen Pastoral kümmert sich die Kirche Brasiliens sehr stark um die soziale Frage. Hier investiert sie ihre beste und originellste pastorale Arbeit.

2. Soziale Orientierung

Eine sozial orientierte Pastoral geht von der Ambivalenz der Pastoral des Trostes aus. Sie sieht, dass andere Kirchen, besonders die *Igreja Universal do Reino de Deus* (Universale Kirche vom Reich Gottes), auf diesem Feld unschlagbar sind. Sie weiß, dass es keinen Sinn hat, hier in einen Konkurrenzkampf einzutreten, dass dies nicht dem Evangelium entspräche und auch für die Praxis wertlos wäre.[9]

In einem Land mit extremen Defiziten auf den Gebieten der Gesundheitsvorsorge, der Bildung und der grundlegenden Lebensbedingungen nimmt die Kirche bewusst die Aufgabe wahr, hier durch pastorale Notmaßnahmen assistentialistischer Art Abhilfe zu schaffen. Sie löscht das Feuer und ist sich dabei dessen bewusst, dass sie die Brandherde so nicht beseitigen wird. Eine solche Pastoral hat in der Kirche eine lange Tradition. Hier gibt es nichts Originelles.

Das Neue besteht im Prozess der Bewusstseinsbildung, die mit der unmittelbaren, assistentialistischen Hilfe einhergeht. Die hilfsbedürftigen Familien werden in eine pädagogische und politische Arbeit mit einbezogen. Das geschah in besonderer Weise in der pastoralen Arbeit mit den Kindern. Sie nahm solche Dimensionen an, dass die brasilianische Regierung viele ihrer Arbeitsformen übernahm, vor allem die der häuslichen medizinischen Versorgung und der Hygieneerziehung für Mütter mit Säuglingen.

Im Verlauf des Siegeszugs des Molochs der neoliberalen Wirtschaft und mächtiger, weltweit agierender Institutionen, die über die letzten Errungenschaften der Informationstechnik verfügen, werden die Zwerge der informellen Wirtschaft aufgefressen, wenn es ihnen nicht gelingt, ein Minimum an Organisation zustande zu bringen. Die Kirche engagiert sich darin, solidarische Wirtschaftsformen im Volk selbst anzuregen, und unterstützt Initiativen gemeinschaftlicher Produktion. Spezielle Kollekten haben dazu beigetragen, Programme in diesem Bereich auf den Weg zu bringen.

Auf nationaler Ebene hat die Kirche bedeutende soziopolitische Erfahrungen ermöglicht. Zusammen mit anderen Organisationen der Zivilgesellschaft fördert sie schon seit sieben Jahren zum Nationalfeiertag die Initiative „Schrei der Ausgeschlossenen". Wenn das Land seine Unabhängigkeit feiert, erinnert die Kirche durch Demonstrationen in den größten Städten des Landes an die Tatsache, dass so viele faktisch aus diesem Land ausgeschlossen sind. Im Jahr 2001 haben an diesem Ereignis Hunderttausende Menschen teilgenommen, und das Beispiel macht bereits in anderen Ländern Lateinamerikas Schule. Im Jahr 2001 wurde der „Schrei der Ausgeschlossenen" mit einer Kampagne gegen die Korruption verbunden: Man forderte die Einrichtung eines parlamentarischen Untersuchungsausschusses, um die Korruption an den verschiedenen Schaltstellen der Macht aufzudecken.

In der Absicht, das Gewissen der Nation angesichts der schweren und betrüblichen Last der internen und externen Verschuldung des Landes wachzurütteln, initiierte die Kirche in der Woche vom 2. bis 7. September 2000 zusammen mit anderen Organisationen die „Landesweite Volksabstimmung über die Auslandsverschuldung". Die Wähler und Wählerinnen wurden dabei gefragt, ob sie mit dem Abkommen des Landes mit dem Internationalen Währungsfonds einverstanden sind, ob sie es für gerecht halten, dass das Land weiterhin seine Auslandsschulden und die Schulden gegenüber Spekulanten im Land selbst ohne entsprechende Anhörung der Öffentlichkeit aus dem öffentlichen Haushalt bezahlt. Auf die erste Frage antworteten 93,6 Prozent, auf die anderen beiden Fragen 95 Prozent mit Nein. Dies sind Zeichen einer starken und bedeutenden Präsenz der Kirche in der Gesellschaft.

Die „Kampagne der Brüderlichkeit" stellt eine weitere Form der Präsenz der Kirche in der Gesellschaft dar. Seit 1964 wird die Pastoral der Fastenzeit an einem zentralen, meist sozialen Thema ausgerichtet. Im Jahr 2001 war die Kampagne der Brüderlichkeit der Drogenproblematik gewidmet und stand unter dem Motto: „Leben ja, Drogen nein". Unter anderem stand die Kampagne der Brüderlichkeit bisher unter folgenden Themen: die Landproblematik, die Kinderarmut, die Schwarzen, die Massenmedien, die Situation der Frau, die Arbeitswelt, die Jugend, die Wohnsituation, die Familie, die Ausgeschlossenen, die Politik, die Strafgefangenen, die Arbeitslosigkeit, die Menschenwürde, der Friede etc.

Der Welt der Marginalisierten sind verschiedene pastorale Initiativen der Kirche gewidmet: Gefangenenpastoral, Pastoral in den Elendsvierteln (Favelas), Pastoral der marginalisierten Frauen, der Müllsammler, der Straßenkinder, der

Schwarzen und Indigenas. Mit der Zunahme des Drogenkonsums und des Alkoholmissbrauchs entwickelt sich auch eine Pastoral der Enthaltsamkeit im Sinne der Prävention und der Therapie.

Quer durch die verschiedenen Kategorien der Sozialpastoral gibt es das Netz der kirchlichen Basisgemeinden (CEB), die sich aus einer im Volk verankerten Spiritualität vor allem durch gemeinsame Bibelarbeit nähren. Diese Bibeltreffen werden auf der Grundlage der von Carlos Mesters entwickelten Methode der Schriftauslegung organisiert.[10] Deren Originalität besteht wesentlich in der Verbindung von Wort Gottes und Leben, Glaube und Realität. Sie baut auf dem Dreiklang „Text - Prätext - Kontext" auf: Der Text der Schrift wird innerhalb des sozialen Kontextes des Lebens (Prätext) und des Glaubens der Gemeinde (Kontext) gelesen. Die Bibelgruppen greifen mit ihren Themen wichtige Ereignisse des Lebens der Gesamtkirche auf. Schon vor Jahrzehnten wurde der Monat der Bibel (September) eingeführt. Jedes Jahr wählt man ein Buch der Bibel aus, und dazu werden Handreichungen für die Bibelgruppen erarbeitet. So wird es auch bei der Kampagne der Brüderlichkeit, bei den Novenen der Vorweihnachtszeit und vielen anderen Anlässen gehandhabt.

Die Basisgemeinden und die Bibelgruppen funktionieren am besten an der Peripherie der großen Städte. Die Angehörigen der Mittelklasse ziehen die Gebetsgruppen, die eher an der charismatischen Pastoral orientiert sind, vor.

Schluss

Zu Beginn dieses Jahrtausends sind die pastoralen Hauptanliegen der brasilianischen Kirche die öffentliche Präsenz, die soziale Frage, das Netz der Gemeinden, die sich auf kritische Weise ins Gesellschaftsganze einbringen, und ein wachsendes Gespür für das Phänomen der charismatischen Bewegung. Daraus hat sie Kraft geschöpft, um ihre internen Strukturen zu stärken, die zur Zeit unter der Spannung zwischen einer Reinstitutionalisierung einerseits und der Öffnung für die komplexen Probleme der modernen und postmodernen Stadt andererseits leiden.

[1] João Batista Libânio, *As lógicas da cidade. O impacto sobre a fé e sob impacto da fé,* São Paulo 2001

[2] José Comblin, *Viver na cidade. Pistas para a pastoral urbana,* São Paulo 1996, 7ff.

[3] Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts,* Bd. 1, Reinbek 1985, 9

[4] Umberto Eco, *Viagem na irrealidade cotidiana,* Rio de Janeiro 1984, 75ff.

[5] Giuliano della Pergola, *Viver a cidade. Orientações sobre problemas urbanos,* São Paulo 200.

[6] Milton Santos, *A metrópole: modernização, involução e segmentação,* in: L. Valladares/E. Preteceille (Hg.), Reestruturação Urbana, Tendências e desafios, São Paulo 1990, 189.

[7] CERIS, *Tendências Atuais do Catolicismo no Brasil,* Rio de Janeiro 2000.

[8] Alberto Antoniazzi, *Pesquisa de opinião sobre religiões na Grande BH,* in: Construir a esperança. Informativo do PPCE, Erzdiözese Belo Horizonte, 9. März, Nr. 3, S. 4.

[9] João Edênio dos Reis Valle, *A „Universal": um fenômeno mercadológico-religioso brasileiro,* in: Revista Ecclesiastica Brasileira 58 (1998) 230, 350-384.

[10] Carlos Mesters, *Círculos Bíblicos,* Petrópolis 1973 ; ders., *Por trás das palavras,* Petrópolis [4]1980; ders.; *Flor sem defesa,* Petrópolis 1983. (Auf Deutsch ist die Methode von Mesters am besten dargestellt in dem zweibändigen Werk: Carlos Mesters, *Vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben,* München/Mainz 1983. Anm. d. Übers.)

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Christian Roth

Neuere Wege der Theologie in Brasilien

Verschiebungen in der Theologie – gesellschaftlich-kirchliche Veränderungen

Carlos Palacio

Das Vorhaben, auf nur wenigen Seiten und ohne weitere Präzisierungen von „Theologie in Brasilien" zu handeln, ist nur denkbar im Rahmen der spezifischen Zielstellung dieser Brasilien-Nummer der Zeitschrift CONCILIUM: mit einigen Schlaglichtern die menschliche und religiöse Vitalität dieses Landes anzudeuten. Was bedeutet das im Fall der Theologie?

Es würde sich verheben, wer hier ein Panorama der Theologie in Brasilien entrollen wollte. Denn erstens dürfte er - oder sie - sich ja nicht allein mit der katholischen Theologie begnügen, und zweitens müsste er auch über die Kategorien der systematischen Theologie hinaus schauen. Er müsste, ansatzweise zumindest, auch davon berichten, was in der protestantischen Theologie in Gang ist oder was in anderen theologischen Disziplinen wie etwa in der Bibelarbeit passiert. Doch von alledem wird hier nichts zu erfahren sein. Die folgenden Seiten werden lediglich einen „knappen Bericht" davon bieten, was sich in den letzten Jahrzehnten in Sachen katholische Theologie in Brasilien getan hat. Von alters her wird nach dem Motto *pars pro toto* Brasilien ja gern als Ganzes mit Katholizismus gleichgesetzt. Im Übrigen scheint dies auch das Konzept zu sein, das dem ganzen Heft zu Grunde liegt. Gleichwohl legt keinen Fehlstart hin, wer von „Theologie in Brasilien" spricht; denn viele der Probleme, die hier anklingen, säumen die ganze Bahn der christlichen Ökumene und machen auch nicht Halt, wo Konfessionen ihre Grenzen ziehen.

Theologie in Brasilien während der letzten dreißig Jahre lässt sich weder abgeho-

ben denken von der Großwetterlage „Theologie der Befreiung" (ThdB) noch von den Namen einiger ihrer bedeutendsten und bekanntesten Vertreter. Der Hinweis ist deshalb wichtig, weil er hilft, einzugrenzen, was mit „neueren Wegen" gemeint ist: die letzten drei Jahrzehnte. Zwei davon (die siebziger und achtziger Jahre) markieren zum einen die Entstehens- und Entwicklungsphase und zum anderen die Zeit des Höhepunktes der ThdB. Im eigentlichen Sinn wäre also von neuen Tendenzen oder neuen Richtungen in der Theologie allein im Blick auf das letzte Jahrzehnt (auf die neunziger Jahre) zu sprechen. Genau genommen stießen wir demnach allein in den letzten zehn Jahren auf „neuere" Wege.

Damit haben wir bereits den Plan für unsere Begehung dieser Wege abgesteckt: zunächst eine kurze Zusammenfassung dessen, was die siebziger und achtziger Jahre bedeuten, dann ein paar Andeutungen zur neuen Situation, wie sie sich seit Anfang der neunziger Jahre darstellt, und schließlich einige Hinweise zur Interpretation des Ganzen.

I. Die goldene Zeit: die siebziger und achtziger Jahre

Die zwei außerordentlichen Jahrzehnte, um die es hier geht, sind nur zu verstehen innerhalb der kirchlichen und gesellschaftlichen Koordinaten, die sie definieren. Unter kirchlichem Gesichtspunkt ist dies die erste Zeit nach dem Konzil. Die Kirche erlebt einen regelrechten Frühling. Die Dynamik setzt sich fort in dem außergewöhnlichen Ereignis, das die Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats 1968 in der kolumbianischen Stadt Medellín darstellt, wie auch im Anbrechen eines „neuen Bewusstseins" in der Kirche Lateinamerikas. Unbestreitbar entwickelt da die Kirche in Brasilien eine ganz besondere Triebkraft. Dank dem Zusammentreffen einer Reihe von Umständen entpuppt sich die brasilianische Bischofsversammlung als Speerspitze der „kirchlichen Wende", und zwar sowohl im eigenen Land als auch in Lateinamerika überhaupt.

Aus sozialem Blickwinkel betrachtet stecken die beiden Jahrzehnte voller Widersprüche. In Anbetracht einer Lage, die von extremer Armut angespannt war und in der das gesellschaftliche Gefüge geradezu zerriss, wuchs in vorwärts drängenden christlichen Kreisen das Bewusstsein, eine derartige Situation widerspreche zutiefst dem Glauben an Jesus Christus. Umgekehrt schien das revolutionäre Klima die Überwindung dieses strukturellen Ungleichgewichts in greifbare Nähe zu bringen. Die Utopie des Sozialismus weckte den Traum von einer neuen Gesellschaft. Innerhalb dieses Kontextes legte sich aber nun über Brasilien - wie über Lateinamerika im Allgemeinen - die lange finstere Nacht der Militärherrschaft.

Theologie in Brasilien wäre nicht zu verstehen, wollte man diese besonderen Umstände ausblenden. Theologie war nämlich an erster Stelle die *vitale Notwendigkeit,* die lebendige, konkrete Erfahrung der Kirchengemeinden theologisch zu erhellen. Die Erfahrung bestand dabei zugleich sowohl in *Gotteserfahrung* als auch in der Verantwortung, die vorfindliche *menschlich-gesellschaftliche Realität* zu

verändern. So verbanden sich kritisches Bewusstsein von der gesellschaftlichen Lage und spirituelle Erfahrung der Umkehr zum Gott Jesu Christi im Armen.
Der „natürliche Ort" dieser Theologie war das Leben der kirchlichen Gemeinden, die inzwischen die Identifizierung mit den Armen gesucht hatten. Vor diesem Hintergrund werden viele besondere Merkmale der ThdB verständlich - wie etwa die Tatsache, dass es sich bei ihr um eine aus der gegebenen Wirklichkeit geborene Reflexion handelt; dass sie sich weigert, Theologie und Leben auseinanderzureißen; und dass zwischen Theologen und einfachem Volk enge Verbindungen hin- und herlaufen. So ist es auch kein Zufall, dass sich die Theologie weniger als „akademisch" denn als „pastoral" darstellt. Hat sie doch ein Ohr für all die Volksbewegungen und ist offen für Herausforderungen, die ihr von der Pastoral her zukommen. Hier liegt ebenfalls die Erklärung dafür, dass zwischen ThdB und Ordensleben enge Verbindungen bestehen; denn nicht nur sind viele Theologen Mitglieder von Ordensgemeinschaften, sondern eine große Rolle spielt vor allem auch das so genannte „Eintauchen ins Milieu", das heißt, dass Ströme von Ordensmännern und vor allem -frauen ihre traditionellen Klöster verlassen und mitten in die Lebensverhältnisse des armen Volkes eintauchen.
Inhaltlich hielt sich die neue Art von Theologie nicht an erster Stelle an die überlieferten Traktate. Ihre Themen ließ sie sich vom Leben selbst liefern. Man braucht nur einen Blick auf die Publikationen der Zeit zu werfen, um zu sehen, dass hier soziale Fragen mit spirituellen Themen und politische Inhalte mit religiösen Fragen verwoben wurden. Leidenschaftlich rangen die Autoren um eine vitale Synthese. Darüber hinaus ging es in diesen Jahren auch um die Frage der Methode, und manche Theologen entwickelten eine Ekklesiologie und eine Christologie, welche die für den Glauben neue Situation erhellen sollten. Erst im Laufe der achtziger Jahre fühlte sich die ThdB unter dem Druck äußerer Faktoren - wie zum Beispiel des wachsenden Misstrauens seitens des Vatikans - gedrängt, eine Art strukturiertes „Lehrgebäude" zu entwickeln. In der bekannten „Bibliothek Theologie der Befreiung"[1] wurden einige Traktate des klassischen theologischen Themenkatalogs aufgegriffen und aus der Perspektive der ThbB erarbeitet. Das Verdienst dieses literarischen Bemühens ist der Aufweis, dass sich der umfassende Inhalt des christlichen Glaubens auch aus der Blendeneinstellung der ThdB orthodox artikulieren lässt.[2]
In diesen Jahren gewinnt die Theologie in Brasilien ein eigenes Gesicht. Dies ist die Zeit ihrer größten Kreativität. Eine Generation von Theologen, die für viele

Der Autor
Carlos Palacio, 1942 in Pedreña im spanischen Kantabrien geboren, ist Mitglied der Gesellschaft Jesu und lebt seit 1960 in Brasilien. Studium der Theologie in Löwen,1975 Promotion an der Gregoriana in Rom. Palacio ist Professor für Systematische Theologie am CES (Centro de Estudos Superiores) der Jesuiten in Brasilien. Veröffentlichungen u.a.: Jesucristo: historia e interpretación (Madrid 1978); Vida Religiosa inserida nos meio populares (Rio de Janeiro 1980); Cristianismo e história (São Paulo 1982); Reinterpretar a Vida Religiosa (São Paulo 1991); Deslocamento da Teologia, mutações do cristianismo (São Paulo 2001). Anschrift: Avenida Dr. Cristiano Guimarães, 2127, Planalto, 31720-300 Belo Horizonte/MG, Brasilien. E-Mail: clarrrauri@hotmail.com.

Jahre das Format der Theologie bestimmen würde, tritt auf den Plan. Hier ist nicht der Ort, sie vorzustellen.[3] Entscheidend ist das Faktum als solches: dass eine neue Art des Theologietreibens geboren ist. Der größte Beitrag, den die ThdB und die Theologie in Brasilien der Weltkirche zu bieten hat, ist allein schon die Tatsache, dass es sie gegeben hat. Das war etwas völlig Neues. Nach Jahrhunderten kirchlicher Uniformität behauptete sich eine Ortskirche zum ersten Mal nicht mehr als blanke Widerspiegelung der „Universalkirche", sondern als Quelle eigener, originaler Erfahrung, die aus eben diesem Grund auch eine theologische Reflexion brauchte, die im Stande war, das Leben zu interpretieren, und infolgedessen auch regional und kreativ war und nicht bloß Wiederholung einer „universalen Theologie".

Damit rühren wir an die Triebkraft für ein Faktum, das uns heute möglicherweise selbstverständlich vorkommt: dass es auch noch andere *örtlich-regionale Theologien* gibt, wie eine asiatische und eine afrikanische Theologie - das heißt in den Ausmaßen *regionaler Kirchen,* die voll anerkannt werden wollen, sollen sie denn die Inkulturation von Glauben und Evangelium ernst nehmen können. In diesem Sinn ist, was wir in Brasilien erlebt haben, eine pionierhafte Erfahrung und ein paradigmatisches Experiment. Allerdings musste die Kirche in Brasilien dabei einen langen, schmerzhaften „Kreuzweg" gehen. Doch dank ihrer „Todesnot" konnte die Errungenschaft zu einem prophetischen Zeichen für die ganze Weltkirche werden. Das Bewusstsein, dass die „Option für die Armen" konstitutiv zu Verkündigung und Auftrag der Kirche dazugehört wie auch dass der Glaube nur von den spezifischen Gegebenheiten jeder Kirche her gelebt und gedacht werden kann, ist heute Allgemeingut im Selbstverständnis der weltweiten Kirche.

II. Die neunziger Jahre: Phase des Abwartens?

Das Panorama der Theologie wurde in Brasilien in dem Rhythmus nach und nach ein anderes, in dem sich die Lage in Kirche und Land veränderte. Die ersten Anzeichen leuchteten bereits in den achtziger Jahren auf, doch der ganze Unterschied wurde erst in den neunziger Jahren sichtbar. Die Dinge hatten sich geändert, und zwar sowohl unter kirchlichem als auch unter gesellschaftlichem Gesichtspunkt. Das Selbstverständnis, zu dem die Kirche in Brasilien gefunden hatte, bestimmte immer weniger die gemeinsame Basis der Theologie. Zum Teil hing das Ganze zusammen mit der Rückwirkung der verwirrenden Entwicklung in der Weltkirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, zum Teil aber auch mit den internen Veränderungen sowohl bei den Bischöfen als auch bei den Gläubigen.

Auch die soziale Wirklichkeit änderte sich - wenn auch nicht in die Richtung, von der manche geträumt hatten. Die Utopie einer gerechten Gesellschaft schwand, die Globalisierung der Wirtschaft ließ soziale Ungleichheit und Armut anschwellen, die Moderne fegte die traditionellen Werte vom Tisch und strickte mit ihrem Garn ein neues gesellschaftliches Gewebe: Individuen und Gruppen, Reiche und

Arme. So erklärt sich, dass viele Christen und Christinnen, denen die Veränderung der Gesellschaft am Herzen lag, in eine existentielle Krise gerieten. Aber auch der Episkopat blieb angesichts dieser Lage nicht von Rat- und Orientierungslosigkeit verschont.

Wer würde nicht dafür Verständnis haben, dass die Theologie unter diesen Umständen ihr Augenmerk diskret auf andere Fragen richtete? Man braucht nur die Veröffentlichungen dieser Jahre zu betrachten oder sich an die Themen der letzten Kongresse der Gesellschaft für Theologie und Religionswissenschaften (*Sociedade de Teologia e Ciências da Religião* - SOTER) zu erinnern, um sich vergegenwärtigen zu können, wie viel sich in der Theologie verschoben hat: Verführung der aktuellen Gesellschaft durch Sakralität und Religion, interreligiöser Dialog, neue Paradigmen, Herausforderungen durch bestimmte Minderheiten wie Schwarze, Indianer oder Frauen oder auch die Probleme, die u.a. von Ökologie und Bioethik auf den Tisch gebracht werden.

Im Rückblick auf die letzten zehn bis fünfzehn Jahre wird ersichtlich, dass die Theologie in Brasilien während dieser Zeit in eine neue Etappe eingetreten ist. Natürlich hängt das Faktum untrennbar damit zusammen, dass wir in einem veränderten gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Umfeld inzwischen auch eine neue Art des Kircheseins haben. Die Frage ist, wie die neue Phase zu interpretieren ist. Liegt eine Wegstrecke des Abwartens vor uns? Oder haben wir es mit einer Kurskorrektur zu tun?

Wie also stellt sich die neue Etappe dar? Ihre Charakteristika sind nicht ganz eindeutig. Gleichwohl sind einige Anzeichen zu erkennen, anhand deren sich ein Profil von ihr skizzieren lässt. Der Zug, der unmittelbar ins Auge springt, ist die Ortsverschiebung: Vom konkreten Leben der Gemeinde ist die Theologie umgesiedelt ins „Akademische". Die Ortsveränderung bringt zwangsläufig eine Fragmentarisierung der Theologie mit sich: andere Interessen, andere Perspektiven, andere Zugänge. Offenbar entfernt sich die Theologie vom Leben, um theoretischer zu werden. Worauf aber stützt sich diese Einschätzung?

Die augenfälligste Seite der Veränderung ist, was man eine *Konzentration auf das Institutionelle* nennen könnte. Bis vor wenigen Jahren gab es in Brasilien lediglich drei Päpstliche Fakultäten, die befugt waren, akademische Titel zu verleihen: die *Faculdades Associadas de Ipiranga* (FAI) in São Paulo, das *Centro de Estudos Superiores* (CES) in Belo Horizonte und die Fakultät der Päpstlich-Katholischen Universität Rio de Janeiro. Doch in den letzten zehn Jahren strebte die Theologie zunehmend ins universitäre Milieu. Und sie tat das, indem sie entweder bestehende theologische Institute, wenn nicht sogar Priesterseminare mit ihren Kursen in Katholische Universitäten eingliederte (wie zum Beispiel in die Päpstlich-Katholische Universität Rio Grande do Sul oder in die Katholische Universität Goiânia) oder zu Universitätszentren umbaute (wie im Falle der UNIFAI [früher FAI] in São Paulo) oder auch neue Institute schuf (wie das ISTA in Belo Horizonte, das neue Theologische Institut der Franziskaner in Petrópolis oder wie zahlreiche andere Institute im ganzen Land, von denen nur zwei, das ITESP in São Paulo und das ITESC in Florianópolis, genannt seien).

Man könnte das Phänomen so verstehen, als stünde Profilierung im Augenblick ganz oben im Prioritätenkatalog des theologischen Betriebes und diese wirke sich unbedingt positiv auf die Heranbildung theologisch qualifizierter Laien aus, die eine nichtklerikale Kirche in der Zukunft ja auch unbedingt braucht. Indes, die Qualifizierung des Lehrgeschäftes bedarf bestimmter - materieller und menschlicher - Ressourcen, und ohne sie ist die angestrebte Qualität weder automatisch gewährleistet noch kann sie vorausgesetzt werden. So gesehen ist die Multiplizierung der Zentren womöglich sogar eine Bedrohung für die Ernsthaftigkeit von Lehre und Forschung.

Der zweite Aspekt dieser Veränderung besteht darin, dass an verschiedenen Stellen (wie an der Bundesuniversität Juiz de Fora im Bundesstaat Minas Gerais, an der Päpstlich-Katholischen Universität São Paulo oder an der Methodistenuniversität São Bernardo im Bundesstaat São Paulo) Graduiertenstudien in *Religionswissenschaften* eingerichtet wurden. Das Phänomen ist vergleichsweise neu und macht eine gründliche Diskussion über den Status der Theologie erforderlich, die ja nicht dasselbe ist wie Religionswissenschaft. Ohne diese vorherige Klarstellung wird ein Dialog, der nicht nur fruchtbringend, sondern auch unerlässlich ist, unweigerlich mit einer gewissen Doppeldeutigkeit behaftet bleiben. Nicht auszuschließen ist dabei, dass diese Doppeldeutigkeit möglicherweise auch schon im Spiel war, als im Jahre 1985 die SOTER gegründet wurde, deren Name ja allein schon die Ambivalenz vermuten lässt.

Den dritten und letzten Gesichtspunkt markiert die Tatsache, dass die theologischen Fakultäten inzwischen seitens des Staats *offiziell anerkannt* werden können. Auch dies ist ein Novum, das ebenso wichtig wie unkalkulierbar ist. Wichtig für den Dialog und für die gemeinsame Entwicklung von Sinngebung innerhalb einer säkularen Gesellschaft; und unkalkulierbar, weil nicht vorherzusehen ist, wie sich die Anerkennung auf die Gestaltung der Theologie auswirken wird. Der Hinweis muss allerdings nicht zwingend bedeuten, man solle sich vor der Anerkennung hüten. Wohl aber heißt er, dass man in jedem Fall genau hinschauen muss (einige Zentren sind mittlerweile anerkannt worden: die Theologische Hochschule der Lutheraner in São Leopoldo, das Institut für Religionswissenschaften der Methodisten in São Bernardo und das Theologische Institut Taubaté).

III. Interpretation der neuen Situation für die Theologie

Ohne jeden Anspruch, eine vollständige oder definitive Einschätzung der Entwicklung zu formulieren, lassen sich dennoch einige Schneisen andeuten, längs deren ein sachgerechter Umgang mit dem Ganzen in der gegenwärtigen Übergangsphase zu suchen ist.

a. Die Verschiebungen, zu denen es in Brasilien in der Theologie kam, machten diese ausgesprochen hilflos. Theologie wurde in einem doppelten Sinn zur Wai-

sen: seitens der Kirche ebenso wie seitens der Gesellschaft. Was die Kirche anlangt, ist Theologie zur Waisen geworden, weil heute in den Gemeinden die unterschiedlichsten, wenn nicht gar widersprüchlichsten Optionen möglich sind. Die Fragmentarisierung ist so groß, dass die Theologie nur noch verwirrt sein kann. Wie soll man ekklesiales Leben „denken", wenn die Erfahrungen der Gemeinden kaum mehr auf einen Nenner zu bringen sind? Umgekehrt ist die ganze Heterogenität aber auch das Ergebnis der schwindelerregenden sozialen und kulturellen Veränderungen in der Gesellschaft. So kann es niemanden wundern, dass die Kirche nicht genau weiß, was ihr Ort in dieser Gesellschaft ist und wie sie ihrer Aufgabe nachkommen soll.

b. Ein weiteres Element, das die Theologie hilflos macht, ist, dass sie sich auch mit moderner Rationalität auseinanderzusetzen hat. Immerhin begegnet sie dieser ja, wenn sie zu den Analysen der Sozialwissenschaften greift oder den Dialog mit den Religionswissenschaften sucht. Bekanntlich ist moderne Vernunft aber säkulare und fragmentarisierende Vernunft. Mit anderen Worten: Sie siedelt die „Gegenstände", mit denen sie sich befasst, im Horizont der Immanenz an und begrenzt damit ihren Sinn. Nicht auszuschließen, dass sich Theologie in der Begegnung mit dieser Art von Rationalität auch von der Versuchung der Sinnreduktion angewandelt fühlen mag. Theologische Vernunft ist hingegen nur dann theologische Vernunft im wahren Sinn des Wortes, wenn sie die Dinge sublimiert und der Logik des Glaubens unterstellt. Eine Theologie, die sich von ihrer spezifischen Rationalität verabschiedete, verlöre sich am Ende in die horizontale Logik der modernen Vernunft. Aber vermittelt Theologie mitunter nicht gerade diesen Eindruck, wenn sie sich ohne weitere Hilfestellungen solchen „Fragmenten" moderner Rationalität zuwendet, wie sie die so genannten sozialen Minderheiten, der Feminismus oder das religiöse Phänomen sind?[4]

c. Das Streben der Theologie in Richtung Universität ist sorgfältig abzuwägen. Nicht zum ersten Mal steht die Theologie in ihrer Geschichte vor dem Problem. Aber nicht in jedem Fall war die Lösung, die man dafür fand, unumstritten. Vom Mittelalter über ihre „Vertreibung" aus dem Raum der Universität in der Neuzeit bis in unsere Tage hinein hätte die Theologie von den Narben, die ihr die Geschichte zugesetzt hat und die sie bis heute prägen, eigentlich einiges lernen müssen. Die Frage bezieht sich nicht allein auf den physischen Ort. Natürlich spielt in einer pluralistischen Gesellschaft, wenn es um die gemeinsame „Entwicklung von Sinn" geht, Theologie eine gewichtige Rolle. Die Frage ist nur, ob die Universität, wie moderne Rationalität sie nun mal in Gang gesetzt hat, der angezeigte Ort für Sinnfindung heute ist.

Die Diagnose, so wie sie hier versucht wurde, will keine erschöpfende Interpretation der Strecke sein, auf der Theologie in Brasilien im Augenblick unterwegs ist: weder im Sinne von Übergang noch von Wartestand. Gleichwohl vermögen die Schneisen, die hier durch das Dickicht geschlagen wurden, das Bewusstsein dafür zu wecken, was bei der Entwicklung auf dem Spiel steht. Kein Zweifel kann daran bestehen, dass Theologie in Brasilien nur dann ihr „besonderes" Antlitz - das heißt das, was sie als spezifisch charakterisiert - wiedererlangt, wenn sie im

Stande ist, in ihre Form, den Glauben zu denken, alle die neuen Herausforderungen mit zu integrieren.

[1] Von den in portugiesischer und spanischer Sprache ursprünglich über fünfzig angedachten Bänden liegen in deutscher Übersetzung im Rahmen der „Bibliothek Theologie der Befreiung" sechzehn Titel vor: Düsseldorf 1987-1992.

[2] Über die einzelnen Titel der „Bibliothek Theologie der Befreiung" hinaus vgl. des Gesamtüberblicks wegen das Werk: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, 2 Bde., Luzern 1995 und 1996.

[3] Eine ausgezeichnete Darstellung der Autoren und ihrer Werke bieten: João Batista Libânio/Alberto Antoniazzi, *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Petrópolis 1994.

[4] Ein Anzeiger für die neue Art und Weise, sich gegenüber der modernen Rationalität zu verhalten, ist die Distanz zwischen zwei grundlegenden Werken von Clodovis Boff: *Teologia e prática. A teologia do político e suas mediações*, Petrópolis 1977 (deutsch: Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, München/Mainz 1983, [3]1986), und: *Teoria do método teológico*, Petrópolis 1998.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Der Beitrag der brasilianischen Ekklesiogenese für die Weltkirche

Leonardo Boff

Schon vor Jahren meinte Johann Baptist Metz, das Christentum, einst in der Ersten Welt zu Hause, sei heute eine Religion der so genannten Dritten Welt. Und in der Tat: Mehr als die Hälfte der Katholiken lebt mittlerweile in der Dritten Welt, 42,35 Prozent leben in Lateinamerika und davon wiederum 32 Prozent in Brasilien. Nur, die Zahlen bedeuten nicht nur Quantität, sondern auch eine neue Qualität von Kirchesein, und die verdient mehr und mehr Beachtung. Insofern wir Bewohner abhängiger Kolonien waren, kamen wir auch unter dem Gesichtspunkt unseres Christentums als Spiegelbilder des europäischen Christentums zur Welt. Alles - Riten, Lehren und Institutionen - wurde einfach hierher verpflanzt. Doch nach nunmehr fünfhundert Jahren lässt sich sagen, dass wir uns allmählich zu einem Christentum aus eigener Quelle entwickeln. Denn mittlerweile haben wir unsere eigenen ekklesialen Erfahrungen, die so unverwechselbar sind, dass niemand mehr daran zweifeln kann, der christliche Glaube habe inzwischen in den neuen Völkern, die hier im Entstehen sind, Wurzeln geschlagen. So erleben wir

die Geburt eines Christentums mit dunkelhäutigem Antlitz, einer neuen Christenheit mit tropischen Zügen. Was für Verheißungen mögen darin stecken? Mit Blick auf diese Frage sind die brasilianischen Erfahrungen und Experimente alles andere als uninteressant.
Welchen Beitrag vermag die brasilianische Erfahrung von Kirchesein für die Weltkirche zu leisten? Unsere Überlegungen können nur einige Punkte beleuchten.

I. Die Entdeckung der Unter-Welt

Das Zweite Vatikanische Konzil hatte das Verdienst, die Kirche für die moderne Welt zu öffnen und sie mit ihren Errungenschaften vor allem auf dem Gebiet von Wissenschaft und Technik zu versöhnen. Nahezu verschlossen geblieben war dem Konzil indes das zentrale Drama des größten Teils der Menschheit, der zum Opfer dieser modernen Welt geworden war.
Unter den Bedingungen von Armut und Elend war der brasilianischen Kirche an einer originären Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils gelegen. Denn sie war sich dessen bewusst geworden, dass es nicht allein die moderne Welt mit ihrer Entwicklung gibt, sondern auch eine regelrechte Unter-Welt mit ihrer Unter-Entwicklung. Doch Welt und Unter-Welt laufen nicht einfach nebeneinander her. Zwischen beiden bestehen ursächliche Verbindungen, dergestalt, dass die Unterentwicklung das Sub-Produkt des Typs von Entwicklung ist, den die reichen Länder für sich auf die Beine stellen. Die gewaltige Akkumulation, die auf der einen Seite entsteht, geht zu Lasten der anderen Seite, wo die Menschen zusehends verarmen. Unterentwicklung dieser Art bedeutet Leid für Millionen von menschlichen Wesen. Analytisch heißt das Ganze politisch-soziale Unterdrückung, theologisch soziale, strukturelle Sünde. Die Lösung besteht im Bruch der Verbindung zwischen Entwicklung und Unterentwicklung mittels eines Befreiungsprozesses, in dem das in Unterentwicklung gehaltene Land einen Weg der selbstgestützten Entwicklung zu Gunsten der eigenen Bevölkerung geht.
Dieses neue Verständnis mobilisierte bedeutende Schichten der Gesellschaft, führte zum Entstehen der Befreiungspädagogik eines Paulo Freire und forderte eine Reihe von Kirchen gewaltig heraus. Was ist der historische Auftrag, der sich den Kirchen in diesem Prozess der Befreiung stellt? Prophetische Gestalten wie Erzbischof Dom Hélder Câmara und Kardinal Dom Paulo Evaristo Arns, aber auch ein ganzes Heer von führenden Laien halfen der brasilianischen Kirche, den kolonialen und neokolonialen Pakt aufzukündigen und sich auf ein historisches Bündnis mit den großen unterdrückten, marginalisierten Mehrheiten des Volkes einzulassen. Die Ehe, die die Kirche damit eingegangen war, kam zum Ausdruck in der Formel von der *Option für die Armen*, gegen die Armut und für die Befreiung.

II. Die Ehe zwischen der Kirche und den Armen

Nun muss aber klar gesagt werden, dass das Engagement der Kirche für die Armen weder aus irgendeiner nach links tendierenden Ideologie noch aus der Beeinflussung durch marxistisches Ideengut hinsichtlich der Notwendigkeit einer Revolution geboren wurde. Geboren wurde es aus dem Mit-Leiden mit Leid und Passion des verarmten Volks, das Bischöfe und Priester ebenso wie christliche Laien erfasst hatte. Sie erfuhren, was Jesus erfahren hatte: „Ich habe Mitleid mit diesen Menschen" (Mk 8,2). Dank der Tatsache, dass es aus einer mystischen, im Evangelium gründenden Erfahrung geboren wurde, ist es unzerstörbar, so sehr die Mächtigen es auch diffamieren und so wenig es manche Brüder und Schwestern im Glauben, die es wegen des Vatikans und mit seiner Hilfe zu entleeren oder zu spiritualisieren versuchen, es auch verstehen.

Was steckt hinter der Option für die Armen? Hinter der Option für die Armen stecken zwei höchst schöpferische Visionen. Die erste lautet: Die Armen sind nicht nur arm; sie haben Kraft zu Utopie, Reflexion und Praxis, sind Träger der Geschichte und, gemeinsam mit anderen, sind sie im Stande, die perverse Gesellschaft, unter der sie zu leiden haben, zu verändern. Diese Betrachtensweise durchkreuzt alles Fürsorgebemühen, das die Kirchen im Laufe der Geschichte an den Tag gelegt haben, indem sie immer für die Armen, aber fast nie mit den Armen und aus der Sicht der Armen gearbeitet haben. Die zweite Vision heißt: Die Armen, die ja in ihrer großen Mehrzahl Christen und Christinnen sind, helfen uns, ein neues Modell von Kirche zu bewerkstelligen, das besser im Alltag der Menschen verwurzelt ist, sich mehr für Gerechtigkeit engagiert und größeren Wert legt auf Organisationformen von Gemeinschaft und Partizipation als von Hierarchie und Unterordnung.

Die Armen können also Träger sowohl von Geschichte als auch von Kirche sein. Die Kirche in Brasilien hat ihr Votum des Vertrauens auf die Armen öffentlich kundgetan und hält, in ihren Grundlinien, bis auf den heutigen Tag auch daran fest. Wann in der Geschichte des Christentums haben die Armen je so deutlich im Mittelpunkt gestanden? Die Armen entscheiden darüber, ob sich das Handeln der Kirche und vor allem der Hierarchie am Evangelium messen lässt oder nicht.

III. Die Neu-Erfindung von Gesellschaft und Kirche

Die Option für die Armen und für die Befreiung hat die Kirche in den höchst dynamischen, kreativen Gesellschaftsprozess des Landes eintauchen lassen. Als landesweite Institution beeinflusste sie alle gesellschaftlichen Räume, Klassen und Gruppen. Wann schon hat man in der Geschichte eine Institution gesehen, die - von ihrem ganzen Wesen her eher konservativ und leicht im Boot mit dem Status quo - dennoch prophetisch auftritt und Veränderungsinitiativen in die Wege leitet? In Brasilien ist das die Kirche, insbesondere vermittels ihrer Nationalen Bischofskonferenz CNBB, die sich dem diktatorischen Regime der Militärs unmissverständlich entgegenstellte und für den Aufbau einer volksnahen, partizi-

pativen Basisdemokratie einsetzte. In ihrer konkreten Arbeit verbindet die CNBB bis heute Christen und Christinnen aus allen geographischen Ecken des Landes miteinander, angefangen mit den Völkern im tropischen Regenwald - mit Ureinwohnern und Gummizapfern - über ländliche Gemeinwesen und landlose Bauern, Obdachlose und Schwarze, Frauen und Straßenkinder, Favelas an den Rändern unserer Riesenstädte und Arbeitersiedlungen des industrialisierten Brasiliens bis hin zu den akademischen Zentren von Forschung und intellektueller Produktion.

Wie ein Tisch normalerweise auf vier Beinen steht, so ruht auch die Neu-Erfindung von Kirche und Gesellschaft auf vier Beinen.

Das erste Bein ist, dass sich das verarmte Volk das Wort Gottes wieder zu Eigen gemacht hat. Das Volk, das sich als das fortlebende Volk Gottes fühlt, hat gelernt, den Text der Bibel in seinem Kon-Text und Prä-Text zu lesen. Allenthalben in diesem riesigen Land entstanden Bibelkreise, wohl an die eine Million. Jedes Mal, wenn die Leute in Gemeinschaft das Wort lasen und lesen, lernten und lernen sie die Geschichte in der Weise zu deuten, dass der Gott des Lebens denen zur Seite steht, die immer weniger Leben haben. Das Volk hat gelernt, sowohl die Gesellschaft als auch die Kirche wegen fehlender Gemeinschaft und Teilhabe zu kritisieren. Im Grunde aber hat es gelernt, von einem neuen Modell von Welt und Gesellschaft zu träumen, das nicht nur ihm, sondern allen Menschen zugute kommt.

Das zweite Bein stellen die kirchlichen Basisgemeinden dar, von denen wir heute im ganzen Land vielleicht hunderttausend haben. Kirchliche Basisgemeinden sind kein Instrument, mittels dessen die Pfarrei an die Armen herankäme. Kirchliche Basisgemeinden sind die ganze Kirche (Wort, Sakrament, Struktur und Mission) an der Basis. Oder anders gesagt: Die Armen, die die Struktur der Kirche ja bisher übergangen hatte, fingen an, sich zu treffen, zunächst um das Wort, um sich dann zu festeren Bibelkreisen zusammenzuschließen. Die ersten kleinen Gemeinschaften entstanden. Schon in diesen kleinen Gemeinden realisiert sich die Realdefinition von Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Doch es handelt sich um eine neue Gestalt von Kirchesein, insofern jetzt Gemeinschaft und egalitäre Partizipation aller den Ton angeben. Natürlich geht das Ganze nicht ohne Ämter und Dienste, die jetzt allerdings kollegial ausgeübt werden und rotieren. Was gefeiert wird, ist weniger ein Arsenal von Riten als vielmehr das Leben selbst, das man in

Der Autor

Leonardo Boff wurde 1938 in Concórdia im südbrasilianischen Bundesstaat Santa Catarina geboren. Viele Jahre war er Professor für systematische und ökumenische Theologie an der Franziskanerhochschule in Petrópolis (Bundesstaat Rio de Janeiro). Nachdem er sich dem „wohlwollenden Schweigen" unterworfen hatte, das ihm vom Vatikan auferlegt worden war, wurde er Professor für Ethik und Religionsphilosophie an der Universität des Staates Rio de Janeiro. Er ist Verfasser von mehr als sechzig Büchern, u.a. von: Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Mainz [4]1985); Kirche: Charisma und Macht (Düsseldorf [5]1985); Und die Kirche ist Volk geworden (Düsseldorf 1987); Manifest für die Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger (Düsseldorf 2001); Schrei der Erde – Schrei der Armen (Düsseldorf 2002). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Leben und Tod des Planeten Erde" in Heft 5/1999. Anschrift: Caixa Postal 92144, 27541-970 Petrópolis/RJ, Brasilien.

reichen Symbolen aus der eigenen Volkskultur zum Ausdruck bringt. So zeichnet sich mittlerweile ein Modell von Kirche mit populärem Antlitz ab, das sich in der Kultur der Armen inspiriert und das die Träume von neuen Männern und neuen Frauen aufnimmt - in einer anderen Form von Gesellschaft, in der die Menschen menschlich miteinander umzugehen und sich als Brüder und Schwestern anzunehmen im Stande sind.

Das dritte Bein besteht in den Initiativen zur Sozialpastoral. Die Kirche lässt sich auf die Kämpfe des Volkes ein. Auf der Grundlage ihres spezifischen ekklesialen Engagements schafft sie sich entsprechende Einsatzfelder: die Bewegung der Land- und Wohnungslosen, der Indianer und Schwarzen, der Menschenrechte, der Jungen und Mädchen auf der Straße, des gemeinschaftlichen Gesundheitswesens sowie von Volkskunst und -kultur. Alle diese Initiativen zur Sozialpastoral platzieren die Kirche mitten in den Konflikt, der die Gesellschaft entzweit. Ihren Protagonisten ist es dabei gelungen, eine doppelte Verkürzung zu vermeiden, die wir hierzulande schon erfahren und reflektiert hatten, noch ehe Paul VI. sie in seinem Rundschreiben *Evangelii nuntiandi* 1975 mit großer Klarheit benannte: die religiöse Verkürzung zum einen und die politische Reduzierung zum anderen (Nr. 32 und 34). Der Auftrag der Kirche beschränkt sich nicht auf das Gebiet des Religiösen, als gingen sie die zeitlichen Probleme der Gesellschaft nichts an, wie er genauso wenig auf das Gebiet des Politischen reduziert werden darf, als hätte sie ein politisches Heilsprojekt zustande zu bringen. Der Auftrag der Kirche heißt Evangelisieren, und Evangelisieren beinhaltet sowohl das Religiöse als auch das Politische - das Religiöse mittels Wort, Sakrament und Bildung von Gemeinden und das Politische mittels des ethischen Engagements für soziale Gerechtigkeit, für bedrohtes Leben und für Frieden. Von Politik spricht die Kirche evangelisch und nicht politisch, und von der Würde der Armen und ihren Kämpfen um Leben und Lebensmöglichkeiten spricht sie ethisch und auch diesmal nicht politisch.

Das vierte Bein schließlich ist die Theologie der Befreiung. Wenn Gemeinden in Gemeinschaft mit ihren Hirten über die Praxis der Kirche reflektieren, um deren Wirkung zu vertiefen, zu korrigieren und zu legitimieren, dann heißt diese Reflexion Theologie der Befreiung. Theologie der Befreiung ist der Atem, der all die Initiativen zur Sozialpastoral durchweht, und ist der Geist, der in den Köpfen der Mitglieder von Basisgemeinden und Ortskirchen am Werk ist, wenn sie die Option für die Armen ernst nehmen. Mag der Name auch nirgends fallen, die Befreiungstheologie liegt auch den entscheidenden Verlautbarungen der CNBB zugrunde. Da sie die sachgerechteste Form ist, den Diskurs des Glaubens mit dem Diskurs des Elends zusammenzubringen, war diese Art von Theologie die ganze Zeit über in Brasilien auch tonangebend.

Das Ergebnis, das auf all diesen Baustellen erzielt werden soll, wenn denn auf ihnen die Dinge zugleich auch in sachgerechter Weise reflektiert werden, besteht darin, die Kirche inmitten der großen armen Mehrheiten neu zu erfinden, wie auch ein anderes egalitäreres, gerechteres Beziehungsspiel neu zu erfinden ist.

IV. Die Wiederbelebung der Kategorien communio und Volk Gottes

Kein Zweifel, nirgendwo in der Weltkirche sind die Kategorien *communio* und *populus Dei* dermaßen wichtig geworden wie im ekklesiologischen Prozess in Brasilien. Die Kategorie *communio* ist von zentraler Bedeutung für die Theologie. Sie hilft uns, die Dynamik innerhalb der Dreifaltigkeit zu verstehen - ebenso wie das Geheimnis der Schöpfung in ihrem Verhältnis zum Schöpfer, die Inkarnation des Sohnes, die Einwohnung des Geistes, die Beziehungen zwischen den Christen wie auch die Panrelationalität aller Dinge im Universum. Hier ist *communio* ohne jede weitere Qualifizierung gemeint. Jedes weitere Attribut - wie zum Beispiel hierarchische Gemeinschaft - zerstört den ursprünglichen Sinn von *communio* und reflektiert die Ideologie, die den gegenwärtigen Status von ungleichen Beziehungen und von Unterordnung in der Kirche rechtfertigen soll. Die *communio,* die in der Dreifaltigkeit ihre Ikone und Inspirationsquelle hat („Die heiligste Dreifaltigkeit ist die beste Gemeinschaft", bekennen die Mitglieder der kirchlichen Basisgemeinden), verträgt weder Ungleichheit noch Gleichmacherei; wohl aber geht sie von den gegebenen Unterschieden aus, die dank der *communio* zwischen allen Einheit in der Vielfalt schafft, wobei die Einheit aber etwas Dynamisches ist, das sich immer für neue Ausdrucksformen öffnet. Der Gedanke der *communio* ist die Grundlage für die Ekklesiologie der kirchlichen Basisgemeinden wie auch für das Verständnis der kommunitären Ämter und Dienste.

Eine andere Kategorie, die neu mit Leben erfüllt wurde, ist die des Volkes Gottes. Das Zweite Vatikanische Konzil siedelt sie noch vor der hierarchischen Struktur der Kirche an. In keiner anderen Kirche wird so großer Wert gelegt auf die Kirche-als-Volk-Gottes wie in Bewusstsein, Praxis und Literatur der brasilianischen Kirche. Volk Gottes ist nicht einfach eine Metapher unter anderen für Kirche, Volk Gottes ist eine reale Beschreibung für das, was Kirche in Wirklichkeit ist. Doch wohlgemerkt: Ein Volk existiert nicht einfach so aus sich heraus. Volk ist die Frucht aus der Verbindung vieler Gemeinden und Gemeinwesen, die sich ein Gemeinschaftsbewusstsein schaffen, sich ein gemeinsames Projekt von Gemeinschaft und Partizipation zurecht legen und sich auf Praxisformen verständigen, um das alles in die Tat umzusetzen. Aus diesem Gewebe erwächst das Volk. Damit nun die Kirche zum Volk Gottes wird, muss sie vor allem Volk sein, was aber zunächst nicht absolut eindeutig ist. Volk wird sie in dem Maße, in dem sie christliche Gemeinschaften und Bewegungen schafft, die auf Grund ihrer Verbindung untereinander dann das Volk konstituieren. Kraft des Glaubens und kraft des Evangeliums wird dieses Volk dann Volk Gottes. Es hat sich für Gott entschieden und fühlt sich von Gott gerufen. Was wir im geltenden Modell von hierarchischer Kirche haben, ist kein Volk Gottes, sondern eine Masse von Gläubigen, die eine Kapelle oder eine Kirche frequentieren und sich einer Hierarchie unterwerfen, die allein Wort, Sakrament und Gemeindeleitung in der Hand hat.

Die kirchlichen Basisgemeinden und die Initiativen zur Sozialpastoral sind die

Materie, die dem Volk Gottes seine konkrete Form geben; und das ist in der Tat ein Phänomen, das innerhalb des brasilianischen Gesellschaftsprozesses soziologisch sehr wohl zu fassen ist.

V. Universale Relevanz des brasilianischen Kirchenexperiments

In Brasilien hat sich gezeigt, dass eine andere Form, Kirche zu sein, sehr wohl möglich ist. Wir sind nicht dazu verurteilt, bis zum jüngsten Tag auf das traditionelle Modell von Kirche angewiesen zu sein, welches auf Grund der Tatsache, dass es von Anbeginn an Ungleichheiten und Spannungen in Gemeinschaft und Partizipation gebracht hat, auch weiterhin zu strukturellen Spannungen und Konflikten führt. Das Gemeinschaftsmodell bewegt sich durchaus innerhalb der großen Tradition, sorgt auf seine Weise für Einheit und passt besser zu den Aspirationen der Menschen aller Zeiten, ihre profane wie religiöse Geschichte zu gestalten und nicht nur zu bestaunen. In diesem Sinn nährt das brasilianische Experiment die Hoffnung der Christen auf eine andere, bessere Zukunft. Diese ist nicht nur möglich. In Brasilien ist sie bereits greifbare, mit Werten und Verheißungen nicht nur für uns, sondern für alle Suchenden angereicherte Wirklichkeit geworden.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Die Mundialisierung bisher kontinentaler Herausforderungen

Anfragen an das christliche Glaubensverständnis aus brasilianischer Erfahrung

Agenor Brighenti

Die Herausforderung, vor die sich die Kirche im Laufe der Geschichte gestellt sah, war in Europa die Moderne, in Lateinamerika war es die Armut, in Afrika der kulturelle Pluralismus und in Asien die religiöse Vielfalt. In einem Kolloquium anlässlich der 575-Jahrfeier der Gründung der Katholischen Universität Löwen wies Gustavo Gutiérrez im Blick auf die Gegenwart indes scharfsinnig darauf hin, das Anbrechen eines planetarischen Bewusstseins ebenso wie die Globalisierung der Welt richteten die verschiedenen Herausforderungen, mit denen die genannten Erdteile zu kämpfen gehabt hätten, heute an alle Menschen. In der Tat, die Neuzeit ist nicht nur überall präsent, sie steckt auch überall in der Krise; die großen Religionen kreuzen sich auf allen Erdteilen; die Revitalisierung autochthoner Kulturen erweist sich als genereller Imperativ; und Armut fehlt beileibe auch nicht in der so genannten Ersten Welt. Auch wenn die angedeuteten Herausforderungen auf den angesprochenen Kontinenten mit ihren verschiedenen Ländern ihre je spezifische Einfärbung haben, ist nicht zu bestreiten, dass sie allesamt einen hermeneutischen Stachel für den christlichen Glauben als solchen beinhalten, unabhängig von der Pluralität des jeweiligen Kontextes, in dem der konkrete Glaube Gestalt gewinnt. Selbstverständlich ist auch Brasilien Teil dieses planetarischen Netzes.

I. Herausforderung der Rationalität

Ohne Zweifel brachte das neuzeitliche Zivilisationsprojekt in Sachen Rationalität eine kopernikanische Wende. Fünfhundert Jahre hatte sich die weit mehr als tausendjährige Christenheit den Anfragen der Neuzeit widersetzt, bevor sie sich schließlich einer Welt öffnete, die zwar zu einem gut Teil ohne und gegen die Kirche entdeckt worden war, aber durchaus auf Werten des Evangeliums beruhte und beruht. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts stellte sich die Kirche in Europa dann der schmerzlichen Aufgabe, den Glauben innerhalb dieses ungewohnten Kontextes neu zu verstehen. Hintergrund ihres Bemühens war vor allem die Erste Aufklärung[1], das heißt die Emanzipation des individuellen Subjektes und der subjek-

tiven Vernunft. Die als solche apostrophierten Genitivtheologien (Theologie der Hoffnung, Politische Theologie, Theologie der Revolution, Theologie der irdischen Realitäten usw.), namentlich die Theologie der Befreiung in Lateinamerika, entwickelten dann später eine Hermeneutik des Glaubens im Ringen mit der Zweiten Aufklärung, will sagen der Emanzipation der gesellschaftlichen Subjekte und der praktischen Vernunft.

1. Moderne in der Krise

Unterdessen sind im Augenblick tiefgreifende Veränderungsprozesse in Gang, und zwar nicht nur in den entwickelten Gesellschaften, die in der Phase des „Post-" stecken und post-industrielle, post-christliche und post-moderne Gesellschaften sind, sondern auch in Ländern der Dritten Welt wie in Brasilien, wo sich Vormoderne, Moderne und Postmoderne vermischen. So fiel etwa die Jahrtausendwende unbestritten in eine Zeit, in der manche das Gefühl haben, „alles, was sicher ist, löse sich in Luft auf" (Jean Baudrillard). In der Spur der „Krise der Moderne", die viele als „epochalen Umschwung" bzw. als „Krise der Zivilisation" beschreiben, brechen die Krise der „technisch-instrumentellen Vernunft" (Frankfurter Schule) und in deren Folge die „Krise der Metasprachen" an, insofern sich letztere auf „kalte Vernunft" stützen, „die keine Gründe des Herzens kennt" („emotionale Intelligenz"). Denken *light* oder, anders gesagt, die „Kultur der Leere", wie sich Gianni Vattimo und Gilles Lipovestky treffend ausdrücken, deuten darauf hin, dass die Vernunft nichts mehr weiter ist als eine „schwache Vernunft". Ganz allgemein befinden sich die Wissenschaften, die im gerade zu Ende gegangenen Jahrhundert „viel näher bei der Macht als bei der Wahrheit" waren (Pedro Demo), in einer tiefen „Paradigmenkrise". Die großen sozialen Ideale, die Revolutionen verfolgten, endeten in der „Entzauberung der Utopien" (Herbert Marcuse), so dass scheinbar das „Ende der Geschichte" (Francis Fukuyama) anbrechen konnte. Demnach bleibt nur der bittere Geschmack der Gegenwart, der „Triumph des einsamen Individuums" (José-Ignacio González Faus). Die Technik, vermeintlich allein siegreich, ist gleichwohl verantwortlich für einen kranken Planeten, auf dem das „menschliche Leben mitsamt seinen Ökosystemen" (Leonardo Boff) bedroht ist. Unser aller bemächtigt sich ein „Gefühl, Waisen zu sein", weil uns Instabilität, Unsicherheit und, in vielen Fällen, Angst und apokalyptische Stimmung umgeben.

2. Advent einer Dritten Aufklärung

Indes, die große Frage, die sich inmitten dieser ganzen Doppeldeutigkeit stellt, lautet: Ist das Projekt der Moderne denn wirklich schon erledigt? Die Spannungen innerhalb der so genannten „Postmoderne" deuten da eher in Richtung Nein. Jürgen Habermas und Alain Touraine haben treffend darauf hingewiesen, die gegenwärtige Krise der Moderne sei alles andere als der Untergang dieses „Zivilisationsprojektes", als eine „Postmoderne". Eher schon haben wir es mit der Herausforderung einer „Übermoderne" zu tun, insofern die Erste und die Zweite Aufklärung durch eine Dritte Aufklärung vervollständigt werden müssen, das

heißt durch die Emanzipation der Alterität im Sinne von ungeschuldeter Verdanktheit und von kommunikativer Vernunft. Allenthalben drängt sich das ernsthafte Thema des „Anderen" auf - als Sinnhorizont, aber auch als Weg zu „dem großen Anderen" (Emmanuel Levinas), zum Absoluten, zur wahren Instanz der Ethik (Ludwig Wittgenstein), die aber in den maßgeblichen Sphären des gesellschaftlichen Lebens heute nicht vorkommt.

Die Mundialisierung bisher kontinentaler Herausforderungen

3. Herausforderung für das Glaubensverständnis

Das Bild, so wie es sich derzeit darstellt, bedeutet unweigerlich eine hermeneutische Anfrage an den christlichen Glauben, konkret an die Theologie als dessen reflektierte Gestaltwerdung - auch an die Theologie der Befreiung. Die Paradigmen sämtlicher Theologien, die von der Moderne her konzipiert sind, stecken in der Krise: ihre theoretische Erarbeitung, ihre interdisziplinäre Gepflogenheit sowie Gültigkeit und Bedeutung ihrer Produktion. Wollen wir auf die neu sich stellenden Fragen aus dem Glauben heraus eine wirksame Antwort finden, brauchen wir dringend neue Arbeitshypothesen. Einige europäische und nordamerikanische Theologen wie Hans Küng, Jürgen Moltmann, David Tracy und Matthew Fox haben inzwischen eine solche Antwort vorgelegt. Sie machen sich die Leere des Einzelnen zu Eigen und entwerfen von dorther eine nichtkonfessionsgebundene, ökumenische, makroökumenische, ökologische und holistische Theologie.

In Lateinamerika und namentlich in Brasilien zeichnen sich angesichts der Krise zwei Einstellungen ab. Auf der einen Seite stehen bestimmte Gruppen, die die Krise der Moderne nutzen, um die Bedeutung der emotionalen Intelligenz herauszustellen. Diese stützt sich auf die religiöse Erfahrung der neuen Pfingstbewegung, wie sie überall in Aufschwung ist. Was dabei Brasilien anlangt, vermitteln Emotionalität und Fundamentalismus bei uns das Gefühl der Sicherheit, die in Wirklichkeit jedoch nichts anderes als falsche Sicherheit ist. Auf der anderen Seite haben wir die Einstellung jener Gruppen, die sich nicht nur für humanitäre Belange (Menschenrechte, Zivilorganisationen, Kultur der Solidarität, Ökologie) aktiv einsetzen, sondern auch für Mystik (persönliche religiöse Erfahrung, interreligiöser Dialog und Nein zu allem Institutionellen). Diese Einstellung wäre ein Hinweis darauf, dass sich die Laizisierung der lateinamerikanischen Kulturen in einem unumkehrbar fortschreitenden Prozess befindet. Schließlich kann niemand bestreiten, was

Der Autor

Agenor Brighenti ist Priester, Doktor der Theologie und der Religionswissenschaften (Katholische Universität Löwen, 1993), Lizenziat in Philosophie (UNISUL: Universität im Süden des brasilianischen Bundesstaates Santa Catarina, 1975) und Fachmann für Sozialpastoral (Lateinamerikanisches Institut für Pastoraltheologie ITEPAL des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, Bogotá, Kolumbien, 1980). Von 1981 bis 1987 war Agenor Brighenti Koordinator der Pastoral im Bistum Tubarão (Santa Catarina) und von 1994 bis 1996 Akademischer Direktor des ITEPAL-CELAM in Bogotá. Im Augenblick ist er Professor für Systematische Theologie am Theologischen Institut in Santa Catarina ITESC, für Philosophie an der UNISUL und für Pastoraltheologie an der Päpstlichen Universität Mexiko (UPM).
Anschrift: Caixa Postal 5041, 88040-970 Florianópolis/SC, Brasilien. E-Mail: agenorb@terra.com.br.

auch für die Theologie nicht uninteressant ist: dass sich die Menschen allerorten zunehmend an anderen, nichtwestlichen Gesellschaftsmodellen orientieren, wie u.a. an der hebräisch-biblischen, indianischen, afrikanisch inspirierten oder auch östlichen Welt. Es wäre zu kurz gegriffen, das alles als Mode einer Kultur *light* abzutun. Vielmehr sehen wir darin das Suchen nach neuen Fundamenten für die fragmentarisierte, entzauberte Zivilisation des Westens zum Ausdruck kommen. So erhellt, dass wir - desorientiert wie wir angesichts der in die Krise geratenen Moderne sind - uns auf der Suche befinden nach einer neuen theologischen Ästhetik, die ihre epistemische Kompetenz mit in das Zeitalter der hermeneutischen und kommunikativen Vernunft nimmt und dadurch zu einer hermeneutisch-kontextuell-säkularen Theologie wird. Damit wird deutlich, dass kein Weg daran vorbeiführt, die kollektiven Identitäten auf drei Ebenen wiederherzustellen: auf der sozialen Ebene (kommunikative Vernunft), auf der epistemologischen Ebene (hermeneutische Vernunft) und auf der kirchlichen Ebene (theologische Vernunft).

II. Herausforderung der Bedeutungslosigkeit

Dank der Kirche in Lateinamerika ist inzwischen auch Armut als hermeneutische Kategorie zur Interpretation des christlichen Glaubens anerkannt: Wie von Gott reden in einer Welt von Gekreuzigten? Wie Heilsgeschichte verstehen angesichts einer Menschheitsgeschichte, die von Ungerechtigkeit nur so strotzt? Die große Aufgabe für die Kirche auf unserem Erdteil war, aus dem Glauben heraus die Kritik zu entkräften, Religion sei Entfremdung. In Praxis und Reflexion war die Kirche bemüht, in Auseinandersetzung mit der Geschichte die zentralen Motive des Evangeliums als glaubwürdig zu erweisen. Dabei gelang es ihr, die Option für die Armen und gegen die Armut als vom Evangelium her gebotene Norm zu verdeutlichen. So gesehen bedeutet Theologie der Befreiung einen Interpretationsrahmen für die Offenbarung insgesamt. Mit Hilfe von Autoren wie den Brüdern Leonardo und Clodovis Boff, wie João Batista Libânio und Frei Betto, José Comblin und Hugo Assmann - aber auch anderen - leistete Brasilien einen unverkennbaren Beitrag zu diesem Konzept.

1. Theologie der Befreiung: Theologie für Lateinamerika?

Dessen unbeschadet hat die Befreiungstheologie, auch wenn sie in Lateinamerika entstanden ist, nicht allein für unseren Kontinent Bedeutung. Jede Theologie ist in einen Kontext eingebunden. Da Armut nun aber eine für alle unausweichliche Realität ist, stellt sie damit auch für das Glaubensverständnis aller eine Anfrage dar. Herausforderungen, mit denen sich - so betrachtet - alle auseinanderzusetzen haben, sind: Einheit zwischen Schöpfungsplan und Heilsplan, insofern ja auch die Sünde Unordnung in die Schöpfung bringt; Unterscheidung, wenn auch nicht Trennung zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung, insofern zwischen Schaffung einer gerechteren Welt und Heil durchaus Kontinuität be-

steht; Erlösung als Übergang von weniger menschlichen zu menschlicheren Verhältnissen, insofern das Reich Gottes ja eine immanente und geschichtsbezogene Dimension hat, was wiederum bedeutet, dass es nur eine einzige Geschichte gibt und dass sich Heil nur im Rahmen dieser einen Geschichte realisiert, die damit zugleich profan und heilsträchtig ist, usw. Mit anderen Worten: Größen wie Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenwürde usf. sind keine Nullpositionen, wenn es um Heil und Erlösung geht. Glaube und Liebe sind nur echt, wenn sie Wirkung zeitigen. Ein Christentum, in dem es mit guter Absicht und lehrmäßiger Korrektheit getan wäre, wäre zu wenig. Der Glaube in seinem gesamten Umfang gehört in das Leben in seiner ganzen Länge und Breite und hat infolgedessen auch Politik, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft zu erhellen und zu verändern.

2. Herausforderung: Erweiterung des Begriffs Armut

Niemand wird bestreiten, dass sich die Zeiten geändert haben. Seit Ende der achtziger Jahre betonen wir in Brasilien, das Phänomen Armut könne nicht weiter allein unter wirtschaftlichem Gesichtspunkt betrachtet werden. Wir stehen vor der Herausforderung, uns gründlicher mit der Welt der Armut zu beschäftigen und sie auch unter ihren anderen Aspekten ernst zu nehmen. Deshalb halten wir die Dependenztheorie zwar für kein falsches, wohl aber für ein nicht tief genug greifendes Instrument, soll es denn das Phänomen mit all seinen unterschiedlichen Seiten erklären. Wir müssen den Begriff „arm" heute öffnen auch für alle, die aufgrund von Rasse, Sprache, Kultur, Hautfarbe, Geschlecht, Alter usw. diskriminiert oder ausgegrenzt werden. Tatsache ist dann aber, dass sich Armut als ein Phänomen erweist, das auf allen Erdteilen, einschließlich der nördlichen Erdhalbkugel, gegenwärtig ist.

3. Anfrage an Aktion und Reflexion

Allerdings darf sich niemand aufgrund der Tatsache, dass sich die Zeiten geändert haben und das Phänomen Armut inzwischen als komplexer erkannt worden ist, davon befreit fühlen, etwas tun und die Dinge vernunftmäßig ergründen zu müssen. In Brasilien kann einen nur mit Sorge erfüllen, dass sich das Augenmerk vom Engagement in Richtung Mystik verlagert hat, dass Mystik nur noch als etwas Subjektives gilt und dass in Sachen Religion die Emotionen sprießen, die Theologie dagegen verkümmert. Das gilt insbesondere für bestimmte kirchliche Bewegungen, an denen Züge von Fundamentalismus nicht zu übersehen sind. Doch die Armen, die ärmer geworden sind, als sie je waren, sind nicht verschwunden, sondern befragen unseren Glauben heute wie gestern auf seine Glaubwürdigkeit. Theologie und Glaubensverständnis, die ja erst *actus secundus* sind, bedürfen, um ihren Diskurs strukturieren zu können, der Praxis, des *actus primus*. Immerhin ist die Praxis weniger bloßer Landeplatz für die Rechtgläubigkeit als vielmehr privilegierte Quelle für ihr Entstehen überhaupt. Im Horizont moderner Rationalität muss sich Wahrheit kraft Wahrhaftigkeit bewähren. Andernfalls laufen wir Gefahr, nicht weniger als die Glaubwürdigkeit des Evangeliums aufs Spiel zu setzen.

III. Herausforderung des Pluralismus

Auch der Pluralismus bringt eine hermeneutische Anfrage an den christlichen Glauben mit sich. Auf kultureller Ebene steht die Kirche vor allem in Afrika vor der Herausforderung einer inkulturierten Evangelisierung, einer plurikulturellen Kirche und infolgedessen eines theologischen Pluralismus. Auf religiöser Ebene hat insbesondere die Kirche in Asien schon früher den theologischen Wert des Unterschieds herausstellen können und damit im Dialog mit den nichtchristlichen Religionen die Folgerungen gezogen für das Verständnis des katholischen Dogmas.

In Brasilien stoßen wir auf Schritt und Tritt auf die Herausforderung durch den kulturellen und religiösen Pluralismus für die Hermeneutik des christlichen Glaubens. Ablesen lässt sich die Tatsache an den Reaktionen auf die Erklärung der römischen Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000. Der Pluralismus zwingt geradezu die Theologie zu einer epistemologischen und methodologischen Neubegründung.

1. Semantische Neubegründung

Lange Zeit galt der Begriff „Theologie" in christlichen Kreisen als ausschließlicher Besitz des Christentums. Von Theologie zu sprechen hieß, mit dem geregelten, normierten Glaubensdiskurs innerhalb der christlichen Kirchen zu operieren, konkret in den Kirchen des Westens und der Ersten Welt. Der Begriff „Theologie" war also nicht nur auf einen Ekklesiozentrismus im Schlepptau einer monoreligiösen Position begrenzt, sondern auch von einem Eurozentrismus in Beschlag genommen, der seinerseits das Ergebnis eines monokulturellen Christentums war.

Die Emanzipation des kulturellen und religiösen Pluralismus ließ die traditionelle theologische Semantik zusammenbrechen und zwang die Theologen, ihren alten Theologiebegriff weiter zu fassen, sodass unter seinen Fittichen jetzt auch neuanbrechende Realitäten Platz finden. Dennoch bleiben die Ergebnisse Stückwerk, und die einen befriedigen mehr als die anderen. Einem dieser alles andere als zufriedenstellenden Ergebnisse begegnen wir auch in Brasilien. Die Rede ist von jener theologischen Semantik, die von einer monoreligiösen, monokulturellen Theologie ins andere Extrem umkippt, in eine transkulturelle, transreligiöse Theologie. Manche Geister springen von einer „christlichen Theologie" in eine „weltweite Theologie", in eine Metasprache auf der Grundlage der Überzeugung, dass die verschiedenen religiösen Überlieferungen, die auf diesem Planeten existieren, alle in Interaktion stehen. Nun hat aber Jacques Dupuis mit Recht darauf hingewiesen, ein derartiger theologischer Pluralismus stoße auf zwei Hindernisse: Einerseits sei jede der verschiedenen religiösen Erfahrungen unaustauschbar, wie andererseits auch die vielfältigen kulturellen Muster, die den Erfahrungen zugrunde liegen, jeweils singulär sind. Sachgerechter sei da schon eine Annäherung, die von der Pluriformität und Plurikulturalität der Theologie ausginge.

2. Syntaktische Neubegründung

Die Mundialisierung bisher kontinentaler Herausforderungen

Plurikonfessionalität der Theologie: Die Tatsache, dass es diese und jene „religiösen Glaubensformen" gibt, die sich noch einmal auch durch ihren je eigenen Inhalt unterscheiden, führt dazu, dass die inhaltliche Vielfalt der verschiedenen Glaubensformen unweigerlich auch eine Vielfalt der konfessionellen Theologien mit sich bringt. Als geregelter und normierter Glaubensdiskurs kann keine Theologie konfessionsfrei sein, weil der spezifische Inhalt jeder religiösen Erfahrung vom glaubenden Ja des betreffenden Menschen bzw. der betreffenden Gemeinde abhängt; und dieses Ja bildet letztlich den Gegenstand der Theologie. Allerdings erschöpft sich der konfessionelle Charakter einer jeden Theologie nicht in der eigenen Konfessionszugehörigkeit. Im Gegenteil, die je eigene Konfessionalität wird eher in dem Maße durchsichtig, als der betreffende Glaubende offen ist für die religiöse Erfahrung der Menschheit insgesamt. Ohne einen wirklich universalen Horizont degeneriert das Konfessionelle in Konfessionalismus und landet im Fundamentalismus, der nicht mehr im Stande ist, andere religiöse Denominationen gelten zu lassen, sich in ihnen auch selbst zu erkennen und von anderen konfessionellen Theologien bereichern zu lassen.

Plurikulturalität der Theologie: Unter dem Gesichtspunkt der Kultur reibt sich eine weltweit-transkulturelle konfessionelle Metasprache mit der Plurikulturalität der religiösen Erfahrungen der verschiedenen religiösen Konfessionen, wenn nicht schon ein und derselben Konfession. Eine vermeintlich transkulturelle konfessionelle Theologie wäre in Wirklichkeit nichts anderes als eine monokulturelle Theologie, das heißt die Universalisierung einer bestimmten Einzelausprägung, insofern ja die Erarbeitung dieser Metasprache an den Bedingungsrahmen einer bestimmten Kultur gebunden bleibt.

So sind Theologien nicht nur konfessionell, sondern immer auch plurikulturell, und zwar aus einem doppelten Grund: Erstens gibt es Konfessionalität immer nur innerhalb eines plurikulturellen Kontextes, und zweitens ist religiöse Erfahrung innerhalb einer spezifischen Konfessionszugehörigkeit auch immer nur denkbar in einem spezifischen kulturellen Kontext, der sich vom Kontext der religiösen Erfahrung anderer Gemeinschaften innerhalb derselben Konfessionalität unterscheidet. Es gibt keine Theologie, die als menschliches Erzeugnis nicht unweigerlich an das „Paradigma einer Epoche" (Thomas Kuhn) gebunden wäre. So sehr sie es auch wollte, nie wird Theologie aus jenem Gehäuse an Überzeugungen, Werten, Denkweisen und Umgangsformen herauskommen, von dem Gemeinden nun einmal immer umgeben sind. Dieses Faktum macht die Interpretation der Offenbarung allerdings um nichts ärmer, im Gegenteil: Es schützt sie davor, zur Ideologie zu werden, wie es Theologie auch davor bewahrt, zum fundamentalistischen Diskurs zu entarten.

Wenn es also, von der Religion her, nicht nur eine einzige transkonfessionelle Theologie geben kann, sondern immer nur mehrere, so kann es, von der Theologie her, innerhalb ein und derselben religiösen Konfession auch nur verschiedene Theologien geben - Theologie verstanden als je spezifische Ausdrucksform desselben Glaubens unter den Bedingungen kultureller Vielfalt. Und da, vom kultu-

rellen Gesichtspunkt her betrachtet, die intrakonfessionellen Interpretationen, einschließlich der christlichen, auf unterschiedlichen Kulturmustern basieren, führt kein Weg daran vorbei, dass Theologie zwangsläufig nicht nur plurikonfessionell, sondern auch plurikulturell sein muss.
Was eine plurireligiöse und plurikulturelle Theologie von transkonfessioneller und transkultureller Theologie unterscheidet, ist, dass ersterer die Realität wichtiger ist als die Abstraktion, die Existenz wichtiger als Wesensdefinitionen und die lebendige Erfahrung der Menschen in ihren Gemeinden unter konkreten Bedingungen wichtiger als Begriffe und Allgemeingültigkeiten, hinter denen am Ende doch nur religiöse und kulturelle Kurzsichtigkeit steckt.

[1] Zur Begrifflichkeit „Erste Aufklärung" bzw. „Zweite Aufklärung" vgl. Horst Goldstein, *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Art. Aufklärung, Düsseldorf 1991, 14-16.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Die Feuer der Pfingstbewegung im heutigen Brasilien

Brenda Carranza

Ich gehe in diesem Artikel von einem religiösen Kontext aus, der plural und entinstitutionalisiert ist und beschäftige mich in eher beschreibender denn analytischer Weise damit,
a) festzustellen, welche Veränderungen durch das Phänomen der protestantischen und katholischen „Verpfingstlichung" im religiösen Feld Brasiliens in den letzten dreißig Jahren hervorgerufen worden sind. Ich konzentriere meine Aufmerksamkeit dabei auf zwei geradezu sinnbildliche Bezugspunkte: Die „Universale Kirche vom Reich Gottes" (IURD: *Igreja Universal do Reino de Deus*) und die „Katholische Bewegung der charismatischen Erneuerung" (RCC: *Movimento de Renovação Carismática Católica*) in deren durch P. Marcelo Rossi populär gewordener Ausformung.
b) auf die Mechanismen *spiritueller Kriegsführung* aufmerksam zu machen, die unter Charismatikern und Neo-Pfingstlern in der Auseinandersetzung unter den Gläubigen entwickelt werden und die ein Szenario eines Religionsmarktes hervorbringen,
c) aufzuzeigen, welche Wirkungen von der Pfingstbewegung ausgehen, was die

Lösung alltäglicher und existenzieller Probleme in der Öffentlichkeit und in den Medien angeht.

I. Die „Verpfingstlichung" Brasiliens

Im religiösen Feld Brasiliens lässt sich ein doppelter Prozess beobachten: einerseits die Vertiefung der Entinstitutionalisierung in gewissen Bereichen der Mittelschichten, die das Individuum zu einer wachsenden Privatisierung der religiösen Erfahrung führt, und andererseits das Hervortreten eines Pluralismus religiöser Ausdrucksformen und pfingstlerischer Institutionen, die das Monopol der katholischen Kirche aufbrechen (Sanchis 1997).

Diese Verpfingstlichung hat dafür gesorgt, dass das religiöse Profil der Gesellschaft in den letzten dreißig Jahren neue Konturen bekommen hat. Dieses hatte sich, folgt man der Volkszählung des Brasilianischen Geographie- und Statistikinstitutes (IBGE: *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*) von 1991, bis dahin folgendermaßen zusammengesetzt: aus Katholiken (75 Prozent) - darunter Traditionalisten, progressive und nominelle bzw. nicht-praktizierende Katholiken -, Protestanten, unterteilt in historisch gewachsene Kirchen (12,5 Prozent) und pfingstlerische sowie neo-pfingstlerische Kirchen (7 Prozent)[1], aus Anhängern und Anhängerinnen des Spiritismus nach A. Kardec (3 Prozent) sowie aus Personen, die sich als Mitglieder afro-brasilianischer Religionen wie Umbanda und Condomblé verstehen (1,5 Prozent)[2]. Der Rest ist in Religionen von geringerer numerischer Größenordnung beheimatet gewesen, wie dem Judentum, dem Islam oder den orientalischen Religionen, oder gab an, bekenntnislos zu sein (Prandi/Pierucci 1996).

Innerhalb dieses Universums hat die Präsenz der Pfingstler, ob sie nun Protestanten oder Katholiken sind, Veränderungen in den Diskursen, der Praxis und der Religiosität von vielen Brasilianern und Brasilianerinnen hervorgebracht.[3] Beide teilen den Glauben an den alltäglichen Einfluss des Heiligen Geistes, an die Wirksamkeit seiner Gaben und an die wunderbaren Eingriffe in die Wunden des Körpers und der Seele. Die religiösen Praktiken der Pfingstler ziehen dabei durch die beflissene Teilnahme der Gläubigen an den Gottesdiensten und binnenkirchlichen Aktivitäten Aufmerksamkeit auf sich (Mariz 1998).

Die Autorin

Brenda Maribel Carranza stammt aus Guatemala, lebt aber seit zwölf Jahren in Brasilien. Sie studierte Psychologie, Theologie und Sozialwissenschaften. Abschluss in Soziologie, Promovendin der Sozialwissenschaften an der bundesstaatlichen Universität von Campinas (UNICAMP). In Guatemala nahm sie als Vertreterin der guatemaltekischen Bischofskonferenz aktiv am Dialog zwischen Guerilla und Armee teil. In Brasilien Beratungstätigkeiten für die Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB), für die Hochschulpastoral der Päpstlichen Hochschule von Campinas (PUC-Campinas) sowie Forschungen am Zentrum für Statistik der Religionen und Sozialuntersuchungen (CERIS). Sie ist Mitglied des Herausgeberkreises der lateinamerikaweit erscheinenden Zeitschrift „Novamerica" und der Herausgeberkommission der Heftreihe „Tendenzen des gegenwärtigen Katholizismus" (CERIS/CNBB). Anschrift: Rua das Violetas, 246, bl. 13, apto.32, 13050-908 Campinas/SP, Brasilien. E-Mail: poveda@terra.com.br.

Ihre Zusammenkünfte schließen spontanes Klatschen, das Sprechen in fremden Sprachen (Zungenreden), flammenden Lobpreis und körperliche Darbietungen ein. Über „das Dämonische" wird sehr aggressiv gesprochen. Religiöse Ausdrucksformen, die durch ein Medium übermittelt werden, insbesondere die afro-brasilianischen, gelten als minderwertig - wenngleich Praktiken und Rituale der Befreiung und des Exorzismus Aufnahme erfahren. Diese werden eingemeindet und den Anteilen, die man ablehnt, angreift und dämonisiert hatte, wird eine neue Bedeutung verliehen (Birman 1996)[4]. Daneben werden vielfältige kreative Initiativen zu Großveranstaltungen (Treffen in Fußballstadien und Sporthallen) und Wohltätigkeitsaktionen ergriffen. Bei letzteren handelt es sich um Vorhaben, die sowohl Pfingster wie auch Charismatiker in die Tat umsetzen.

Ein weiterer Punkt, den beide gemeinsam haben, besteht in der Verwendung von Musik als Mittel, um Jugendliche anzuziehen und religiöse Großveranstaltungen zu beleben. Hier ist vor allem der junge charismatische Priester Marcelo Rossi hervorzuheben. Er hat Erfahrung, in Sporthallen aufzutreten und zum Rhythmus von „Aerobics von Jesus" zu tanzen und singen und auf diese Weise Tausende von Katholiken zu so genannten Show-Messen zu versammeln.[5] Dergestalt ist er dabei, in die Vorstellung von katholischer Liturgie Neuerungen einzuführen. Mehr noch: Der Sänger-Priester ist auf dem Wege, damit eine neue Gattung innerhalb der katholischen Kirche zu schaffen. Mehr als ein Dutzend Priester - wenn man die Seminaristen nicht mitzählt - streben heute diesen Status an. Sie singen, tanzen und treten in Fernsehprogrammen mit der gleichen Art der Darbietung wie Padre Marcelo auf (Carranza 2001b). Dieses Phänomen macht auf eine neue Entwicklungsrichtung in der Ausbildung des brasilianischen Klerus aufmerksam. Besorgt darüber, ob der Priesternachwuchs zahlenmäßig konstant gehalten werden kann und das Prestige erhalten bleibt bzw. die Garantie, qua Priesteramt sozialen Aufstieg zu erleben, werden Dogmatikstunden durch Unterricht im Gitarrenspielen und in Aerobic ersetzt (Benedetti 1999).

II. Sinnbilder für das Phänomen der „Verpfingstlichung" Brasiliens

Im Mittelpunkt der pfingstlerischen Szene befindet sich die „Universale Kirche vom Reich Gottes" (IURD). Sie ist 1997 in Rio de Janeiro von Edir Macedo gegründet worden, in dessen persönlichem religiösen Werdegang die Zugehörigkeit zu afro-brasilianischen Religionen (Umbanda) bemerkt wurde. Die IURD gehört zu den neo-pfingstlerischen Kirchen[6], welche in Brasilien am schnellsten wachsen und sich auch auf Länder Lateinamerikas, Afrikas und Europas[7] ausbreiten.

Sie baut ein imaginäres Bild ihrer Grandiosität auf, indem sie Gotteshäuser in großen Räumlichkeiten wie Kinos, Fabriken oder eigens erbauten Gebäuden einrichtet, um Tausende von Gläubigen begrüßen zu können. Der Predigt liegen

die zentralen Topoi von Selbsthilfe und dem göttlichen Tausch zwischen Gott und den Gläubigen zugrunde. Letzteres bezieht sich auf die Herausforderung, Wohlstand zu erlangen. Bei der Sittlichkeit, die von ihren Pastoren gepredigt wird, handelt es sich eher um eine Light-Version, wenn man sie mit der Askese anderer Pfingstkirchen vergleicht. Charakterisiert durch einen starken hierarchischen und zentralisierten Machtpol, bildet sie eine Struktur aus, die ihrer Anhängerschaft, die in die Millionen geht, wenig Raum für Partizipation lässt (Mariano 1999).

Nicht weit von diesem Gesamtbild entfernt ist die RCC situiert, der vorgeworfen wird, wegen ihrer pfingstlerischen Ausdrucksformen eine katholische Version evangelischen Glaubens darzustellen. Im vergangenen Jahrzehnt hat die RCC darum Strategien entwickelt, um ihre katholisch-konfessionelle Identität zu betonen (das Tragen des Rosenkranzes als Schmuck, Zugehörigkeitskampagnen: „Ich bin glücklich, weil ich katholisch bin ...", Anbetung des Allerheiligsten, Gebrauch von Bildern des Papstes und seiner Reden, Bestehen auf der Beichte). Damit soll ihre Treue zur katholischen Kirche und ihre Anhänglichkeit unter Beweis gestellt werden. Gleichzeitig wandelte die RCC sich, vor allem auf dem Feld der Sexualmoral, zu einer der eifrigsten Verfechterinnen der katholischen Orthodoxie.

Auch wenn die RCC in Brasilien als Frucht eines kontroversen und vieldeutigen Verlaufs der vergangenen zwanzig Jahre an Akzeptanz gewinnt[8], scheint der katholische Klerus gegenüber ihren Laien-Führungspersonen noch immer zwischen drei Grundhaltungen zu schwanken. Die erste Haltung ist eine des *Verdachts:* Sie vermutet hinter dem vermehrten Einsatz von Gefühl eine Manipulation der Gaben des Geistes oder auch die Autorisierung von Laien. Die zweite Haltung kann als eine der *Assimilation* gekennzeichnet werden: Die entsprechende Gruppe sieht es so, dass die Charismatiker ein Potential pastoraler Arbeitskraft darstellen, das die Institution nicht vernachlässigen dürfe. Mit ihren 10.000 in Gebetsgruppen und „Bundesgemeinschaften" organisierten Anhängern seien sie in der Mehrheit der Diözesen präsent. Die dritte Haltung ist der Versuch einer *Domestizierung:* Sie manifestiert sich in der Anerkennung der RCC als Schutzwall, der dem Auszug der Gläubigen zur Pfingstbewegung Einhalt gebieten und ein Reservoir für Ordens- und Priesterberufungen darstellen könnte (Carranza 2000). Deren institutionelle Kraft, mitsamt ihren Diskursen und Praktiken, schreite von der Privatsphäre aus voran. Darin bilde sie ein neues Ethos aus, was die Forderung nach Umkehr betrifft, die an die Gläubigen ergeht. Als Werkzeug der Zugehörigkeit zur Institution ermuntere sie die Gläubigen, ihr exklusiv anzugehören und biete ihnen im Gegenzug symbolische Güter und Dienste an.

III. Magische Lösungen für historische Probleme

Sowohl die Mitglieder der IURD wie auch die Führungspersonen der RCC sind ausgesprochen kreativ, wenn es darum geht, Antworten für die Gläubigen auf der Suche nach Lösungen für deren Nöte zu finden. Häufig ist zu beobachten, dass in

den Gottesdiensten der IURD ebenso wie in den Gebetskreisen der RCC und den Messen von Padre Marcelo Tausende von Gläubigen Heilungs- und Befreiungsgebete sprechen, in der Hoffnung dadurch von unheilbaren Krankheiten oder psychischen Störungen zu genesen. So ist es auch möglich, die *Website* von P. Marcelo Rossi aufzusuchen, um der Segnung von Medikamenten beizuwohnen. (www.padremarcelo@terra.com.br).

Indem das therapeutisch-allopathische System mit symbolischen Elementen der Sinngebung (Gebet, Segen, Wasser ...) verknüpft wird, nehmen diese Ausdrucksformen das menschliche Leiden auf. Gleiches geschieht angesichts der Geißel der strukturellen Arbeitslosigkeit. Es kommt häufig vor, dass Gläubige, Sozialversicherungskärtchen oder Fotografien von Verwandten, die an Alkoholismus oder Drogensucht leiden, mitbringen, damit Padre Marcelo und die Pastoren der IURD diese segnen (Steil 2001, Mariz 2000).

Dieselben Strategien und Ressourcen werden auf der vertikalen Achse der Erlösung eingesetzt, um Gesundheit, Arbeit und zwischenmenschlichen Beziehungen Bedeutung zu verleihen. In der Volkskultur gibt es nichts Traditionelleres als die Vorstellung göttlichen Eingreifens in das Leiden, in der Informationsgesellschaft nichts Fortgeschritteneres als das Internet, für ein neoliberales ökonomisches System nichts Bequemeres, als einen Minimalstaat zu predigen und die Infrastruktur des Gesundheitswesens durch Religion zu ersetzen. Es ist das Zusammenwirken dieser Elemente, das aus der Pfingstbewegung ein so außerordentlich lebendiges religiöses System macht.

IV. Exorzismus in der Arena der Macht

Für die Leitungsebene der Pfingstler ist die nationale Öffentlichkeit zum Zielpunkt ihrer Bemühungen geworden. In Anbetracht der Korruptionsspirale in der Verwaltung wird hier Ethik in der Politik gepredigt. Was den Wahlausgang angeht, ist im vergangenen Jahrzehnt ein wachsender Anteil der IURD zu verzeichnen. Derzeit ist sie in der Legislative mit 26 Bundestagsabgeordneten sowie Landtagsabgeordneten und Stadträten auf kommunaler Ebene vertreten.[9]

Die Präsenz der RCC im Nationalkongress wird von einem Abgeordneten angeführt, der zugleich bereits zum Sprecher der Fraktion der katholischen Parlamentarier avanciert ist. Mehr noch als die jeweiligen numerischen Verhältnisse sind die Strategien aufschlussreich, die beide Gruppen entwickelt haben, um Anteil an der Macht zu erhalten. Um ihr Potential bei Wahlen zu ermitteln, führt die IURD unter ihren Gläubigen Eintragungen in Wählerlisten durch. Sie stellt einen Kandidaten auf, der auf allen Ebenen der Organisation vorgestellt wird (in Gotteshäusern, bei Großveranstaltungen, im Fernsehen, in Zeitungen und Radiosendern). Dabei wird emphatisch verkündet, dass es sich hier um den offiziellen Kandidaten handelt. Wohltätigkeitsaktionen werden dazu genutzt, ihn bekannt zu machen. In diesem Prozess obliegt die Vorauswahl von Kandidaten, unter denen auszuwählen ist, der örtlichen Leitungsebene. Diese erfolgt gemäß deren

Kalkül und Interessen, indem auf die Treue zur Institution gesetzt wird, auf das persönliche Führungscharisma und die Fähigkeit, aus Pastoren Kandidaten zu machen (Oro 2001).

Dies lässt sich in gleicher Weise von der RCC sagen. Sie ist ihrem politischen Potential gegenüber ebensowenig gleichgültig. Nicht ohne Spannungen mit der Lokalkirche bedient sie sich deren organisatorischer Möglichkeiten, um Kandidaten und Kandidatinnen aus ihren Führungsriegen bekannt zu machen, sie zu fördern, zu unterstützen und zu wählen. Die Offensive der RCC hat ihren Ort im Nationalkongress, in dem ihre Führungskräfte mit den Mitteln eines moralisierenden Diskurses Flagge zeigen, was die Verteidigung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen angeht. Sie fördern Aktionen gegen die staatlichen Bemühungen, zur Vorsorge gegen AIDS kostenlos Kondome abzugeben. Sie treten gegen Gesetzentwürfe an, die die Legalisierung homosexueller Partnerschaften zum Ziel haben, und formieren sich gegen die Durchführung von Abtreibungen in öffentlichen Kliniken im Fall von vergewaltigten Frauen.[10] Es ist deshalb von Interesse, auf das politische Wirken der RCC aufmerksam zu machen, denn dies relativiert die verbreitete Vorstellung, wonach den kirchlichen Basisgemeinden, die mit der Theologie der Befreiung verbunden sind, der politische Kampf zugeschrieben wird, wohingegen die Pflege der Spiritualität in der katholischen Kirche der RCC vorbehalten bliebe.

Die IURD hat bereits erreicht, mittels der Sensibilität ihrer Führungskader bei gläubigen Wählern Sinnvorstellungen zu erzeugen, d.h. den Wahlakt in eine quasi-religiöse Handlung zu verwandeln. Der Wahlakt wird stilisiert zu einer Art Exorzismus desjenigen Dämons, der in der Politik zugange sei und für die Korruption verantwortlich zeichne. Sei dieser politische Raum erst einmal vom Dämon befreit, könnten die Gottesfürchtigen diesen frei werdenden Raum einnehmen. Neben der unmittelbaren Sakralisierung des Politischen ruft an diesem Vorgang der Faktor Besorgnis hervor, dass weitere religiöse Institutionen bereits damit begonnen haben, dieses Modell, Politik zu machen, ebenfalls zur Anwendung zu bringen (Fonseca 1998). So wie die Sphäre des Individuums zur Zielscheibe der Ausbreitung der Pfingstler geworden ist, ist hier die öffentliche Sphäre als Ort Gottes ausgemacht worden. Dem entspricht, dass im Kampf, der von den Gläubigen geführt wird, die Bühne des spirituellen Krieges mit dessen anti-synkretistischem Diskurs zum verbindenden und verbindlichen Medium wird: Was immer auch auf dieser Bühne geschieht - es ist für alle Bereiche des Lebens von Bedeutung!

V. Marketing – die Seele der Evangelisierung

Im Oktober 1995 berichteten die brasilianischen Medien unter dem Titel „Anschlag auf die Heilige" von dem Übergriff, den ein Pastor der IURD auf eine Darstellung Unserer Lieben Frau vollzogen hatte. In einer Live-Übertragung des Fernsehens war zu sehen, wie der Pastor das Heiligenbild zu Boden warf, es

damit als heiligen Gegenstand entweihte und die Katholiken beschuldigte, Götzenkult zu betreiben, wenn sie das Heiligenbild verehrten. Der Zwischenfall und seine Folgen stürzten das Land in ein Klima des *Heiligen Krieges,* aufgestachelt durch den Disput zwischen Charismatikern und Neo-Pfingstlern. Der Fernsehschirm wurde zum Schlachtfeld.

In Lateinamerika ist die Fernsehevangelisation unter dem Namen *elektronische Kirche* bekannt geworden (Assmann 1986). Im Brasilien der 90er Jahre hat sich deren Ausbreitung im Zuge einer beträchtlichen Ausweitung der Fernsehsendungen mit religiösen Programmen konsolidiert. Einige Kirchen haben ihre eigenen Kanäle gegründet; andere mieteten sich bestimmte Sendezeiten und trugen durch elektronische Katechese zur Verstärkung des Wettbewerbs bei. Im neo-pfingstlerischen Umfeld sendet der TV-Kanal „Record", den die IURD nach juristischen Auseinandersetzungen erworben hat, den größten Teil seines religiösen Programms, die proselytischen Spots und persönlichen Gespräche in den Abendstunden.

In diesen Programmen herrscht das gesprochene Wort vor. Hier wird unter Tränen, Seufzen, *Close-ups* und melodramatischen Videos persönlich Zeugnis abgelegt. Das Format ist immer dasselbe: Der Gläubige erzählt seine Lebensgeschichte, betont, dass er nach Durchschreiten eines Leidensweges einen Grund zu leben gefunden habe, und erzählt, wie er in die Kirche eingetreten sei und seine existenzielle und ökonomische Krise überwunden habe, von denen letztere in Brasilien üblich ist. Da dabei nur die Person beim Erzählen gezeigt wird, bleibt allerdings unbewiesen, ob seine Geschichte irgendwelche Haftpunkte an der sozialen Wirklichkeit aufweist.

Die gesammelten Erfahrungen der RCC, unabhängige Produzenten und die Unterstützung des brasilianischen Episkopats ermöglichten auch im katholischen Raum die Gründung eines nationalen Fernsehkanals: *RedeVida* (Lebensnetz), den „Kanal der christlichen Familie". Dieser Kanal berichtet über kirchliche Aktivitäten, überträgt Messen und Rosenkranzandachten und verbreitet katholische Nachrichten. Auf diese Weise macht er aus dem Fernsehen eine Erweiterung der Pfarrgemeinde (Carranza 2001a).

Gesponsert von einem großen multinationalen Konzern und mit dem Segen von Papst Johannes Paul II. gibt P. Marcelo Rossi unterdessen die Richtlinien für den digitalen Markt als neues Evangelisierungsfeld der katholischen Kirche aus. Der Sänger-Priester stellt dabei seine gewaltige Dynamik unter Beweis, indem er ein immenses Netz von religiösen Gütern und Dienstleistungen auf die Beine gestellt hat, das „Byzantinisches Heiligtum" (*Santuário Bizantino*) genannt wird.[11] Im Logo präsentiert Padre Marcelo die Marke des mächtigsten Internet-Providers „Terra". Das verpflichtet ihn, zu Terminen wie der Eröffnung der Informatikmesse am Stand von „Terra" zu singen und zu tanzen. Zwischen *Chats, Waps* und *iBest 2000,* einem Preis für die meistbesuchte Seite in der Kategorie „Persönlichkeit des Jahres", ist der religiöse Pop-Star zum Garanten für Glaubenskunden geworden. Als Exponent moderner Katholizität ist er zugleich zu einem Konsumgut und Werbeträger eines Sektors der katholischen Kirche gewor-

den, der im religiösen Marketing einen evangelisierenden Ausweg zu weisen scheint. Seine Anhänger schwanken zwischen der elektronischen Kanzel und den digitalen Kirchen. Dabei wandeln sie sich auf der Suche nach Antworten für ihre materiellen Nöte und auf der Sinnsuche im brasilianischen religiösen Markt von zuschauenden Gläubigen zu Internet-Gläubigen.

Schlussfolgerung

Im Endeffekt verstärkt die Verpfingstlichung im brasilianischen religiösen Feld die Retraditionalisierung. Durch ihre konkurrierenden, in verschiedenen Institutionen beheimateten Ausdrucksformen und ihre alltägliche Praxis, die auf eine einzige Auslegung der Welt gerichtet sind, finden sich die Pfingstler in einer Reihe mit Fundamentalisten wieder. Die religiösen Ausdrucksweisen der Verpfingstlichung sind in Brasilien vor allem unter den armen Schichten gebräuchlich. Es ist ihr Religiositätsstil, der zugleich eine neue Nische für Groß- und Kleinunternehmer darstellt.

Zu den Gründen für den Erfolg der Pfingstler zählt ihre Sensibilität, mit der Vorstellungswelt des Volkes in Kontakt zu kommen, die sich stark um Krankheiten und Dämonen dreht. Die zwischenmenschlichen Auswirkungen ihrer Gesetzentwürfe werden unter anderem Neigungen zu ideologischen und kulturellen Phänomenen auf der nationalen Politikebene (Klientelismus, Autoritarismus) verstärken. Dadurch rückt die Möglichkeit eines sozialen Wandels der Gesellschaft in immer weitere Ferne.

Das Feld der Medien ist ein fruchtbarer Boden für den Disput und das Erschleichen von Wohlwollen, für die Bekehrung und die Anhängerschaft von Gläubigen. Seine Macher erweisen sich immer kreativer darin, religiöse und ökonomische Interessen miteinander zu verknüpfen. Auf diese Weise schreitet die Verpfingstlichung Brasiliens voran; mit einem Bein in Diskursen und Praktiken der Vormoderne, mit dem anderen, was die Verwendung technologischer Mittel angeht, in der Postmoderne. Auf diese Weise entsteht die moderne Tradition Brasiliens.

[1] Jüngste Schätzungen von Forschern deuten auf einen Anstieg der Pfingstbewegung auf 16 bis 18 Prozent hin, was diese zu einer Zielgruppe für Politiker anlässlich von Wahlen gemacht hat, die nicht vernachlässigt werden darf.

[2] Kürzlich stellte eine Umfrage fest, dass nur wenige Befragte im Großraum Salvador (d.i. die Hauptstadt des Bundesstaates Bahia), der Region mit der stärksten afrikanischen Tradition, ihre Zugehörigkeit zu afro-brasilianischen Religionen angegeben haben. Dies bestätigt die Interpretation, wonach die Katholiken daran festhalten, ihre zweite Zugehörigkeit im Geheimen und unabhängig von der Institution aufrechtzuerhalten.

[3] Bekanntlich liegen die geschichtlichen Anfänge der protestantischen Pfingstbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten Amerikas. Es finden sich Quellen ihrer Ankunft in Brasilien, die bereits aus dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts stammen (Freston 1994). Die katholische Pfingstbewegung, die unter dem Namen *Charismatische Erneuerung* bekannt ist, taucht am Ende der 60er Jahre, ebenfalls in den Vereinigten Staaten von

Amerika, auf. Sie hat ihren Ursprung im universitären Bereich. Die Bewegung breitet sich rasch aus. 1969 gelangen katholische Charismatiker in Gestalt zweier Jesuitenpatres nach Brasilien (Benedetti 2000, Carranza 2000).

[4] Der Trance-Kult der Einwohnung in den afro-brasilianischen Religionen zielt auf eine prononcierte Mitteilung der Orixás (Gottheiten). Dazu dienen wahrsagerische Mittel (Búzio-Spiel oder Offenbarung durch ein Medium). Die Pfingstkirche nimmt an Personen, die bereits an dieser Art von Initiations-Kulten teilgenommen haben, Exorzismen vor, weil sie nach ihrer Sicht von der übernatürlichen Quelle bösen Zaubers befreit werden müssen (Birnam 1997).

[5] Der Diözesanpriester, Jahrgang 1968, wird im allgemeinen folgendermaßen beschrieben: athletisch, charmant, agil, charismatisch, stark, fröhlich, entspannt, ein Unternehmertyp. Vor allem aber wird er als Sänger-Priester charakterisiert, der zum Pop-Star geworden ist. Im Oktober 2001 ernannte das Männermagazin *Penthouse* den Sänger-Priester zum Missionar des Marketings und fragte nach dem Verbleib des von Padre Marcelo eingespielten Geldes. Allein die Einnahmen aus den letzten CDs bezifferte das Blatt auf mehrere Millionen US-Dollar. Mit der Unterstützung seines Ortsbischofs, D. Fernando Figueiredo aus der Diözese Santo Amaro (Bundesstaat São Paulo), widmet sich Padre Marcelo der Aufgabe, der Kirche fernstehende Katholiken und Katholikinnen anzuziehen. Er predigt Lehrwahrheiten und katechetische Inhalte in Form von Slogans und stellt diese in Fernsehprogrammen mit Zuschauerdiskussionen vor. Dabei tritt er zusammen mit SängerInnen und DarstellerInnen von nationaler und internationaler Geltung auf.

[6] Die Ausbreitung der Pfingstbewegung in Brasilien vollzog sich in drei großen Wellen. Die erste (1910-1950) setzte im Norden des Landes mit der Ankunft der „Versammlung Gottes" und der „Christlichen Kongregation" ein. Die zweite Welle (1950-1970) fällt mit der Phase der Verstädterung und der Entwicklung zur Massengesellschaft zusammen und besteht aus Kirchen wie der „Kirche des Vierecks", „Brasilien für Christus" und „Gott ist Liebe". Die letzte Welle beginnt in den 70er Jahren in der Epoche der Diktatur und der Modernisierung des Kommunikationssektors und hat ihre Exponenten in der IURD, dem „Haus des Segens" und der „Internationalen Kirche der Gnade" (Chesnut 1997, Freston 1994).

[7] Die IURD ist in Portugal, Frankreich, Angola, Moçambique und den Vereinigten Staaten von Amerika in erster Linie unter Spaniern und Spanierinnen vertreten. Am 31. 10. 2001 erhielt sie die Konzession für einen Fernsehkanal in den Vereinigten Staaten, der über das Dish-Netzwerk, eine Unternehmung der EchoStar, ausgestrahlt werden wird. Damit wird die brasilianische Bevölkerung in diesen Ländern zur Zielgruppe.

[8] Durch die wachsende Sichtbarkeit der RCC in den Medien sowie durch die allgemeine öffentliche Meinung und den Klerus gedrängt, sah sich der brasilianische Episkopat dazu verpflichtet, eine Erklärung unter dem Titel „Pastorale Orientierungen in Bezug auf die Katholische Charismatische Erneuerung" abzugeben. Darin wird die Legitimität des Bestehens der RCC hervorgehoben, ihr Wirken als ein kirchliches abgesegnet und vor einigen Übertreibungen ihres Redens von Dämonen sowie ihrer Exorzismuspraktiken gewarnt.

[9] Eine Untersuchung hebt hervor, dass die IURD bei den im Jahr 2000 durchgeführten Wahlen im Bundesstaat Rio Grande do Sul 63 Kandidaten und Kandidatinnen (Pastoren und MitarbeiterInnen) aufgestellt hat, von denen 19 gewählt worden sind. Das entspricht 30 Prozent. Dies stellt einen Wert dar, der für eine politische Partei geradezu unvorstellbar wäre. In der Hauptstadt Porto Alegre stellten die beiden offiziellen Kandidaten ihr politisches Potential unter Beweis, indem sie 19.000 Stimmen auf sich vereinigten - mehr als alle anderen Kandidaten religiöser Denominationen zusammen.

[10] Die Charismatiker haben starken Druck auf die Verfassungskommission „Gerechtigkeit und Bürgerrechte" ausgeübt, die den Gesetzesentwurf 209/91 analysierte, welcher die Krankenhäuser des öffentlichen Gesundheitssystems dazu verpflichtet, diejenigen Abtreibungen vorzunehmen, die im Strafrecht von 1940 vorgesehen sind.

[11] Neben der Tatsache, dass es sich beim „Byzantinischen Heiligtum" um einen Ort liturgischer Feiern handelt, an dem sich Tausende Menschen versammeln, steht der Ausdruck auch für ein Großunternehmen, das von der Familie des Priesters aufgebaut worden ist. Hier trifft man die folgenden Dinge an: Kerzen, Rosenkränze (solche, die gesegnet sind und solche, die mit einem Exorzismus belegt sind), Schirmmützen und CDs - jeweils mit dem eingetragenen Warenzeichen „Byzantinisches Heiligtum". Um Markenpiraterie einzudämmen, wurde eine Reise nach Rom, inklusive einer Papstaudienz, unter denjenigen ausgeschrieben, die eine Original-CD kaufen.

Literaturverzeichnis

Assmann, Hugo (1986): *Igrejas Eletrônicas e seu impacto na América Latina,* Petrópolis.

Benedetti, Luiz Roberto (2000): *Templo, Praça e Coração: articulação do campo religioso católico,* São Paulo.

- (1999): *O Novo clero: arcaico ou moderno?* in: Revista Eclesiástica Brasileira, 188-126.

Birman, Patrícia (1997): *Males sem remédio e esperanças de cura,* in: Tempo e Presença 9.

- (1996): *Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens,* in: Religião & Sociedade 17/1.

Carranza, Brenda (2000): *Renovação Carismática: origens, mudanças e tendências,* Aparecida, SP.

- (2001a): *Da igreja eletrônica para a igreja digital,* in: Anais do IV Encontro de Antropologia do Mercosul. Forum: Olhares novos e distantes do campo religioso. Curitiba, Paraná, Brasil. Novembro.

- (2001b): *Paroquialização da televisão: respostas educativas?* in: Anais do Encontro de Comunicação e Educação contemporânea. (Org) Faculdade de Educação, da Universidade de São Paulo (USP) - Faculdade de Comunicação, da Universidade Anhembi-Morumbi São Paulo, novembro.

Chesnut, R. Andrew (1997): *Bornagain in Brazil: the pentecostal boom and the pathogens of poverty,* New Brunswick.

Dixon, David/Pereira, Sérigio (1997): *O novo protestantismo latino-americano: considerando o que já sabemos e testando o que estamos aprendendo,* in: Religião e Sociedade 18/1.

Freston, Paul, (1994): *A Igreja Universal do Reino de Deus,* in: Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis.

Fonseca, Alexandre (1998): *A maior bancada evangélica,* in: Tempo e Presença No. 302.

Mariano, Ricardo (1999): *Neopentecostais, sociologia do novo pentecostalismo no Brasil,* São Paulo.

Mariz, Cecilia Loreto (1998): *Changements récents dans le champ religieux brésilien,* in: Social Compass 45/3.

- (2000): *Uma análise sociológica das religiões no Brasil: tradições e mudanças,* in: Cadernos Adenauer 9.

Novo Nascimento (1998), in: Relatório de pesquisa: Os Evangélicos em casa, na igreja e na política. Rio de Janeiro.

Oro, Ari Pedro (2001): *Religião e Política nas Eleições de 2000 em Porto Alegre,* in: Debates do Núcleo de Estudos da Religião 2/3, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Prandi, Reginaldo (1997): *Um sopro do espírito,* São Paulo.

Prandi, Reginaldo/Pierucci, Flávio (1996): *Realidade Social das Religiões no Brasil,* São Paulo.

Sanchis, Pierre (1997): *O Campo religioso contemporâneo no Brasil,* in: A. P. Oro/C. A. Steil (Hg.), Globalização e Religião, Petrópolis/Rio de Janeiro.

Steil, Carlos Alberto (2001): *Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações do Campo Religioso,* in: Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e religião 3/3.

Tendências do Catolicismo Atual (2000), in: Relatório de Pesquisa, Centro de Estátistica Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) e Instituto Nacional de Pastoral (INP) da Rio de Janeiro, 2.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Peter Schönhöffer

Die Frau in der brasilianischen Kirche

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Es ist nun bereits fast ein ganzes Jahrhundert vergangen, seit Frauen anfingen, in fast allen Sektoren des gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens der westlichen Welt hervorzutreten. Dieses Ereignis wird von zentralen Teilen eben dieser Gesellschaften als einer der wichtigsten und bedeutendsten Faktoren angesehen, was die Veränderung ihres gegenwärtigen Profils angeht.

Die weibliche Hälfte der Menschheit, die sich aufgemacht hat, nach langen Jahrhunderten aus dem Schatten und der Unsichtbarkeit herauszutreten, hat es inzwischen erreicht, von manchen Spezialisten der unterschiedlichsten Fachgebiete gewürdigt zu werden, die ihr nun Aufmerksamkeit und Interesse zuwenden. Um diese Aussage zu untermauern, mag es genügen, auf die große Anzahl an Studien, Schriften und Großveranstaltungen zum Thema zu verweisen, die das Hervortreten der Frauen aus den unterschiedlichsten Perspektiven und wissenschaftlichen Disziplinen betrachten.[1]

Es war klar, dass das Phänomen der Religiosität unmöglich außerhalb dieser gemeinsamen und globalen Anstrengungen stehen konnte. Seit ältesten Zeiten und in allen Religionen waren die Präsenz und die Erfahrung der Frau für die Riten und die unterschiedlichen Ausdrucksformen, die sie entwickelt haben, von entscheidender Bedeutung. Dies reicht bis hin zum Verständnis des internen Aufbaus der Gemeinden. Viele der Stammesreligionen der Naturvölker oder auch die polytheistischen Religionen verzeichnen einen starken Einfluss des weibli-

chen Elements, sei es, was die Aufgabe angeht, die der Frau im rituellen und institutionellen Aufbau der religiösen Gruppe zukommt oder sogar in Bezug auf die Konzeption des Heiligen und des Göttlichen, die die Grunderfahrung dieser Religionen ausmacht bzw. ihrem Lehrgebäude zugrundeliegt. Dies lässt sich noch heute in afrikanischen Religionen oder - noch näher an unserer Wirklichkeit - an der andinen Religion beobachten. In manchen Religionen erfolgten die religiöse Erfahrung und die Einführung in die Gemeinschaft für Frauen entlang der Ordnung eines Weges persönlicher Ganzwerdung und führten zu einer für Frauen adäquaten Situation, die öffentlich und im Ganzen der Gesellschaft sichtbar gewesen ist. Die jüdisch-christliche Tradition fügt sich indes nicht vollständig in das soeben beschriebene Bild ein. Indem sie die Rolle der Frau vor allem als Ehefrau und Mutter wertschätzt (dies gilt für Judentum und Christentum) oder aber in ihrer jungfräulichen Gottgeweihtheit (im Christentum), beschränkte sie über Jahrhunderte hinweg das Handeln von Frauen und ihre Mobilität beinahe ausschließlich auf den Bereich des Haushalts und des Privaten, d.h. auf das Haus bzw. den Konvent. Dazu kommt die Tatsache, dass das Bild der Frau im jüdisch-christlichen Kontext beinahe immer mit der Sünde assoziiert worden ist, näherhin mit Versuchung, Verführung und Gefahr. Dies geschah im Gefolge der biblischen Tradition des Buches Genesis, die der Frau die Hauptschuld an der Dynamik des Falls der Menschheit und der so genannten Erbsünde zuschreibt.[2]

Auf diese Weise ist die Frau als bedrohlicher Faktor und Angst erzeugendes Element immer mehr auf den privaten Raum des Haushalts und des klösterlichen Konvents eingeschränkt worden, von wo aus sie leichter kontrolliert und zum Schweigen gebracht werden konnte.[3] Die Stürme der Frauenemanzipation im christlichen Westen sind folglich nicht ausgehend von den Kirchen angefacht worden. Im Gegenteil: Ihr „Auszug" aus den häuslichen Privaträumen ist vor allem vom Prozess der Säkularisierung ausgegangen und innerhalb von sehr konkreten und sehr profanen Kämpfen vorangeschritten (Wahlrecht, Gehalt, Arbeitsablauf, Sexualität, körperliche Rechte). Die Frau hatte sich auf die häusliche Sphäre begrenzt vorgefunden. Nun zog sie aus in Richtung auf den öffentlichen Raum, wurde in sozialen Strukturen tätig, in der Politik, im ökonomischen Pro- duktionsprozess und im Kultursektor.[4]

Das Auftauchen der Frau in der christlichen Welt scheint nicht länger als vier Jahrzehnte zurückzuliegen. Nach dem Großereignis des zweiten Vatikanischen Konzils hat man damit begonnen, mehr und mehr auf ihre Stimme zu hören. Die Forderung, dass Frauen Raum innerhalb der Kirche einnehmen sollten, kam auf - und wurde auf effektive Weise eingelöst: dadurch, dass sie auf bestimmten Ebenen der Gemeinde die Leitung übernahmen, dadurch, dass die Unmöglichkeit des Zugangs zum priesterlichen Amt in Frage gestellt worden ist, das ausschließlich Männern vorbehalten ist[5], und durch die Hervorbringung einer theoretischen Reflexion über die religiöse Erfahrung und die Inhalte des christlichen Glaubens aus der eigenen weiblichen Perspektive.[6]

I. Die Rolle der Frau südlich des Äquators

An dieser Stelle geht es darum, den religiösen und kirchlichen Weg nachzuzeichnen, den die Frauen gemäß ihrer inneren Verpflichtung und ihres Zugehörigkeitssinnes zur religiösen Institution als solcher zurückgelegt haben. Auf diese Weise können wir ein Bild von der Situation der Frau in der brasilianischen Kirche erhalten. Zudem geht es darum zu erkennen, ob und wie die Entwicklung im Hinblick darauf verläuft, welche Dienste und Ämter Frauen gegenwärtig in der brasilianischen Kirche ausüben.

Uns scheint, als stehe dieser Prozess mehr oder weniger deutlich in Verbindung damit, dass manche Frauen ein Bewusstsein ihrer Aufgabe in der Geschichte und innerhalb der Strukturen der Gesellschaft erlangt haben und diese Erkenntnis nun effektiv im Schoß einer Instanz mit explizit politischer Tragweite nachvollziehen.

Um oben genanntes Ziel zu erreichen, das heißt, einerseits die auf religiösem und kirchlichem Gebiet von den Frauen der Volksgemeinden zurückgelegte Wegstrecke zur religiösen Institution als solcher nachzuzeichnen und andererseits wahrzunehmen, womit dieser Prozess in Zusammenhang steht, bedienen wir uns als Hintergrund der Anthropologie, die die Frage der Präsenz der Frau in der privaten bzw. öffentlichen Sphäre umfasst und die Frage nach den Beziehungen der Geschlechter sowie die Frage der sozialen, politischen und kulturellen Konstellation der Frauen, auf die wir uns beziehen, zum Ausdruck bringt.[7]

Was zunächst als springender Punkt der theoretischen Reflexion die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, ist, dass die feministischen Arbeiten, die in Brasilien bzw. Lateinamerika zuletzt veröffentlicht worden sind, die Gleichheit als Forderung und zentrales Ziel im Kampf der Frau entmystifiziert haben.

Wenn dies bereits mit wohlhabenden und gebildeten Frauen aus der Mittelklasse diskutierbar ist, um wie viel mehr gilt dies dann für die Frauen der Volksklassen. Die Infragestellung des Gleichheitsgrundsatzes betrifft außer der feministischen Bewegung auch alle anderen Bereiche des Modernisierungsprozesses der Gesellschaft. Die Frauen der Volksklassen beginnen erst jetzt damit, sich als solche betroffen zu fühlen und auf diesem Hintergrund Schlussfolgerungen zu ziehen, die sich von ihren intellektuellen bzw. professionellen Geschlechtsgenossinnen unterscheiden.

Die Frau - und ganz besonders die christliche Frau - beabsichtigt in diesem Augenblick der Geschichte nicht, die Art und Weise des Kampfes der Männer, der Herren des öffentlichen Raumes, zu wiederholen - und sie verlangt auch nicht danach. Ihre geistige Einstellung ist eine andere, ihr Feld ist ein anderes, genauso wie ihre Weise, die Welt aufzufassen, eine andere ist. Mit umso mehr Recht lässt sich sagen, dass die Frauen aus den Volksschichten, weil sie so krass wie niemand sonst auf die Räume des Privaten beschränkt waren, die zu verlassen ihnen verboten war, folglich nicht so sehr durch die männlich beherrschte Gesellschaft durchformt worden sind. Dadurch eröffnet sich ihnen die Möglichkeit, auf dem Weg in Richtung Freiheit und Partizipation etwas Neues hervorzubringen.

Wenn wir die Frage in theologischeren Begrifflichkeiten angehen, zeigt sich, dass die Frauenbewegung und der Weg, den die Frauen darin zurücklegen, eine veritable Neuschöpfung darstellt; so tiefgreifend ist die Entdeckung ihrer selbst, die sie im Verlauf dieses Prozesses machen. Die Theologie, die sich zuletzt mit der Frauenfrage befasst hat, schreitet fort, indem sie diese Frage ausgehend von biblischen Texten, den Evangelien und der Praxis der Kirche weiter verfolgt.

II. Wenn Frauen anfangen, an die „andere" Frau zu glauben

Von dem Augenblick an, da sich die Frau - besonders die Frau aus den Volksschichten - mit jenen zusammentut, die ihr ihr vielfältiges und plurales Angesicht zuwenden, kommt eine neue Wirklichkeit in Gang. Dann wird es ihr möglich, sich in neuer, von ihrer bisherigen Sichtweise unterschiedenen Art und Weise, wahrzunehmen.[8] Darüber hinaus wird es möglich, nach anderen Räumen und Taten als den bislang verwirklichten zu streben. Die Konfrontation mit der Bibel wird hierbei weiterhelfen, indem sie diesem Streben ein Fundament verleiht. Bereits im Alten Testament, das ja auch ein grundlegender Text des Christentums ist, finden sich Texte, die, wenn sie schon nicht explizit Frauen begünstigen, doch mindestens implizit die Einlösung einer neuen Hermeneutik verlangen. In dieser Weise ist z.B. Gen 3, die Erzählung des Falls des Menschengeschlechts, in jüngster Zeit von Frauen bearbeitet worden. Dabei sind hochgradig erneuernde Perspektiven entstanden.[9] Ebenso verhält es sich mit den Untersuchungen und Studien über das Neue Testament. Beispielsweise gelingt es aufzuzeigen, wie die Praxis Jesu in Bezug auf konkrete Frauen gewesen ist, die sich ihm näherten[10]: wie er sie ausgehend von ihrer Realität wiederherstellte und dahin führte, ihn als Messias und Sohn Gottes anzuerkennen, und wie er sie auf diese Weise zu einem Prozess hinführte, über sich hinaus zu wachsen bzw. einen Exodus aus jenem Ort zu wagen, der ihnen von der säkularen Welt auferlegt wurde, indem er sie in Richtung des öffentlichen Raumes aussandte, damit sie zu Handlungsträgern am Aufbau des Reiches Gottes würden.

In Lateinamerika und in Brasilien können die Frauen und unter ihnen insbesondere diejenigen aus den Volksschichten, die sich in den Bibelkreisen, den Mütter-

Die Autorin

Maria Clara Lucchetti Bingemer lebt in Rio de Janeiro, Brasilien. Sie ist verheiratet und Mutter von drei erwachsenen Kindern. 1989 promovierte sie an der Universität Gregoriana. Derzeit ist sie an der theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität von Rio de Janeiro assoziierte Professorin und Leiterin des Loyola-Zentrums für Glaube und Kultur. Veröffentlichungen u.a.: A identidade crítica. Identidade, vocação e missão dos leigos (São Paulo 1998); Deus trindade: a vida no coração do mundo (Valencia 2001); als Herausgeberin: Violência e religião. Três religiões em confronto e dialogo: Cristianismo, Judaismo, Islamismo (Rio de Janeiro/São Paulo 2001). Anschrift: Rua Almirante Salgado, 51, Laranjeiras, 22240-170 Rio de Janeiro/RJ, Brasilien. E-Mail: agape@rdc.puc-rio.br.

vereinigungen und kirchlichen Basisgemeinden eingegliedert und organisiert haben, dieses Neue, das heraufkommt, konkret: in einer neuen Weise zusammen zu sein, erleben. Sie teilen ihre Probleme und Hoffnungen miteinander und erleben so neue Kontakte und die Möglichkeit, die Bibel und das Wort Gottes im Evangelium auszulegen. Dies macht sie gewiss zu neuen kirchlichen Subjekten. Diese neue Subjekthaftigkeit drückt sich nicht notwendigerweise darin aus, dass sich der institutionelle Raum innerhalb der Kirche als solcher für sie vergrößert, noch bringt dieser Prozess den Zugang zu Ämtern mit sich, die den Frauen bis dato verwehrt werden, wie etwa das Priesteramt und andere Weiheämter, wiewohl es sich dabei um ursprüngliche Forderungen handelt. Der Weg führt vielmehr über eine humane und religiöse Erfahrung, die Wege bahnt und neue Übergänge eröffnet. So sei diese Erfahrung ein Weg des Übergangs zu etwas weiterem Neuen: Ausgehend von der Bekräftigung der Differenz als einem kostbaren und wichtigen Element dieses gesamten Prozesses, möge dies in einer neuen Weise der Konstruktion von öffentlichem Raum und in der Ausübung der Bürgerrechte bestehen, ja, in einer Neuerfindung der Konzepte des „Öffentlichen" und „Privaten" selbst. Das ist das, was Frauen, besonders diejenigen der Volksklassen, als Entwicklung beobachten.

III. Frauen üben Charismen und Ämter im kirchlichen Raum aus

Die jüngere Entwicklung der religiösen Gemeinschaften und christlichen Kirchen Lateinamerikas und ganz besonders Brasiliens weist eine eigenartige Dynamik auf. Sie läuft auf die folgenden Besonderheiten hinaus. An Brasilien konkretisiert, ist die Erscheinungsform der Kirche ausgehend von den 80er Jahren durch vielfältige wichtige Veränderungen geprägt worden, die von Frauen als Protagonistinnen des Wandels hervorgebracht worden sind.

1. Was das christliche religiöse Praxisfeld angeht, so sind dessen Akteure in seiner großen Mehrheit Frauen. Unter ihnen gehören ca. 80 Prozent den Volksschichten an. Das will sagen, sie leben in Armut, verfügen über ein geringes Einkommen und unterliegen den unterschiedlichsten Formen von Unterdrückung. Das Durchschreiten der religiösen und kirchlichen Erfahrung des Christentums hat sich demnach für viele dieser Frauen als ein beständiger und authentischer Weg des Zugangs zu Emanzipation und der Wiedererlangung ihrer Menschenwürde erwiesen. Wenn diese Frauen aus den Volksschichten in der Familie, der Welt der Arbeit und der Gesellschaft auch nach wie vor in extremer Weise unterdrückt und an den Rand gedrängt sind, so hat sich ihre effektive Teilnahme am religiösen und kirchlichen Universum doch als reale und ursprüngliche Möglichkeit erwiesen, Zugang zu mehr gesellschaftlichem Bewusstsein zu erhalten und Standpunkte im öffentlichen Raum zu vertreten, so etwa im Hinblick auf die Mitarbeit in Gewerkschaften, Wohnviertel-Vereinigungen,

Volksbewegungen und politischen Parteien. Das religiöse Verhalten und die religiösen Erfahrungen der Frauen der brasilianischen Volksschichten und die massiv und mehrheitlich erfolgte Übernahme der verschiedenen kirchlichen Dienste stellen oftmals zunächst den einzigen Raum dar, der ihnen als Ort für ihr Handeln und Dasein außerhalb der Grenzen des Haushalts und der Sorge um die Familie zugestanden wird. Das Faktum, dass die brasilianische Kirche in vielen ihrer Diözesen anstatt oder neben dem traditionellen Modell der Ortsgemeinde, in welchem die Dienste weiterhin weitgehend in der Hand des Priesters konzentriert sind, das Kirchenmodell der Basisgemeinden etabliert hat, erlaubte vielen Frauen, ihre Fähigkeiten und Möglichkeiten zur Koordination, Führung und Organisation auszuüben.

2. An zweiter Stelle verdienen die Dienste Erwähnung, die Frauen seit der 80er Jahre im kirchlichen Raum ausüben und die Zeugnis von dem Neuen geben, das sich im kirchlichen Raum und ausgehend von ihm vollzieht. Dass Frauen innerhalb der Kirche nur die traditionellen Dienste der Katechese innehätten oder sich bloß um die Kirchen, Pfarrhäuser und anderes kümmerten, kommt inzwischen kaum noch vor. Immer mehr geschieht es indes, dass sie Gemeinden vorstehen, zu engagierten Handlungsträgern der Pastoral werden und ganze Gruppen vertreten, deren Bedürfnisse organisieren und danach streben, in bestmöglicher Weise den Zugang zu den Schätzen der Kirche herzustellen.

3. Auf dem Gebiet der Spiritualität ist die Anwesenheit von Frauen ebenfalls in beachtenswerter Weise angestiegen. Ob Laien oder Ordensfrauen, im Brasilien von heute kann man die Zahl der Frauen, die Einkehrtage halten, die geistliche Begleitung von Personen übernehmen und Materialien herausgeben, um Gebet und Liturgie auf den unterschiedlichsten Ebenen neu zu gestalten, nicht mehr überblicken. Die Früchte, die diese spirituellen Meisterinnen hervorbringen, sind beträchtlich. Sie helfen so vielen Männern und Frauen, indem sie ihr eigenes weibliches Spüren Gottes und ihre durch ihren weiblichen Daseinssinn geprägte Erfahrung des Geistes einbringen.

4. Es folgen die Theologinnen. Nach Durchlaufen eines keineswegs leichten Prozesses der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis ihrer Aufgabe in der Gemeinschaft der TheologInnen, streben Frauen in immer größerer Anzahl danach, an Instituten für Theologie aufgenommen zu werden. Sie erwerben akademische Grade und treiben Theologie als Dozentinnen oder in theologischen Studienprojekten. Die theologische Produktion, die aus ihren Köpfen und Herzen hervorgeht, reift immer mehr aus. Das bedeutet, sie kreisen nicht länger nur oder hauptsächlich um das Thema der Frau, sondern beziehen alle theologischen Themen mit ein, indem sie diese aus ihrer Perspektive, d.h. aus der Sichtweise der Frau, betrachten und bearbeiten. So lässt sich heute bereits sagen, dass es die Präsenz von Theologinnen als Professorinnen, Schriftstellerinnen, Forscherinnen und Intellektuelle mit Gewicht und Tiefgang erlaubt, davon zu sprechen, dass ihr Beitrag für die brasilianische Theologie unerlässlich geworden ist. Würden sie fehlen, so fehlte eine wichtige Seite theologischer Reflexion, eine fundamentale Herangehensweise an die zu durchdenkenden Probleme, ein einzigartiger Ton,

den nur sie den einerseits so alten, andererseits immer neuen theologischen Fragen des christlichen Mysteriums geben können.

5. Unter den Themen, die den in der brasilianischen Kirche aktiven Frauen - vor allem den Theologinnen - seit den 80er Jahren am meisten am Herzen liegen, gibt es neben der Frauenidentität selbst und neben all den theologischen und biblischen Fragen, die aus der Sicht von Frauen bedacht werden, zwei, die besonders relevant erscheinen: Diese beiden Themen sind von Polemik begleitet und - für kirchliche Kreise - delikat. So wurden sie von einem Teil der christlichen Frauen in den 80er Jahren anfangs recht zögernd und vorsichtig angegangen. Wegen ihrer Wichtigkeit und zentralen Rolle gewannen sie jedoch an Bedeutung und betraten bereits in den 90er Jahren als von Frauen herausgearbeitete große theologische Herausforderungen die öffentliche Bühne:

a. In erster Linie handelt es sich um das Gebiet der Ethik und der Moral, das die reproduktiven Rechte und die Sexualität behandelt. Hier liegt geradezu ein ganzer Kontinent vor uns, der nach Erforschung verlangt. Das Feld hat neue Bedeutsamkeit erlangt. Für den Diskurs unter katholischen Theologinnen sind durch die Enzyklika *Evangelium vitae* von Johannes Paul II. erstarkende Elemente hinzugewonnen worden. Bereits seit den 80er Jahren ist es für Frauen zunehmend offenkundig geworden, dass die Herausforderung, ihre Körperlichkeit, Sexualität und Fruchtbarkeit im Licht der christlichen Offenbarung und im Dialog mit dem Lehramt der Kirche zu denken, eine Mission darstellt, der sie sich nicht entziehen können. Und sie haben diese Herausforderung angenommen und fahren fort, dies mit Mut und Hoffnung zu tun.

b. Das andere Thema verbindet sich stärker mit dem Gebiet der Ekklesiologie. Es handelt sich um die Frage der Ämter. Alle Frauen, die in einen kirchlichen Dienst eingebunden sind, spüren tagtäglich an ihrer eigenen Haut, wie vordringlich eine Reflexion und eine Praxis ist, die eine entsprechende Antwort auf das Verlangen des Volkes Gottes in diesem besonderen Bereich gibt. In den 80er Jahren begannen die Frauen, effektiv auf diese Situation zu reagieren, indem sie vielfältige Dienste in der Gemeinde aufnahmen. Dies setzte sich in den 90er Jahren fort, indem diese einmal eröffnete Perspektive auf der Suche nach fruchtbaren, wenn auch nicht immer leicht zu findenden Wegen vertieft worden ist, um das Spektrum möglicher und verheißungsvoller Eroberungen zu erweitern. Dies wird immer mehr dazu beitragen, dass die christliche Frau einen Weg findet, ihre Reise vom Häuslichen zum Öffentlichen zu vollenden, die durch das Innere des kirchlichen Raumes führt.

In unserer Sicht sind diese Punkte zentral. Von hier aus zeichnet sich ein neuer Horizont der zukünftigen Aufgabe der Frau in der brasilianischen Kirche im neuen Millenium ab.

Im Beitrag der Frau zur Zukunft der Kirche liegt in diesem bereits eröffneten Neuen schließlich noch etwas, das nicht übersehen werden darf. Diese Frauen sind, trotz ihres oftmals harten und regelrecht erdrückenden Alltags, voll von Hoffnung und Vertrauen. Für sie stellt sich das Leben nicht als bedrohlich und destruktiv dar, sondern im Gegenteil als erfüllt von Lebensmöglichkeiten und

davon etwas aufzubauen, das größer und schöner als das ist, was bis jetzt durchlebt wurde.

[1] Um nur einige der zuletzt auf nationaler und lateinamerikanischer Ebene herausgegebenen Studien zu benennen: Rose Marie Muraro, *Sexualidade da mulher brasileira. Corpo e classe social no Brasil,* Petrópolis 1983; Fanny Tabak, *Autoritarismo e participação política da mulher,* Rio de Janeiro 1983; Ana Sojo, *Mujer y política. Ensayo sobre el feminismo y el sujeto popular,* San José 1985; Carmen Lora (Hg.), *Mujer: víctima de opresión, portadora de liberación,* Lima 1985; Fanny Tabak, *Mulher e democracia no Brasil,* Rio de Janeiro 1987; Gita Sen/Caren Grown, *Development, crises and alternative visions. Third World Women's Perspectives,* New York 1987; Judith Astelarra, *Feminismo. Autoritarismo. Democracia,* Rio de Janeiro 1988; S. Pimentel u.a., *A mulher como objeto de estudo,* Rio de Janeiro 1988; Daphne Patai, *Brazilian women speak. Contemporary life stories,* New Brunswick/London 1988; Mara Régia u.a., *Como trabalhar com mulheres,* Petrópolis 1988; Judith Astelarra, *Feminismo. Teoria e prática,* Rio de Janeiro [2]1989; Papiere der Tagung *A mulher do terceiro milênio,* Rio de Janeiro 1992.

[2] Siehe zu dieser Frage die Analyse der Schöpfungsberichte von Maria C. Correa Pinto in ihrem Buch *Mulher e política,* São Paulo 1992. Siehe auch die zutreffende Reflexion, die Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben *Mulieris Dignitatem* darüber anstellt. Der Papst bekräftigt darin noch einmal, dass es sich bei der Erbsünde um eine Sünde der ganzen Menschheit handelt und nicht um eine, die grundsätzlich der Frau anzulasten ist. Vgl. ebenso einige andere Werke aus der umfassenden Bibliographie, die zu diesem Gegenstand vorzufinden ist: Paul Saintyves, *As virgens mães e os nascimentos miraculosos,* Rio de Janeiro 1960; Paul Evdokimov, *La femme et le salut du monde,* Paris 1978; Leonardo Boff, *O rosto materno de Deus,* Petrópolis 1979; Rosemary R. Ruether, *Sexism and God-talk,* Boston 1983; Eleanor Rae/Bernice Marie-Daly, *Created in Her Image. Models of the Feminine Divine,* New York 1990; Maria C. Bingemer, *O segredo feminino do mistério,* Petrópolis 1991; Ivone Gebara, *As incômodas filhas de Eva,* São Paulo 1991; Maria P. Aquino, *Nuestro clamor por la vida,* San José 1992.

[3] Siehe diesbezüglich dasjenige, was Jean Delumeau anführt in *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts,* Reinbek 1985 (bes. die Kap. „Die Agenten des Satans" III. Die Frau). Siehe dazu u.a. ferner Jean-Marie Aubert, *La femme. Anti-féminisme et christianisme,* Paris 1975.

[4] Vgl. Claude Meillassoux, *Mulheres, celeiros e captais,* Porto 1976.

[5] Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass diese Forderung in den evangelischen Kirchen bereits Wirklichkeit geworden ist, wo die Weihe von unzähligen Pastorinnen und sogar von Bischöfinnen bereits Teil des Alltags ist.

[6] Vgl. die bereits zahlreichen und qualifizierten feministisch-theologischen und feministisch-exegetischen Arbeiten vor allem in den Ländern der „Ersten Welt". In Lateinamerika und in Brasilien befindet sich jene „Produktion" zwar noch in einem Anfangsstadium, beginnt in den vergangenen sieben Jahren jedoch beträchtlich zu wachsen.

[7] Es ist wichtig zu bemerken, dass wir „politisch" hier nicht nur im strikt parteipolitischen Sinn verstehen, sondern in einem weiteren Sinn als das Feld der Überschneidung von Wirklichkeit und sozialen Strukturen mit Absichten, die auf Veränderung drängen.

[8] Vgl. den Text von Tereza Cavalcanti, *Produzindo teologia no feminino plural. A propósitio do III. Encontro nacional de Teologia na perspectiva da mulher,* in: Perspectiva Teológica 52 (1988) 359-370.

[9] Vgl. Elaine Pagels, *Adão, Eva e a serpente,* São Paulo 1992. Siehe auch Maria C. Correa Pinto, *Mulher e politica,* São Paulo 1992.

[10] Darüber hat die Theologie, vor allem diejenige, die von Frauen gemacht wird, zahllose Texte hervorgebracht. Siehe konkret Tereza Cavalcanti, *Jesus, a pecadora pública e o fariseu,* in:

Estudos Bíblicos 24 (1989) 30-40; Ivone Gebara, *Cristologia Fundamental*, in: Revista Eclesiástica Brasileira 48 (1988) 259-272; Maria C. Bingemer, *Jesucristo y la salvación de la mujer*, in: Aportes para una teologia desde la mujer, Madrid 1988, 80-93; dies., *O segredo Feminino do Mistério*, Petrópolis 1991; A. M. Tepedino, *Jesus e a recuperação do ser humano mulher*, in: Revista Eclesiástica Brasileira 48 (1988) 375-379; dies., *As discípulas de Jesus*, Petrópolis 1990.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Peter Schönhöffer

Die Menschen afrikanischer Abstammung und die Kirche

Offene Wunden, Narben und Hoffnungen

Afonso Maria Ligorio Soares

I. Das Drama der brasilianischen Sklaven und die afrikanische Identität

Vor kurzem hat die brasilianische Presse die Ergebnisse einer Untersuchung veröffentlicht, welche den nach Vorgaben der UNO für Brasilien ermittelten „Index der menschlichen Entwicklung" [I.D.H.] (69. Stelle in der Rangliste der durchschnittlichen Lebensqualität) in Bezug setzte zu den Zahlen der vom Brasilianischen Institut für Geographie und Statistik [IBGE] durchgeführten Nationalen Untersuchung zur Erhebung des Bestandes an Wohnungen. Professor Marcelo Paixão von der Bundesuniversität Rio de Janeiro hat unter Verwendung der Methode des Programms der Vereinten Nationen für die Entwicklung festgestellt, dass der „Index der menschlichen Entwicklung" für die brasilianischen Weißen, wenn man ihn gesondert betrachtet, auf Position 46 kommt (was „hochentwickelt" bedeutet), während die Menschen afrikanischer Abstammung auf Position 101 abfallen.[1] Dass Brasilien den Familien afrikanischer Abstammung unter sozialem Aspekt soviel schuldet, ist verflochten mit seiner nationalen Geschichte. Brasilien ist das große Importland im Handel mit Negersklaven: 38,1 Prozent der Afrikaner, die in die verschiedenen Teile Amerikas kamen, waren für die damalige portugiesische Kolonie bestimmt.

Dieser unermesslich große Bevölkerungsanteil an Sklaven und solchen, die kein Bürgerrecht hatten, ist tonangebend für die Zustände in der ganzen Geschichte

der Kolonie und des Kaiserreiches. In der ersten Volkszählung Brasiliens (1571) sind von den 52 Millionen Einwohnern 28 Millionen (53,8 Prozent) afrikanische Sklaven, und 14 Millionen sind Angehörige der Urbevölkerung (die aber bereits integriert sind). Die restlichen 10 Millionen Menschen sind entweder Kinder einer mit einem Portugiesen verbundenen indigenen Mutter oder aber Portugiesen. Die Volkszählung von 1817 verzeichnet noch eine Mehrheit von Negersklaven innerhalb der Gesamtbevölkerung. Und zwar, ohne die freigelassenen Schwarzen und die in „Quilombos" lebenden Menschen afrikanischer Abstammung und die Mestizen eigens zu zählen: So sind wir eine Nation, die zum größten Teil ihrer Geschichte aus einer Bevölkerung besteht, die mehrheitlich in Gefangenschaft lebt, die unterjocht ist durch ein Regime der Sklavenhaltung; eine nicht-brasilianische Bevölkerung.

Und selbst die Abschaffung des Sklavenhandels Ende des 19. Jahrhunderts war voller Widersprüche. Zwei Gruppen kämpfen für die Abschaffung: Die Emanzipationisten, die bloß am Ersatz von Arbeitskräften durch Einwanderer interessiert sind, damit Brasilien modernisiert werden könne, und die Abolitionisten, die für die Abschaffung der Sklaverei als gerechte Wiedergutmachung für die Sklaven (durch eine Agrarreform) und für ihre Eingliederung in die Gesellschaft eintreten. Die Erstgenannten setzen sich durch, womit sie erreichen, dass Brasilien in das 20. Jahrhundert eintritt mit einer unermesslich großen Zahl ehemaliger Sklaven und ihrer Nachkommen, die einfach keine Vorstellung davon haben, was das Recht auf eine Familie und auf Eigentum ist.

Obwohl überhaupt nichts die durch die brasilianische Sklavenhaltung verursachte Wunde lindern kann, muss man dennoch die schöpferische Erfindungskraft der Schwarzen anerkennen, mit der sie auf ihre Weise die große afrikanische Familie wieder hergestellt haben - wie z.B. mit dem Condomblé, mit den Quilombos (deren bis heute weiterbestehende Gemeinschaften immer noch für die rechtliche Anerkennung ihrer Ländereien und ihrer Kultur kämpfen[2]), mit den Bruderschaften, den Sambaschulen und den heutigen Bewegungen der Schwarzen. Sich an dieses Heldenepos der Schwarzen zu erinnern ist ein grundlegendes Element zum Aufbau der Identität der Menschen afrikanischer Abstammung; einer Identität, deren politische Durchsetzung nach einem Wort von Kabengele Munanga der einzige Weg ist, um

Der Autor

Dr. Alfonso Maria Ligorio Soares studierte Philosophie und Theologie am Theologischen Institut von São Paulo und an der Gregoriana in Rom sowie Religionswissenschaften an der Methodistischen Universität von São Paulo. Dort promovierte er über „Sincretismo e inculturação: pressupostos para uma aproximação teológico-pastoral às religiões afro-brasileiros buscadas na epistemologia de Juan Luis Segundo" (2001). Er ist Assistent an der Abteilung für Theologie und Religionswissenschaften der Päpstlichen Katholischen Universität von São Paulo (PUC-SP) und Leiter der Abteilung für Fundamentaltheologie und Pastoraltheologie des Instituts für Theologie der Diözese Santo André-SP. Er ist ferner Mitglied des „Grupo Atabaque – Teologia e Cultura Negra desde 1990". Derzeit arbeitet er an der PUC-SP über „Die Bedeutung des interreligiösen Dialogs für eine neue Stufe des Zusammenlebens zwischen den Nationen in aller Welt". Er lebt mit seiner Frau Raquel in seiner Geburtsstadt, Santo André-SP. Anschrift: Av. Dr. Césario Bastos, 217, ap. 11, Jd. Bela Vista, 09040-330, Santo André/SP, Brasilien. E-Mail: sofona@uol.com.br.

dem Schicksal zu entgehen, dass man in die ideologischen Fallen gerät, die mit dem Begriff *mestiçagem* (Mestizentum, mestizische Kultur) getarnt werden.[3]

II. Die Erfahrung des Heiligen: Der Beitrag der Menschen afrikanischer Abstammung

Wie sollen wir, nachdem wir das obige Bild gezeichnet haben, über die Geschichte der Missionierung Lateinamerikas sprechen, ohne die Eroberung und die Transplantation der Strukturen der herrschenden Religion zu erwähnen? Es geht hier nicht darum, die möglichen guten Absichten der führenden Gestalten jener Epoche zu beurteilen oder zu verdammen. Die Kirche stand damals tatsächlich wieder vor einer Herausforderung angesichts eines Unternehmens, das nur mit der Situation zu Beginn des Mittelalters verglichen werden kann: Christianisierung barbarischer Völker. Es gibt jedoch einen Umstand, der uns diesbezüglich keinesfalls gleichgültig sein kann: Damals waren die Eroberer die Barbaren, und die Missionare müssen sich nur ein wenig anstrengen, wenn sie sich zur Erreichung eines *modus vivendi* durchsetzen wollen. Auf lateinamerikanischem Boden dagegen wagen nur wenige schüchterne und isolierte Initiativen so etwas wie eine pädagogische Strategie. Die Afrikaner und die überlebenden Angehörigen präkolumbianischer Völker müssen im Bruchteil einer kurzen Zeit den (qualitativen?) Sprung ins Christentum schaffen. Und wohl deswegen begnügen sie sich damit, die äußeren Formen des Christentums anzunehmen, hinter dem sich tatsächlich - und, zumindest anfänglich, ganz bewusst - ihre Jahrtausende alten Archetypen verbergen.

Selbst wenn das europäische religiöse System während der Kolonialzeit die afrikanische Religion überlagert, so gelingt es ihm nicht, diese zu ersetzen. Der schwarze Sklave wird das von lauter Heiligen und Jungfrau-Marien überquellende katholische Pantheon vom Hintergrund der Beziehung zwischen Olorum und den vermittelnden Orixás her verstehen. Das (kulturelle) Verständnis der Heiligen als derjenigen, die Patrone für verschiedene menschliche Tätigkeiten sind, erleichtert ihre Annäherung an die Orixás, die ebenfalls Herren über einen bestimmten Bereich der Natur (Xangô für Donner und Blitz; Oia-Iansã für Wind und Wetter; Oxum für das Süßwasser) oder Beschützer bestimmter Berufsgruppen sind (wie Ogum, der alle beschützt, die Eisen bearbeiten).

Mit ein klein wenig Phantasie werden die Sklaven in den katholischen Heiligen etwas von dem wiederfinden, was sie in ihr eigenes Pantheon zurückversetzt. So genügt z.B. für die Analogie zwischen Oxalá und Jesus Christus die äußerliche Ähnlichkeit zwischen dem Stecken des alten Oxalá und der Figur des Guten Hirten mit seinem Hirtenstab. Mit Verfahren dieser Art deuten die Schwarzen unzählige katholischer Feste um: Exu wird am Tag des hl. Bartholomäus gefeiert; Xangô am Tag des hl. Johannes; Ogum teilt sich seinen Gedenktag mit dem hl. Georg; Omolu mit dem hl. Sebastian; die Ibejis (Orixás für das Kindesalter)

werden am Fest der Heiligen Kosmas und Damian gefeiert; Oxalá kommt in den Genuss des Glanzes der Neujahrsfeier (im Staat Bahia am Fest Unseres Herrn vom Guten Ende); und Iansã wird am Tag der hl. Barbara gefeiert.[4]
Indem sie die katholische Ideologie des „Leide hier im Diesseits, damit du dich im Jenseits freuen kannst" beiseite lässt, wird es aber das Verdienst der afrikanischen Religion sein, die Heiligenverehrung zu reinigen. Außerdem nehmen die Mitglieder des Condomblé [der afrikanischen Kultgemeinschaften, die ihre magischen Bräuche praktizieren] am Leben der katholischen Kirche teil. Und zwar bis zu dem Punkt, dass jemand, wenn er nicht katholisch ist, auf einem „terreiro", einem Kultplatz der Umbanda, nicht mittun darf. Wie man sieht, verstehen es die afrikanischen Völker trotz aller Widrigkeiten, aus ihrer tragischen Erfahrung im atlantischen Inferno eine kreative Synthese zu schaffen.

III. Afrikanische Religionen in Brasilien: Von der Verfolgung zum Dialog

Es ist dringend erforderlich, dass die brasilianischen Katholiken sich endlich bereit finden zu einer Haltung des Dialogs mit den Religionen afrikanischer Herkunft und besonders mit den Brüdern und Schwestern, die eine doppelte Zugehörigkeit leben (zur katholischen Kirche und z.B. zum Condomblé). Das Haupthindernis dabei liegt jedoch in einem immer noch herrschenden tief verwurzelten Vorurteil. Seit Anfang des vergangenen Jahrhunderts wurden die Häuser des Condomblé und danach auch die Zelte der Umbanda systematisch von der Polizei verfolgt, und zwar mit mehr oder weniger stillschweigendem Einverständnis der katholischen Hierarchie. Die Zugehörigkeit zu einer anderen politisch-religiösen Gemeinschaft wurde so in den allgemeinen Kriminalakten registriert.
Manche Autoren gingen so weit zu behaupten, die Religionen afrikanischer Herkunft seien Quellen von kriminellem Verhalten. Die damals entstehende nationale Psychiatrie führte die Umbanda in der Liste der Geisteskrankheiten auf, zusammen mit der Syphilis, dem Alkoholismus und ansteckenden Krankheiten. Das Phänomen der Trance wurde missverstanden als Besessenheit und mit Irrsinn und Symptomen von Hysterie in Verbindung gebracht.
Die katholische Kirche schwamm mit auf dieser Welle von Vorwürfen. Statt den Dialog zu suchen, zog sie es vor, gegen „den Feind" vorzugehen. So beklagte sich Kardinal Motta einige Jahre vor dem letzten Vatikanischen Konzil:

„Außer dem Fetischismus unserer indigenen Bevölkerung und der aus Asien und Europa kommenden Völker hat unser Volk über die ehemaligen schwarzen Sklaven auch jenes aus Afrika stammende traurige Erbe angetreten ... Es ist traurig, feststellen zu müssen, dass der Weg unseres geistigen und kulturellen Fortschritts von der Strohhütte der Schwarzen in den Salon und nicht vom Salon in die Strohhütte verlaufen ist. Die Macumba ist einer der schwersten Anschläge gegen den Glauben, gegen die Moral, gegen unsere Erziehungsgesetze, gegen die Hygiene und gegen die

Sicherheit. Sie ist ein alarmierendes Zeichen unserer religiösen und wissenschaftlichen Ignoranz und der Unzulänglichkeit des Schutzes, den die Polizei uns bietet."[5]

In einer spektakulären Kurskorrektur äußert sich der Franziskaner Boaventura Kloppenburg, der früher ein Hauptwortführer der apologetischen Kampagnen gegen die Spiritisten und Umbandisten war, Jahre nach dem Konzil folgendermaßen:

„Wenn der Afrikaner Christ wird, dann wird er sich selber nicht untreu, sondern nimmt die alten Werte seiner Tradition im Geist und in der Wahrheit wieder auf. Wir aber, da wir Europäer waren und der westlichen Welt angehörten, da wir von der lateinischen Kirche und dem römischen Ritus herkommen; wir, die zum Klang der Orgel singen und knieend in heiliger Stille beten, wir, die wir uns einen heiligen Tanz zum Klang der Trommeln nicht vorstellen können, wir wollen, dass der Afrikaner, nur weil er nun bei uns wohnt, aufhöre Afrikaner zu sein, dass er sich eine europäische und westliche Mentalität zu eigen mache, sich in die lateinische Kirche integriere, dass er nach römischem Ritus bete, dass er zum Klang und im feierlichen Rhythmus der Orgel singe, dass er den Rhythmus, den Tanz und das Gebet, bei dem der ganze Körper in Bewegung gerät, aufgebe. Dies war die totale und stolze Ethnozentrik der Europäer und der aus Europa gekommenen Kirche. Wenn der Schwarze aber frei geworden war, dann akzeptierte er unseren Ritus nicht mehr, dann bewegte er sich nicht mehr nach dem Klang unseres Harmoniums, dann sprach er nicht mehr in unseren Begriffen; er kehrte zurück zum ‚terreiro', dem Kultplatz der Macumba, zur Trommel, zum Rhythmus seines Ursprungs und zu den Mythen seiner Sprache. Aus der Tiefe seines Seins, in der lebendig und ruhelos die religiösen Archetypen der früheren Generationen pulsierten, brach die alte religiöse Tradition des schwarzen Afrika ein. Und so wurde die Umbanda in Brasilien geboren ..."[6]

Aber trotz solcher Aussagen wie dieser tragen wir, was die Beziehungen zwischen den katholischen Autoritäten und der Gemeinschaft der Schwarzen betrifft, noch offene Wunden an uns. Wunden, über die man immer mehr nachzudenken beginnt in dem Maße, wie die Menschen afrikanischer Abstammung selbst innerhalb und außerhalb der christlichen Kirchen das Wort ergreifen, und zwar in einem Prozess der Befreiung und Wiedergewinnung ihrer von den Ahnen überkommenen Traditionen und damit zugleich ihrer Würde.

IV. Herausforderungen und Hoffnungen: Die schwarzen Pastoralarbeiter

Das Jahr 1983 ist paradigmatisch in der neuesten Geschichte des Dialogs zwischen Christen afrikanischer und europäischer Abstammung. Vom 17. bis zum 23. Juli jenes Jahres fand in Salvador de Bahia die *Zweite Weltkonferenz für Orixá-Tradition und Kultur* statt. Am Ende des Treffens gaben fünf der angesehensten Ialorixás von Bahia in einer Erklärung für die Presse die polemisch

formulierte Entscheidung bekannt, mit dem afro-katholischen Synkretismus zu brechen. Denn „unsere Religion [ist] keine Sekte, keine primitive animistische Pra- xis; folglich lehnen wir den Synkretismus als eine Frucht unserer Religion ab, insofern dieser aus dem System der Sklaverei erwachsen ist, in dem unsere Vorfahren zu leben gezwungen waren“[7].

Zwei Monate nach Veröffentlichung des Manifestes von Bahia beginnt mit einer Veranstaltung von Christen (vor allem Katholiken) der Eintritt neuer Gesprächspartner in diese Diskussion, die seitdem eine positivere Sicht der afrikanischen Traditionen innerhalb der katholischen Kirche selbst bezeugt. Nach einer langen Inkubationszeit in kleinen, über das ganze Land verstreuten Gruppen findet im September 1983 in São Paulo das erste nationale Treffen der - wie sie sich seitdem nennen - schwarzen Pastoralarbeiter (*Agentes de Pastoral Negros*) statt. Auf dieses Treffen folgen bald im Mai und September 1984 ein zweites und ein drittes. Auf dem Gründungstreffen wurde der *Quilombo Central* als Generalsekretariat der brasilianischen schwarzen Pastoralarbeiter eingerichtet.[8]

Die schwarzen Pastoralarbeiter beanspruchen von allem Anfang an eine gewisse Autonomie in ihrer Beziehung sowohl zur katholischen Hierarchie als auch zu politischen Parteien[9] und anderen Zweigen der Schwarzenbewegung. Von Anfang an bestehen sie auf einer Haltung des Dialogs zwischen den christlichen Kirchen und den verschiedenen Religionen. So haben sie sich vorgenommen, ihre Durchsetzungs- und Mobilisierungskraft gemeinsam mit der Gemeinschaft der Schwarzen zu steigern.

Die Zukunft der Beziehungen zwischen der Kirche und der Gemeinschaft der Schwarzen in Brasilien ist seitdem eng verbunden mit der Entfaltung der derzeitigen praktischen Arbeit der schwarzen Pastoralarbeiter. Die Kirchen und vor allem die katholische Kirche sind dabei, langsam auch eine schwarze Farbe anzunehmen. Mit diesem Zusammenschluss ist schon ein großer Schritt vorwärts getan worden, und dies mit Ergebnissen, die unsere Hoffnungen neu entfachen. Wir können hier die Pionierarbeit der Kampagne für Geschwisterlichkeit von 1988 nennen, die mutig an das tabuisierte Thema des brasilianischen Rassismus rührte; ferner die neuerdings in immer größerer Zahl entstehenden ökumenischen Gruppen von schwarzen Pastoralarbeitern mit Zweiggründungen von kleinen Zellen schwarzer Seminaristen und Ordensleute; die schon zur Tradition gewordenen Treffen schwarzer Priester und Bischöfe; die Bildung des *Grupo Atabaque - Cultura Negra e Teologia*[10], was schon das Entstehen ähnlicher Gruppen in anderen lateinamerikanischen Ländern inspiriert hat; und schließlich unzählige Initiativen von Nichtregierungsorganisationen, welche die Eroberung des vollständigen Bürgerrechtes für die Menschen afrikanischer Abstammung, die 46 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen, ins Auge gefasst haben.

Zwei Jahrzehnte lang war die Befreiung und Rückgewinnung der Traditionen der Schwarzen und die Behauptung der kulturellen Identität das erklärte Ziel der schwarzen Pastoralarbeiter. Und hier erhebt sich unvermeidlich die Frage, wie man sich zum tatsächlich gegebenen Synkretismus oder zur doppelten Religionszugehörigkeit der Mitglieder der afrobrasilianischen Gemeinschaft stellen

soll. Bis zu welchem Punkt darf ein aktiver katholischer Christ gehen bei seiner Suche nach seinen echten afrikanischen Wurzeln? Ist es möglich, gleichzeitig die Orixás zu verehren und sich zum katholischen Glauben zu bekennen?

Die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man sich dieser Frage stellt, wurden deutlich erkennbar bei zwei internationalen Beratungen, zu denen sich schwarze Aktivisten verschiedener Länder einfanden.[11] Antonio A. da Silva verzeichnet auf der Agenda für die nächsten Jahre u.a. das Thema „Ökumene und Makroökumene (integrale Ökumene) in afrikanischer Sicht"[12].

Alles in allem gilt: Was hier auf dem Spiel steht, ist die Art und Weise, wie die schwarzen Pastoralarbeiter und andere kirchliche Kreise in Brasilien sich zum afro-katholischen Synkretismus stellen werden. Selbst unter den schwarzen Aktivisten gibt es bezüglich dieser Frage noch viel Unschlüssigkeit. Worum geht es hier letztlich? Um Vermischung und Verwirrung? Um eine volkstümliche Ökumene oder eine Makroökumene? Wird die Spiritualität der Bereich sein, in dem es zu Kontakten zwischen dem Reichtum des Condomblé und der christlichen Tradition kommen kann? Oder genügt es, das Phänomen des Synkretismus isoliert zu sehen als kulturelle Ausdrucksweise, die mich nicht zwingt, auf den katholischen Glauben zu verzichten? Kann die bloß folkloristische, wenn auch etwas schiefe Verwendung von Symbolen des Condomblé im katholischen Ritus manche Aktivisten schließlich dazu bewegen, in den aus Afrika stammenden Religionen die Tradition ihres Volkes zu entdecken?

Solche noch ungelenken Überlegungen führen uns zu weiteren Fragen: Welcherart wird die echte Funktion der Kirchen in diesen Situationen (zumindest scheinbarer) Religionsvermischung sein? Welche Dienste werden von den Christen in diesem Zusammenhang erwartet? Dem Volk Gutes zu tun - ist das gleichbedeutend damit, dass es (als Ganzes) zu einem „orthodoxeren" Christentum bekehrt wird? Alles in allem: Sind Rettung und Befreiung des Volkes Gottes Synonyme für eine „reife" Zugehörigkeit von Menschen zu dieser Gemeinschaft, die Kirche genannt wird?

Die möglichen Antworten auf solche Fragen werden entweder gefunden aufgrund von vielfältigen Erfahrungen, die von der Gemeinschaft der Schwarzen in Brasilien im Dialog mit den unterschiedlichen kirchlichen Gruppierungen gemacht werden, oder sie werden von überhaupt niemandem gefunden werden.

[1] Vgl. die Zeitung *Folha de S. Paulo* vom 6. 1. 2002.

[2] Heute müssen die Gemeinschaften, die Nutzen aus der Klassifizierung als „Überrest eines Quilombo" [*quilombo* bedeutet ursprünglich „Schlupfwinkel oder Zufluchtsort entflohener Sklaven"] ziehen wollen, um ihr Recht auf die Ländereien, auf denen sie leben, zu sichern, nicht notwendigerweise von entflohenen Sklaven gegründet worden sein. Nach der Definition durch die *Associação Brasileira de Antropologia* ist ein Quilombo „jede ländliche Gemeinschaft von Schwarzen, die Nachkommen von Sklaven vereint, die von einer Subsistenzwirtschaft leben und wo die kulturellen Ausdrucksformen eine starke Verbindung zur Vergangenheit haben". (Vgl. *Relatório final do grupo de trabalho criado pelo decreto n° 40723 de 21/03/96*, in: ITESP [= Instituto de Teologia da Diocese de Santo André-SP], Quilombos em São Paulo, S. 47.)

[3] Kabengele Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identitade nacional versus identitade negra*, Petrópolis 1999.

[4] Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, Bd. 2, São Paulo 1985, 367-380. Was die Entsprechungen zwischen einzelnen Heiligen und einzelnen Orixás betrifft, so sind diese nicht in jedem Fall in allen Regionen Brasiliens gleich. Xangô ist St. Hieronymus in Bahia, der Erzengel Michael in Rio de Janeiro, St. Johannes in Alagoas. Exu ist in Bahia der Teufel (vielleicht wegen seines Charakters als Schwindler), in Rio de Janeiro St. Antonius, in Rio Grande do Sul (wo er als Pförtner und Bote der Götter verstanden wird) St. Petrus.

[5] Kardinal Motta, *Combate ao Espiritismo*, in: Boletim Eclesiástico 7 (1953) 302.

[6] Boaventura Kloppenburg, *Ensaio de uma nova posição pastoral perante a umbanda*, in: Revista Eclesiástica Brasileira (1968) 410.

[7] Vgl. Josildeth G. Consorte, *Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo*, in: Carlos Caroso/Jefferson Bacelar (Hg.), Faces da tradição afro-brasileira, São Paulo 1999, 71-91, hier 88f.

[8] In jenem Jahr trat eine Gruppe von schwarzen Seminaristen an die Öffentlichkeit, der dann zunächst Studenten der Erzdiözese São Paulo und des Theologischen Instituts von São Paulo (ITESP) angehörten.

[9] Trotz der Sympathie der Mehrheit der damaligen Aktivisten für den zu dieser Zeit entstehenden *Partido do Trabalhadores* (=Arbeiterpartei).

[10] Der *Atabaque* wurde 1980 gegründet. Er ist eine Nichtregierungsorganisation, in der sich Theologen und weitere Studierende der Kulturen afrikanischer Herkunft zusammengeschlossen haben. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, die Reflexion und die praktische Arbeit der schwarzen Pastoralarbeiter zu unterstützen, indem sie auch den Austausch mit an diesem Thema arbeitenden Gruppen internationaler Einrichtungen intensiviert.

[11] Ich beziehe mich hier auf die *Iª Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina* (Duque de Caxias-RJ 1985) und auf die zweite Beratung, die dann als *Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha* bezeichnet wurde; organisiert worden war sie vom *Grupo Atabaque* (São Paulo 1994).

[12] Antonio A. da Silva, *Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras - Brasil*, in: Atabaque/ASETT (Hg.), Teologia afro-americana. IIª Consulta Ecuménica de teologia e culturas afro-americana e caribenha, São Paulo 1997, 49-72, hier 65.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Kirche und Politik in Brasilien heute

Francisco Whitaker Ferreira

Die großen Probleme, mit denen Brasilien heute in der Politik zu kämpfen hat, sind ethischer Natur: die soziale Ungleichheit zum einen und die Verhaltensmuster der politisch Verantwortlichen zum anderen. Während erstere strukturell bedingt ist, liegen letztere im Bereich des Persönlichen. Doch beide bedingen sich gegenseitig. Die wirtschaftliche Struktur, die die Ungleichheit mit sich bringt, resultiert aus einer individualistischen Politkultur, die die Einzelnen zum Streben nach persönlicher Macht und Reichtum reizt; folglich haben Privilegierte, einschließlich der politischen Verantwortungsträger, an strukturellen Veränderungen kein Interesse.

In der Tat ist die soziale Ungleichheit heute in Brasilien ein großes Ärgernis. Sie geht Hand in Hand mit der Konzentration der Einkommen, mit denen das Land in der Weltliste ganz oben rangiert, wie auch mit dem Abstand zwischen denen, die am meisten, und denen, die am wenigsten verdienen.

Das „inbegriffene Drittel" - wie der Konsumentenmarkt in Brasilien inzwischen üblicherweise genannt wird - erreicht die Ausmaße der Bevölkerung großer europäischer Länder. Es ist potent genug, um die Wirtschaft - trotz aller Krisen - in Schwung zu halten. Wegen der Konzentration der Einkommen verfügt ein bedeutender Teil dieser Konsumenten über große Kaufkraft und lockt mithin Unternehmen aus reichen Ländern, die ihre Märkte ausweiten wollen, hierher. Der Druck, der dahingehend gemacht wird, wir sollten unsere Handelsgrenzen öffnen, ist ein klarer Beweis dafür.

Die Reste, die von den Tischen der Reichen fallen, reichen, um viele Bedürfnisse eines weiteren Drittels der Brasilianer zu befriedigen. Diese sind ständig darauf aus, in die unteren Schichten des „inbegriffenen Drittels" aufzusteigen. Dagegen befindet sich das letzte Drittel nach wie vor im Segment derer, die das Etikett „Ausgeschlossene" tragen. Mehr als die Hälfte davon überlebt gerade mal mit hungerndem Magen und in bitterem Elend. Dieser zahlenmäßig gewichtige Ausschnitt der Bevölkerung, der sich mehr und mehr in den Städten konzentriert, dort aber keine ausreichende Arbeit findet, kann seine elementaren Nahrungsbedürfnisse nicht mehr aus der eigenen Produktion befriedigen. Ein gewaltiger Verstädterungsprozess hat während der letzten vierzig Jahre dazu geführt, dass in den ländlichen Räumen Brasiliens nur noch weniger als 20 Prozent der Bevölkerung, in einigen Bundesstaaten sogar weniger als 10 Prozent der Brasilianer leben.

In diesem Rahmen zielt das ganze produktive und kommerzielle System des Landes, einschließlich der Investitionen der Regierung in die „soziale" Infra-

struktur - darauf ab, die Bedürfnisse des „inbegriffenen Drittels" zu befriedigen. In der Werbung ist ausschließlich von den Wünschen und Bedürfnissen dieses Drittels die Rede, oder es werden in der Perspektive eines ungezügelten Konsumismus überflüssige Bedürfnisse in ihm geweckt. Auch auf kommunaler Ebene rangiert die Befriedigung der Bedürfnisse des privilegierten Bevölkerungsausschnittes in der Prioritätenliste ganz oben.

Allerdings datiert die Unfähigkeit, mehr Menschen in den Konsumentenmarkt hineinzuholen, nicht erst von heute. Im Grunde wurde sie in die juristische Ausstattung des Landes bereits im 19. Jahrhundert eingeführt, und zwar mit dem Landgesetz aus dem Jahre 1850. Das Gesetz legte fest, der Erwerb von Grund und Boden, über den Brasilien damals ja in Hülle und Fülle verfügte, laufe fortan nur noch auf der Schiene von Erbschaft oder Kauf. Dadurch aber sollte sowohl schwarzen Sklaven, die nach und nach, definitiv aber erst mehr als dreißig Jahre später freigelassen wurden, wie auch und gerade einwandernden Arbeitern aus Europa, die man ja zunehmend als Ersatz für die schwarze Arbeitskraft kommen ließ, der Erwerb von Grund und Boden verwehrt werden.

In Verbindung mit dem Faktum, dass es keine Obergrenze für Eigentum an Grund und Boden gab - wohingegen zur gleichen Zeit in den Vereinigten Staaten ein gesetzliches Maximum an Landbesitz galt -, teilte das besagte Gesetz die Brasilianer in zwei Klassen ein: auf der einen Seite die Großgrundbesitzer, eine Minderheit, deren Nachfahren heute zu einem gut Teil das „inbegriffene Drittel" bilden, und auf der anderen Seite alle die, die dazu verdammt waren, auch weiterhin schlicht und einfach ihre Arbeitskraft zu verkaufen. Erst wesentlich später hatten auch die ausländischen Einwanderer, aber praktisch nie die Nachkommen der schwarzen Sklaven, allmählich Nutzen von den „Kolonisierungs"-programmen der brasilianischen Regierung im Süden des Landes, oder sie verfügten zunehmend über ausreichende Finanzmittel, um sich Grund- und Boden zu „kaufen". Aber erst im Zuge des Industrialisierungsprozesses und der Ankunft neuer großer Einwandererschübe aus Europa zu Beginn des 20. Jahrhunderts bildete sich langsam das Drittel der „Inbegriffenen", das aber auch schon damals um wirtschaftliche Aktivitäten in den Städten kreiste.

Umgekehrt hat es Brasilien im Laufe seiner ganzen Geschichte nicht vermocht, auf Distanz zum Kapitalismus zu gehen, der ja seiner Anlage nach partout

Der Autor

Francisco Whitaker Ferreira, seit seiner Jugend aktiver Christ und geprägt vom Denken eines Luis-Joseph Lebret, war in den fünfziger Jahren Mitglied der Katholischen Aktion. Als solcher wies ihn die Militärdiktatur zunächst aus Brasilien und dann auch aus Chile aus. Von Europa aus wirkte er in internationalen Dritte-Welt-Bewegungen. Nach Brasilien zurückgekehrt, engagierte er sich in Initiativen zur Sozialpastoral der Kirche, begleitete die kirchlichen Basisgemeinden und wurde Mitglied der Stadtverordnetenversammlung von São Paulo. Doch er gab die Politik wieder auf, um mehr Zeit zu haben für seine Tätigkeit als Mitglied der „Kommission Iustitia et Pax" der CNBB. Francisco Whitaker Ferreira ist einer der Väter des Weltsozialforums und sitzt – als Mitglied der „Kommission Iustitia et Pax" der CNBB – mit in dessen Koordinierungskomitee. Anschrift: Rua Artur de Azevedo, 1690, apto 401, 05404-004 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: intercom@cidadanet.org.br.

ausgrenzen will. Jede Kritik am System wie auch jeder Versuch, das damit korrespondierende Entwicklungsmodell zu ändern, stießen in den sechziger, siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts auf die Blockade seitens der Militärdiktatur, auch wenn der Druck aus der Gesellschaft mit dem Ziel von Veränderungen immer größer wurde. Aber auch als uns endlich wieder Wahlen die Regierenden bescherten, kamen wir kaum voran. Im Gegenteil: Denn auch die, die in die Fußstapfen der Militärs traten, entschieden sich klipp und klar für einen Kapitalismus unter den Fittichen von Interessenten außerhalb des Landes. Eindeutig übernahmen sie Modelle von Wirtschaftspolitik, in denen - im Rahmen des gegenwärtigen neoliberalen Globalisierungsprozesses - das große internationale Kapital das Sagen hat. Dabei ist es ja gerade dieser Prozess, der das Bild sozialer Ungleichheit und wachsender Konzentration der Gewinne weltweit nur noch schriller macht. Eine Politik des schlanken Staates, der Privatisierung auch substantieller Dienstleistungen und der politischen Vorfahrt für Geldwertstabilität verdrängt nach und nach die Rechte der „Bürger" durch die Rechte der „Konsumenten", insofern fortan nur noch Kaufkraft zählt. Neue Formen der „Ausgrenzung" zeichnen sich ab. Kreise der Gesellschaft, die sich bisher in Sicherheit wogen, fangen an, sich von dieser Entwicklung getroffen und beunruhigt zu fühlen.

Das Dramatische an dem Ganzen ist, dass soziale Ungleichheit und Konzentration der Rendite, die das Bild ja in Richtung Entmutigung einfärben, als eine ganz „natürliche" Sache angesehen und von Reichen wie von Armen hingenommen werden. Von Empörung keine Spur, als ob Ethik nichts damit zu tun hätte. Die Reichen tragen ihren Reichtum vor sich her, wohnen in Palästen und chauffieren importierte Luxuswagen durch die Straßen; und die Armen begnügen sich damit, ihre Rolle in Produktionskette und Kommerzablauf zu spielen, wobei, was den Kommerz betrifft, in den Mittel- und Großstädten Tausende, wenn nicht Millionen „fliegende Händler" obendrein bestimmten Verbandsregeln unterliegen. Den Elenden in diesem Szenario bleibt dann nichts anderes übrig, als - wo die Polizei es gestattet - die beiden anderen Drittel zu „belästigen" ... mit der Folge, dass, wer in großen Städten einen Wagen besitzt, diesen mit Klimaanlage ausstattet, um dadurch entschuldigt zu sein, für einen Bettler gar ein Fenster öffnen zu müssen.

Zu Beginn dieses 21. Jahrhunderts verbreitet sich zunehmend ein Klima von Unsicherheit und Gewalt. Organisiertes Verbrechen und Drogenhandel gerieren sich immer aufdringlicher und kontrollieren in den Armenvierteln der Großstädte inzwischen ganze Gebiete, in die der Staat keinen Fuß mehr zu setzen im Stande ist. Die Reichen gewinnen den Eindruck, sich nur noch in gepanzertem Fahrzeug bewegen zu können. Die entsprechende Wirtschaftsbranche blüht und gedeiht mittlerweile in Brasilien. Entführungen, vor denen inzwischen sogar die Mittelschicht Angst hat und bei denen zur Freigabe der Geiseln große wie kleine Geldbeträge gefordert werden, finden immer häufiger statt und werden allmählich schon zur Banalität. In den Massenmedien ist bereits die Rede von „laufenden Entführungen" und von „abgeschlossenen Entführungen".

Doch wirkliche Empörung wird nur laut, wenn die „Banditen" wirklich grausam vorgehen oder wenn jemand mit dem entsprechenden Nachdruck verhindern will, dass die „Menschenrechte" eventueller Gefangener missachtet werden. In einem Polizei- und Justizsystem, das tief in der Krise steckt - wegen der himmelschreienden Verhältnisse in den Vollzugsanstalten haben wir praktisch täglich Gefängnisrevolten -, können Folter und sogar Massaker an Gefangenen passieren, ohne dass die Gesellschaft groß darauf reagiert. Der Anstieg der Gewalt von Kriminellen lässt viele nach der Einführung der Todesstrafe in Brasilien rufen.

Diese „Banalisierung" der sozialen Ungerechtigkeit wie auch und gerade des Verbrechens entspricht dem zweiten ethischen Problem, das wir heute in unserem Land haben, dem der persönlichen Verhaltensweisen. Die vorherrschende individualistische, konsumistische Kultur, die für Manifestation von Empörung kaum noch Raum lässt, reizt die Privilegierten nur noch weiter in ihrem Streben nach Gewinn. Die Mehrzahl der politischen Verantwortungsträger, die ja auch zu den Privilegierten gehören, betrachtet ihre Aktivitäten nur als Mittel zur persönlichen Bereicherung. Strukturelle Veränderungen liegen außerhalb ihres Augenmerks. Denn ihr vermeintliches Vorrecht hängt am Fortbestand der geltenden ökonomischen Regeln.

Damit aber wird der Korruption Tür und Tor geöffnet. Darüber hinaus kann sich jeder Korrupte dadurch bestärkt fühlen, dass die, die zur Zeit des Militärregimes gegen Unzufriedene mit Repression vorgingen, heute straflos bleiben. Doch Korruption ruiniert nicht nur die Glaubwürdigkeit der „Politiker", sondern wird auch als „Beispiel von oben" angesehen und untergräbt infolgedessen sämtliche Sitten der Gesellschaft. Manche sagen, Korruption sei bereits zur Epidemie und Ethik in der Politik und im Umgang mit öffentlichen Belangen zur Ausnahme geworden. Allerdings soll nicht übersehen werden, dass sich viele dem auch widersetzen und manche gesellschaftlichen Kräfte es nicht an Bemühungen und Initiativen fehlen lassen, so dass trotz allem da und dort auch Anzeichen für Veränderung sichtbar werden.

Was bringt nun dieses ganze Szenarium für die Kirche in Brasilien an Herausforderungen auf dem Gebiet der Politik mit sich? Die größte Herausforderung ist ohne jeden Zweifel die, dass das, was im Land passiert, sich mit der Botschaft des Evangeliums von Frieden, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und sozialer Gleichheit absolut nicht vereinbaren lässt. Was hat die Kirche getan oder auch nicht getan, um zu verhindern, dass es zu dieser Lage der Dinge überhaupt kommen konnte? Und: Was müsste sie tun angesichts des enormen Nachholbedarfs, soll denn ihre Botschaft die gebührende Verbreitung finden?

Vielleicht hätte man auch gar keinen entscheidenderen Beitrag in diesem Sinn von ihr erwarten sollen. Das Engagement der Kirche für Veränderungen in der Politik ist, gemessen an der Geschichte Brasiliens, ein vergleichsweise junges Kind. Es ist, geht man von der Institution und vom Wirken der Kirche und nicht einfach dieses oder jenes einzelnen Bischofs oder Priesters aus, gerade mal fünfzig Jahre alt. Erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts gingen die Bischöfe der Kirche gemeinsam aus diesem Verständnis heraus allmählich ans Werk.

Die Fastenaktion der Nationalen Brasilianischen Bischofskonferenz CNBB „Kampagne der Brüderlichkeit", die zum ersten Mal 1964 stattfand, zielte in den ersten Jahren zwar noch darauf ab, die Kirche des Landes auf den Rhythmus des Zweiten Vatikanischen Konzils einzustimmen, das ja auch erst die Weltkirche wieder ihren Platz gegenüber der Gesellschaft finden lassen sollte. Doch dann sprach die Kampagne zunehmend gesellschaftspolitische Themen an. Allerdings sind auch das gerade mal dreißig Jahre. Die Fastenaktion des Jahres 2000 - die übrigens zum ersten Mal nicht mehr allein von der CNBB gestaltet wurde, sondern ökumenisch vom Nationalrat Christlicher Kirchen CONIC, in dem die CNBB Mitglied ist - sollte den ganzen bis dahin zurückgelegten Weg zusammenfassen und stand deshalb unter dem Thema „Menschenwürde und Frieden".

Seit nunmehr fünfzig Jahren ist also die Kirche sozial engagiert. Schon vor dem Militärputsch 1964 mischte sie in den Kämpfen für „Basisreformen" mit und setzte sich für die zu der Zeit immer vernehmlicher geforderten Strukturreformen ein. Während des Militärregimes von 1964 bis 1985 spielte sie dann, auch wenn einige Gruppen aus ihren eigenen Reihen den Putsch unterstützten, im Kampf für die Redemokratisierung des Landes eine wichtige Rolle. So prangerte sie sowohl die Folter als auch das „Gesetz der Nationalen Sicherheit" an und schützte zahlreiche Oppositionelle vor der Repression der Militärs. Dies war aber auch die Zeit, in der die kirchlichen Basisgemeinden anfingen zu sprießen. Und gerade die Basisgemeinden taten sich zunehmend im Kampf der örtlichen Gemeinwesen für menschenwürdigere Lebensbedingungen hervor.

Mit dem Ende des Militärregimes beteiligte sich die Kirche des Weiteren an den Initiativen, die überall in der Gesellschaft mit dem Ziel ergriffen wurden, das Volk an der Erarbeitung der neuen brasilianischen Verfassung mitwirken zu lassen. Auch schloss sie sich Kampagnen an wie etwa der „Bürgeraktion gegen Hunger und Elend", die aus der Gesellschaft heraus entstanden war und bei der nicht nur viele christliche Laien, sondern auch Bischöfe mitmachten. Auf den großen Bischofsversammlungen, auf den verschiedensten bischöflichen Entscheidungsebenen ebenso wie mittels der vielfältigen Organe im Zusammenhang mit den Initiativen zur Sozialpastoral bezieht die Kirche immer wieder kritisch Position gegenüber der Politik der Regierung. Vor allem im Blick auf die Bodenreform macht sie mit speziellen Aktionen Druck. Mehr oder weniger intensiv kritisiert sie dabei auch das Entwicklungsmodell, so wie es von den Regierenden in diesem Land vertreten wird. Man denke nur an das Problem der internen und externen Verschuldung Brasiliens. Wen wundert es da, dass die Kirche infolgedessen mitunter als politische Opposition angesehen wird?

Eine besondere Sorge der Kirche gilt der Art und Weise, wie die politischen Führer gewählt werden. Aus diesem Grund griff die Kirche 1998 direkt in die Wahlgesetzgebung ein. Sie mobilisierte Männer und Frauen der Zivilgesellschaft zu einer „Populären Gesetzesinitiative gegen die Korruption bei Wahlen". Dazu muss man wissen, dass Inhaber der politischen Macht in diesem Land nicht selten das Elend der Menschen nutzen, um mit Hilfe von Bestechung im Besitz der Macht zu bleiben. Nach Annahme der Gesetzesvorlage setzte sich die Kirche

dafür ein, dass das neue Gesetz bei der Wahl im Jahre 2000 auch tatsächlich angewandt wurde und bei der Vorbereitung anstehender Wahltermine befolgt wird. Ein weiteres vergleichbares Vorhaben zur Gesetzgebung ist in Gang. Diesmal geht es darum, mit hundertfünfzig Jahren Verspätung eine Obergrenze für den Besitz an Grund und Boden festzusetzen.

In jüngster Zeit beteiligt sich die Brasilianische Bischofskonferenz CNBB auch deutlich sichtbar an neueren Initiativen für eine „andere Welt", wie dem Weltsozialforum, an dessen Durchführung sie auch mit einem seiner Organe beteiligt ist. Sodann macht sie auch bei verschiedenen Projekten im Zusammenhang mit den Massenmedien mit, die ja für die Bildung von Grundeinstellungen höchst wichtig sind.

Zugegeben: Nicht einmal im relativ einfachen Bereich der Wahlen ist es der Kirche gelungen, die Menschen zu bewegen, sich mehrheitlich für Politiker zu entscheiden, die wirklich an der Schaffung eines gerechteren Landes interessiert sind. Um wie viel länger wird sie da wohl noch brauchen, um im Gesamt der Gesellschaft der Banalisierung Schloss und Riegel vorzuschieben - der Banalisierung von Ungleichheit und Misere, von Korruption und fehlender Ethik im politischen Verhalten, von Unterwerfung öffentlicher Politikmuster unter ausländische Interessen und von Verdrängung der Bürgerrechte durch Kaufkraft und, und ...? Offenbar hat die Kirche noch nicht den Weg gefunden, der Prophetie, die sie ja auch besitzt, dazu zu verhelfen, dass sie Gerechtigkeit effektiv zum Zuge kommen lässt.

Ohne uns der Illusion hinzugeben, wir bräuchten unbedingt „kirchliche" Parteien, erlauben wir uns die Frage: Sähen die Dinge anders aus, hätten wir in der Politik eine größere Zahl engagierter „Christen" mit dem Mandat der Wahl oder auch ohne es? Wäre dies der Weg, bestünde eine der größten Aufgaben für die katholische Kirche in Brasilien auf politischem Gebiet heute darin, dafür zu sorgen, dass möglichst viele „Laien", die bereit sind, sich im persönlichen Verhalten wie im Bemühen um Veränderung der Gesellschaft radikal auf die Forderungen des christlichen Glaubens einzulassen, zu effizienten „Protagonisten" des Wirkens der Kirche in der Politik werden. Im Unterschied zu den Bischöfen und zum Klerus erleben ja die Laien die täglichen Nöte und Ängste der einfachen Bürger und Bürgerinnen, und sie sind es, die sich in den politischen Kampf, von innen heraus, einmischen können und einmischen müssen. Wie aber kann man Männer und Frauen motivieren, in möglichst großer Zahl ihre Rolle als Christen wirksam zu übernehmen? So unterschiedlich der Weg des Einzelnen dabei auch sein mag, letztlich müssen die unterschiedlichen Wege dann doch in die eine Richtung laufen. Und wie kann man dann diese Männer und Frauen mit Autorität und Stimme als Kirche ausstatten, wenn in dieser Gesellschaft Jahrhunderte lang die Kirche nur dann als Kirche wahrgenommen wurde, wenn, wer da spricht, einer ihrer Bischöfe oder Priester ist?

Für einen „Laien" ist es keine Kleinigkeit, sich der im Land vorherrschenden Atmosphäre zu entziehen und sich persönlich wie als Kirche auf die Radikalität des christlichen Umgestaltungsauftrags einzulassen. Aber vielleicht ist das im-

mer noch leichter als das, was von den Bischöfen und vom Klerus gefordert ist: zu akzeptieren, dass „Laien", die in der Welt kämpfen, auch als Kirche uneingeschränkte Anerkennung finden, damit sie in Mitverantwortung und in Gemeinschaft mit den übrigen Mitgliedern der Kirche voll ihrer Rolle nachkommen und von daher auch so auftreten können, dass niemand in der Gesellschaft mehr daran Zweifel hat, dass auch sie tatsächlich „Protagonisten" des Engagements der Kirche sind.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Offener Brief an die brasilianische Seele

Pedro Casaldáliga

Im Jahr 1967 hielt die Kongregation der Claretiner, der ich angehöre, ein Generalkapitel ab, da sie ihre Konstitutionen und ihre Lebensweise dem Zweiten Vatikanischen Konzil anpassen musste und wollte. Bei dieser Gelegenheit fasste ich endgültig den Entschluss, den „Sprung" über den Ozean zu machen und „in die Mission zu gehen", wie man sich damals auszudrücken pflegte. Davon hatte ich seit meiner Kindheit geträumt. Man bot mir zwei Möglichkeiten an: das Hochland von Bolivien oder das brasilianische Amazonasgebiet. Ich war für beides offen. Ich muss aber zugeben, dass Bolivien auf mich eine gewisse revolutionäre Anziehungskraft ausübte, da zu dieser Zeit gerade Che Guevara, von den Volksmassen verehrt, gestorben war. Angesichts dieser Alternative hat mir der deutschstämmige Generalobere der Kongregation, Peter Schweiger, geholfen, mich für dich, Brasilien, zu entscheiden. „Pedro", sagte er mir, „Brasilien ist sowohl in gesellschaftlicher wie auch in kirchlicher Hinsicht eine große Herausforderung und hat eine große Zukunft vor sich."

Am 26. Januar 1968, im Jahr der Jugendrevolte, im Jahr der willkürlichen Verfassungsänderung, durch die die brasilianische Militärdiktatur eine verschärfte Form annahm, im Jahr der befreienden II. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín, kam ich zu dir, Brasilien, zur Wärme deiner Erde und zur Wärme deines Volkes. Wir kennen uns also schon eine ganze Zeitlang, und deshalb kann ich auch freimütig zu dir sprechen: als Freund, sogar als Staatsbürger (wenn auch durch Einbürgerung), und schließlich als Kind dieser Schöpfung ...

Ich kenne dich gut genug, um mit dir über gemeinsame Sorgen und Hoffnungen sprechen zu können. Ich weiß, dass du es wert bist, dass du den Schmerz und die

Freude wert bist, denn du bist keine „kleinliche Seele". Du, Brasilien, hast eine klare Berufung zur Führerschaft, aber dabei handelt es sich nicht um eine Hegemonie der Macht, sondern um eine Hegemonie des solidarischen Dienens, des überzeugenden Beispiels, der geschwisterlichen Ermutigung ganz konkret für unser Lateinamerika und in gewissem Maß auch im Hinblick auf andere Völker der so genannten Dritten Welt, besonders auf bestimmte Völker Afrikas (wo du ja auch selbst deine Wurzeln hast und denen du dich nun in Solidarität zuwenden musst). Deshalb - das ist klar - musst du dich zuallererst und dringend stärker „lateinamerikanisieren". Häufig fühlst du dich immer noch abseits stehend, wie ein eigener autonomer Kontinent. Vergiss nie, dass du, mein Brasilien, Amerika bist: Lateinamerika, Amerindia, Afroamerika, unser Amerika!

Du bist auf wunderbare Weise vielfältig. Du kannst deine Vielfalt nicht verleugnen. Du umfasst einen großen Teil der Kulturen der Welt in dir. Schon allein deshalb, weil du nicht anders kannst, aber vor allem aus einem freien und schöpferischen Sendungsbewusstsein heraus musst du gastfreundlich, ökumenisch, „makroökumenisch" sein. Die unizentrische Kleinkariertheit nur einer Ethnie oder nur einer Kultur kann in dir nicht Platz greifen. Die Möglichkeit und zugleich Notwendigkeit, sich pluriethnisch und plurikulturell zu fühlen und es zu sein, sind nur wenigen Ländern auf der Erde so gegeben wie dir. Übrigens bringt das, wenigstens theoretisch, die Bundesverfassung zum Ausdruck.

Du musst dich vor allem ein für allemal als indigen und afrikanisch akzeptieren. Es reicht, dass du, seit den Anfängen deiner Geschichte als „Brasilien", über fünf Millionen Indigenas geopfert hast. 500 Jahre nach dem Ereignis, das so unzutreffend als „Entdeckung" bezeichnet wird, 500 Jahre nach Beginn einer zweifelhaften Evangelisierung, spürst du selbst die Verpflichtung, eine neue Geschichte weiterer 500 Jahre zu beginnen, und zwar eine, die sich von den ersten 500 Jahren unterscheidet. Das bedeutet, sich die Angelegenheit der indigenen Völker wirklich zu Eigen zu machen, ihnen ihr Land zuzuweisen und ihnen das Recht auf dieses Land zu garantieren, ihre Kultur, ihre Autonomie und ihre „gegenseitige Integration" vor dem Gesetz tatsächlich zu respektieren. Denn es geht nicht darum zu versuchen, die indigenen Völker zu integrieren, indem man sie untereinander desintegriert; die verschiedenen Kulturen deines Volkes sollen sich vielmehr gegenseitig bereichern. Es ist schon viel zu viel indigenes Blut geflossen; die offizielle Politik hat im Hinblick auf die Indigenas schon viel zu sehr gelogen. Natürlich setzt dies alles auch eine wahrhaft indigene „Umerziehung" des ganzen brasilianischen Volkes voraus.

Afrika ist deine große Mutter. Du, Brasilien, bist das zweitgrößte afrikanische Land der Welt, gleich nach Nigeria. Du bist auf schöne Weise eine schwarze Seele. Du hast alle Möglichkeiten, die das Schwarzsein in sich birgt, wenn es selbstbewusst und ohne Komplexe angenommen wird und so Vorurteile überwindet und in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens Raum gewinnt. Auch im Leben der Kirchen. Du wirst gewöhnlich dafür gelobt, die Schwarzen nicht auszugrenzen ... Das stimmt allerdings nicht immer. Immer noch gibt es bei dir, Brasilien, eine diffuse *Apartheid* von offizieller Seite und im Volk verwurzelt, die

sich im unterschiedlichen Zugang zu Wohlstand und gesellschaftlichen Möglichkeiten ausdrückt.

Ich meine, dass du, Brasilien, angesichts der großen Auslandsverschuldung und neben deinen großen gesellschaftlichen Schulden auch eine unermesslich große Schuld gegenüber deinen Indigenas und Schwarzen hast. Und zwar als Gesellschaft wie auch als Kirche.

Deine „Größe" erwächst dir zum guten Teil daraus, dass du ein Kind der Migration bist. Du, Brasilien, gehörst mit Sicherheit zu den drei oder vier Ländern in der Welt mit der vielfältigsten Einwanderungsgeschichte. Diesem Erbe musst du gerecht werden, indem du dich großzügig den Einwanderern öffnest und es ihnen leicht machst, das Aufenthaltsrecht zu erwerben und in Ruhe und mit Aussichten auf die Zukunft hier leben zu können - vor allem dann, wenn es sich um Migranten handelt, die vor Krieg und Umweltkatastrophen flüchten. Du musst dich auch verantwortlich um deine zahlreichen Söhne und Töchter kümmern, die innerhalb des Landes selbst entwurzelt sind oder ins Ausland gehen. Es gibt eine große Migrationsbewegung innerhalb des riesigen brasilianischen Hauses selbst und ins Ausland. Um diese Migration muss man sich kümmern, man muss ihre strukturellen Ursachen aufspüren. Im Normalfall ist jede Migration auf die eine oder andere Weise eine Entscheidung unter Schmerz und Zwang.

Dieses dein Land, „von Natur aus riesig", wie es in deiner Nationalhymne heißt, hat unermessliche Ressourcen an Land und Wasser - zwei Reichtümer, die auf dem Spiel stehen und der Ungerechtigkeit unterworfen sind. Brasilien, du bist der traurige Weltmeister in der Disziplin „Konzentration an Landbesitz" und du bist fast Weltmeister in der Disziplin „Konzentration der Bodenrendite". Der Großgrundbesitz ist immer noch das soziale Krebsgeschwür des Landes. Und es wird solange keinen Frieden in Brasilien geben, solange der Großgrundbesitz existiert. Die Agrarreform ist eine äußerst dringliche nationale Angelegenheit, die die politische Macht nicht strukturell anpacken will und die mit selbstlosem Einsatz von pastoralen Bewegungen wie der Landlosenbewegung (*Movimento dos Sem Terra:* MST) oder der Kommission für Landpastoral (*Commissão Pastoral da Terra:* CPT) vorangetrieben wird. Das Land, das immer noch auf gerechte Verteilung wartet, ist mit Blut getränkt und hat einen heiligen Preis.

Das Bewusstsein um die Landproblematik wurde erst vor kurzem ergänzt durch das Bewusstsein um die Wasserproblematik. Brasilien ist ein Weltreservoir für Wasser. Die Politik und Pastoral für das Land und für das Wasser stellen zwei unverzichtbare Verantwortlichkeiten für ein Brasilien dar, das human und christlich sein will.

Du bist zutiefst religiös, auf exzessive Weise religiös, und in dir findet sich jede Art von Glauben und jede Art von Kult aufgrund deiner eigenen kulturellen Vielfalt und einer Art von angeborenem Eklektizismus. Nicht immer hast du es verstanden, diesen Reichtum an Religiosität und Mystik in Frieden und mit klarem Bewusstsein anzunehmen. In dieser Zeit des interreligiösen Dialogs und der gegenseitigen Bereicherung der Religionen kommt dir die Pionierfunktion zu, die offizielle Religion der katholischen sowie der anderen christlichen Kirchen mit

der Volksreligion in Beziehung zu bringen, die häufig synkretistisch praktiziert wird. Du, Brasilien, kannst für die Welt ein prophetisches Experimentierfeld des Dialogs und Zusammenlebens der Religionen sein.

Dein religiöses Leben ist auf natürliche Art fröhlich. Du feierst, ja du tanzt das Leben. Du verstehst es, die Liturgie mit Licht, Musik und Farbe zu erfüllen: „Aus dem Stamm des Lebens, auch wenn er verletzt ist, wächst eine Blüte, die aus dem Schmerz hervorbricht" - so singst du unverzagt. Du kannst sehr gut und musst Zeuge der Hoffnung auf diesem Kontinent „des Todes und der Hoffnung" - unseres Lateinamerika - und für die ganze Welt sein, die mehr oder weniger in Hoffnungslosigkeit versinkt.

Wie ganz Lateinamerika warst du fast ausschließlich katholisch. Und du bist immer noch das größte katholische Land der Welt. (Im Spaß und auch ernsthaft könnte man darüber streiten, ob du das katholischste Land bist oder nicht ...). Das ließ dich zeitweise intolerant gegenüber anderen christlichen Kirchen werden. Heute bist du stärker ökumenisch orientiert und hast ökumenische Institutionen, die weltweit einzigartig sind, wie zum Beispiel CONIC[1] oder CEBI[2]; die von einem wachsenden Ökumene-Bewusstsein zeugen. Dies ist der richtige Weg, du christliche Seele Brasiliens!

Dein Glaube, der oft als „dumm" bezeichnet wurde, da ihm die Katechese und eine solide Grundlage fehlten und da er vom Leben losgelöst sei, konnte die reichste Vielfalt pastoraler Dienste hervorbringen, die alle Gebiete des menschlichen Lebens und weite Bereiche der Gesellschaft umfassen. Du hast eine eigene „Pastoral" für alles und alle. In gewissem Sinn bist du damit Vorbild für Kirchen in anderen Ländern auf unserem Kontinent und auf der Welt insgesamt. Die Spiritualität und Theologie der Befreiung, die Basisgemeinden, die Bibel in der Hand des Volkes und die unterschiedlichen Kategorien der Sozialpastoral verleihen deiner Kirche immer wieder größte Glaubwürdigkeit. Sei immer beides zugleich: Fest und Engagement, Glaube und Liebe, Religion und Leben!

Der Autor

Pedro Casaldáliga, 1928 in Balsareny in der spanischen Provinz Barcelona geboren, wurde 1952 in der Gemeinschaft der Claretiner-Missionare zum Priester geweiht. 1968 begann er seine Arbeit in Brasilien und gehörte schon bald zu den ersten Vertretern der „Theologie der Befreiung". 1971 wurde er zum Bischof von São Félix do Araguaia geweiht. In seiner Diözese setzt er sich vor allem für landlose Kleinbauern ein und setzte dabei mehrmals sein Leben aufs Spiel. Casaldáliga ist auch Verfasser von geistlicher Lyrik und Poesie. Auf Deutsch erschien von ihm: Auf der Suche nach dem Reich Gottes. Eine Anthologie (Wien/Klagenfurt 1989). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Litaneien zum Jubeljahr" in Heft 5/1999. Zu empfehlen ist auch das Portrait über ihn von Teófilo Cabestrero: Mystik der Befreiung. Ein Portrait des Bischofs Pedro Casaldáliga in Brasilien. Mit einem Vorwort von J. B. Metz (Wuppertal 1981). Anschrift: Prelazia de São Félix do Araguaia, CX. Postal 05, CEP 78.670.000 S. Félix do Araguaia/MT, Brasilien; E-Mail: araguaia@ax.apc.org.

Bei allem, was du bist, hast und tust, unterliege nicht der Versuchung, „groß zu tun". (Es ist bereits ein landläufiger Witz und sogar ein Motiv der Selbstironie, Brasilien als in allen Dingen groß und am größten, sogar im Elend, zu bezeichnen ... im Fußball zur Zeit nicht so sehr!). Ich will dir etwas mit der leidenschaftlichsten Ernsthaftigkeit sagen, du christli-

che und menschliche Seele Brasiliens: Bekräftige die fundamentale Option des Evangeliums, ergreife Partei für die Ar- men, die Kleinen, die Ausgeschlossenen! Sie, Männer wie Frauen, sind die Be- vorzugten des lebendigen Gottes, die Erben seines Reiches. (Und da wir die Frauen erwähnen, gib zu, dass du immer noch viel zu machohaft bist, „mein brasilianisches Brasilien", in der Familie, in der Gesellschaft und in der Kirche. Und dabei sind doch gerade die Frauen die Grundlage und die Lebenskraft der Familien, des gesellschaftlichen Alltagslebens und des kirchlichen Lebens). Das Dokument der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo bringt den Schrei der Gesichter der Armen Lateinamerikas und die aktuellen Ursachen dieser Armut zum Ausdruck:

„Durch die unterschiedslose Deregulierung des Marktes, Abschaffung wichtiger Teile der Arbeitsgesetzgebung, Entlassung von Arbeitern und Kürzung der Sozialausgaben, die den Familien der Arbeiter zugute kamen, ist die Kluft innerhalb der Gesellschaft noch größer geworden. Wir müssen die Liste der leidenden Gesichter, auf die wir bereits in Puebla hingewiesen haben (vgl. DP 31-39), noch verlängern, die Liste all der vom Hunger gezeichneten, von der Gewalt in Schrecken versetzten Gesichter, der Gesichter, die durch unmenschliche Lebensbedingungen gealtert und voller Furcht um das Überleben der Familien sind. Der Herr will, dass wir sein Antlitz in den leidenden Brüdern erkennen."[3]

Sei selbstkritisch und kritisch, frei und befreiend. Wir hatten genug Imperien, genug Kolonialismus, genug Oligarchien, Eliten und Privilegierte. Du kennst den Schmerz und die Bitterkeit, die sie dich erleiden ließen, aus deiner langen Geschichte. Noch immer trägst du schwer am unheilvollen Erbe der Eliten. Der „Coronelismus"[4] im politischen und gesellschaftlichen Sinn des Wortes ist immer noch eine Wunde, die in dir und in ganz Lateinamerika schwelt. Gott erlöse uns von Generälen und Caudilhos![5]

Zum Schluss, du Seele Brasiliens, so schön und so sündig, so misshandelt und so großzügig: Seit Tagen, Monaten, Jahren versuchen die besten Köpfe und die besten Herzen dieses Landes, ein Brasilien der Zukunft zu entwerfen, ein anderes Brasilien, in dem alle Brasilien mit all deinen Söhnen und Töchtern übereinkommen. Du hast die Ehre und die Verantwortung, dieses „andere" Brasilien, von dem wir träumen, möglich zu machen. Und so viele andere teilten diesen Traum mit uns und haben ihn vor uns geträumt. Für diesen Traum haben sie ihre Zeit und ihre Sicherheit geopfert, ihr Leben und ihren Tod hingegeben. An dir liegt es nun, eine würdige Antwort auf dieses Bluterbe zu geben. Gerade erst im Juli des vergangenen Jahres (2001) haben wir die große Wallfahrt der lateinamerikanischen Märtyrer begangen, zu jenem Heiligtum hin, das einzigartig ist: in der kleinen Stadt Riberão Cascalheira in der Diözese São Félix do Araguaia im Bundesstaat Mato Grosso, am Tor zum Amazonas. Du weißt sehr gut, dass ein Volk und eine Kirche, die ihre Märtyrer vergessen, nicht weiterzuleben verdienen. Du musst unnachgiebig Zeuge der Zeugen sein, aus einer wirkmächtigen Erinnerung leben, dir die Träume und den Heldenmut der Vergangenheit aneignen, um eine neue Zukunft schaffen zu können. „Leben für das Leben", „Leben für das

Reich Gottes": Das haben wir auf der Wallfahrt gesungen, und damit haben wir uns zum Sinn, zum Engagement und zur Utopie bekannt, die so viel vergossenes Märtyrerblut mit dir und mit jeder Seele des „großen Vaterlands, unseres Amerika, Kontinent des Todes, aber vor allem der Hoffnung", verbindet.
Ich lade dich ein, mit mir jeden Tag das Gebet der Märtyrer Lateinamerikas zu sprechen, um die Erinnerung wach zu halten und dir die Motive zu Eigen zu machen, weswegen sie ihr Leben hingegeben haben:

Gott des Lebens und der Liebe, heilige Dreifaltigkeit:
In geschwisterlicher Verbundenheit mit den Märtyrern
der Geschichte unseres Amerika
loben wir dich und sagen dir Dank
für die Kraft, die du ihnen ins Herz gegeben hast,
damit sie Leben und Tod hingeben konnten
für das Leben, in Liebe.

Wie Jesus waren sie treu bis ans Ende
Und gaben den größten Beweis für ihre Liebe
Für ihn und mit ihm,
sie besiegten die Sünde, die Sklaverei, den Tod
und leben verherrlicht, als österliches Lamm.
Gieß auch in uns deinen Geist aus,
den Geist der Einheit, der Kraft und der Freude,
auf dass wir unser Leben ganz hingeben
für dein Reich.

Durch diese vielen Brüder und Schwestern,
Zeugen der Auferstehung,
durch Maria, die Mutter der gläubigen Zeugenschaft,
durch Jesus Christus,
gekreuzigt und auferstanden,
den Sieger über den Tod.

Amen, Axé, Awere, Alleluja.

[1] *Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil* = Nationaler Rat der christlichen Kirchen Brasiliens - die höchste Ebene der ökumenischen Zusammenarbeit (Anm. d. Übers.).

[2] *Centro de Estudos Biblicos* = Zentrum für biblische Studien, in dem protestantische und katholische BibelwissenschaftlerInnen gemeinsam forschen und die praktische Bibelarbeit fördern (Anm. d. Übers.).

[3] Die Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Neue Evangelisierung - Förderung des Menschen - Christliche Kultur.* Schlussdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo 1992 (Stimmen der Weltkirche 34), Bonn 1992, Nr. 179.

[4] Herrschaft der Generäle (Anm. d. Übers.).

[5] Caudilhos bzw. Caudillos sind für das nachkoloniale Lateinamerika typische populistische politische Führergestalten (Anm. d. Übers.).
Aus dem Portugiesischen übersetzt von Christian Roth

„... und die Erde war wüst und leer"

Kurzbericht über eine Solidaritätsreise nach Palästina

Paulo Suess

> „Die Regierenden sollten nicht von Terrorismus sprechen, um ein Grundübel zu verbergen und um die Welle des Todes und des Hasses zu rechtfertigen. Sie sollten die Wahrheit sehen und eingestehen, dass es sich hier um ein Übel handelt, das geheilt werden muss. Dieses Übel heißt: Unterdrückung eines Volkes, Raub seines Landes und seiner Freiheit."
>
> *(aus der Osterpredigt des Patriarchen von Jerusalem, Michael Sabbah, vom 31. 3. 2002)*

Auf Bitten des Weltsozialforums und im Auftrag des Indiomissionsrates (CIMI) und der brasilianischen Caritas bin ich mit einer kleinen Solidaritätsgruppe am 9. April von São Paulo nach Tel Aviv geflogen. Zu unserer Gruppe aus Brasilien stießen dann noch andere Gruppen des Weltsozialforums aus Kanada, Frankreich, Israel und Palästina. Wir Brasilianer kamen mit ganz spezifischen Sorgen: Mario Lill, Leitungsmitglied der Landlosenbewegung, war mit anderen Internationalistas im Hauptquartier von Yassir Arafat, in der Stadt Ramallah, praktisch von der Außenwelt abgeschlossen; der brasilianische Franziskaner, Marcos Antônio Koneski, ist bis heute mit mehr als 200 Leuten (Ordensleute und Palästinenser) in der Geburtskirche Jesu in Bethlehem eingeschlossen; Sergio Yahni, ein Israeli, stellvertretender Leiter vom *Alternative Information Centre* (www.alternativenews.org), war am 19. März zu 28 Tagen Militärgefängnis verurteilt worden, weil er, wie 435 seiner Kollegen, den Wehrdienst in Israels Heer, das - so Yahni in einem Brief an den Verteidigungsminister - einen „schmutzigen Krieg gegen die *Palästinensische Autorität*" führe, verweigerte. Sergio hatte am Weltsozialforum Ende Januar 2002, in Porto Alegre teilgenommen.

I. Hintergrundinformation

Der Grundkonflikt zwischen Israel und Palästina ist ein Disput um Land. Schon gleich nach der Staatsgründung von 1948 waren es 300.000, heute sind es etwa 800.000 Palästinenser, die unter dem Druck Israels und gegen die UNO-Abmachungen von 1948 das Territorium Israels, das ihre angestammte Heimat war, verlassen mussten. Zwischen den Jahren 1990 und 2001 hat Israel eine Million Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion ins Land geholt und vor allem in

palästinensischen Gebieten angesiedelt. Die vertriebenen Palästinenser sind heute die Bewohner der Flüchtlingscamps von Dschenin, Nablus und vielen anderen Orten, die im Laufe der Jahre zu Zellen des Widerstands gegen Israel geworden sind.

Nach vielen Kriegen in der Region führten schließlich die Verträge von Oslo (1993-1995) zu gegenseitiger Anerkennung zwischen Israel und der *Palästinensischen Befreiungsorganisation* (PLO). 1996 gewann Arafat die Wahlen zum Vorsitz der *Palästinensischen Autonomiebehörde,* konnte aber, aufgrund der israelischen Besetzung, nur einzelne territoriale Enklaven verwalten, während Israel seine Siedlungspolitik im zukünftigen Staatsgebiet Palästina fortsetzte.

Die Auseinandersetzung zwischen Arafat und Scharon ist ein Kampf zwischen David und Goliath. Die Intifada - der palästinensische Aufstand von 1987 und 2000 - begann immer mit Steinewerfen gegen israelische Soldaten. Die 3,5 Millionen Palästinenser leben eingepfercht in ihrer Armut auf einem Gelände von 6257 km^2, in das man ihnen 200.000 israelische Siedler hineingesetzt hat. Die Macht Israels beruht nicht auf der Größe seines Territoriums (20.770 km^2), das von 6,2 Millionen Menschen bewohnt ist, sondern auf seinen 3800 Panzern, seinen 2000 Kampfflugzeugen und seinen strategischen (biologischen, chemischen und nuklearen) Waffen. Viele der palästinensischen Führungs- und Ordnungskräfte sind ermordet worden. Die einzigen Verbündeten der Palästinenser sind die internationale Sympathie, die den Opfern entgegenschlägt, die Solidarität der Südachse und einiger arabischer Länder und der Widerstandswille der Überlebenden.

Das Reizwort „Terrorbekämpfung" und die historische Last des Holocaust liefern immer noch einen nicht legitimen Immunitätsbonus, wenn es darum geht, den Erben der Opfer von gestern in heutigen Krisensituationen die Menschenrechtsfrage zu stellen. Versöhnung und Mäßigung gelingen leichter unter den Opfern als unter ihren Erben. Ich habe auch Angst vor den Erben der palästinensischen Opfer.

II. Szenarien unserer Reise

Am 29. März sind israelische Truppen in das den Palästinensern von der UNO zugesprochene Land neuerdings eingefallen. Die Aussicht auf Frieden ist dadurch nicht größer geworden. Der Friede kann nicht mit Waffengewalt herbeigezwungen werden. Auch nicht durch die Selbstmordbomber von Hamas, Al Aqsa oder Hisbollah. Scharon hat Angst vor einem Friedensprozess, in dem er Zugeständnisse machen müsste, und verweigert dem Gegner Arafat das Gespräch. Arafat wird von fundamentalistischen Gruppen immer wieder in die Enge getrieben. Wer auf hoher See Schiffbruch erleidet, greift nach jeder Hand, die sich ihm entgegenstreckt.

1. Ramallah

Unsere Gruppe kam am 10. April in Jerusalem an, und einen Tag später gelang es uns, über komplizierte Umwege zum Zentrum der Stadt Ramallah, die von israelischen Truppen umzingelt ist, vorzudringen. Ramallah ist wie ein Friedhof, auf dem ein paar Ausländer die einzigen waren, die durch die Straßen gingen. Ein ausführliches Gespräch mit dem Generaldirektor des ärztlichen Hilfskomitees Palästinas erlaubte uns, den Spuren der Massaker nachzugehen. An den Checkpoints waren wir Zeugen der unmenschlichen Behandlung der Palästinenser, die außerhalb Ramallahs arbeiten. An diesem 11. April haben die Militärs die Ausgangssperre für drei Stunden aufgehoben. So konnten wir mit den Menschen sprechen und im Zentrum von Ramallah - inmitten von Stacheldraht und Panzern - an einer Protestdemonstration von Frauen teilnehmen. Es war der erste Protest im besetzten Ramallah. Nach zehn Minuten warfen die Soldaten Tränengasbomben auf uns und die Flucht hat uns dann plötzlich, mehr als die vorher gewechselten Worte, zu Verbündeten besonderer Art gemacht. Eine Palästinenserin gab mir ein Taschentuch mit Duftstoffen, um den Effekt des Tränengases zu verringern. Per Handy hatten wir Kontakt mit Mario Lill aus dem Führungsteam der brasilianischen Landlosenbewegung im Hauptquartier Arafats. Auch die Palästinenser sind heute eine Landlosenbewegung. Durch ein Loch in der Mauer, das israelische Granaten in der Nacht aufgerissen hatten, war Mario, mit etwa zwanzig anderen Vertretern der Solidaritätsbewegung, 14 Tage zuvor in den Regierungssitz Arafats eingestiegen, um dort, durch internationale Präsenz, die Gefahr eines Massenmordes zu verringern. Am 22. April, im Windschatten des Besuches des nordamerikanischen Staatssekretärs Colin Powell, hat Lill das Hauptquartier verlassen, wurde von den Militärs einen Tag eingesperrt, verhört und dann mit Handschellen und Fußketten zum Flugplatz gebracht und des Landes verwiesen.
Am 28. April kam es zu einer Vereinbarung zwischen beiden Parteien: Die militärische Umzingelung der *Palästinensischen Autonomiebehörde* in Ramallah wird aufgehoben, und im Gegenzug werden die dort befindlichen mutmaßlichen Mörder des israelischen Ministers für Tourismus, Rehavam Zeevi, einem nordamerikanischen oder britischen Gericht unterstellt. Am selben Tag, an dem diese Vereinbarung zustande kam, hat Israel die Stadt Hebron besetzt, acht Palästinenser getötet und zwanzig verwundet.

2. Dschenin

Dschenin ist eine kleine Stadt im Norden Cisjordaniens. Am Stadtrand befand sich ein Lager mit etwa 15.000 palästinensischen Flüchtlingen. Wir hatten Informationen, denen zufolge etwa 500 Menschen bei der israelischen Besetzung des Flüchtlingscamps ums Leben gekommen sein sollen. Am 18. April erklärte sich der UNO-Beobachter Terje Roed Larsen „geschockt" von den Berichten, die er von den Überlebenden gehört hatte. Am 19. April beschloss der Sicherheitsrat der UNO, eine offizielle Delegation nach Dschenin zu schicken, um zu klären, ob dort Kriegsverbrechen begangen worden sind.
Am Samstag, den 13. April, nahm unsere Delegation an einem Solidaritätsmarsch

mit etwa 5000 Palästinensern, Israelis und Internationalisten teil. Einer der Gründe für diesen Solidaritätszug war, etwa vierzig Lastwagen mit Lebensmitteln, die in Dschenin gebraucht wurden, Geleitschutz zu geben. Etwa 15 km vor Dschenin wurde unser Marsch endgültig gestoppt. Die israelischen Militärs versprachen, die Lebensmittel durchzulassen, wenn die Demonstranten zurückwichen. Was blieb uns da anderes übrig?

Unsere Gruppe vom Weltsozialforum war darauf schon vorbereitet, und wir sind dann mit einem Kleinbus in palästinensische Regionen vorgestoßen, wo wir mit Überlebenden des Massakers von Dschenin sprechen konnten. Unser erster Kontakt fand in einer Schule statt. Hier trafen wir etwa 200 Männer. Sie waren von ihren Familien getrennt worden, deren Zufluchtsorte sie zum größten Teil nicht wussten. Sie erzählten, wie die israelischen Militärs am 1. April angekommen waren, zu Luft und Land, mit Hubschraubern und Panzern, und Schrecken verbreiteten. Die Jagd auf so genannte Terroristen hat die Jäger selbst zu Terroristen gemacht. Gewalt macht alle Beteiligten zu Verlierern. Von den Hubschraubern wurden, wie Ahmad erzählte, 51 Raketen abgefeuert. Ein Haus nach dem anderen wurde besetzt und mit Bulldozern dem Boden gleich gemacht. Alle sind mit erhobenen Händen aus ihren Häusern gerannt, einige wurden sofort erschossen, andere gefangen genommen, wieder andere konnten sich in Höhlen verbergen. Eine Gruppe junger Männer wurde als menschliches Schild vor den Soldaten hergetrieben. Die Menschenrechtskommission der UNO hat Israel am 15. April wegen Massenmordes verurteilt. Mit einer Mutter, die sich mit ihren Kindern vier Tage in einer Höhle verbergen konnte, hatten wir ein längeres Gespräch. Als sie schließlich vor lauter Hunger aus ihrem Unterschlupf ausbrachen, sahen sie die Gewehre der Israelis auf sich gerichtet. Aber es wurde nicht geschossen. „Es waren die Kinder, die der Mutter das Leben gerettet haben", sagte der Schwiegervater.

3. Bethlehem

Unsere Gesprächspartner vor Ort haben uns von einem Besuch in Bethlehem abgeraten. Dort befindet sich in der Geburtsbasilika Jesu der brasilianische Franziskaner, Marcos Antônio Koneski. Ich hatte einen Solidaritätsbrief des Ordensprovinzials für ihn, den ich leider nicht übergeben konnte. Mit Frei Marcos befinden sich seit dem 2. April 260 Menschen auf dem Klosterkomplex. Die 60 Ordensleute gehören griechischen, armenischen und lateinischen Ritusgemeinschaften an, und die etwa 200 Palästinenser, die beim Einmarsch der Israelis in der Kirche Zuflucht gesucht haben, gehören in der Mehrheit zum Regierungsteam der örtlichen Zivilverwaltung (Bürgermeister, Stadtrat, Polizei).

Die in der Basilika eingeschlossene franziskanische Gemeinschaft hat am 12. April beschlossen, den Ort erst nach Friedensgarantien gemeinsam mit den Palästinensern zu verlassen. Die Gruppe steht unter dem Druck eines jeden Augenblick möglichen Sturms auf die Basilika, bei dem mit einem Blutbad zu rechnen ist. Das Heiligtum von Bethlehem, bei dem es ja nicht um „heilige" Mauern, sondern um Menschenleben geht, ist einer der letzten Orte, die das Heer

bisher noch nicht gestürmt hat. Am 15. April erklärte Scharon: „Wir werden (in Ramallah und Bethlehem) bleiben, bis sich die ‚Terroristen' ergeben." Nachts stellen die Soldaten ihre Lautsprecher auf Höchststärke. Das gehört zum psychologischen Krieg.

Der Kustos der Franziskaner in Jerusalem, Frei Giovanni Battistelli, und sein Stellvertreter, Frei David Jaeger, haben noch täglichen Kontakt per Handy mit den umzingelten Mitbrüdern. Frei David bittet vor allem um die internationale Solidarität der jüdischen Gemeinschaften. Ihr Druck auf Scharon könne sich, nach der Meinung des Franziskaners, der selbst Israeli ist, positiv auf einen Rückzug der Militärs ohne Blutvergießen auswirken.

III. Konfliktlösung

Die Friedensvorschläge vieler Politiker, Staaten und Solidaritätsgruppen, einschließlich israelischer, wie „Friede jetzt" (*Peace now*), stimmen mehr oder weniger in den folgenden Punkten überein:

1. Palästina und Israel anerkennen und verstehen sich als Staaten ohne Staatsreligion. Niemand darf sich seinen Himmel durch Terrorakte, niemand sein Land mit Bibel(an)sprüchen erwerben.
2. Israel akzeptiert die vor seinem Angriffskrieg von 1967 festgelegten Grenzen.
3. Jerusalem muss rechtlich eine binationale Hauptstadt werden, mit einem für Israelis und einem für Palästinenser vorgesehenen Stadtteil.
4. Die Situation der Palästinaflüchtlinge kann nicht auf dem Weg der „Terroristenbekämpfung" gelöst werden. Die Flüchtlinge müssen eine Abfindung erhalten, die es ihnen ermöglicht aus ihren slumähnlichen Flüchtlingslagern herauszukommen. Ein Teil der Flüchtlinge wird in seine Heimat, unter israelischer Verwaltung, zurückkehren wollen. Der Rückkehrwunsch der Palästinenser hat Vorrang vor ausländischen (z.B. russischen) Neuansiedlungen.
5. Eine internationale Streitmacht (UNO-Truppen) muss von beiden Seiten anerkannt werden. Sie überwacht die Einhaltung der Friedensbeschlüsse.

Wie soll es weiter gehen? Mario Lill ist wieder in Brasilien, Sergio Yahni lebt auf freiem Fuß, der brasilianische Franziskaner Marcos Koneski befindet weiterhin in der Geburtskirche eingesperrt und in Gottes Hand. Von der Geburtskirche zur Grabeskirche sind es nur wenige Kilometer. In diesen Tagen ist „Schwester Tod" - so wurde der Tod vom heiligen Franziskus genannt - die tägliche Begleiterin des palästinensischen Volkes. Aber auch Israelis werden sinnlos geopfert. Am 12. April, fünf Minuten von unserem Hotel entfernt, hat sich an der Bushaltestelle eine Palästinenserin in die Luft gesprengt. Weitere sechs Menschen sind dabei ums Leben gekommen. Worauf kann man hoffen in diesem Land, das „wüst und leer" (Gen 1,2) geworden ist, als hätte es keinen ersten Schöpfungstag gegeben? Die Altstadt Jerusalems wirkt verödet. Hotels sind billig und Taxifahrer arbeitslos geworden. Wer nach Jerusalem fährt, wird zu Hause gefragt: „Ja, bist du denn wahnsinnig?" In der Grabeskirche werden die unter den christlichen Bekenntnis-

sen ausgehandelten Gebetszeiten ohne Pilger abgewickelt. Weil hier soviel gemordet wird, ist es leer geworden um das leere Grab.
Auf den Ruinen von Ramallah sah ich Kinder in den Ruinen beim Versteckspielen. Darf ihr Lachen - diesseits von Solidarität, Widerstand und Vernunft - als Versprechen einer neuen Welt gedeutet werden? Manchmal ist Hoffnung nur das kleine Trotzdem, das in allem Leben liegt, das dem Tod widersteht.

São Paulo, den 29. April 2002

Theologische Impulse aus Brasilien

Gabe Gottes

Alberto da Silva Moreira: „... doch die Armen werden das Land besitzen" (Ps 37, 11). Eine theologische Lektüre der Landkonflikte in Brasilien (Brasilien-Taschenbuch; 12), Mettingen: Brasilienkunde-Verlag 1990, 355 S., € 14,30.

Die Ursprünge der ungleichen Landverteilung Brasiliens reichen bis in die Kolonialzeit zurück. Alberto da Silva Moreira glaubt, dass sich an diesem sozialen Problem die Zukunft der brasilianischen Demokratie entscheiden wird. Politische Lösungsversuche waren bisher nur begrenzt wirkungsvoll. Deshalb hat die Bewegung der Landlosen damit begonnen, brachliegende Ländereien zu besetzen und im organisierten Kampf „eine Agrarreform mit eigenen Händen" zu praktizieren. Da Silva Moreira will diese Bewegung theologisch reflektieren. Der Autor ist Franziskanerpriester und war selbst in der kirchlichen Landpastoralkommission aktiv.

Das Werk ist eine engagierte Streitschrift. Dem Verfasser geht es nicht nur darum, das kirchliche Engagement in der Landlosenbewegung theologisch zu verteidigen. Er fragt auch, wie diese Form praktischer Solidarität evangeliumsgemäß weiterentwickelt werden kann. Ihm gelingt es in seiner Promotion (bei Prof. J. B. Metz), drei verschiedene Zugänge fruchtbar miteinander zu verbinden:

In einem ersten analytischen Teil untersucht er zunächst ausführlich die geschichtlichen und kulturellen Hintergründe der Landkonflikte und fragt nach den Interessen aller beteiligten Akteure. Die ungerechte Bodenkonzentration Brasiliens ist für den Autor eine strukturelle Sünde.

Kenntnisreich werden im zweiten Teil des Buches die gesammelten Erfahrungen exegetisch gedeutet. Schwerpunkte setzt der Autor bei den prophetischen Stellungnahmen zur Landfrage und der deuteronomistischen Landtheologie.

Da Silva Moreira wendet sich dagegen, die biblischen Gesetze, die eine religiös begründete Sozialbindung des Landbesitzes einklagen, durch eine spiritualisierende Deutung vorschnell zu entschärfen. Er vergleicht die biblischen Texte mit heutigen Verfassungs- und Menschenrechtsdebatten, denen ein ebenso utopischer Anspruch innewohne. Die theologische Reflexion dieser Texte könne nicht von ihrer ökonomisch-gesellschaftlichen Relevanz getrennt werden. Die Erlass-

jahrkampagne 2000 hat gezeigt, welchen politischen Anspruch derartige Überlegungen entfalten können.
Abschließend bündelt der Autor seine Überlegungen im Entwurf einer prophetischen „Spiritualität des Konflikts". Das Buch vergisst nicht, vor einem Missbrauch des Landbegriffs zu warnen (Bodenromantik, Blut-und-Boden-Ideologie). Auch die brasilianische Politik der Nationalen Sicherheit wird kritisiert.
Der Autor bedient sich zahlreicher Rückgriffe auf marxistische Theorien, die er auch deutlich als solche ausweist. Dies ist legitim. Angreifbar macht sich der Autor allerdings, da er die Auswahl der von ihm rezipierten Theorieangebote nicht hinreichend kritisch begründet und somit auch nicht genügend gegen zu erwartende Einwände schützt. Die Beobachtungen des Buches sind weiterhin gültig, die Sprache der ökonomischen Analyse hat sich seit der Entstehungszeit der Studie aber deutlich gewandelt.
Eine Schlüsselkategorie des Buches an der Schnittstelle zwischen Bibel, indianischer Kultur und brasilianischem Volkskatholizismus ist das Verständnis vom „Land als Gabe Gottes". Eindrucksvoll zeigt das Buch, wie aktuell und lebensnah die Bibel von den Kleinbauern und Landlosen gelesen wird.
Da Silva Moreira deutet den Kampf um das Land als Schritt der Befreiung, als Baustein für das Projekt einer gerechten Gesellschaft. Der Franziskaner ist überzeugt: Indem die Kirche sich im Landkonflikt, der auch sie selbst durchzieht, auf die Seite der Unterdrückten stellt, wird sie ihre eigene Wahrheit finden.
Immer wieder macht der Autor deutlich, wo er sich Einschränkungen in der Untersuchung auferlegt und Fragen im Rahmen der Studie daher offen bleiben müssen. Insgesamt habe sich das Christentum seines Erachtens bisher zu wenig der Bodenfrage gewidmet. Die vorliegende Studie ist ein wichtiger theologischer Beitrag, dieses Desiderat aufzuarbeiten.

Axel Bernd Kunze

Vorliebe für Arme

Hadwig Müller: Leidenschaft: Stärke der Armen - Stärke Gottes. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998, 328 S., € 28,80.

Bereits auf den ersten Seiten wird deutlich: Hier handelt es sich um erfahrungsgesättigte Theologie. Hadwig Müller reflektiert die Erfahrungen ihrer zehnjährigen Entwicklungsarbeit in Brasilien, wobei auch immer wieder brasilianische Stimmen selbst zu Wort kommen.
Im Vorkapitel lässt die Autorin ihre Leserinnen und Leser am Prozess des Schreibens teilhaben. Ihre Studie versteht sie als ein „Mit-Wissen", das sich im Gespräch mit den Armen gebildet hat und zum „Weitersprechen" einladen will.
Die Missionswissenschaftlerin hält am Begriff der „Armen" fest und versteht ihn als Relationsbegriff, bestimmt durch das Verhältnis des „Ausgeschlossenseins"

von dem, was „uns" selbst wichtig ist. Die Autorin möchte Schritt für Schritt verstehen lernen, ohne zu vereinnahmen, und formuliert so eine Anfrage an viele Beiträge aus der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit, die zwar gut gemeint sind, aber die gegenseitigen Fremdheitserfahrungen mit vorschnellen Antworten überspielen.

Die Studie ist klar gegliedert. Zunächst beschreibt Müller aus eigener Perspektive und der Selbstwahrnehmung ihrer brasilianischen Gesprächspartner die Beziehungsfähigkeit der Armen.

Der stärkste Teil des Buches sind Müllers Gedanken über ein erfahrungsgesättigtes Sprechen von Gott. Die Autorin deutet die Beziehung zwischen Gott und Mensch konsequent als Liebesakt. Liebe ist freie Selbstbegrenzung: Verzicht auf andere Möglichkeiten um den Vorzug einer einzigen willen. Die schöpferische Freiheit von Gottes Liebe ist seine Leidenschaft: Ihre Ohnmächtigkeit zeigt sich im Leiden Gottes, ihre Stärke im Bleiben. Passivität ist nicht Schwäche, sondern verletzbare und widerständige Offenheit - eine ungewohnte Perspektive, die sehr behutsam formuliert ist, aber dennoch an einigen Stellen den Verdacht der Idealisierung nicht ganz zerstreuen kann.

Ihre Überlegungen bündelt Müller in einer Pastoral der Hoffnung und des Protests. Drei Dinge sind für diese kennzeichnend: Geduld, aktive Beteiligung vieler und wechselseitiges Lernen. Die Autorin spricht statt von einer „Option", lieber umfassender von einer „Vorliebe für die Armen". Nicht nur hier stellt sie viele gängige Vorstellungen über Mission auf den Kopf: Das macht ihr Buch lesenswert, bisweilen aber auch unbequem. Nachdenklich wird man es nach der letzten Seite aus der Hand legen.

Axel Bernd Kunze

Theologie des Körpers

Stephan Kriesel: Der Körper als Paradigma. Leibesdiskurse in Kultur, Volksreligiosität und Theologie Brasiliens (Theologie in Geschichte und Gesellschaft; 9), Luzern: Edition Exodus 2001, 368 S., € 35,00.

Stephan Kriesels gut lesbare Promotion über Brasilien widmet sich einem theologischen Thema, das nicht neu ist, aber verstärkt diskutiert wird: dem Problem der Leiblichkeit.

Kriesel fragt zunächst wissenssoziologisch, wie in einer „Kultur der Gewalt" Genuss und Schmerz, zwei charakteristische Erlebnisformen von Körperlichkeit, wahrgenommen werden. Ein pragmatischer Zugang widmet sich am Beispiel Aids dem Umgang mit Krankheit. Das Kapitel über die volksreligiösen Leibesdiskurse arbeitet prägnant die Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus heraus.

Die theologische Deutung folgt drei exemplarischen Entwürfen: dem befreiungs- und inkarnationstheologischen Ansatz Marascins (anglikanisch), der psychoana-

lytischen Theopoesie von Alves (evangelisch) sowie Boffs mystischer „Christologie von den menschlichen Bedürfnissen" (katholisch). Als Fazit benennt Kriesel zentrale Bausteine einer Theologie des Körpers, die traditionelle Dualismen vermeidet: Er plädiert für ein Verständnis von Leiblichkeit, welches Widerstand und Lebensfreude miteinander verbindet und das emanzipatorische Potential von Sinnlichkeit theologisch fruchtbar macht.

Der vormalige Entwicklungsberater verarbeitet Erfahrungen aus eigenen Studienaufenthalten im Land. Entstanden ist eine lebendige und äußerst anregende Studie, auch wenn Kriesel noch mehr Mut zu eigener theologischer Stellungnahme zu wünschen gewesen wäre.

Axel Bernd Kunze

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Anja Becker: *Straßenkinder in Sao Leopoldo. Perspektiven gegen die Hoffnungslosigkeit. Zur Pädagogik Paulo Freires,* Verlag Dialogische Erziehung 2001, 154 Seiten, € 17,90

Jean de Lery: *Unter Menschenfressern am Amazonas. Brasilianisches Tagebuch 1556-1558,* Düsseldorf: Patmos 2001, 392 Seiten, € 9,95

Andreas Novy: *Brasilien - Die Unordnung der Peripherie. Von der Sklavenhaltergesellschaft zur Diktatur des Geldes,* Wien: Promedia 2001, 448 Seiten, € 24,90

Walther L. Bernecker u.a., *Eine kleine Geschichte Brasiliens,* Frankfurt: Suhrkamp 2000, 367 Seiten, € 12,50

João Ubaldo Ribeiro: *Brasilien, Brasilien. Roman,* Frankfurt: Suhrkamp 2000, 730 Seiten, € 15,00

Stefan Zweig: *Brasilien. Ein Land der Zukunft,* Frankfurt: Insel 1997, 302 Seiten, € 10,00

Sergio Buarque de Holanda: *Die Wurzeln Brasiliens. Essay,* Frankfurt: Suhrkamp 1995, 231 Seiten, € 9,50

Maria Amelia de Almeida Teles: *Brasil Mulher. Kurze Geschichte des Feminismus in Brasilien,* Hamburg: Libertäre Assoziation 1995, 140 Seiten, € 9,20

Andreas Hofbauer: *Afro-Brasilien. Vom weißen Konzept zur schwarzen Realität,* Wien: Promedia 1995, 287 Seiten, € 21,90

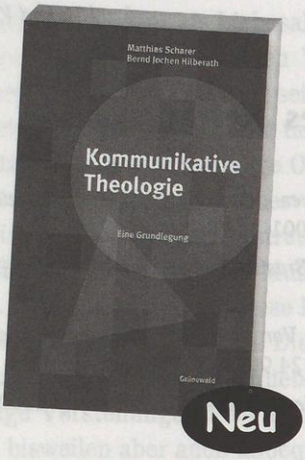
Vilem Flusser: *Brasilien oder die Suche nach dem Neuen Menschen.* Schriften, Bd. 5, Köln: Bollmann 1994, 327 Seiten.

Erwin Kräutler: *Mein Leben ist wie der Amazonas. Aus dem Tagebuch eines Bischofs,* Freiburg: Herder 1994, 153 Seiten, € 7,50

Siegfried Pater: *José Lutzenberger: Das grüne Gewissen Brasiliens,* Göttingen: Lamuv 1994, 176 Seiten, € 8,90

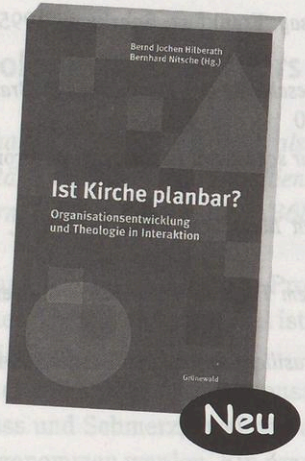
Kommunikative Theologie

Eine neue Form praxisnaher und lebendiger Theologie



In diesem „Einführungsband" zu einer neuen Form praxisnaher und lebendiger Theologie werden die Grundlagen und Perspektiven eines erfahrungs- und personenbezogenen Ansatzes, der Theologie vor allem als Kommunikationsgeschehen sieht, aufgezeigt und interpretiert.

Matthias Scharer / Bernd Jochen Hilberath
Kommunikative Theologie
Eine Grundlegung
Reihe „Kommunikative Theologie"
2002. 224 S. Kt.
€ (D) 18,80 / € (A) 19,40* / CHF 34,–
ISBN 3-7867-2384-2



Neue gesellschaftliche Situationen, knappe Finanzen und veränderte personelle Bedingungen führen zu Fragen nach einer angemessenen pastoralen Planung. Dieses Buch bietet Anregungen und Reflexionen um die Betrachtung der Kirche als einer auch unternehmerischen Größe.

Bernd Jochen Hilberath /
Bernhard Nitsche (Hg.)
Ist Kirche planbar?
Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion
Reihe „Kommunikative Theologie"
2002. 216 S. Kt.
€ (D) 18,80 / € (A) 19,40* / CHF 34,–
ISBN 3-7867-2383-4

* Die österreichischen Europreise sind von unserem Alleinauslieferer in Österreich als Mindestabgabepreise festgelegt.

Matthias-Grünewald-Verlag GmbH · Postfach 3080 · D – 55020 Mainz
Tel.: +49 (0) 6131 / 9286 -0 · Fax: +49 (0) 6131 / 9286 -26
mail@gruenewaldverlag.de · www.engagementbuch.de

Religiöse Erziehung von Mädchen und Jungen

Lisa Cahill und Werner G. Jeanrond

Die religiöse Erziehung und Bildung von Jungen und Mädchen in den verschiedenen christlichen Kontexten unserer Zeit verändert sich dramatisch. Viele traditionelle Vermittlungswege laufen nicht mehr reibungslos oder haben viel von ihrer früheren Wirkung eingebüßt, neue Wege tun sich nur zögernd auf. Viele Eltern, Lehrer, Priester, Bischöfe und Mitarbeiter in der Jugend- und Gemeindepastoral haben ihre Frustration über die Schwierigkeiten in der Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation vernehmlich ausgesprochen. Aber auch viele Kinder bringen ihre Unfähigkeit zum Ausdruck, den Glauben ihrer Eltern einfach fraglos zu übernehmen und kritisieren die überkommenen Formen religiöser Erziehung. So stellt sich die Aufgabe, die sich ändernden Rollen von Familie, Schule, Nachbarschaft, Pfarrei bzw. Kirche und der Medien in der religiösen Sozialisation von Jungen und Mädchen näher zu untersuchen. Darüber hinaus ist den Fragen einer geschlechtsspezifischen religiösen Erziehung nachzugehen. Es ist unbestritten, dass die gegenwärtigen Schwierigkeiten, Jungen und Mädchen in der christlichen Kirche groß zu ziehen, eine sorgfältige Situationsanalyse und neue Ansätze erforderlich machen. Alternative Modelle sind zu entwickeln, wenn der zunehmende Ausfall religiöser Erziehung und die damit gekoppelte allseitige Bedrohung christlicher Glaubensvermittlung in unserer Lebenswelt überwunden werden sollen.

Dieses Heft von CONCILIUM möchte die sich hier stellenden Probleme aufgreifen und die heutige Situation religiöser Sozialisation und Erziehung in den unterschiedlichen Verbreitungsgebieten der Kirche näher untersuchen. In einem ersten Schritt werden bedeutsame Aspekte und spezifische Fragen christlicher Erziehung heute analysiert. Diese Eingangsbeiträge reflektieren über die sich wandelnde Bedeutung der heimischen Familie, der Schule, der Ortsgemeinde, der geschlechtsspezifischen Rollen und der Medien für die religiöse Erziehung von Jungen und Mädchen. In einem zweiten Schritt werden Möglichkeiten und Bedingungen religiöser Formung aus verschiedenen Blickwinkeln bewertet: aus der Sicht der Eltern-Kind-Beziehung, von den besonderen Wünschen junger Erwachsener her und im Blick auf die Wechselbeziehung zwischen der Glaubensentwicklung von Jungen und Mädchen auf der einen und der kirchlichen Ortsgemeinde auf der anderen Seite. Schließlich werden einzelne neu aufkommende Vorschläge, Modelle und Konzepte religiöser Erziehung diskutiert, um dem Leser eine gewis-

se Orientierung an die Hand zu geben, wie man einige der drängenden Fragen religiöser Erziehung in der Kirche des dritten Jahrtausends mit mehr Aussicht auf Erfolg angehen könnte.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die Familie als Ort der Glaubenserziehung

Florence Caffrey Bourg

Diesen Aufsatz begann ich, als meine Familie sich auf die Taufe unseres vierten Kindes vorbereitete - ein guter Anlass, sich mit der religiösen Erziehung von Kindern zu befassen. Wie wird dieser Ritus bei der Glaubensentwicklung unseres Babys mitwirken? Welchen Bezug könnte er zu Erziehungsmomenten anderer Zeiten und anderer Orte haben? Wird unser Bestreben, in unseren Kindern die Liebe zu Gott und einem gottgefälligen Leben wachzurufen erfolgreicher sein als unsere Bemühungen, bei ihnen eine Vorliebe für Gemüse und den Wunsch zu erwecken, ihr Zuhause in Ordnung zu halten? Die religiöse Erziehung von Kindern bringt Spekulation und Ungewissheit mit sich - welche theologische Sprache kann diese Entwicklung einfangen? Zwei hilfreiche Themen sind „Familie als Schule der Tugend" und „Familie als Hauskirche".

I. Familie als Schule der Tugend

Tugend darf als wichtiger Teil religiöser Erziehung angesehen werden. Antike und moderne Denker beschreiben Tugend

- als eine allmählich fortschreitende Harmonisierung von Gedanken, Gefühlen, Wünschen und Verhalten,
- als gerichtet auf die gewohnheitsmäßige Verfolgung von Zielen, die Gott für die menschliche Verwirklichung vorgesehen hat,
- als induktiv durch Übung angeeignet, wenn die Erfahrung den Charakter vor neue Prüfungen stellt,
- als Verkörperung allgemein menschlicher Werte entsprechend den eigenen Fä- higkeiten, dem eigenen Temperament und der eigenen Lebenslage.

Reife wird daran gemessen, wie sehr man danach strebt zu *wissen,* was gut ist (oder Gottes Willen zu erkennen), konsequent das Gute tut und dabei Freude empfindet. Da Tugend auf das Individuum zugeschnitten ist, sind eng verwandte Mentoren den Lehrenden in Schule oder Gemeinde überlegen, die jedes Jahr wechseln und ganz von vorne beginnen müssen, sich mit dem Umfeld eines Kindes vertraut zu machen. Mentoren aus der Familie können Nuancen wahrnehmen, die andere übersehen, sind lebende Beispiele von „gutem" Verhalten in verschiedenen Kontexten *und* stützen sich auf gemeinsame frühere Erfahrungen, um stimmig zu erklären, was „gut" ist.

Bei der Eingewöhnung in die Tugend besteht zwischen Verstand und Gefühl eine starke Beziehung.[1] Am ehesten sind es grenzenlos engagierte Mentoren, die das erforderliche Vertrauen erwecken, einer Lebensweise nachzueifern, die noch nicht in vollem Umfang verstanden wird und kurzfristig auch nicht immer erfreulich ist. Im Idealfall unterstützen sich Mentoren aus Familie, Schule und Gemeinde gegenseitig, um Kinder durch Erzählungen der Gemeinschaft, Sprache, Leitbilder, Riten und Gesetze allmählich zu sozialisieren; so werden Gewohnheiten der Wahrnehmung, der Gemütsbewegung und des Verhaltens geprägt. Die Bezeichnung der Familie als primäre „Schule der Tugend" deutet auf die Erkenntnis hin, dass Familienbeziehungen und alltägliche Handlungen die Kultivierung tugendhafter Gewohnheiten (oder, wenn auf schädliche Ziele gerichtet, Laster) besonders nachhaltig beeinflussen.

Der wichtigste katholische Theologe, den man bei der Erforschung von Tugenden berücksichtigen muss, ist Thomas von Aquin. Eine Untersuchung des *Katechismus der Katholischen Kirche* zeigt, dass seine theologischen Kategorien noch immer den Grundpfeiler der Tugendlehre bilden.[2] Thomas sagt, dass *caritas,* die größte und umfassendste Tugend[3], durch familiäre Bindungen „bestimmt" wird. Die Liebe zur Familie ist ein Ausdruck der Liebe zum Nächsten, die Thomas für „wesensgleich" mit dem Akt hält, „in der man Gott liebt"[4]. Seiner Meinung nach schließt *caritas* die Nachbarn ein, an die wir keine natürliche Bindungen haben, Familie und Befreundete jedoch werden zu Recht tiefer geliebt. Wir können sagen, dass *caritas* durch Übung vervollkommnet wird, indem wir herausfinden, wie „Liebe zum Nächsten" bei denen, die uns am nächsten sind, konkrete Form annehmen soll. Wenn wir die Verwandten, die wir sehen, nicht lieben, dann können wir Gott, den wir nicht sehen, sicherlich nicht lieben (vgl. 1 Joh 4,20). Angesichts der inkarnatorischen und sakramentalen Überzeugungen des Christentums ist das sehr einleuchtend - wir können Gott durch sichtbare, menschliche Zeichen begegnen. Wann immer wir unsere Familien beköstigen, lästige Geschwister oder schrullige Tanten willkommen heißen, mit Kleinkindern oder Teenagern (oder unseren Eltern) Kompromisse bezüglich passender Kleidung schließen, unsere körperlich oder geistig kranken Lieben umsorgen oder Familienmitgliedern engagiert verbunden bleiben, die in zerstörerischen Süchten gefangen sind, reichern wir unsere Liebe zu Gott „mit Fleisch" an (vgl. Mt 25,31ff). Obendrein verfeinern wir die Tugend der Klugheit, indem wir durch Versuch und Irrtum lernen, bei diesen vielfältigen Beziehungen und Aufgaben die Balance zu halten.[5] Angesichts all dieser Überlegungen ist es angemessen, die Familie die primäre Schule der Tugend zu nennen.

II. Familie als Hauskirche

Der Begriff *Hauskirche* erinnert uns daran, dass eine Familie von „zwei oder drei, die in Christi Namen versammelt sind", eine kirchliche Gemeinschaft darstellt, in der Christus gegenwärtig ist und die Kirche in einem bestimmten Rahmen

verkörpert wird.[6] Neuere katholische lehramtliche Texte sehen eine enge Verbindung zwischen Familien-/Hauskirche und (religiöser) Erziehung. Das Familienleben wird als „Schule reich entfalteter Humanität"[7] und „Schule der sozialen Tugenden"[8] bezeichnet; die Familie ist „die erste Gemeinschaft, der es obliegt, den heranwachsenden Menschen ... durch eine fortschreitende Erziehung und Glaubensunterweisung zur vollen menschlichen und christlichen Reife zu führen"[9]. Eltern sind „von Gott selbst als die ersten und hauptsächlichen Erzieher der Kinder bestellt" und „ihr Recht (ist) ganz und gar unveräußerlich"[10]. Anders formuliert, ist ihr „Erziehungswirken ... so entscheidend, dass es dort, wo es fehlt, kaum zu ersetzen ist"[11]. Es ist eine solch heilige Verantwortung, dass sie zum Auftrag des Ehesakraments gehört.[12] Dieses Verständnis von Familie leitet sich einerseits von der Naturrechtstradition ab, die die Pflege der Kinder und die Förderung des intellektuellen Lebens als Grundbedürfnisse des Menschen postuliert[13], und andererseits von der Schrift, die die Geschichte als eine Entfaltung der Offenbarung (oder als Ausbildung in) der Liebe Gottes zu seinen Kindern schildert.[14] Insbesondere gilt die Erziehung zu Hause nicht nur als entscheidend für die Entwicklung der natürlichen Tugenden, sondern auch der Tugenden des Evangeliums[15]: „Die christlichen Eheleute und Eltern müssen ... die von Gott gerne empfangenen Kinder mit den christlichen Lehren und den Tugenden des Evangeliums erfüllen"[16]. Johannes Paul II. mahnt: „Katholische Eltern müssen lernen, ihre Familie als ‚Hauskirche' zu formen, eine Kirche im Kleinen sozusagen, in der Gott geehrt wird, seine Gesetze beachtet werden, Beten normal ist, Tugend durch Wort und Beispiel vermittelt wird und alle Mitglieder ihre Hoffnungen, Probleme und Leiden miteinander teilen"[17].

Diese Zitate decken sich mit meiner Erfahrung; dennoch verdient ihre Grundprämisse eine genauere Untersuchung. Wenn Eltern die primären religiösen Erzieher ihrer Kinder sind, warum ist diese Wahrheit dann nicht umfassender in kirchlichen Strukturen verankert? Verhältnismäßig wenige Pfarreien, zumindest in den Vereinigten Staaten, haben sich eine familienzentrierte Einstellung zur religiösen Erziehung, die sich auf das Zuhause stützt, zu Eigen gemacht.[18]

III. Kann christliche Tugend gelehrt werden?

Eine grundlegendere theologische Frage ist, ob sich übernatürliche Tugenden, die mit einem christlichen Leben am ehesten in Verbindung gebracht und im wahrsten Sinne des Wortes als tugendhaft gelten[19], lehren lassen. Thomas meint, dass übernatürliche Tugenden - anders als natürliche oder „erworbene" Tugenden - nicht gelehrt, durch Übung erlernt oder durch irgendein menschliches Tun verursacht werden können, sondern allein durch die Wassertaufe (oder in Ausnahmefällen durch die Geisttaufe) als Begleitung der heiligmachenden Gnade von Gott „eingegossen" werden. Sie gehen als Folge der Todsünde verloren und werden durch das Bußsakrament wieder eingegossen. Übernatürliche Tugend ist etwas, das „Gott in uns ohne uns als Werk tut"[20].

1. Geschenk Gottes

In mancher Hinsicht scheinen die Überzeugungen des Thomas von Aquin der Erfahrung zu entsprechen. Jeder Veteran, jede Veteranin des Religionsunterrichts, des Vorbereitungsdienstes für die Erwachsenentaufe oder der christlichen Kindererziehung weiß, dass es trotz größter Mühe keine Garantie für einen Zuwachs an Glauben, Hoffnung, Liebe und die entsprechenden Tugenden gibt. Sie sind immer ein Geschenk Gottes und offenbaren sich auf unvorhersehbare Weise.

Thomas von Aquin meint auch, dass die Ausbildung übernatürlicher Tugenden menschliches Tun und freiwillige Mitwirkung beansprucht; Menschen können *sich darauf einstellen,* diese Tugenden zu empfangen oder in ihnen zu wachsen.[21] Menschliche Mühe, Führung und Übung in gewissem Maße anzuerkennen, steht durchaus im Einklang mit der heutigen Erfahrung. Viele Autorinnen und Autoren aus dem Bereich Familientheologie und Familienspiritualität weisen darauf hin, dass übernatürliche Tugenden durch das Familienleben geformt werden. Sie sagen, dass die eingeübten Praktiken von Glaube, Hoffnung und Liebe, von Demut, Geduld, Freude und Vertrauen in Gottes Vorsehung, von Frieden und Gerechtigkeit - *die ausdrücklich im christlichen Glauben begründet sind* - hier grundgelegt und kultiviert werden. Diese Autoren und Autorinnen wissen die Partizipation an den Sakramenten der Kirche zu würdigen, mahnen ihre Leserinnen und Leser jedoch immer wieder, die Sorge um die spirituelle Bildung nicht auf den Altarraum zu beschränken. Die spirituelle Schulung im normalen Familienleben wird nicht als Alternative zu den Sakramenten verstanden, sondern vielmehr als eine Ergänzung.[22] Insofern werden bei diesen Autorinnen und Autoren Thomas von Aquins feste Überzeugung, dass Gott „in uns ohne uns wirkt", und seine Unterscheidungen zwischen einer *Disposition* für natürliche Tugend durch menschliches *Üben* und einer *Verursachung* übernatürlicher Tugend durch göttliches *Eingießen* (in der Regel durch die Sakramente) nicht wiederholt.

Wie werden Kindern im Kontext der Hauskirche Glaube, Hoffnung, Liebe und entsprechende Tugenden seitens ihrer christlichen Eltern „durch Wort und Beispiel vermittelt" oder „eingegossen"? Solange Theologinnen und Theologen diese Frage nicht beantworten, vernachlässigen sie die Kernfrage in der Diskussion über das familiäre Umfeld als Ort religiöser Erziehung. Wir können davon ausgehen, dass die Entwicklungen in der Sakramententheologie und Ekklesiologie im 20. Jahrhundert - vor allem eine neu aufkommende Wertschätzung der Hauskirche - sich auf das Verständnis der Entstehung von übernatürlichen Tugenden auswirken werden, da die Tradition von Thomas bis zum *Katechismus der Katholischen Kirche* den Sakramenten der Kirche eine Schlüsselfunktion bei ihrer Eingießung zuschreibt.

2. Kirche als „Basissakrament"

Thomas hat offensichtlich einfach *vorausgesetzt,* dass das Familienleben der normale Kontext sei, in dem sich die übernatürlichen Tugenden entwickeln. Zum Beispiel bemerkt er, dass ein Mensch, der von Kindesbeinen an zu einem christli-

chen Leben erzogen wurde, es leichter weiterführen kann.[23] Dennoch sind seine theologischen Kategorien derart konzipiert, dass bei seiner Erklärung, die übernatürlichen Tugenden bildeten sich, indem „Gott sie in uns ohne uns wirkt", das Familienleben gar keine Rolle spielt. In der natürlichen Ordnung ist die elterliche Erziehung der Kinder grundlegend für die Struktur der Schöpfung Gottes; in der übernatürlichen Ordnung muss sich das Auftauchen und Verschwinden von Tugenden nicht an natürliche Muster halten.[24] Thomas' Aussagen über die religiöse Bildung in der Familie erscheinen gelegentlich zu unwirklich, um glaubhaft zu sein. Ausgehend von der Prämisse, dass die Kirche den Glauben stiftet, der notwendig ist, damit Kleinkinder die Gnade der Taufe (und damit übernatürliche Tugenden) empfangen können, sagt Thomas, dass ein getauftes Kind durch den Glauben der Kirche vor Schaden geschützt wird, selbst wenn seine Eltern nach der Taufe nicht glauben und „danach streben, das Kind mit der Anbetung von Dämonen zu infizieren"[25]. Diese Aussage, die den meisten von uns heute als kontra-intuitiv erscheint, ist symptomatisch für ein Verständnis der Heilsfunktion der Kirche und ihrer Sakramente, das von der modernen Theologie neu formuliert wird.

Die Familie als Ort der Glaubenserziehung

Um diese Spannung aufzulösen, müssen wir zwei Gesichtspunkte würdigen:

(1) Die Sakramente, die Kirche und ihre Geistlichen sind ganz und gar menschlich, auch wenn Gott durch sie wirkt, und

(2) die Gnade Gottes wirkt jenseits institutionalisierter kirchlicher Strukturen.

Karl Rahner baut seine Sakramententheologie auf einer Bemerkung auf, die Thomas macht, als er die Frage erörtert, ob Engel die Sakramente spenden können: „Gott hat seine Macht nicht so an die Sakramente gebunden, dass er die Wirkungen der sakramentalen Gnade nicht auch ohne die Sakramente selbst verleihen könnte"[26]. Infolgedessen könnten wir sagen, dass sich übernatürliche Tugenden nicht einfach durch Taufe und Buße (aus dem Zusammenhang) herausbilden, sondern auch durch das fortgesetzte Wirken Gottes in der kirchlichen Gemeinschaft als „Basissakrament" und in dem, was Rahner die „Liturgie der Welt"[27] nennt. Diese Auffassungen werden durch die Idee der Hauskirche gekoppelt.

In einem heranreifenden Christen bekundet die Taufe vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Wirken des Heiligen Geistes *und* macht das Geschenk der Kirche, das Gott diesem Menschen gibt, allgemein bekannt und explizit. Die Kirche, die im Mikrokosmos der Familie und der Paten und Patinnen vertreten ist, die den Täuflingen Unterstützung versprechen[28], dient symbolisch und faktisch als fortdauerndes Instrument der Vereinigung mit Christus, ohne welche der aktive Empfang der Gnade durch die Getauften und ihre fruchtbare Reaktion auf den Geist in einem tugendhaften Leben stark

Die Autorin

Florence Caffrey Bourg promovierte am Boston College und ist Dozentin im Fachbereich für religiöse und pastorale Studien am College of Mount St. Joseph, Cincinnati, Ohio. Ihre Artikel über die Theologie der Familie sind in Horizons, INTAMS Review, The Josephinum Journal of Theology und 2000 Annual Volume of the College Theology Society, Theology and the Social Sciences erschienen. E-Mail-Adresse: Florence_Bourg@mail.msj.edu.

beeinträchtigt sind. Die übernatürliche Ausrichtung, die unsere Seelen empfangen, entwickelt sich allmählich (außer in ganz wunderbaren Fällen) durch das Wirken des Geistes Gottes in einem Menschenleben, dessen Ereignisse nur in Bruchteilen offenkundig religiös sind.

IV. Gott wirkt in uns

Es ist nicht erforderlich, dass das Eingießen der übernatürlichen Tugenden ausschließlich durch die institutionalisierten Sakramente geschieht, damit sich Gottes Macht angemessen dokumentiert. Die Ausbildung übernatürlicher Tugenden kann auch so verstanden werden, dass „Gott in uns mit uns wirkt". Thomas von Aquin versteht die Sakramente der Kirche und ihre menschlichen Spender als instrumentale oder dienende Bewegungsursachen der Gnade.[29] Wir müssen uns diese Kausalität so vorstellen, dass sie durch Hauskirchen erweitert wird. Schließlich sind die institutionalisierte Kirche und ihre Sakramente klare Zeichen, dass das Werk Gottes in der Liturgie der Welt und nicht zuletzt durch die Familie in aller Stille vollendet wird.[30] Dann können wir uns von neuem die Prämisse zu Eigen machen, dass der Glaube, den Kleinkinder benötigen, um die Gnade der Taufe zu empfangen, durch die Kirche gestiftet wird. Das geschieht insbesondere durch Mitglieder der Hauskirche, die die Taufe des Kindes erbitten und sich verpflichten, ihr Heim zu einem Ort ständiger religiöser Erziehung zu machen. Für erwachsene Konvertiten ist der Prozess ganz ähnlich; eine Beziehung zu einer Hauskirche wie einer christlichen Ehegattin oder einem christlichen Ehegatten und angeheirateten Verwandten macht ihren Glauben möglich.[31] Die christliche Tugend, die durch die Kirche als „Lehrerin und Mutter" ins Leben gerufen wird, lässt sich formen, indem Gott die gleichen Praktiken und Mentorenbeziehungen in Anspruch nimmt, die die natürliche Tugend in jeder menschlichen Gemeinschaft kultivieren.[32]

[1] Zur moralischen Erziehung in der Familie im Gespräch mit den Verhaltenswissenschaften vgl. Barbara Redmond, *Domestic Church: Primary Agent of Moral Development,* Dissertation, Boston College 1998, und Timothy O'Connell, *Making Disciples,* New York 1998.

[2] *Katechismus der katholischen Kirche,* München/Wien 1993, §§ 1803-1845.

[3] *Caritas* „strukturiert" alle geistigen und moralischen Tugenden (z.B. Weisheit, Geduld, Großzügigkeit, Mut, Gerechtigkeit), sodass das Ziel jeder einzelnen in Bezug auf unser endgültiges Ziel wahrgenommen wird. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica* I-II, q. 58, a. 3; II-II, q. 44, a. 1 (im Folgenden abgekürzt S.th.). Besondere Tugenden werden zu unterschiedlichen Ausdrucksweisen der Liebe zu Gott als Nächstenliebe.

[4] S.th. II-II, q. 25, a. 1; II-II, q. 26, a. 7.

[5] Klugheit strukturiert - wie *caritas* - andere Tugenden wie Geduld, Großzügigkeit, Mut oder Gerechtigkeit. Klugheit ist die Fähigkeit, allgemeine Werte in konkreten Umständen umzusetzen.

[6] Vgl. United States Conference of Catholic Bishops, *Follow the Way of* Love. A Pastoral Message of the U.S. Catholic Bishops to Families. On the Occasion of the United Nations 1994

Intenational Year of the Family, Washington 1994; Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris Consortio* vom 22. November 1981.

[7] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 52.

[8] *Familiaris Consortio*, Nr. 42.

[9] AaO. Nr. 2.

[10] AaO. Nr. 40.

[11] AaO. Nr. 36.

[12] Vgl. aaO. Nr. 38.

[13] Vgl. aaO. Nr. 42, 44.

[14] Johannes Paul II., *Brief an die Familien*, 2. Februar 1994, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn [3]1995, Nr. 16: „Wenn die *Eltern* im Weiterschenken des Lebens am Schöpfungswerk Gottes teilnehmen, haben sie vermittels der Erziehung *Anteil an seiner väterlichen und zugleich mütterlichen Erziehung. ... Durch Christus* wird alle Erziehung, innerhalb der Familie wie außerhalb, in die *heilschaffende Dimension der göttlichen Pädagogik hineingestellt* ...“

[15] Zu ihnen gehören Glaube, Hoffnung, Liebe und im weiteren Sinn die verschiedenen moralischen und geistigen Tugenden, die von der *caritas* strukturiert werden. Sie bilden zusammen die „übernatürlichen Tugenden“.

[16] II. Vatikanisches Konzil, dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*, Nr. 41.

[17] Johannes Paul II., Predigt auf der Aqueduct-Rennbahn in New York am 6. Oktober 1995, Nr. 7; vgl. *Familiaris Consortio* Nr. 43.

[18] Vgl. Kathleen Chesto, *Family-Centered Intergenerational Religious Education*, Kansas City 1988.

[19] Thomas von Aquin bevorzugt anstelle der „christlichen Tugend“ den Ausdruck „vollkommene Tugend“. Die Tugenden von Heiden sind für ihn „unvollkommen“ oder „Tugenden im eingeschränkten Sinn“ (vgl. S.th. I-II, q. 65, a. 2).

[20] S.th. I-II, q. 55, a. 4.

[21] Thomas unterscheidet aber „sich darauf einstellen“ von „verursachen“, wie schon die Wendung „Gott wirkt in uns ohne uns“ anzeigt. Er erwägt den Gedanken, Gott könnte menschliches Tun als sekundäre Ursache dieser Tugenden anerkennen, doch glaubt er letztendlich, dass Gott sich tatsächlich für den Weg der „Eingießung“ entschieden hat, um seine Macht zu offenbaren (S.th. I-II, q. 51, a.4; q. 63, a.3).

[22] Vgl. Ernest Boyer, *A Way in the World*, San Francisco 1988; Dolores Leckey, *The Ordinary Way*, New York 1982; Wendy Wright, *Sacred Dwelling*, New York 1989; Maureen Gallagher, *Family as Sacrament*, in: Stanley Saxton u.a. (Hg.), The Changing Family, Chicago 1984, 5-13; William Roberts, *The Family as Domestic Church: Contemporary Implications*, in: Michael Lawler/William Roberts (Hg.), Christian Marriage and Family, Collegeville 1996, 16-19.

[23] Vgl. S.th. III, q. 68, a. 9.

[24] Auch wenn *caritas* als Freundschaft mit Gott charakterisiert wird, unterscheidet sie sich von menschlichen Beziehungen: „Der Philosoph sagt, in Bezug auf die Freundschaft (Ethic. viii.5), dass das Verlangen nach Geschlechtsverkehr, d.h. die Vernachlässigung des besuchsweisen Umgangs und der Aussprache miteinander, viele Freundschaften zerstört hat. Dies ist so, weil der Bestand einer Sache von deren Ursache abhängt, und die Ursache einer menschlichen Tugend ist ein menschlicher Akt; wenn aber der menschliche Akt endet, nimmt die dabei erlangte Tugend ab und verschwindet schließlich ganz. Dies passiert der *caritas* nicht, denn sie ist nicht das Ergebnis eines menschlichen Akts, sie ist vielmehr verursacht von Gott allein ...“ (S.th. II-II, q. 24, a.10).

[25] S.th. III, q. 68, a. 9, ad 2.

[26] S.th. III, q. 64, a. 7. zit. bei Karl Rahner, *Einleitende Bemerkungen zur allgemeinen Sakramentenlehre bei Thomas von Aquin*, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich 1972.

[27] „Liturgie der Welt" bezieht sich auf Gottes Gegenwart in der „säkularen" Welt, wie sie mit Augen des Glaubens wahrgenommen werden kann.

[28] Bei der Taufe meiner Tochter war ich sehr berührt von unserem familiären Taufkleid, in dem schon meine Geschwister und ich und dann fast alle unsere Kinder getauft worden sind - es erschien mir als wunderbares Symbol unserer häuslichen Manifestation der universalen Kirche.

[29] Vgl. S.th. III, q. 62, a. 1; q. 64, a. 1-3. Theologinnen und Theologen der Gegenwart ziehen wohl den Ausdruck „vermittelnde Ursache" vor.

[30] Rahner gefiel das scholastische Axiom „sacramentum significando efficient gratiam" (das Sacrament bewirkt Gnade, indem es sie bezeichnet).

[31] Vielleicht sollte eine Aussage in *Follow the Way of Love*, aaO., etwas modifiziert werden: Statt „Die Taufe bewirkt für alle Christen und Christinnen die Einheit mit Gott. Ihr Familienleben ist heilig, denn es bestärkt und vertieft diese Einheit und erlaubt dem Herrn, durch Sie zu wirken" (Nr. 8) könnte es heißen „Das Familienleben führt Christen und Christinnen hin zur Einheit mit Gott. Die Taufe ist heilig, denn sie bestärkt und vertieft diese Einheit und hilft Ihnen zu erkennen, wie der Herr durch Sie wirkt".

[32] Vgl. *Familiaris Consortio* Nr. 38: „So wird die Familie der Getauften, die vom göttlichen Wort und Sakrament als Hauskirche zusammengeführt ist, wie die große Kirche zugleich zur Mutter und Lehrerin." Vgl. hierzu auch die hilfreiche Erläuterung von Marie und Brennan Hill, *The Family as a Center of Ministry*, in: Gloria Durka/Joanmarie Smith (Hg.), Family Ministry, Minneapolis 1980, 203-226, hier 212f: „Wir haben viele Eltern abgeschreckt, als wir ihnen sagten, sie seien die ‚ersten Erzieher zum Glauben' ... Was deutlicher gemacht werden muss, ist, dass Eltern den Glauben mehr durch Vorleben und Teilen nähren als durch formelles Lehren. ... [V]ieles, was für sie zum Alltagsleben gehört, ist in Wahrheit echter Dienst und Katechese. Eltern sollten wissen, dass z.B. ihre bedingungslose personale Annahme ihrer Kinder von höchster Bedeutung ist und eine unmittelbare Verbindung zur Katechese darstellt ... Man muss nicht betonen, dass es für jemanden mit einem schlechten Selbstwertgefühl schwierig sein wird, die bedingungslose Liebe Gottes zu akzeptieren."

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Geschlecht, Kultur und christliche Glaubenserziehung

Susan A. Ross

Ein Priester besucht den Religionsunterricht einer Schulklasse und fragt: „Wie viele Sakramente gibt es?" Ein junges Mädchen antwortet: „Sieben für Jungen und sechs für Mädchen." Der Priester ist sprachlos. Diese Anekdote wird seit Jahren in Frauengruppen erzählt. Die Frage, ob sie auf Tatsachen beruht oder der Phantasie entsprungen ist, greift zu kurz: Die Geschichte enthüllt eine tiefe Wahrheit über die unterschiedlichen Geschlechter und die religiöse Erziehung. Selbst in religiösen Traditionen, in denen Frauen zum Priesteramt zugelassen sind, werden die überwiegend männliche Sprache für Gott, üblicherweise gerechtfertigt durch Verweise auf die Autorität der Bibel, und die Vorherrschaft von männlichen Geistlichen in führenden Positionen dazu benutzt, den Eindruck zu erwecken, dass die Religion größtenteils männlich dominiert ist. So wird der Prozess der Glaubensbildung bei Kindern durch eine religiöse Tradition erschwert, in der Mädchen und Jungen in Bezug auf ihre Tradition und im Verhältnis zu Gott ein unterschiedliches Selbstverständnis entwickeln.

Religiöse Erziehung ist der Prozess der Vermittlung einer Glaubenstradition an die nächste Generation. Sie unterscheidet sich sowohl von der Theologie als auch von der Religionswissenschaft. Theologie, oft bezeichnet als „Suche nach Glaubenseinsicht", ist die kritische Untersuchung einer Glaubenstradition im Lichte des menschlichen Wissens und der Erfahrung. Als Religionswissenschaft, eine relativ junge Disziplin, die auf das frühe 19. Jahrhundert zurückgeht, bezeichnet man das akademische Studium der Religion als menschliches Phänomen. Die Religionspädagogik bzw. die religiöse Erziehung, in mehrerlei Hinsichten sowohl von der Theologie als auch von den Religionswissenschaften zu unterscheiden, ist die erzieherische Aufgabe *von* der Kirche *für* die Kirche, und ohne religiöse Erziehung - die Ausbildung von Personen innerhalb einer gegebenen Tradition - hätte die Kirche keine Zukunft. Wenn junge Menschen nicht an ihre religiöse Tradition mit all ihren Glaubenssätzen, Ritualen, Praktiken und Geschichten herangeführt werden, wird diese Tradition aussterben. Aber wie vermittelt man eine Tradition, die in sich manchmal ungerecht, sexistisch und scheinheilig ist? Das ist die Herausforderung für die Religionspädagogik im Zeitalter nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

In diesem Aufsatz werde ich zunächst allgemeine Veränderungen in der religiösen Erziehung von Kindern und Jugendlichen seit dem II. Vaticanum vorstellen. Danach werde ich mich eingehender mit Situationen beschäftigen, in denen *„Gender"* in der religiösen Erziehung von kleineren Kindern eine Rolle

spielt, sowohl offen als auch auf subtile Art und Weise. Drittens werde ich die Anwendung von psychologischen Entwicklungstheorien in religiöser Erziehung daraufhin untersuchen, inwieweit das Geschlecht bei der Glaubens- und Gewissensbildung relevant ist. Schließlich werde ich die Sexualität und ihre Rolle in der religiösen Erziehung diskutieren, besonders in Bezug auf Jugendliche.

I. Veränderungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die religiöse Erziehung in den Vereinigten Staaten hauptsächlich als „Katechismusunterricht" bezeichnet. Katechismus war der Prozess, in dem gelernt wurde, was die Kirche lehrte, indem man Fragen, Antworten und Gebete auswendig lernte und an den kirchlichen Ritualen teilnahm, von denen viele in lateinischer Sprache vollzogen wurden. Die Lehrer wurden nicht müde, das ehrwürdige Alter - und davon abgeleitet die Autorität - dieser Antworten, Gebete und Rituale zu betonen. Mit Hilfe dieses Prozesses wurden die Kinder in eine Gemeinschaft inkulturiert, die klar definiert und in gewisser Weise von der säkularen Welt getrennt war. Viele katholische Kinder gingen zu Konfessionsschulen, verzichteten freitags darauf, Fleisch zu essen, lernten, an den Sakramenten teilzunehmen, und machten sich Gedanken darüber, ob Gott sie möglicherweise dazu berufen hatte, Priester oder Nonne zu werden. Die Betonung hierbei lag auf der Aneignung eines ganzen Wissenskodexes und der frommen Praktiken des Katholizismus: den Rosenkranz zu beten, in einer karitativen Bruderschaft zu sein, an Prozessionen teilzunehmen: kurz gesagt darauf, ein/e andächtige/r und gehorsame/r Katholik/in zu werden. Fragen, die sich aus der Unterschiedlichkeit der Geschlechter ergaben, wurden fast nie gestellt, da auch die *Gender*-Rollen grundsätzlich nicht in Frage gestellt wurden.
Dieses Modell der religiösen Erziehung ist wegen seines schwerpunktmäßigen Auswendiglernens und bloßen Wiedergebens unter schwere Kritik geraten, da sie den idealen Katholiken heranbildete, der nur lernte „zu bezahlen, zu beten und zu gehorchen". Und es gibt viele berechtigte Gründe für derartige Kritik. Andererseits hatte dieses Erziehungsmodell auch seine guten Seiten: Die Kinder lernten etwas über die Heiligen und wurden dazu ermutigt, ihr eigenes Leben an den edlen und mutigen Handlungen der Religionsgründer, Märtyrer und sogar der normalen Menschen - Männer und Frauen - die ein vorbildliches Leben führten, zu orientieren.[1] Die Kinder lernten ebenfalls die Bedeutung der Glaubenssätze kennen, auch wenn vieles oder sogar der größte Teil in auswendig zu lernende Formulierungen gefasst war und nur in den seltensten Fällen kritisch untersucht wurde. Später ermöglichte aber die Kenntnis dieser Inhalte Frauen und Männern, ihren Glauben zu hinterfragen und alternative Ausdrucksformen in Betracht zu ziehen.
Im Kielwasser des II. Vaticanums mit seiner größeren Weltoffenheit begannen Religionspädagogen, unter Berücksichtigung der psychologischen Entwicklung

des Kindes und neuerer Erziehungstheorien einen stärker durchdachten katechetischen Ansatz zu erarbeiten. Genauso wie bei der Erziehungstheorie auf weltlichem Gebiet wurde nun dem Lernprozess eine größere Bedeutung beigemessen als den eigentlichen (Lehr-) Inhalten. Zur gleichen Zeit kam die Frauenbewegung auf. Sie war Teil einer größeren Befreiungsbewegung auf der ganzen Welt. Der amerikanische Feminismus hatte seine Wurzeln in der Bürgerrechtsbewegung, die die Gleichberechtigung der Afroamerikaner forderte, und die Frauen nahmen viele der gleichen Erziehungsprozesse für sich in Anspruch, die auch diese Befreiungsbewegungen schürten: Bewusstseinsentwicklung, Demonstrationen, Infragestellung der etablierten Autoritäten. Darüber hinaus wurden die auf das II. Vaticanum folgenden Jahre zu Zeugen der „sexuellen Revolution", deren Errungenschaften (zum Teil) in der Lockerung der traditionellen *Gender*-Rollen sowie der traditionellen Sexualmoral bestanden. In den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts stellen wir fest, dass für Jungen und Mädchen heute die Welt vollkommen anders aussieht als in den späten 50er und frühen 60er Jahren. Die Situation stellt uns vor einige bedeutende Herausforderungen für die religiöse Erziehung.

II. *Gender* und religiöse Erziehung von kleineren Kindern

Eine oberflächliche Untersuchung römisch-katholischer religionspädagogischer Materialien ergibt, dass das Thema *„Gender"* in den Büchern nicht ausdrücklich thematisiert wird. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen wird erwähnt und auch die Tatsache, dass einige Männer dazu berufen sind, an Christi Priestertum in besonderer Weise teilzuhaben.[2] Männliche und weibliche Heilige werden vorgestellt, und es gibt Bilder von Jungen und Mädchen, Männern und Frauen beim Gebet oder bei verschiedenen religiösen Aktivitäten. Aber hinsichtlich der Frage des *Gender*-Unterschiedes und seiner Relevanz schweigen die Bücher. Trotzdem wird die *Gender*-Frage auf subtile Art und Weise angesprochen. Eine kurze Diskussion des Feminismus und der Frage der Frauenordination sollen helfen aufzuzeigen, inwiefern das zutrifft.

Die Autorin

Susan Ross ist Theologieprofessorin an der Loyola University in Chicago und die Autorin von „Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology" (New York 1998) sowie zahlreicher Artikel und Buchbeiträge über Frauen, Gender, *Körperlichkeit und Sakramentalität. Anschrift: Loyola University of Chicago, 6525 N. Sheridan Road, Chicago, IL 60626, USA. E-Mail: sross@wpo.it.luc.edu.*

Feministisches Gedankengut hat sowohl auf die weltliche Theorie als auch auf die Theologie einen starken Einfluss ausgeübt. Der „normale" Feminismus stellt die Vorstellung der männlichen Überlegenheit und der weiblichen Unterlegenheit in Frage und setzt sich für die volle Gleichberechtigung von Frauen und Männern ein. In der Erziehung und im Arbeitsleben haben diese Ideen unauslöschliche Auswirkungen auf die

industrialisierte Gesellschaft gehabt. Heute können Mädchen, zumindest in westlichen Kulturen, davon ausgehen, dass sie in ihrer Berufswahl völlig frei sind, und die meisten Menschen betrachten jegliche Form von sexueller Diskriminierung aufgrund des Geschlechts, abgesehen von den grundsätzlichen biologischen Unterschieden, als ungerecht und unentschuldbar. Ausbildungsmöglichkeiten, die ihnen in der Vergangenheit unerreichbar gewesen wären, stehen Frauen heute offen, und es ist keine Seltenheit mehr, Frauen als Polizistinnen, Ärztinnen, Professorinnen und Richterinnen zu erleben. Kurz gesagt, Frauen können in fast jedem Bereich der westlichen Gesellschaft führende Positionen übernehmen.

Diese starke Betonung der Gleichheit ist besonders in den USA sehr deutlich, wo der Gedanke der Gleichberechtigung sehr tief verwurzelt ist. Somit stellte das traditionelle christliche Verbot der Frauenordination eine der ersten Herausforderungen in religiösen Bereich dar. Die meisten protestantischen Konfessionen begannen in den 70er Jahren, Frauen zum Priesteramt zuzulassen (wenn sie es nicht vorher schon getan hatten), und die Kirche von England eröffnete den Frauen 1992 die Möglichkeit der Ordination - Frauen hatten vorher bereits Zugang zum Weiheamt der Diakonin gehabt. Römisch-katholische Frauen und Männer versammelten sich 1975 auf der ersten *Women's Ordination Conference,* aber ein Jahr später wurde mit der vatikanischen Verlautbarung *Inter Insigniores* (Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt) die Tür für die Frage der Frauenordination bis auf weiteres geschlossen und die Position 1995 noch einmal bekräftigt durch *Ordinatio Sacerdotalis.* Das Bemühen um die Gleichberechtigung der Geschlechter hat zu einer Veränderung der kirchlichen Auffassung des Ministrantendienstes geführt: Er ist nun eine Möglichkeit, die (in fast allen Diözesen der USA) Jungen und Mädchen offen steht, obwohl zuweilen Bedenken geäußert werden, diese Möglichkeit mache das Priesteramt für Jungen weniger attraktiv und wecke falsche Hoffnungen bei den Mädchen.

So stehen Religionspädagogen besonders in den westlichen Ländern vor der schwierigen Aufgabe zu erklären, warum die katholische Kirche, die sich für die Armen und Benachteiligten einsetzt und Jesu Botschaft von Gottes vorbehaltloser Liebe für alle Menschen verkündet, sich immer noch der Möglichkeit widersetzt, Frauen in führenden klerikalen Positionen zuzulassen. Äußerungen über das „besondere Wesen" der Frauen einmal ganz außer Acht gelassen[3], halten viele junge Menschen, besonders Mädchen und junge Frauen, die Argumentation der Kirche, wie sie in den offiziellen Dokumenten zum Ausdruck kommt, für nicht überzeugend. Nach ihrem Empfinden befindet sich die Kirche oft nicht im Einklang mit ihren Lebenserfahrungen als junge Menschen, besonders wenn es um die Themen *Gender* und Sexualität geht.

Manche junge Menschen gehen davon aus, dass sich die kirchliche Position zur Frauenordination noch ändern wird, wenn nicht in naher Zukunft, so doch gewiss auf längere Sicht. Und angesichts der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewachsenen Möglichkeiten für Laien, sich in der Kirche auch an führender Stelle zu engagieren, versehen viele junge Frauen und Männer verschiedene Dienste, für

die keine Weihe nötig ist, wie z.B. in der Arbeit mit verschiedenen Freiwilligenorganisationen religiöser Orden. Trotzdem bleibt die Position der Kirche zur Frage der Frauenordination problematisch für viele, die sie für repräsentativ für die Weigerung der Kirche halten, sich an die Bedürfnisse der modernen Welt anzupassen.

Für kleinere Kinder entsteht die *Gender*-Frage oft in Bezug auf ihr Gottesbild. Wegen des Einflusses von Sprache und Bildern auf die Vorstellungskraft der Kinder und aufgrund der Tatsache, dass die Gebete und Rituale der Kirche fast ausschließlich mit männlichen Attributen von Gott sprechen, setzen sie einfach voraus, dass Gott männlich ist. Religionsbücher bezeichnen Gott durchgängig mit männlichen Pronomina und bestätigen so diese erste Annahme der Kinder. Die Auswirkungen sind tief greifend und lang anhaltend und werden von dem Beharren der Kirche, männliche Sprache für Gott zu verwenden noch untermauert, wobei zuweilen der Gebrauch von inklusiver Sprache für die Gläubigen („Brüder und Schwestern" statt „Brüder") zugestanden wird.

Die historische Tatsache, dass Jesus ein Mann war, geht mit der Behauptung von Gottes Männlichkeit einher. Die Geschichten, die in der religionspädagogischen Literatur von Jesus erzählt werden, betonen seine Vorbildfunktion, der junge Menschen nacheifern sollen, seine Freundschaft mit den Menschen am Rand der Gesellschaft und seine selbstaufopfernde Liebe. Kinder werden dazu ermutigt, Jesu Beispiel zu folgen, wobei die Geschichten von Jesus und den zwölf Aposteln nur weiter der Annahme männlicher Vorherrschaft in der Kirche Vorschub leisten.

Für Katholiken kommt Maria, der Mutter Jesu, ebenfalls eine zentrale Rolle zu. Die Religionsbücher widmen Marias Reinheit und ihrer universellen Mutterschaft besondere Aufmerksamkeit. Und weil *Gender* niemals ausdrücklich thematisiert wird, birgt Marias Rolle als Vermittlerin zwischen den Menschen und Gott die Gefahr, zusätzlich auf subtile Weise die Annahme zu verstärken, dass Gott, der Vater, der allmächtige Gott, männlich ist, und dass der Weg, diesen entfernten und allmächtigen Gott zu erreichen über die sanfte aber mit weiblicher Überzeugungskraft wirkende Maria geht.

Für kleine Kinder, die in ihrem Leben Stabilität und Ordnung brauchen, kann die Infragestellung von *Gender*-Rollen sehr aufregend sein. Sie befinden sich in dem Prozess zu lernen, wie die Welt funktioniert, und müssen sie in Form von verlässlichen Kategorien betrachten können. Deswegen sind Religionspädagoginnen und Religionspädagogen, denen die Gleichberechtigung der Geschlechter am Herzen liegt, in einer Zwickmühle, da sie eine Tradition vermitteln müssen, die in sich bereits einige ungeklärte Behauptungen über *Gender*-Rollen enthält, sowie eine liturgische Tradition, die diese Rollen noch zusätzlich in signifikanter symbolischer Weise verstärkt. Kinder erleben den männlichen Priester als Zelebranten, hören Anspielungen auf Gott, den Vater, und wachsen so mit einer ganzen Reihe von unkritisch übernommenen Annahmen über *Gender* und Glauben heran, die erst später im Leben genauer in den Blick genommen werden - wenn überhaupt.

Mit kleineren Kindern über die Männlichkeit Gottes oder über die Frage, warum alle Priester Männer sind, zu diskutieren, kann Probleme aufwerfen, weil man dann eine kritische Position in Bezug auf Symbole und Überzeugungen einnehmen muss, mit der die meisten Kinder überfordert sind. Religionspädagogen und Religionspädagoginnen, die sich mit diesen Fragen beschäftigen, können, was die Auswirkungen angeht, die diese Vorstellungen im späteren Leben der Kinder haben werden, nur abwarten. Trotzdem sind die Pädagoginnen und Pädagogen nicht vollkommen abhängig von dem veröffentlichten Material, das von den jeweiligen religiösen Traditionen selbst herausgegeben wird. Sie können die Kinder zu einer größeren Sensibilität für die *Gender*-Frage in der religiösen Erziehung erziehen, indem sie selbst inklusive Sprache für Gott benutzen, die wichtigen Funktionen betonen, die Frauen in der Kirche gehabt haben, und die Kinder zu einer stärkeren Aufmerksamkeit dem Thema gegenüber ermutigen.
Berücksichtigt man die Tatsache, dass die Kirche eine pilgernde Kirche auf einem Weg ist, der noch nicht abgeschlossen ist, kann uns auch das Bewusstsein helfen, dass die offizielle Kirche nicht immer im Besitz aller Antworten ist. Die ersten Jahre des 21. Jahrhunderts erleben mit der Aufdeckung der Fälle von sexuellem Kindesmissbrauch durch Angehörige des Klerus eine ernste Krise in der Kirchenleitung. Respekt vor der Kirche zusammen mit der Einsicht, dass die Kirche aus Menschen besteht, die nicht vollkommen, sondern sündhaft sind, kann dabei helfen, unrealistische Erwartungen abzubauen und eine gesunde Haltung gegenüber der kirchlichen Autorität zu entwickeln. Wenn Familien und Religionspädagogen eine solide Grundlage für einen Glauben schaffen, der auch offen für ernst gemeinte Fragen ist, dann werden junge Menschen später in der Lage sein, zu gegebener Zeit selbst Fragen zu stellen.

III. Entwicklungstheorie und *Gender*

Allgemeine entwicklungspsychologische Theorien und Theorien der Glaubensbildung haben einen großen Einfluss auf die Religionspädagogik ausgeübt. Die Vorstellung, dass die Art und Weise, wie man lernt, im Verhältnis zur eigenen Entwicklungsstufe steht, ist zum Standard geworden, und die älteren, stärker inhaltlich orientierten Ansätze an die religiöse Erziehung werden heute weniger angewendet.[5] Kurz gesagt, bringen Entwicklungstheorien die Fähigkeit zu lernen und zu verstehen mit der eigenen Entwicklungsstufe im Leben in Zusammenhang. Die Theorien von Erik Erikson, Jean Piaget und anderen sind für Pädagogen und Pädagoginnen sehr relevant.[6] Kinder werden längst nicht mehr dazu gezwungen, Lehrformeln auswendig zu lernen, sondern lernen ihre religiöse Tradition durch Geschichten kennen. Ältere Kinder oder Jugendliche, die die Fähigkeit besitzen, in komplexeren Prozessen zu denken, können die moralische Dimension der biblischen Geschichten oder aktueller Erfahrungen reflektieren. Theorien der Glaubensbildung bauen auf diesen psychologischen Grundlagen auf, was zeigt, dass die Erkenntnisse der Sozialwissenschaften für die Religionspädagogik zu

einem wichtigen Bezugspunkt geworden sind. Das ist ebenfalls auf die größere Offenheit des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber der Welt im Allgemeinen und dem säkularen Lernen zurückzuführen, da die Glaubenserziehung inzwischen weniger als Anhäufung von Informationen sondern mehr als eine Art und Weise, sich die Welt und sich selbst im Verhältnis zu Gott zu erschließen, verstanden wird.

In einigen Arbeiten von Entwicklungstheoretikern wird die *Gender*-Frage behandelt. Erikson z.B. diskutiert die verschiedenen Spielweisen von Jungen und Mädchen, und er stellt eine Beziehung her zwischen der Nutzung von Raum - drinnen und draußen - und dem jeweiligen Geschlecht. Der Psychologe Lawrence Kohlberg, dessen Arbeiten sich besonders mit der moralischen Entwicklung auseinandersetzen, führt an, dass abstrakte Formen der moralischen Vernunft sich auf einem höheren Niveau befinden als andere (z.B. solche, die auf Belohnung oder Bestrafung oder solche, die auf Beziehungen konzentriert sind), und dass Jungen stärker dazu neigen, diese höhere Form an den Tag zu legen als Mädchen.[7] Die Behauptungen beider Psychologen zur *Gender*-Frage wurden von Feministinnen kritisiert, je mehr das Feld der feministischen Psychologie wuchs.

Das Werk von Carol Gilligan, einer Studentin Kohlbergs, behandelt einige wichtige Fragen über die Arten des moralischen Urteils und sein Verhältnis zum Geschlecht. In ihrem 1982 erschienenen Buch *In a Different Voice* schlägt Gilligan einen anderen, „unterschiedlichen", Zugang zum moralischen Denken vor, der mehr auf Beziehung und Sorge füreinander orientiert ist als auf abstrakte Vorstellungen von Gerechtigkeit.[8] In Kohlbergs Werk wurde eine solche Aufmerksamkeit für Beziehungsdinge auf der Skala der moralischen Entwicklung niedriger eingestuft als das abstrakte Denken oder die Fähigkeit, das Richtige zu erkennen und, trotz der Schwierigkeiten, die mit solchen Entscheidungen einher gehen, auch zu tun. Dieser „unterschiedlichen" Stimme, so Gilligan, sollte die gleiche Bedeutung und der gleiche Wert beigemessen werden wie der abstrakteren Stimme. Die Tatsache, dass diese andere Stimme in Gilligans Arbeit eher typisch für Mädchen und Frauen ist, wurde besonders in den Diskussionen, die auf die Buchveröffentlichung folgten, bedeutsam.

Diese *Gender*-bezogenen Entwicklungstheorien sind immer noch stark umstritten, und ihre Auswirkungen auf die religiöse Erziehung ist nicht leicht zu bestimmen. Meistens steht im Mittelpunkt der religiösen Erziehung von Jungen und Mädchen die Vorbereitung auf die Sakramente: die erste Beichte, die Erstkommunion, die Firmung. Ob die erste Beichte der Erstkommunion vorausgehen sollte oder nicht, ist in den USA heftig debattiert worden. Sowohl die Erstkommunion als auch die Firmung betonen die Solidarität des Christen mit der größeren Kirche, die Einheit des Leibes Christi und die Verantwortung, die die Mitgliedschaft in der christlichen Gemeinschaft bedeutet. Die moralische Erziehung, die Kinder erhalten, soll ihnen ein Bewusstsein für die persönliche Verantwortung vermitteln, die sie für ihre Handlungen tragen.

Eine wichtige Frage, die im Zusammenhang von *Gender* und religiöser Erziehung entsteht, betrifft die Heranführung von Kindern und Jugendlichen an Spiritualität

und Moral. Welchen Modellen von Spiritualität ermutigt man Kinder zu folgen? Welche moralischen Fragen sollte man mit Jungen und Mädchen ansprechen? Während bei kleineren Kindern die Betonung in der religiösen Erziehung auf dem narrativen Element liegt, beginnen ältere Kinder, sich mit komplexeren Fragen zu beschäftigen. Die Geschichten, die in Texten für größere Kinder gebraucht werden, stellen Beispiele für einige dieser moralischen Fragen dar.

Viele der religionspädagogischen Quellen für ältere Kinder beschäftigen sich mit der Frage der sozialen Gerechtigkeit: Warum ist ein Schulfreund obdachlos? Warum sind rassistische Vorurteile falsch? Wie kann man dem Druck einer Clique widerstehen, die zum Stehlen oder zur Verleumdung anderer Menschen auffordert? Wie kann man Weihnachten ohne übertriebenen Kommerz feiern? Die Geschichten, die moralische Fragen zur Sprache bringen, sind oft so angelegt, dass sie Leser und Leserinnen dazu anregen, darüber nachzudenken: „Was würde Jesus in einer solchen Situation tun?" Junge Menschen werden dazu aufgefordert, sich den moralischen Preis zu überlegen, den man dafür zahlen muss, wenn man sich über einen übergewichtigen Klassenkameraden lustig macht, oder für die Ansicht, Einwandererfamilien sollten „lieber dahin zurückgehen, wo sie hergekommen sind". Themen jedoch, die die Gerechtigkeit in Bezug auf die Geschlechter betreffen, fehlen. Es gibt allerdings einige Hinweise darauf, dass die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit Frauen in besonderer Weise angehen könnte. Ein Thema in der Reihe „Visionen", einer Textsammlung für ältere Kinder, beschäftigt sich mit einer Dominikanerin, die für ihr Engagement in *NETWORK*, einer katholischen Organisation für soziale Gerechtigkeit die Bürgermedaille des Präsidenten erhalten hat.[9]

In diesen Materialien herrscht durchaus ein starkes Bewusstsein für Beziehungen und ihre moralische Bedeutsamkeit vor, wie es für Teenager angemessen ist. Aber wiederum findet die *Gender*-Frage oder die der sexuellen Diskriminierung von Frauen gar keine oder nur sehr wenig Beachtung, obwohl andere Formen der Diskriminierung angesprochen werden. Das Fehlen des Blickwinkels auf *Gender* und *Gender*-Diskriminierung in den religionspädagogischen Unterrichtsmaterialien könnte die Schlussfolgerung nahe legen, dass es sie gar nicht gibt oder dass sie kein Thema ist, das Beachtung verdient.

Dieser Zugang zur *Gender*-Frage befindet sich völlig im Einklang mit der Position der institutionellen Kirche, die da lautet: Offene sexuelle Diskriminierung ist ungerecht (z.B. was Gleichheit von Lohn und Ausbildungsmöglichkeiten angeht), aber die besondere Natur und Berufung der Frauen muss trotzdem geschätzt und erhalten werden. Somit werden die kirchlichen Lehren, insofern sie besonders Frauen betreffen - die Frauenordination oder die Rechte der Frauen in Bezug auf ihre Fortpflanzung - in religionspädagogischem Unterrichtsmaterial nicht in Frage gestellt oder kritisch untersucht. Das hat zur Folge, dass Mädchen und Jungen oft mit Verwirrung, Unglauben oder Ablehnung reagieren, wenn feministische Fragen in Bezug auf Theologie in der Highschool oder im College angesprochen werden.

Allerdings kommt es auch vor, dass die eine oder der andere Religionspädagoge

diese Positionen eigenmächtig in Frage stellt. Schüler und Schülerinnen höherer Schulen dürfen getrost mit Gebeten an Gott als Mutter oder mit Lehrsätzen der sozialen Gerechtigkeit konfrontiert werden, die traditionelle Frauenrollen hinterfragen. Der Einfluss von Gilligans Arbeit besonders im Bereich der reinen Mädchenschulen ist sehr stark, und Religionspädagogen und Religionspädagoginnen, die sich dem Gedanken der Gleichberechtigung von Frauen verpflichtet fühlen, arbeiten hart daran, den Wert der weiblichen Stimmen zu betonen. Was die *Gender*-Frage angeht, kann die katholische Soziallehre eine wichtige Quelle für die Religionspädagogik sein. Der größte Teil des Textmaterials legt besondere Betonung darauf, dass Fragen der sozialen Gerechtigkeit im Mittelpunkt des christlichen Glaubens stehen. Im Hinblick auf *Gender* können Religionspädagogen ganz entscheidend auf die weltweit wichtige Rolle von Frauen im Einsatz für den Frieden, auf die Wichtigkeit der Ausbildung für Mädchen und Frauen und auf den Kampf gegen die zerstörerischen kulturellen Bilder von Frauen und Männern in den Medien hinweisen. So besteht bei älteren Kindern die Möglichkeit, mit Hilfe der Grundsätze der katholischen Soziallehre mit ihrer Verpflichtung gegenüber solchen Prinzipien wie der Würde des Menschen die Grundlagen, die bereits früher gelegt worden sind, mit einem besonderen Fokus auf Gerechtigkeit weiterzuentwickeln.

IV. Sexualität

Besonders in den westlichen Industrieländern gehört freizügige Sexualität mehr und mehr zum täglichen Leben. Sex wird dazu benutzt, jede Art von Produkten zu verkaufen, und kleine Mädchen und Jungen sind der Werbung, die suggeriert, dass gutes Aussehen und Sexappeal Erfolg im Leben garantieren, hilflos ausgeliefert. Religionspädagoginnen und Religionspädagogen sind mit einer Situation konfrontiert, in der sie sich dieser Kultur bewusst sein und eine Alternative dazu anbieten sollten, wobei sie gleichzeitig eine auf junge Menschen attraktiv wirkende Botschaft präsentieren müssen. Johannes Pauls II. Bezeichnung der Exzesse der westlichen Konsumgesellschaft als „Kultur des Todes" betont ebenfalls die Absicht der Kirche, einen kulturellen Kontrapunkt zu setzen.[10]

Die Lehräußerungen der christlichen Tradition zur Sexualität haben historisch gesehen immer betont, dass sexuelle Aktivitäten nur innerhalb der Ehe und mit einem andersgeschlechtlichen Partner erlaubt seien. Der Sexualkundeunterricht im amerikanischen Schulsystem hat sich in den USA zu einem die Gemüter spaltenden Thema entwickelt, wobei die einen für die Verfügbarkeit von Verhütungsmitteln für die sexuell aktive Jugend, für mehr Informationen über sexuell übertragbare Krankheiten und das Abtreibungsgesetz votieren, während andere für die völlige Enthaltsamkeit vor der Ehe sind, Homosexualität verurteilen und gegen legale Abtreibung kämpfen. In vielen Teilen der Welt ist die Sexualität zu einer Frage des öffentlichen Gesundheitswesens geworden, da die zunehmende Ausbreitung des HIV-Virus ganze Völker bedroht. Kulturelle Bezie-

hungsmodelle spielen eine wichtige Rolle beim Verständnis von Sexualität, da die traditionelle Dominanz von Männern bei der Aufnahme sexueller Beziehungen Mädchen und junge Frauen in einen schrecklichen Nachteil bringen, besonders unter Berücksichtigung der sexuell übertragbaren Krankheiten und häuslicher Gewalt.

Religiöse Erziehung kann eine entscheidende Rolle dabei einnehmen, die Beziehung der Geschlechter in Bezug auf Sexualität und Beziehungen zu verändern, und eine solche Erziehung muss bereits im jungen Alter beginnen. Ansichten zu *Gender* und Beziehungen bilden sich sehr früh, wenn Kinder gelehrt werden, sich selbst und andere zu achten, ihren Körper zu pflegen und mit komplexen Gefühlen umzugehen. In den industrialisierten westlichen Kulturen wie z.B. in den USA müssen Religionspädagogen eine Kultur hinterfragen, die oft die individuellen Errungenschaften - nicht selten auf Kosten anderer Menschen -, körperliche Attraktivität und sexuelle Fertigkeiten überbewertet. In vielen sogenannten Entwicklungsländern bedroht die Grundhaltung der männlichen Dominanz in Familie und Kultur immer noch das Wohlergehen der Frauen.

Einstellungen zur Sexualität spiegeln oft das Wertesystem einer Kultur wider, wie z.B. die Betonung der persönlichen Errungenschaften und die Selbstverwirklichung in den USA einen mächtigen Einfluss gehabt hat, was auch bedeutete, dass jeder Mensch ein Recht auf seine persönliche sexuelle Ausdrucksform und Freiheit hat. Mehr und mehr schließt das auch Frauen ein. Junge Menschen halten die kirchliche Sexuallehre oft für veraltet und unbedeutend, zumindest was die Forderung angeht, ihre Sexualität bis zur Hochzeitsnacht total unter Verschluss zu halten. Christliche Religionspädagogen und Religionspädagoginnen haben auch in dieser Hinsicht eine schwierige Aufgabe bei der Rechtfertigung einer Tradition, die oft als männlich dominiert und argwöhnisch gegenüber den körperlichen Genüssen empfunden wird.

Und doch verfügt die Tradition auch über andere Quellen, und Religionspädagogen und Familien unterschätzen sicher ihren Einfluss darauf, Vorbilder für liebevolle und respektvolle Beziehungen, für die Hinterfragung schädlicher kultureller Botschaften und dafür, die Sorgen der jungen Menschen um ihren Körper und ihre Beziehungen ernst zu nehmen, bieten zu können. Sexuelle Erziehung sollte kein Tabuthema in der religiösen Erziehung sein; im Gegenteil, Kinder müssen lernen, dass das Fragenstellen über Sexualität und Beziehungen im Bereich der religiösen Erziehung mehr als angemessen ist.

Da es unmöglich ist, auf diesem begrenzten Raum Empfehlungen für Religionspädagogen aller Kulturen zu geben, möchte ich hier nur betonen, dass Grundhaltungen zu *Gender,* Sexualität und familiären Rollen im frühesten Kindesalter gebildet werden, und dass dem Beispiel von Familie und Kirche, das man selbst erlebt, entscheidende Bedeutung im gesamten Entwicklungsprozess zukommt. Damit Kinder gesunde und positive Einstellungen zu sich selbst und ihrem Körper entwickeln können, müssen sie in ihrem Alltag selbst Beispiele für gelungene Beziehungen erfahren können, zuhause, in der Kirche und in der Schule. Die Einstellungen, die später in sexueller Gewalt, in dem Bedürfnis, über Frauen zu

herrschen und sie sexuell auszubeuten, resultieren können, werden in Familien und Ausbildungssystemen sowie durch die weiter gefasste Kultur grundgelegt. Religionspädagogen müssen sich der Macht der Bilder der Geschlechterbeziehungen und der Botschaften, die diese vermitteln können, bewusst sein. Die Botschaft des christlichen Glaubens kann ein aussagekräftiges Gegenbeispiel zu der Botschaft sein, die zeitgenössische weltliche Kulturen bieten.

Schlussbemerkung

Jegliche Diskussion des Verhältnisses von Geschlecht, Kultur und christlicher Glaubenserziehung wird, wie diese auch, an den Tag legen, dass alle drei Themenbereiche Fragen und Sorgen enthalten, die auch die anderen Bereiche betreffen. Ein kritischer Blick auf die *Gender*-Thematik kann deutlich machen, wie sowohl kulturelle als auch religiöse Traditionen zusammengewirkt haben, um traditionelle Rollen für Männer und Frauen zu erhalten, oft zugunsten der Männer. Die Rolle der Kultur, besonders in der heutigen Zeit, kann gefährlich sein, da junge Menschen von der Botschaft verführt werden, körperliche Schönheit und Reichtum könnten ihnen das vollkommene Glück bescheren. Und diejenigen, die sich in der christlichen Glaubensvermittlung engagieren, besonders die, die sich um die Gleichberechtigung der Geschlechter und die Probleme, die durch die moderne Gesellschaft entstehen, sorgen, sind sich der Schwierigkeiten sehr bewusst, die die Vermittlung einer Tradition mit sich bringt, die auf der einen Seite größere Möglichkeiten für Frauen und positive Dimensionen von Kultur fördern kann und gleichzeitig auf der anderen Seite dazu missbraucht werden kann, die Unterdrückung von Frauen zu rechtfertigen.
Vielleicht ist die beste Leitlinie für eine produktive Diskussion aller drei Themen zusammen die Ehrlichkeit: bezüglich der Stärken und Schwächen der christlichen Tradition, der Schönheiten und der Lügen unserer heutigen Kultur und bezüglich der Schwierigkeiten bei der Entwicklung gerechterer Beziehungen zwischen Männern und Frauen. Mit größerer Offenheit und Ehrlichkeit über Geschlechterrollen und Religion könnte die nächste Generation in der Lage sein, dabei mitzuhelfen, eine gerechtere und gläubigere Kirche aufzubauen.

[1] Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *Feminist Spirituality, Christian Identity, and a Catholic Vision*, in: Carol Christ/Judith Plaskow (Hg.), Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion, New York 1979.

[2] Peg Bowman, *Knowing our Catholic Faith. Beliefs and Tradition Worktexts*, Level Five, Chicago 1999, 34.

[3] Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* vom 6. Oktober 1988, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988.

[4] Vgl. *National Catholic Reporter* 34/10 (9. Januar 1998) 18, für eine Zusammenfassung der Gespräche zwischen den U.S.-amerikanischen Bischöfen und dem Vatikan über das Thema der inklusiven Sprache.

[5] Vgl. z.B. das Werk von James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Fransisco 1981.

[6] Vgl. Erik Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1973; ders., *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1999; Jean Piaget, *Das Weltbild des Kindes*, Stuttgart 1978.

[7] Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, hrsg. von W. Althof, Stuttgart 1996.

[8] Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge 1982.

[9] Vgl. *Visions* 21/2 (25. November 2001) 8, zum Christkönigsfest.

[10] Johannes Paul II., Enzyklika *Evangelium Vitae. Über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Religiöse Bildung in der Schule – Möglichkeiten und Grenzen

Norbert Mette

I. Zwischen Konsolidierung und Infragestellung

Wenn man verfolgt, in wie vielen Ländern Osteuropas nach der Wende 1989 der Religionsunterricht in den Schulen eingeführt worden ist, kann man geradezu von einem Aufschwung dieses Schulfaches sprechen. Und selbst in Frankreich mit seiner strikten Trennung von Staat und Kirche prüft derzeit eine staatlich eingesetzte Kommission, ob es sich nicht doch auch die Schulen angelegen sein lassen müssten, den jungen Menschen einen vernünftigen und respektvollen Zugang zu erschließen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass in den einzelnen Ländern die Konzepte des schulischen Religionsunterrichts höchst unterschiedlich ausfallen. Die Bandbreite reicht vom konfessionell erteilten Religionsunterricht, der je nach Zusammensetzung der Schülerschaft in getrennten Gruppen erteilt wird und für dessen inhaltliche Ausgestaltung die jeweiligen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften maßgeblich verantwortlich sind, bis zum Religionsunterricht für alle, wie beispielsweise in England und Wales das Fach *Religious*

Education, das weltanschaulich strikt neutral auf religionswissenschaftlicher Grundlage erteilt wird.[1] Das hängt mit den unterschiedlichen kulturellen und religiösen Traditionen und Gegebenheiten in den verschiedenen Ländern zusammen und auch damit, welche Ziel- und Aufgabenbestimmung jeweils mit dem Religionsunterricht verbunden wird.

Die Einführung des Religionsunterrichts als Schulfach war in manchen Ländern Osteuropas heftig umstritten. Gegner fürchteten vor allem einen zu großen Einfluss der Kirchen in den Schulen. Aber auch dort, wo dieses Schulfach seit langem fest etabliert ist, hat vielerorts eine kontroverse Debatte darüber eingesetzt. Einerseits hat es im Zuge der Veränderungen des Verhältnisses von Staat und Kirche (wie in Italien und Spanien sowie in den skandinavischen Ländern) Neuregelungen erfahren. Auf der anderen Seite lässt die Transformation der (ehedem vor allem vom Christentum geprägten) Gesellschaften in multikulturell und multireligiös zusammengesetzte Gesellschaften die Frage aufwerfen, welche Form von Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen für diese neue Situation angemessen ist. Dabei gerät insbesondere der traditionelle konfessionelle Religionsunterricht in den Brennpunkt der Auseinandersetzung.

Weil das in Deutschland seit einiger Zeit ziemlich heftig der Fall ist - nicht zuletzt weil in einem Bundesland ein Alternativmodell zum herkömmlichen Religionsunterricht eingeführt worden ist -, bietet sich diese dort geführte Kontroverse geradezu an, um an ihr die unterschiedlichen, teilweise entgegengesetzten Auffassungen zum Sinn und Zweck des schulischen Religionsunterrichts aufzuzeigen.

II. Die Diskussion um den Religionsunterricht in Deutschland als Fallbeispiel

1. Rahmenbedingungen des Religionsunterrichts in Deutschland

Nicht zuletzt aufgrund der schrecklichen Erfahrung, welche verheerenden Folgen eine staatlich diktierte Weltanschauung nach sich zu ziehen vermag, und einer 1949 verbreiteten Einschätzung, dass vor allem die Kirchen sich dieser Gleichschaltung mit einigem Erfolg widersetzt hätten, wurde in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland wieder die in der Weimarer Reichsverfassung (1919) getroffene Vereinbarung übernommen und bestimmt, dass - mit Ausnahme von Bremen (und Berlin) - der Religionsunterricht wie jedes andere Schulfach auch ein ordentliches Lehrfach und - unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechts - in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften zu erteilen sei. Ein später gefälltes Urteil des Bundesverfassungsgerichts (1987) hat diesen Artikel 7 III des Grundgesetzes eindeutig im Sinne eines strikt konfessionell zu erteilenden Religionsunterrichts interpretiert und bestätigte damit die Praxis an den Schulen, dass dieses Fach für die evangelischen und katholischen Schüler in getrennten Gruppen erteilt wurde (was in der Regel bis

heute der Fall ist). In der damaligen Deutschen Demokratischen Republik (DDR) war der Religionsunterricht schon bald aus den staatlichen Schulen entfernt worden; die Kirchen haben ihn daraufhin in ihre eigene Regie übernommen und auf freiwilliger Basis in ihren Gemeinden erteilt.

In der Bundesrepublik brachten die gesellschaftlichen Auf- und Umbruchbewegungen in den 60er- und 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine Krise für den Religionsunterricht mit sich, weil vermehrt Eltern bzw. Schüler von ihrem Recht Gebrauch machen, sich von diesem Fach abzumelden. Um diese abgemeldeten Schüler dazu anzuhalten, sich mit der Frage nach Werten und Normen für das eigene Leben und für das gesellschaftliche Miteinander auseinander zu setzen, haben die Bundesländer nach und nach ein Alternativfach zum obligatorischen Religionsunterricht eingeführt; meistens firmiert es als „Ethikunterricht".

Nach der politischen Wende 1989 ergab sich eine neue Situation, denn angesichts der Tatsache, dass im Osten Deutschlands die große Mehrheit der Bevölkerung konfessionslos war (und ist), stellte sich die Frage, ob die Einführung des Art. 7 III GG dort sinnvoll sei. Hinzukam, dass die dortigen Kirchen auf ihre guten Erfahrungen mit dem eigenen Religionsunterricht verwiesen und diesen nicht aufgeben wollten. Trotzdem wurde schließlich auch für die neuen Bundesländer der genannte Grundgesetzartikel verbindlich gemacht. Allerdings nahmen die Landesverfassungen teilweise die Regelung auf, dass Religions- und Ethikunterricht gleichberechtigte Schulfächer seien, zwischen denen gewählt werden dürfe. Nur ein Bundesland, Brandenburg, ging mit der Einführung des Faches „Lebenskunde - Ethik - Religionskunde" (LER) einen Sonderweg. Auf verschiedene Klagen hin hat das Bundesverfassungsgericht inzwischen vorgeschlagen, LER als reguläres Schulfach zu belassen, daneben aber die Möglichkeit zu einem von den Kirchen verantworteten (und vom Staat organisatorisch und finanziell unterstützen) Religionsunterricht einzuräumen. Zur Zeit der Abfassung dieses Artikels zeichnet es sich ab, dass das Land Brandenburg unter Zustimmung der Kläger diesen Kompromiss akzeptiert und eine entsprechende Gesetzesänderung vornimmt.

Im Übrigen lässt der Grundgesetzartikel auch für andere Religionsgemeinschaften die Möglichkeit zur Einrichtung eines schulischen Religionsunterrichts zu. So gibt es etwa dort, wo genügend große Schülergruppen an einer Schule vorhanden sind, jüdischen Religionsunterricht. Die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts wird zwar allenthalben für dringlich gehalten; ihre Umsetzung stößt aber derzeit noch auf Schwierigkeiten.

2. Kurzer Abriss der jüngeren konzeptionellen Entwicklung des Religionsunterrichts

Nachdem der Religionsunterricht in der Zeit des Nationalsozialismus verschiedensten Behinderungen ausgesetzt und teilweise gänzlich zum Erliegen gekommen war, ergriffen die Kirchen die ihnen vom Grundgesetz eröffnete Chance, mit diesem Fach an den Schulen präsent zu sein. Begünstigt wurde das einerseits

durch die Tatsache, dass die maßgeblichen gesellschaftlichen Kräfte von ihnen einen aktiven Beitrag zur gesellschaftlichen Erneuerung vor allem in moralischer Hinsicht erwarteten; vor allem der Erziehung der Heranwachsenden wurde ein wichtiger Stellenwert beigemessen. Zum anderen war im Nachkriegsdeutschland in der Bevölkerung das Gefühl der Verbundenheit mit den Kirchen ungewöhnlich hoch; die verschiedenen Regionen waren von einer klar vorwiegenden Zugehörigkeit der Bevölkerung zu einer bestimmten Konfession, sei es zur evangelischen, sei es zur katholischen Kirche, geprägt. Die enge Verbundenheit von Kirche und Gesellschaft erfuhr eine Restauration, was sich besonders im Katholizismus in Art eines geschlossenen Milieus (mit politischer Wirkkraft) niederschlug. Damit ergab sich auch wie selbstverständlich eine enge Kooperation von Schule und Kirche. Im Allgemeinen Schulwesen (Volksschulbereich) kam hinzu, dass die Schulen weitgehend als Bekenntnisschulen geführt wurden. Für den Religionsunterricht bedeutete das, dass er in einen sehr stark kirchlich geprägten schulischen Kontext integriert war und sich explizit als „Kirche in der Schule" verstand. Sein besonderer Beitrag bestand in der katechetischen Unterweisung der Kinder und Jugendlichen.

Angesichts tief greifender Wandlungsprozesse konnte jedoch ein solcher als Schulkatechese gestalteter Religionsunterricht nicht überdauern. Mehrere Faktoren spielten dabei eine Rolle: die Lockerung der kirchlichen Bindung in der Bevölkerung aufgrund der erfolgten gesellschaftlichen Konsolidierung; die strukturelle und konzeptionelle Neuordnung des Schulwesens; die aufkommende Kritik an dem etablierten Staats-Kirche-Verhältnis. Die Religionspädagogik sowohl auf evangelischer als auch auf katholischer Seite unternahm große Anstrengungen, diese Krise des Religionsunterrichts konstruktiv aufzufangen: Das in der Theologie aufgekommene hermeneutische Problembewusstsein wurde für die Didaktik des Religionsunterrichts nutzbar zu machen versucht. Gesellschaftliche Herausforderungen, die die Verantwortung aus dem Glauben heraus anfragen, wurden thematisiert. Für die katholische Religionspädagogik spielte das Zweite Vatikanische Konzil eine entscheidende Rolle, insofern nunmehr auch offiziell die „anthropologische Wende", wie sie für die theologischen Konzepte von K. Rahner, E. Schillebeeckx u.a. kennzeichnend war, in den Religionsunterricht eingebracht werden konnte - später ergänzt um die Ansätze der Politischen Theologie, der Befreiungstheologie sowie der Feministischen Theologie. Einen weiteren Schritt stellte die auf der Grundlage von philosophischen, psychologischen und theologischen Symboltheorien konzipierte Symboldidaktik dar, mit

Der Autor

Norbert Mette, 1946 in Barkhausen/Porta geboren; Studium der Theologie und Sozialwissenschaften; Dr. theol., seit 2002 Professor für Religionspädagogik/Praktische Theologie an der Universität Dortmund. Zahlreiche Veröffentlichungen zu pastoraltheologischen, religionspädagogischen und sozialethischen Themen; u.a. Religionspädagogik, Düsseldorf 1994; Praktisch-theologische Erkundungen, Münster 1998; (hg. mit Folkert Rickers) Lexikon der Religionspädagogik. 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 2001. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Solidarität: Verfall oder Wandel?" in Heft 4/1999. Anschrift: Liebigweg 11a, D-48165 Münster.

deren Hilfe die Schüler allererst eine Sensibilität für die transzendente und religiöse Dimension der Wirklichkeit gewinnen und die Sprache der Religion sowie des Glaubens erlernen können sollten.

Allen diesen Konzepten ist - mit deutlich zunehmender Tendenz - gemeinsam, dass sie zwar die Inhalte, die es im Religionsunterricht zu vermitteln gilt, nicht vernachlässigen, diese aber wohl neu durchbuchstabieren, indem sie die Vermittlungsproblematik nicht bloß als eine methodische Angelegenheit stärker reflektieren. Dabei geraten unweigerlich die Adressaten der Inhalte und die Welt, in der sie leben, mitsamt den dadurch bedingten Verstehensvoraussetzungen in den Blick. Die Kinder, so begriff man, müssen als ko-konstruierende Subjekte ihres Lern- und Entwicklungsprozesses ernst genommen und in die Gestaltung des Unterrichts aktiv einbezogen werden. Zugleich gelang es dem Religionsunterricht, sich inhaltlich und didaktisch auf der Höhe des zeitgenössischen Problembewusstseins zu bewegen und sich so aus dem Geruch zu befreien, ein überholtes Relikt an der Schule zu sein. Mit seinen reformpädagogischen Ansätzen nahm er nicht unwesentlichen Einfluss auf die Schulentwicklung insgesamt. Die Religionslehrer, die eigens dafür ausgebildet sind und auch andere Fächer unterrichten, sind in der Regel gut in das Lehrerkollegium integriert. Auch in der Beliebtheitsskala der Schülerschaft schneidet der Religionsunterricht relativ gut ab, jedenfalls längst nicht mehr so schlecht, wie das vor Jahren noch der Fall war.

Umstritten ist allerdings, welche Ziele im Religionsunterricht erreicht werden sollen. Ist es seine Aufgabe, die Schüler zum Glauben zu bringen? Oder soll er dazu verhelfen, den Bereich von Transzendenz, Religion, Glaube besser verstehen und sachgerechter damit umgehen zu lernen? Insbesondere innerhalb der Kirchen gehen die dazu vertretenen Auffassungen weit auseinander. Während die einen am liebsten eine Rückkehr zum katechetischen Konzept des Religionsunterrichts wünschen, halten das die anderen sowohl von der Sache her als auch im Blick auf die in der Schülerschaft vorfindliche Realität für falsch. Immer weniger ist - um eine Unterscheidung von K. E. Nipkow aufzugreifen[2] - unter den Heranwachsenden ein „gegebenes Einverständnis im Glauben" anzutreffen; eher selten handelt es sich auch um ein „suchendes Einverständnis im Glauben". Vielfach trifft man auf ein verloren gegangenes oder auch auf ein hypothetisch religiöses Einverständnis - bis hin zu einem nie vorhanden gewesenen Einverständnis und einer Haltung religiöser Indifferenz. Für alle diese Schülergruppen - so das gegen die Befürworter der Schulkatechese vertretene Plädoyer - soll der Religionsunterricht belangvoll sein können.[3] Damit drängt sich jedoch als Frage auf: Warum soll ein solcher offener Religionsunterricht konfessionell in getrennten Gruppen erteilt werden?

3. Das Konfessionalitätsprinzip im Widerstreit

Innerhalb der Religionspädagogik und unter Religionslehrern findet seit einiger Zeit die zweite der beiden eben genannten Positionen mehrheitlich Zustimmung. Der Religionsunterricht, so lautet das Argument, muss Rücksicht auf die Gegebenheiten und Belange der Schule nehmen, soll er dort seinen Platz haben und

entsprechend prinzipiell für alle Schüler offen sein. Er muss also vorrangig bildungs- und schultheoretisch begründet und entsprechend konzipiert werden. Damit sind die Kirchen keineswegs aus dem Religionsunterricht verbannt. Aber für eine Katechese sind sie allererst in ihren eigenen Reihen zuständig, also am Ort der Kirchengemeinden.

Im Religionsunterricht muss es ihr hingegen mehr um Diakonie als um Verkündigung zu tun sein. Diakonie heißt in diesem Zusammenhang, dass durch die Begegnung mit Religion und Glaube den Schülern im Zuge ihrer Identitätsbildung ein für sie hilfreicher Orientierungs- bzw. Sinnhorizont eröffnet wird und sie dabei zur verantwortlichen Mitgestaltung einer gerechten, friedvollen und schöpfungsverträglichen Welt ermutigt und befähigt werden. Damit ist Verkündigung keineswegs ausgeschlossen; muss doch gerade der Religionslehrer als Person authentisch für das stehen, was er den Schülern zu vermitteln versucht. Aber welche Wahl diese treffen und welchen Weg sie gehen, haben sie letztendlich selbst zu entscheiden. Umgekehrt eröffnet der Religionsunterricht den Kirchen die Chance, auch ihrerseits aus der Begegnung mit den Heranwachsenden etwas von deren Befindlichkeit zu erfahren und von ihnen zu lernen.

Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, dass das traditionelle Konfessionalitätsprinzip des Religionsunterrichts vermehrt in Frage gestellt wird. Auf der einen Seite gebe es, so wird argumentiert, zwischen den Kirchen mittlerweile so viele Gemeinsamkeiten, dass zumindest ein christlich-ökumenischer Unterricht verantwortbar ist und auf der Tagesordnung steht. Zum anderen seien mittlerweile die meisten Schüler kirchlich und auch religiös dermaßen heimatlos, dass der Religionsunterricht schon viel erreiche, wenn ihnen überhaupt ein Zugang zum Religiösen erschlossen wird. Dabei gehe es vorrangig um die fundamentalen Fragen - also die Frage nach Gott und Welt, Leben und Tod, Leiden und Sinn etc. - und nicht um Probleme wie die historisch bedingten zwischenkirchlichen Differenzen. Weiterhin wird argumentiert, dass erst in der Begegnung mit dem anderen die eigene Position geklärt und Verständigung eingeübt werden könne. Zudem verlöre der Religionsunterricht bei den Betroffenen und in der Öffentlichkeit an Plausibilität, wenn er weiterhin den Eindruck erwecke, er eröffne den nur Kirchen einen für sie bequemen Zugriff auf die Schüler.

Von den Befürwortern des Konfessionalitätsprinzips werden demgegenüber Argumente geltend gemacht, die durchaus der Alternativposition standzuhalten vermögen. Grundsätzlich wird darauf verwiesen, dass das Recht auf Religionsunterricht sich aus dem Grundrecht auf Religionsfreiheit ergibt; demnach stehe der Staat in der Pflicht, denen, die religiöse Erziehung und Bildung wünschten, auch in seinen eigenen Bildungseinrichtungen zukommen zu lassen. Da es überdies keine allgemeine Religion gebe, sondern Religionen nur in historisch gewordenen und kulturell mitgeprägten Manifestationen begegne, sei der Zusammenhang von Religionsunterricht und der Anbindung an eine bestimmte Religion unverzichtbar; dies gelte auch, solange die Einheit noch nicht erreicht sei, für die christlichen Kirchen. Mit Blick auf die Identitätsbildung sei es alles andere als förderlich, wenn die Heranwachsenden auf alle möglichen weltanschaulichen

Überzeugungen träfen, ohne wenigstens rudimentär über eine eigene religiöse bzw. konfessionelle Verortung zu verfügen; eine multireligiöse Identität gebe es ebenso wenig wie eine multikulturelle. Nur wer eine eigene Identität erworben habe, sei zur Verständigung mit den anderen und Fremden fähig. In diesem Zusammenhang seien vor allem auch Minderheiten davor zu schützen, dass sie von der dominanten Religion vereinnahmt würden. Weiterhin wird argumentiert, dass eine religionskundliche Außenbetrachtung der Eigenart von Religion nicht gerecht würde; eine adäquate Annäherung lasse sich nur mit einem Zugang von innen her erreichen - im Versuch, religiöse Erfahrungen nachzuvollziehen, sich auf religiöse Praktiken einzulassen, sich mit gelebten „Modellen" religiöser Lebensführung auseinander zu setzen. Die Notwendigkeit einer kritischen Unterscheidung käme dabei keineswegs zu kurz, weil die Religionen über die Jahrhunderte hinweg selbst die Fähigkeit zu reflexiver Selbstdistanzierung ausgebildet hätten.

Zudem wird von vielen Befürwortern des Konfessionalitätsprinzips für eine Öffnung des Religionsunterrichts in Richtung einer konfessionellen Kooperation plädiert.[4] Ferner wird eine stärkere Zusammenarbeit mit dem Ethikunterricht empfohlen. Indem die Schüler phasenweise in ihrer Herkunftslerngruppe (z.B. evangelische Religion) arbeiten und phasenweise sich mit anderen Lerngruppen (z.B. katholische Religion, islamische Religion, Ethik) austauschen würden, erhielten sie die Gelegenheit, sich selbst und die anderen besser kennen zu lernen.

Der Vollständigkeit halber ist festzustellen: Im praktischen Schulalltag hat sich neben dem konfessionell erteilten Religionsunterricht als der wohl überwiegenden Form eine Reihe von „Mischformen" entwickelt, die von interkonfessionell bis interreligiös reichen - vielfach schlicht und einfach aus der Not vor Ort heraus, weil sonst der Religionsunterricht gänzlich ausfallen würde. Es gibt aber auch kirchlich approbierte Modellversuche mit Öffnungen des Konfessionalitätsprinzips.

4. LER als zukunftsträchtige Alternative?

Das Schulfach LER, das, wie erwähnt, das Land Brandenburg eingeführt hat, ging unmittelbar nach der politischen Wende 1989 aus dem Bestreben hervor, ein Defizit der vormals staatssozialistischen und dirigistisch betriebenen Schulen zu beheben, nämlich die Schüler „in besonderem Maße darin zu unterstützen, ihr Leben selbstbestimmt und verantwortlich zu gestalten und ihnen zu helfen, sich in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft mit ihren vielfältigen Wertvorstellungen und Sinnangeboten zunehmend eigenständig und urteilsfähig zu orientieren"[5]. Dazu sollen „Grundlagen für eine wertorientierte Lebensgestaltung, ... Wissen über Traditionen philosophischer Ethik und Grundsätzen ethischer Urteilsbildung sowie über Religionen und Weltanschauungen"[6] vermittelt werden. Der Unterricht soll „bekenntnisfrei, religiös und weltanschaulich neutral"[7] erteilt werden. Es kann hier nicht die lang andauernde Kontroverse um dieses Fach nachgezeichnet werden. Bemerkenswert ist jedenfalls, dass ausdrücklicher Wert auf die Thematisierung von Religion gelegt wird. Dies wird

offensichtlich auch im Zusammenhang öffentlich betriebener Bildung für unerlässlich gehalten. Erfolgen soll dies jedoch nicht in der Weise des Religionsunterrichts, sondern der Religionskunde. Das bedeutet, dass die Religionswissenschaft die vorrangige Bezugsdisziplin dieses Faches bildet. Ihr wird zugute gehalten, dass sie nicht der als normativ sich verstehenden Tradition einer Religion oder eines Bekenntnisses verpflichtet ist, aus der heraus dann andere Religionen wahrgenommen und beurteilt werden, sondern dass sie sich mit allen Religionen als gleichwertig geltend in vergleichender Perspektive befasst. Der Vorteil wird darin gesehen, dass auf diese Weise die Schüler sich die verschiedenen religiösen Traditionen erschließen könnten, indem sie sie auf ihre Lebensbedeutsamkeit hin befragten, und gerade so zu einer interreligiösen Verständigung befähigt würden.[8] Ohne damit eine abschließende Würdigung vornehmen zu wollen, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der Religionswissenschaft der Status gewissermaßen einer Metainstanz zugewiesen wird, die allein zu einem aufgeklärt-vernünftigen Umgang mit Religion befähigt. Die Frage stellt sich allerdings, ob auf diese Weise das, was Religionen ausmacht, nicht verloren geht, nämlich eine Welt- und Lebensdeutung, die sich nicht einfach den Normen einer - möglicherweise vermeintlich - aufgeklärten Vernunft fügt, sondern diese überschreitet und gerade so ein semantisches und pragmatisches Potential zur Verfügung stellt, das nicht zuletzt angesichts der aktuellen brisanten Herausforderungen, mit denen die Menschheit konfrontiert ist (und mit denen es vor allem die nachfolgenden Generationen zu tun bekommen) immer noch grundlegende Gewissheiten[9] und Orientierungen - wie Menschenwürde, Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität etc. - zu vermitteln vermag.

III. Ausblick: Ein eigenständiges Profil des Religionsunterrichts als Religionsunterricht ist unerlässlich

Mit den letzten Bemerkungen ist bereits ein allgemeiner Fragekomplex angeschnitten, der um des Verbleibs des Religionsunterrichts an den Schulen willen immer dringender zu plausiblen Antworten nötigt. Gern wird nämlich in der öffentlichen Meinung der Religionsunterricht an den Schulen deswegen für gut befunden, weil er - etwa durch das Auswendiglernen der Zehn Gebote - zur elementaren moralischen „Aufrüstung" der Heranwachsenden beitrage. Dazu muss allerdings festgestellt werden, dass moralische Erziehung und Bildung zumindest ebenso gut durch einen Ethikunterricht o.ä. geleistet werden kann. Zwar hat es auch der Religionsunterricht zwangsläufig mit Themen und Fragen der Moral und der Ethik zu tun. Aber ihm muss bewusst bleiben, dass er dies - zumindest im jüdisch-christlichen Kontext - in einer bestimmten Weise tut, nämlich nicht im Imperativ, sondern im Indikativ: „Weil Gott die Menschen zur Freiheit befreit hat, können sie ..." Das zentrale Thema des Religionsunterrichts ist darum der Grund dieses Könnens, über den die Menschen nicht verfügen können, der ihnen aber gerade so zum Heil gereicht. Durch Erzählungen, Zeug-

nisse, in liturgische Riten und Texte gefasste Formen des Eingedenkens, Reflexionen etc. können die Heranwachsenden mit Möglichkeiten und Wegen des Subjektwerden- und -seinkönnens vor Gott („Identität aus Gratuität") und mit den daraus sich ergebenden Konsequenzen für die eigene Lebensführung - gemeinsam mit anderen - vertraut gemacht werden. Das schließt die Anerkennung anderer Möglichkeiten und Wege ein und weist somit in einen interreligiösen Dialog und gemeinsamen Lernprozess hinein. Von daher legt sich eine institutionelle Zusammenarbeit zumindest der in der Umgebung beheimateten Religionen in der Schule nahe.

Dabei muss sich der Religionsunterricht an der Schule allerdings auch seiner Grenzen bewusst bleiben. Die Schule ist nur begrenzt ein Ort für explizite religiöse Vollzüge. Was Religion, was Glaube ist, muss vorrangig an der Praxis der Glaubensgemeinschaften abgelesen werden können. Wie sie diesbezüglich von den Kindern und Jugendlichen eingeschätzt werden, ist für sie ein wichtiger Testfall, wie es um ihre Glaubwürdigkeit bestellt ist.

[1] Vgl. detaillierter Peter Schreiner, *Europa*, in: Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.), Lexikon der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn 2001, 494-499, sowie die Artikel zu den einzelnen Ländern in diesem Lexikon. Über Europa hinaus gibt es schulischen Religionsunterricht und eine ähnliche Diskussion darüber, wie sie im Folgenden zur Sprache kommt, in Australien, Kanada, Südafrika und in den meisten Ländern Lateinamerikas. - Für jeweils genauere Nachweise zu den folgenden Ausführungen muss auf die entsprechenden Artikel im „Lexikon der Religionspädagogik" verwiesen werden. Wegen der Knappheit des für diesen Artikel zur Verfügung stehenden Raumes mögen im Folgenden die männlichen Bezeichnungen als inklusiv gemeint gelesen werden.

[2] Vgl. Karl Ernst Nipkow, *Bildung in einer pluralen Welt*, Bd. 2, Gütersloh 1998, 215-260.

[3] So auch als offizieller kirchlicher Text der Beschluss: *Der Religionsunterricht in der Schule* (1974), in: Ludwig Bertsch u.a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Freiburg/Br. 1976, 123-152, hier 142f.

[4] Hier unterscheiden sich allerdings die Positionen der beiden Großkirchen in Deutschland. Während die evangelische Kirche stark für einen konfessionell-kooperativen Religionsunterricht plädiert, lässt die katholische Kirche ein Abweichen vom strikten Konfessionalitätsprinzip nur in Ausnahmefällen zu. Vgl. hierzu: *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität.* Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1994; Die deutschen Bischöfe, *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts*, Bonn 1996.

[5] *Gesetz über die Schulen im Land Brandenburg*, § 11, zitiert nach Jürgen Lott, Wie hast du's mit der Religion?, Gütersloh 1998, 115.

[6] Ebd.

[7] Ebd.

[8] Vgl. ausführlicher die sehr profunden Beiträge in: Wolfgang Edelstein u.a., *Lebensgestaltung - Ethik - Religionskunde. Zur Grundlegung eines neuen Schulfachs*, Weinheim/Basel 2001.

[9] Im Sinne des lat. *certitudo*, nicht *securitas*.

Der Einfluss der Medien auf die religiöse Entwicklung von Jungen und Mädchen

Rolv Nøtvik Jakobsen

Einführung

- Früher war alles besser!
- Wann früher?
- Vor dem Krieg, vor dem Fernsehen, vor den Computern, einfach vor allem, vor dem Heute.
- Das möchte ich bezweifeln.

Früher

Um die Gegenwart zu beschreiben, ist es ganz hilfreich, sie im Kontrast zur Vergangenheit zu sehen. Diese Methode machen sich Werbeanzeigen häufig zunutze. Einem Schwarzweißbild, das den Stand technischen Könnens von „früher" anzeigt, wird ein Farbfoto von heute gegenübergestellt, was dann praktisch heißt: Vor dem „Tag X" war die Welt doch eigentlich recht trostlos. In ähnlicher Weise, was die Methode betrifft (nur umgekehrt), pflegen hochrangige Kirchenführer und Theologen die Gegenwart wiederzugeben. Die Beziehung zwischen früher und heute wird häufig so gesehen, dass das eine lediglich die Kehrseite des anderen ist. Nach dem Tag X, also nach der „Wende" sozusagen, wurde alles nur noch schlimmer. Die fragliche Wende konnte alles Mögliche sein: „die Sünde", „die Industrialisierung", „die Popkultur" oder „die Massenmedien", „die Säkularisierung" oder eine Kombination dieser oder anderer Sachverhalte. Das Bild der Gegenwart, das so vor den Augen ersteht, ist entweder trostlos oder chaotisch. Und so, wie sie geschildert wird, vermittelt sie oft das Gefühl von Trauer oder Nostalgie. Doch natürlich können die gegenwärtigen Übel, wenn auch nicht als letztes Wort oder als Ausgangsbasis gedacht, die passende Begleitmusik für einen Aufruf zur Umkehr sein. Mit diesem Beitrag möchte ich nicht etwa all diese Bilder wieder „ins rechte Lot" rücken, indem ich eine Darstellung biete, die sich wie eine Werbeanzeige zum Vergnügen der heutigen Postmoderne liest. Meine Absicht besteht vielmehr darin, die realen Herausforderungen zu schildern, denen sich der christliche Glaube in unserer Zeit gegenübergestellt sieht. Zu diesem Zweck muss man wohl zuerst einige der üblichen Stereotypen in Frage stellen.

War es früher wirklich besser?

Ich wuchs in Norwegen auf, einem Land in Nordwesteuropa, das während meiner Kindheit in den fünfziger und sechziger Jahren ethnisch und religiös das Bild einer Monokultur bot. Über 90 Prozent der Bevölkerung gehörten der Lutherischen Staatskirche an, die sich zutreffend, wie es schien, die Kirche Norwegens nannte. Das Land kannte so gut wie keine Zuwanderung und die einheimische Minderheit, das Volk der Samen, war im öffentlichen Leben bzw. in den Medien so gut wie nicht präsent. Ebenso wenig wahrgenommen wurden die vielen anderen Leute, die nicht der heterosexuellen Norm entsprachen. Natürlich haben unsere Eltern uns nicht belogen, wenn sie behaupteten, weder Schwule noch Lesben zu kennen (was selbstverständlich nicht stimmte). Norwegen war eine sozialdemokratische Gesellschaft, die allen Bürgern nur ein Schul- und Sozialsystem anbot. Die nationale Rundfunkanstalt besaß ein Medienmonopol. Das Radio und später das Fernsehen verfügten lediglich über einen Kanal. Das alles trug weitgehend zum Entstehen einer einheitlichen nationalen Identität bei. Jeder, den ich kenne, hörte und sah wirklich die gleichen Kinderprogramme. Viele der beliebtesten Kindersendungen und Kinderbücher zeichneten durchaus realistisch das Bild einer egalitären Gesellschaft ohne Fremde und ohne jede Form von Religion. Freilich gab es da auch noch die Nachrichten: Ich erinnere mich zum Beispiel an die traurige Meldung vom Tod Kennedys, an die Sendungen von der Kubakrise, die uns Angst einjagten, und an die doch etwas beruhigendere Wirkung der Wettervorhersage: gutes oder schlechtes Wetter, irgendwie hatte es Sinn, von einem Morgen zu sprechen.

I. Aufbruch in eine neue Kultur

1. Theologische Interpretationen der Medien

In einer Vorlesung 1952 in den USA, die 1958 veröffentlicht wurde, erklärte Rudolf Bultmann, „die Weltanschauung der Schrift ist mythologisch und daher für den modernen Menschen nicht annehmbar, dessen Denken von der Naturwissenschaft her geformt wird und deshalb nicht mythologisch ist". Und er gab folgende nichtmythologische Interpretation der modernen Medien:

„Oder denken wir einfach an die Zeitungen. Haben Sie dort irgendwo gelesen, dass politische, soziale oder ökonomische Ereignisse von übernatürlichen Mächten bewirkt werden, von Gott, den Engeln oder Dämonen? Solche Ereignisse werden immer den natürlichen Kräften zugeschrieben oder dem guten oder schlechten Willen aufseiten der Menschen oder der menschlichen Klugheit oder Dummheit."[1]

Ich weiß nicht, ob das eine hieb- und stichfeste Deutung der Mediensituation vor fünfzig Jahren war. Als Beschreibung heutiger Verhältnisse nach dem 11. September, einer Welt, wo „Gott" als politisches Argument instrumentalisiert und der Feind dämonisiert wird, ist sie sicher unangemessen. Für Bultmann ist es völlig klar, dass „die Natur des Menschen sich in der modernen Literatur wider-

spiegelt". Die angeführten Beispiele dieser Literatur sind alles westliche Autoren, männlich und mit einer Tendenz zum Realismus und Existentialismus. So war Literatur damals *vor* den ganz anderen „magischen Realismen" Afrikas, Asiens und Lateinamerikas. Es ist ein Literaturkanon, zu dem kein feministischer Schriftsteller, geschweige denn eine Schriftstellerin Zutritt gefunden hätte.

In einigen protestantischen Theologien des 20. Jahrhunderts war schon das Wort „Religion" als solches negativ besetzt. Das christliche Evangelium sei keine Religion, argumentierte man. Das klingt in unseren Ohren heute reichlich merkwürdig. Doch vor fünfzig Jahren lachte niemand über derartige Äußerungen. Noch schlechter klang in den Ohren protestantischer Theologen das Wort „Magie". Karl Barth gebraucht es in seiner *Kirchlichen Dogmatik* tatsächlich dreimal, um gegen eine magische Auffassung[2] vom Taufsakrament Stellung zu beziehen. Für Barth und die meisten seiner zeitgenössischen Leser hatte das Wort „magisch" offensichtlich einen negativen Beigeschmack.

2. Die Rückkehr des Magischen

Diese Situation hat sich meiner Meinung nach heute gewandelt. Zumindest für Nicht-Theologen ist „das Magische" wiederum ein Wort für das Unerwartete, Unvorhersehbare geworden, für Veränderungen und Ereignisse, die sich einer Wiedergabe in der gewöhnlichen Alltagssprache entziehen. Ein Ausdruck wie „The Magical Mystery Tour" [Titel einer LP der Beatles, Anm. des Übersetzers] steckt voller Spannung und klingt keineswegs gefährlich. Doch vielleicht war das ja schon lange so gewesen. Wenigstens für Nicht-Theologen.

Man kann diese Rückkehr des Magischen überall im öffentlichen Leben beobachten: in Büchern, Filmen und Computerspielen, die für Kinder und Jugendliche hergestellt werden oder bei ihnen beliebt sind. Der Riesenerfolg der Harry-Potter-Bücher, die von einem Jungen handeln, der eine Zaubererschule besucht, und all das, was sich, einschließlich des Films, als Nebenprodukt „dranhängte", hat diese Rückkehr überall in den verschiedenen westlichen Gesellschaften sichtbar vor Augen geführt.

Das gleiche gilt von der Verfilmung von Tolkiens Buch *Der Herr der Ringe.* Interessant ist, dass der Film, der vierzig Jahre nach dem Buch gedreht wurde, nicht im geringsten versucht, die mythischen bzw. magischen Elemente der ursprünglichen Erzählung über die Suche nach dem Ring herunterzuspielen. Im Gegenteil, diese Elemente sind für seine Botschaft geradezu wesentlich. Tolkiens Werk, das von einer mythologischen Weltsicht christlicher Prägung ausgeht, hat die Entwicklung verschiedener Rollenspiele inspiriert und sein Einfluss ist noch heute in vielen Video- und Computerspielen erkennbar. In einigen der beliebtesten ist der Spieler

Der Autor

Rolv Nøtvik Jakobsen, Dr. theol., ist außerordentlicher Professor für Homiletik und Praktische Theologie am Seminar für Praktische Theologie der Universität von Oslo und Pfarrer der Lutherischen Kirche Norwegens. Er lebt mit seiner Frau und zwei Kindern in Oslo. Er veröffentlichte Beiträge zur narrativen Theologie, zu homiletischen Fragen und verfasste Artikel über verschiedene literarische und theologische Themen. Anschrift: Husebygrenda 4, 0370 Oslo, Norwegen. E-Mail: r.n.jakobsen@teologi.uio.no.

tatsächlich in der Lage, die Weltgeschichte insgesamt zu verändern, Städte zu bauen und menschliche Wesen zu erschaffen und zu formen. In einem, dem populären Computerspiel „Black and White", wird der Spieler aufgefordert, tatsächlich die Rolle Gottes bzw. verschiedener Gottheiten zu übernehmen, die keinen ethischen Regeln unterliegen und die dadurch Macht gewinnen müssen, dass sie die Menschen dazu bringen, an sie zu glauben.

„Magisch" ist für heutige Jungen und Mädchen keineswegs ein abschätziges Wort. In engem Zusammenhang damit hat auch das Wort „religiös" nichts Peinliches an sich, etwas, dessen man sich schämen müsste. Im Zuge der Pluralisierung westlicher Gesellschaften wird die Erfahrung der religiösen Dimensionen des Lebens jedoch eher mit *den* „Religionen" im Plural als mit nur einer, nämlich der vorherrschenden, in Verbindung gebracht. So ist auch nach Meinung vieler Sozialwissenschaftler „Pluralisierung" wahrscheinlich ein besserer Schlüssel für das Verständnis postmoderner gesellschaftlicher Prozesse als das Wort „Säkularisierung". Aus dieser Sicht besteht die Herausforderung für die christlichen Kirchen nicht darin, die biblischen Wunder oder die religiösen Dimensionen des Glaubens mit großem Energieaufwand plausibel bzw. annehmbar zu machen. Gerade sie machen ja den Glauben für viele Menschen anziehend und sind keineswegs die Stolpersteine, die sie noch für Bultmann waren. Der neue mythologische Stoff ist vielmehr, da wesentlich von einer christlichen Weltsicht geprägt, eine Ressource für die Kommunikation der Kirchen mit Kindern und Jugendlichen. Die gemeinsame Suche nach dem Ring ähnelt doch in vielem der christlichen *Nachfolge* in Gemeinschaft. In mancher Hinsicht geben jedoch die Freunde Harry Potters ein wirklichkeitsnäheres Bild wahrer christlicher Gemeinschaft ab als die nur männliche *Gemeinschaft des Rings*, da wenigstens eine der drei Personen in J. K. Rowlings Geschichte ein Mädchen ist.

3. Globalisierung und Individualismus

Heutige Kinder in Nordwesteuropa sind dem Einfluss von Musik, Filmen und Nachrichten aus aller Herren Länder viel mehr und viel stärker ausgesetzt als wir es vor dreißig Jahren waren. Sie wissen natürlich, wie man mit dem Computer spielt und Spielekonsolen bedient, und sie werden mit den Anforderungen der Computertechnik besser fertig als die meisten Erwachsenen. Infolgedessen sind ihre Fähigkeiten, eine Fremdsprache zu verstehen und visuelle Zeichen und internationale Codes zu deuten, ungewöhnlich hoch. (Leider muss man sagen, dass die Fremdsprachenfähigkeit nicht für Kinder in englischsprachigen Ländern gilt. Die hier gemeinte Fremdsprache ist natürlich Englisch.) Zwölfjährige Kinder haben oft eine bessere Aussprache des Englischen als ihre Eltern. Ihre Fähigkeit, mit Computern umzugehen, ganz zu schweigen von ihrer Geschicklichkeit bei Videospielen, ist größer als die der meisten Erwachsenen, die fachlich kompetent sind. Damit gehören aber auch die traditionellen Methoden, den IQ zu messen, die ja stark von der Fähigkeit abhängen, visuelle Zeichen zu deuten, bereits der Vergangenheit an.

Das Gute daran für die religiöse Entwicklung ist ein geschärftes Bewusstsein für

den internationalen und ökumenischen Hintergrund des Ganzen. Die Fähigkeit, den Sinn von Zeichen zu erfassen und mythische und kulturelle Verschlüsselungen zu verstehen, ist gerade bei einer Religion wie der christlichen, die sehr stark von sichtbaren Zeichen und einer kodierten Sprache abhängt, etwas durchaus Positives. Videospiele befähigen in der Tat den Spieler, ein besseres Gefühl für den Raum mit seinen drei Dimensionen zu entwickeln. Nach meiner Erfahrung sind Kinder mit diesen Fähigkeiten besser als wir damals imstande zu verstehen, was zum Beispiel in einer christlichen Kathedrale eigentlich geschieht; sie interessieren sich für den Reichtum an Zeichen, schauen hoch und herum und entdecken dabei die Dreidimensionalität des Raumes und die Richtungen des Gebäudes. Ihr Blick ist nicht auf das fixiert, was sich gerade vor ihnen befindet und auf gleicher Höhe liegt (wie bei uns früher), sondern flexibel und möglicherweise kühler, geschult von Filmen, dreidimensionalen Spielen und dem Stadtverkehr. Doch wenn sie die Wahl haben, entweder in den Bildschirm oder in den „realen" Raum zu schauen, bevorzugen sie doch lieber den Bildschirm.
Das Problem bei dieser Fähigkeit, *sowohl* mit dem Entfernten, dem Raum und den Zeichen zurechtzukommen *als auch* mit einer Sache, die einem so nahe ist wie der eigene Körper, wie die sinnliche und individuelle Erfahrung des Bildschirms, ist das, was dazwischen liegt: es sind die Menschen, die sich zufällig in der Nähe, um einen herum, befinden. Und in einer christlichen Kirche sind das nicht Geringere als die zum Gottesdienst versammelten Mitglieder der Ortsgemeinde: Sie sind keineswegs ein willkürlicher Teil des Glaubens, auf den man auch verzichten könnte.

II. Das Problem der Pluralität

1. Von *der* Religion zu *den* Religionen

Religion wird heute aus unterschiedlichen Gründen nicht mehr als Wort im Singular angesehen, das die eine gerade vorherrschende Religion meint, sondern existiert in einer Vielfalt von Erscheinungsformen, also nur noch im Plural, d.h. in *den* verschiedenen Religionen. Infolge dieser veränderten Sicht bzw. Einstellung gibt es Anzeichen für einen offenbar spontanen Austauschprozess zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen auf lokaler Ebene. Jungen und Mädchen suchen sich heute einzelne Bruchstücke aus diesen Traditionen heraus und fügen sie zu einer neuen, ganz persönlichen Glaubensorientierung zusammen. Diesen Prozess kann man in einem weiten und zugleich örtlich begrenzten Sinn als synkretistisch bzw. ökumenisch bezeichnen. Die „Vermischung" vollzieht sich spontan und unkontrolliert von den religiösen Hierarchien. Doch diese individuellen Glaubensüberzeugungen bedrohen tendenziell die Dimension der Gemeinschaft und der Gottesdienstversammlung, die in vielen der etablierten Religionen von erheblicher Bedeutung sind. Der protestantische Appell an das Individuum und das Gewissen des Einzelnen treffen hier tatsächlich, wie in einem Spiegel, auf eine ganz unerwartete Facette ihres eigenen Wesens.

Ein weiteres Resultat dieser kulturellen Umbruchsituation, in der man den Religionen ein neues positives Verständnis entgegenbringt und in der die Themen Gott und religiöse Erfahrung in der Literatur, im Theater und in den Medien keine Befangenheit mehr auslösen, ist eigenartigerweise ein abnehmendes Verständnis für die Bedeutung der Person Jesu Christi. *Ein* Grund dafür könnte darin liegen, dass in einem kulturellen Neuaufbruch „Gott" nicht mehr mit den traditionellen Inhalten der „Distanz" und „Ehrfurcht" in Verbindung gebracht wird, sondern mit „Nähe" und „Menschenfreundlichkeit", Inhalten also, die einer christlichen Religion eher geläufig sind. Woran auch immer das liegen mag, viele Jungen und Mädchen in christlichen Kirchen haben keinerlei Probleme mit einem Glauben an „Gott", verstehen dagegen nicht, warum Christus so überaus wichtig sein soll.
Das ist natürlich eine ganz andere Erfahrung als die der Theologen des 20. Jahrhunderts, wo die Person Jesu noch ganz im Mittelpunkt stand: Er war der einzige Weg, um „Gott" zu verstehen (nach jener Denkweise wäre man „ohne Jesus Atheist geworden"). Ich glaube nicht, man sollte wieder zu einer mehr patriarchalischen und autoritären Redeweise von Gott zurückkehren. Diese Alternative ist heute überholt. Doch den gekreuzigten und auferstandenen Jesus als Mitte des Glaubens zurückzugewinnen wird für die Kirche eine nicht zu unterschätzende Herausforderung sein. Und dann die Wunder und all das Geheimnisvolle, das die Person Jesu umgibt, abschaffen zu wollen, wäre mit Sicherheit keine gute Methode, das Problem in den Griff zu bekommen.

2. Die Rückkehr des Plurals

Beschreibt man die heutige Welt so, wie sie ist, werden die meisten der entscheidenden Hauptwörter im Plural stehen: *die* Medien, *die* verschiedenen Fernsehkanäle, *die* Religionen, *die* Mythologien und Kulturen. Diese Pluralität der Lebenswelten ist, schon für sich gesehen, ein hervorstechender Unterschied zur Lebenswelt des Norwegens meiner Kindheit, das von *einer* Kultur, *einer* Religion und nur *einem* Medienkanal geprägt war. Sie steht auch im Gegensatz zu Bultmanns Rede von „der Natur des modernen Menschen", seinem Begriff von „moderner Literatur" und der damals noch klar definierten Vorstellung von Zeitungen als den wichtigsten Nachrichtenmedien. Die Möglichkeit, zwischen verschiedenen Kanälen und Medien zu wählen, bestimmt heute ganz entscheidend die Realität westlicher kapitalistischer Gesellschaften. (Natürlich dürfen die tatsächlichen Unterschiede zwischen den einzelnen Kanälen nicht übertrieben werden. Die meisten sind nur daran interessiert, Geld zu verdienen.)
Das Bewusstsein der Unterschiede und der Pluralität der Geschlechter, Kulturen und Religionen ist auf der anderen Seite nicht auf gleiche Weise das Ergebnis technischer Innovationen, sondern stellt, wie ich noch begründen werde, eine zutreffendere Interpretation der tatsächlichen Verhältnisse sowohl heute wie früher. Diesen Pluralendungen, die immer mehr auftauchen, Nostalgie entgegenzusetzen, ist zwar eine naheliegende Versuchung, doch keine brauchbare Lösung.

3. Die Entdeckung des Raumes zwischen Globalisierung und Individualisierung

Der Cyberspace vermittelt in der Tat die Erfahrung globaler Vertrautheit. Man ist in der Lage, mit jedermann, zu jeder Zeit und an jedem Ort Kontakt aufzunehmen und Unmengen von Information über x-beliebige Themen abzurufen. Das allgegenwärtige Mobiltelefon macht es möglich, jederzeit verfügbar zu sein und mit anderen zu kommunizieren. Die Erfahrung ist schon von besonderer Art: Man liest E-Mails von jemandem, der glaubt, man sei in Oslo oder in Glasgow oder man spricht mit Leuten, die meinen, man sei im Büro und spreche per Handy, während man in Wirklichkeit auf dem Gipfel eines Berges die Aussicht genießt. Und ebenso merkwürdig, wenn auch falsch, ist es, aus solchen Erfahrungen den Schluss zu ziehen, Entfernungen und die real existierenden Körper spielten keine Rolle mehr. Postmoderner Überschwang, der meint, man bewältige (damit) das Problem der Entfernungen und der körperlichen Grenzen, verpufft letztes Endes.
Wenn ich in einem überfüllten Reisebus stecke, meine ich wirklich zu sehen, wie einige Leute mir zulächeln und ich lächle zurück, bis ich plötzlich merke, dass sie keineswegs mir zulächeln. Einige lächeln zum Klang der CDs oder des Radios in den Kopfhörern, andere lächeln einer mir unbekannten Person zu, mit der sie gerade auf dem Handy sprechen. Schaue ich mich dann in meiner Umgebung näher um, steigt in mir der Verdacht auf, ich sei zum gegebenen Zeitpunkt im ganzen Bus der einzige, der wirklich da ist, alle anderen seien, zumindest in Gedanken, ganz woanders. Ich bin lediglich in eine Menge von Körpern eingezwängt, doch „das Leben spielt sich anderswo ab". Wir (im Bus) sind keine Ansammlung von Menschen, noch viel weniger eine Gemeinschaft, wir sind vereinzelte Individuen, die sich zum gleichen Zeitpunkt zufällig „hier" befinden. Eine Grunderfahrung im Zeitalter grenzenloser Kommunikation ist die Einsamkeit vor dem Bildschirm. Wie kann die Kirche mit dieser ungeheuren Herausforderung, mit dieser neuen Art eines „korporativen" Individualismus fertig werden? Darüber müssten wir noch viel mehr miteinander reden. Die Richtung einer Antwort liegt dabei, wie könnte es anders sein, in einer ganz bestimmten Art des Zusammenseins: in der Erfahrung einer wirklichen ortsgebundenen Gemeinschaft in einem gegebenen und gemeinsam geteilten Raum.

III. Der Einfluss der Information

1. Das Übermaß an Information

Im Zeitalter der elektronischen Medien gibt es keinen Mangel an Information. Radio, Fernsehen, die Werbung und das Internet bieten sie in Hülle und Fülle an. Das Problem ist nur herauszufinden, welche verlässlich ist, um als Konsument zu entscheiden, welcher Information und welchem Informanten man wirklich trauen kann. Das Seltsame dabei ist, dass Vertrauen eigentlich etwas mit der Person zu tun hat: man vertraut *jemandem.* Ich bin der Meinung, dass das einer der Gründe

ist, warum die Medien so großen Wert darauf legen, persönlich vertrauenswürdig zu sein. Wenn man nämlich niemandem mehr traut, kann man nur schwer herausfinden, welche Information glaubhaft ist.

Kein Wunder, dass die gegenwärtige weitverbreitete Unwilligkeit, Politikern und weltlichen wie religiösen Autoritäten Glauben zu schenken, in einer Kultur überhandnehmender Information das Grundproblem der Glaubwürdigkeit aufwirft. Die junge Generation ist es gewohnt, mit diesem Problem des Vertrauens fertig zu werden. *Eine* Option, mit der Pluralität auch des religiösen Angebots zurechtzukommen, ist: Man fängt noch einmal an, der Wahl von Eltern, Nachbarn und Freunden Vertrauen zu schenken. Die von nahe stehenden Menschen getroffenen Entscheidungen stellen sich dann als ausschlaggebend für die Wahl der eigenen religiösen Identität heraus. Es ist meine feste Überzeugung, dass die eigentliche Herausforderung der Kirchen in dieser Situation nicht darin liegt, immer noch mehr Information „auf den Markt zu werfen" oder in Videospielen „mitreden" zu können oder einen Internetzugang anzubieten, sondern als *vertrauenswürdig* erfahren zu werden, als Frauen und Männer, als Jungen und Mädchen, denen die Sorge um die Mitmenschen wirklich am Herzen liegt.

2. Gemeinsam hier und jetzt

Einige der grundlegenden Unterschiede zwischen „früher" und „heute" bieten in der Tat auch positive Ansatzpunkte: Ein wachsendes Bewusstsein der globalen Situation, die Verfügbarkeit von Information, die Anerkennung der Unterschiede zwischen den religiösen, kulturellen, geschlechtsspezifischen und sexuellen Identitäten (und die Anerkennung der gemeinsamen Probleme und Herausforderungen, die man zu bewältigen hat). Auf der anderen Seite wiederum ist der technologische Wandel natürlich nicht ganz unproblematisch. Der ungleiche Zugang zu den Medien ist eine ungeheure Herausforderung. Computer und Internet nutzen zu können, setzt einigen Wohlstand voraus, wodurch ein Großteil der Weltbevölkerung einfach „durch die Maschen des Netzes" fällt. In westlichen Gesellschaften könnte die Frage des Zugangs oder Nichtzugangs Grundlage für die Entstehung eines neuen Klassensystems sein, das dem von früher ziemlich nahe käme.

Die Faszination für die Computer- und Videotechnologie hat sich bis heute auf eine Weise herausgebildet, die Mädchen und Frauen vom Bildschirm und längerfristig von den damit gegebenen Macht- und Einflussmöglichkeiten auszuschließen droht. Die Grundfragen, um die es hier geht, sind mit den Herausforderungen auf anderen Gebieten der Globalisierung identisch: es sind die Neuverteilung von Wohlstand und Einfluss auf Weltebene und die Abschaffung der Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern und Klassen.

Ich bin nicht der Meinung, der wichtigste Beitrag der Kirchen in dieser Situation bestehe darin, in Kommunikation und Technik innovativ zu sein. Doch ist es natürlich nicht belanglos, gelassen und ohne nostalgische Anwandlung über die Möglichkeiten der neuen Technologien Bescheid zu wissen. Und ebenso wenig ist es belanglos, die Möglichkeiten einer kulturellen Situation zu entdecken, in der

das Religiöse, Mythische und Magische nicht als verwirrende Gebilde von Menschenhand erfahren werden, sondern als Ressourcen auf der Suche nach Wahrheit und Identität.

Wo jedoch die Kirchen am meisten herausgefordert sind, ist jener Raum, der sich zwischen dem Bildschirm und dem globalen Netz auftut, das heißt dort, wo sich das Leben der Gemeinde abspielt, im Alltag wie in der gottesdienstlichen Versammlung. Es ist jener Raum, wo man die Freuden und Kraftquellen erkunden kann, eine Gemeinschaft zu sein, die zum Gottesdienst zusammenkommt, die singt, tanzt, brüderlich teilt und sich aktiv engagiert. Im Umgang mit diesen Aktivitäten haben die Kirchen, um es bescheiden zu sagen, doch einige Erfahrungen und Ressourcen anzubieten. In einer Situation, wo das Englische tendenziell zur Gemeinsprache geworden ist, zum Latein von heute, hat der Aufruf des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Gebrauch der Landessprache nichts von seiner Bedeutung verloren.

Aber auch die Forderung, zuhören zu können, soll hier nicht übergangen werden. Die Fähigkeit und Bereitschaft, auf die Stimmen von Jungen und Mädchen zu hören, wird in der heutigen Situation mehr denn je zur Tugend. *Ihre* Fragen und Überlegungen könnten prophetisch ein. Meinen Sie nicht? Hören wir nur einfach zu, und das immer wieder.

1 Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958, S. 37; deutsch: *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg 1967, 38f.

2 Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/4 (Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens), Zürich 1967, 5, 103, 125.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Hören und Sehen: die Herausforderung der religiösen Erziehung in der Familie

Bonnie J. Miller-McLemore

In den letzten zwei Jahrhunderten neigten die Menschen in den westlichen Gesellschaften dazu, Kinder als naiv, unschuldig, lieb und natürlich als inkonsequent zu betrachten. Die Belege dafür reichen von den pausbäckigen rosa Babygesichtern in der Werbung bis zu den Kirchen, die den Kindesmissbrauch decken. Eine der Hauptthesen eines Manuskriptes, das ich gerade abgeschlossen habe, befasst sich mit den zerstörerischen Folgen dieser modernen romantischen Sichtweise.[1] Die in unserer Kultur verbreitete Auffassung, dass Kinder „gesehen, aber nicht gehört" werden sollen, hat das Bewusstsein heute in den USA nachhaltig geprägt.

Nicht nur moderne bürokratische Systeme sind davon geprägt. Auch die Theologie des 20. Jahrhunderts wurde so betrieben, als hätten Kinder keine große Bedeutung. Im Gegensatz zu den klassischen Theologen aus früherer Zeit betrachtete die Theologie des 20. Jahrhunderts den Erwachsenen als das entscheidende, wenn nicht gar einzige Subjekt des religiösen Lebens. Man kann ohne Übertreibung sagen, dass nach Horace Bushnell, dem nach dem Urteil der Historikerin Margaret Bendroth „maßgebenden amerikanischen Theologen der Kinder" in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Kinder kein Thema anerkannter Forschung mehr waren.[2] Sich um die Kinder zu kümmern wurde mehr und mehr die Aufgabe der Frauen; als Thema des Wissenschafsbetriebs kamen Kinder in der Randdisziplin der Praktischen Theologie vor, und die Erziehung der Kinder oblag den Leiterinnen der Sonntagsschulen und den Müttern zu Hause. Die Entwicklungen auf den vier Gebieten der Gesellschaft, der Wissenschaft, der Kirchengemeinde und der Familie verliefen parallel: Überall wurde die Sorge um die Kinder zunehmend den Frauen überlassen und sie wurde abgewertet. Zusammen mit den Frauen und den Kindern wurde auch die Religion selbst ins Abseits gedrängt und wich den angeblich wichtigeren öffentlichen Angelegenheiten der Männer, nämlich der Arbeitswelt, der Wissenschaft und der seriösen Theologie.

Erst jetzt wird man durch die Probleme, die durch dieses Defizit entstanden sind, wachgerüttelt. Eltern empfinden die religiöse Erziehung von Kindern heute als schwierig, weil sie sich mitten in einer längst überfälligen Umwälzung der Auffassung von „Kindheit" befinden. Sie müssen in einer Welt, die zunehmend ohne

Rücksicht auf die Bedürfnisse, die Gegenwart und die Stimme der Kinder definiert wurde, einen Weg finden, damit Kinder gehört und gesehen werden.

Neue Herausforderungen

Viele hinlänglich bekannte Faktoren machen die religiöse Erziehung in westlichen Gesellschaften besonders schwierig. Fast alle Eltern können ein Problem spontan bestätigen, das vor einigen Jahrhunderten nicht bekannt war: den Mangel an Zeit in einer schnelllebigen, stark leistungsorientierten Gesellschaft. Eltern fühlen sich angesichts der gesellschaftlichen Erwartungen und der vielfachen Verantwortlichkeiten, die miteinander um ihre Aufmerksamkeit konkurrieren, hin- und hergerissen. Das ist zum Teil von den Medien und vom Markt gesteuert - eine weitere Komponente, die oftmals als Teil des Problems selbst identifiziert wird. Kulturelle und wirtschaftliche Kräfte, besonders die Unterhaltungsindustrie mit ihrer fast ausschließlichen Propagierung von Sex und Gewalt, führen - so drücken es manche aus - einen „heimlichen Krieg gegen die Eltern“[3]. Beliebte Kinofilme und das Fernsehen zeichnen Erwachsene als in höchstem Maß unfähig, auf peinliche Weise altmodisch und verrückt. Kinofilme, Videospiele und die Werbung, die auf die wachsende Zahl junger Konsumenten zielt, konkurrieren mit den Eltern in der Erziehung der Kinder. Im Gegensatz zu den christlichen Werten der Nächstenliebe und Zuwendung zu den Armen hat sich Hollywood mit dem Marktkapitalismus verbündet, um die Begeisterung für die quasi-religiösen Werte des Materialismus und Konsumismus anzufachen. Es ist schwer zu verhindern, dass der Markt der Gott wird, den die Kinder verehren.

Ein letzter, oft genannter Faktor erhöht den Druck noch: Eng verbunden mit dem Mangel an Zeit ist das Problem der sich ändernden Geschlechterrollen, der zunehmenden Eingliederung der Frauen in den Arbeitsprozess und der veränderten Ansprüche an die Frau im Haushalt. Anhand einer Umfrage, die Don Browning und ich zusammen mit drei anderen Autoren gemacht haben, lässt sich zeigen, dass die Gesellschaft der USA einen tiefgreifenden Wandel durchmacht. In den letzten Jahrzehnten ist ein dramatischer Wandel im Familienbild zu verzeichnen: Anstelle der im 19. Jahrhundert als christliches Familienideal schlechthin hochgehaltenen Vorstellung des Mannes als Ernährer und Familienoberhaupt hat sich das neue Ideal von Gleichberechtigung in Ehe und Familie durchgesetzt.[4] Leute, die sich ansonsten keineswegs mit der Frauenbewegung identifizieren, übernehmen nun in unterschiedlichem Maß die feministischen Werte der Gleichberechtigung in der Ehe, der Chancengleichheit im Beruf und der gerechten Arbeitsteilung im Haushalt.[5] Die Erwachsenen sind so sehr damit beschäftigt, ihr eigenes Leben und ihre Verantwortlichkeiten neu zu organisieren, dass sie sich kaum mit den ebenso drückenden Problemen der Rolle der Kinder sowie deren Verantwortlichkeiten und ihrer Erziehung widmen können.

Die sich wandelnde Vorstellung vom Kind

Umstände, die tiefer gehen und gleichzeitig weniger leicht erkannt werden, müssen analysiert werden. Die Verwirrung, die in Bezug auf das Kind derzeit in westlichen Gesellschaften herrscht, hat wesentlich mit den tiefgreifenden Veränderungen im westlichen Familienleben der letzten drei Jahrhunderte zu tun, die die Historiker Steven Mintz und Susan Kellog „domestic revolutions" nennen.[6] Jede Geschichtsepoche bildet ihre eigene, unverwechselbare Haltung gegenüber dem Kind aus, und die westliche Gesellschaft befindet sich inmitten einer Umbruchsphase. Veränderungen auf wirtschaftlichem, psychologischem, gesellschaftlichem und religiösem Gebiet werfen die „Frage nach dem Kind" auf: Was wird aus den Kindern in einer fast völlig veränderten Welt werden, in die sie nicht mehr zu passen scheinen?

Im Zuge der Industrialisierung haben die Kinder genauso wie die Frauen ihre Stellung eingebüßt. Sie tragen nicht länger aktiv zum Familieneinkommen bei, und vom Aktivposten sind sie zunehmend zur Last geworden. Man stellt nun öffentlich Berechnungen darüber an, wie viel Kinder kosten - etwas, das vor weniger als hundert Jahren völlig fremd war. Dies bringt sehr prägnant den Wandel zum Ausdruck. Es ist jedoch eine bittere Ironie: Je nutzloser Kinder für den Produktionsprozess den ökonomischen Berechnungen zufolge sind, umso mehr steigt ihr emotionaler Wert zu Hause. Der „Kinderkult", das heißt die Zwangsvorstellung, Kinder als kostbaren Schatz großzuziehen, war ebenso wirkmächtig wie der „Frauenkult", der die Frömmigkeit, Reinheit und Hingabe der Frauen pries. Die Tatsache, dass Kinder als wertvoll galten und das Großziehen von Kindern sakralisiert wurde, bedeutete aber keineswegs, dass sie eine zentrale Rolle bekamen. Im Gegenteil: Die Kinder rückten mehr und mehr aus dem Zentrum der Aktivitäten der Erwachsenen und wurden immer stärker in den Bereich des Privaten abgedrängt. Auf diese Weise verloren sie den Kontakt zu den Eltern und der weiteren Welt der Erwachsenen außerhalb der Familie. Selbst im demographischen Sinn schränkt sich der Raum für die Kinder im Leben der Erwachsenen immer mehr ein.[7] Die Lage der armen Kinder bringt dieses Problem der Verdrängung des Kindes am deutlichsten zum Ausdruck. Die sentimental aufgeladene Beziehung zum Kind zu Hause scheint einherzugehen mit der kollektiven Gleichgültigkeit gegenüber den Kindern anderer Leute.

Was in unserem Zusammenhang besonders problematisch ist: Die Neudefinition des Kindes als ökonomisch nutzlos, aber emotional unbezahlbar und dennoch zunehmend unsichtbar ging einher mit der Neudefinition des Kindes als moralisch und religiös unschuldig. Die Kindheit ist nicht länger eine Phase höchst lebendiger moralischer und religiöser Entwicklung. Vor dem 18. Jahrhundert mag die Sorge um das Kind insgesamt für die Eltern nebensächlich gewesen sein, aber auf die moralische und religiöse Entwicklung des Kindes achteten sie sorgfältig. Kinder kamen mit dem Mangel der Erbsünde behaftet zur Welt, und die Eltern waren darauf bedacht, die natürliche Verderbtheit der Kinder unter Kontrolle zu halten. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich

diese Einstellung fast in ihr Gegenteil verkehrt. Kinder wurden nun als im moralischen Sinn indifferent, als von Natur aus sozial und affektiv, ja sogar als „unschuldig" und „heilig" betrachtet.

Dieser Wandel zeigte eine umfassendere Veränderung in der Auffassung von den Subjekten moralischen Handelns an: In der vormodernen Sichtweise von *unvollkommenen Kindern in einer gefallenen Welt* war die Verantwortlichkeit für Schuld und Versagen gleichmäßiger auf Kinder, Eltern, die Gemeinschaft, die Regierung und die Kirche verteilt. Mit dem Entstehen der Auffassung von *vervollkommnungsfähigen Kindern in einer unvollkommenen Welt* wurden die Kinder von der Schuld an Problemen zunehmend entlastet. Ein Historiker brachte dies folgendermaßen auf den Punkt: „In dem Maß, wie die Souveränität Gottes schwand, wuchs die Verantwortlichkeit der Eltern."[8] Die Psychologie und andere Wissenschaften spezialisierten sich darauf, die Kinder zu perfektionieren. Die Fixierung auf die Frage, warum die Kinder so sind, wie sie sind, verhinderte jedoch ein ernsthaftes Nachdenken über Moral und Religion und führte zu einer Versteifung auf das Begriffspaar „Natur und Erziehung" („nature and nurture"), mit den Worten der Schriftstellerin Judith Harris „das Yin und Yang, Adam und Eva ... der Volkspsychologie"[9].

In den letzten Jahren hat sich die Gesellschaft jedoch unwiderruflich von der romantischen Vorstellung des unschuldigen Kindes verabschiedet. Nun zeichnet sich ein anderes Bild ab; die Kunsthistorikerin Anne Higonett spricht hier von den „wissenden Kindern"[10]. Jüngere Ereignisse wie Massaker an Schulen oder Gewalt von Kindern gegen Kinder haben die moderne Auffassung erschüttert, dass Kinder von Natur aus wissen, was sie brauchen. „Kann ein Kind tatsächlich aus freiem Entschluss Böses tun?" fragt Bendroth. „Vielleicht zwingt uns unsere Zeit dazu, die alte und immer noch beunruhigende Frage neu zu stellen." Gleichzeitig erweisen sich Kinder als immer verletzlicher. Indem Erwachsene die Vorstellung von Kindern als unschuldigen pflegten, haben sie oftmals ihre Pflicht verletzt, das körperliche, moralische und spirituelle Wohl der Kinder ernsthaft zu schützen. Die Erwachsenen können nicht länger ihre Pflicht angesichts der moralischen und religiösen Entwicklung der Kinder vernachlässigen, indem sie sich Bilder von lieben, makellosen und entzückenden Kindern vorgaukeln.

Das Bild vom „wissenden Kind" legt eine verblüffende Rückkehr von moralischen

Die Autorin

Bonnie J. Miller-McLemore ist Pastorin der Christian Church (Disciples of Christ) seit 1984. Sie unterrichtete zuerst am Chicago Theological Seminary im Jahr 1986 und ist seit 1995 an der Vanderbilt University Divinity School Professorin für Pastoraltheologie. Schwerpunkt ihrer Arbeit sind die Einflüsse der Kultur auf Individuen, Gesellschaft und die religiöse Praxis. Veröffentlichungen u.a.: Death, Sin, and the Moral Life: Contemporary Cultural Interpretations of Death (Oxford 1988), Also A Mother: Work and Family as Theological Dilemma (Nashville 1994), als Mitautorin: From Culture Wars to Common Ground: Religion and the American Family Debate (Louisville 1997), als Herausgeberin: Feminist and Womanist Pastoral Theology (Nashville 1999). 2003 erscheint: Let the Children Come: Care of Children as a Religious Practice (San Francisco 2003). Anschrift: The Divinity School Vanderbilt University, 2201 West End Avenue, Nashville, TN 37235, USA. E-Mail: bonnie.miller-mclemore@vanderbilt.edu.

und religiösen Fragen nahe. Die romantische Vorstellung definierte Kinder negativ, nämlich ausgehend von dem, was Erwachsene nicht sind: „asexuell, nicht lasterhaft, nicht hässlich, nicht bewusst, nicht geschädigt". Das wissende Kind ist eine komplexere Vorstellung. Nach den Worten von Higonnet stehen Kinder ebenso für „Schwierigkeiten, Probleme und Spannungen" wie für „Fest, Bewunderung und leidenschaftliches Engagement". Dies konfrontiert die Erwachsenen einerseits mit „viel mehr Herausforderungen wie auch andererseits mit viel mehr Freude als frühere Vorstellungen von Kindheit"[12]. Ebenso wie die damals neue Vorstellung einer unschuldigen Kindheit Beunruhigung und Widerstand auslöste, ist dies angesichts der Neuentdeckung der Kindheit heute der Fall.
Während die vormoderne Familie ein Bild vom Kind als *ein der Vollkommenheit unfähiges Wesen in einer gefallenen Welt* zeichnete, ist das Kind der Postmoderne vielleicht das in moralischer und religiöser Hinsicht verwirrendste: *das unvollkommene, ja potentiell unbeständige Kind in einer unvollkommenen, unbeständigen Welt.*

Veränderungen in der Praxis religiöser Erziehung

Die Familien heute scheinen in besonderem Maß unfähig zu sein, mit diesem Wandel umzugehen. In einer zunehmend säkularisierten Umgebung sind regelmäßige familiäre Gepflogenheiten wie Bibellektüre, Gebet, das Gespräch über Fragen des Glaubens und der Moral und andere gemeinsame religiöse Übungen verschwunden. Dies ist eines der auffallendsten Ergebnisse einer vor kurzem durchgeführten Studie über mehrere wichtige Kirchen in Nordamerika. Autoren, die die Frage untersuchen, wie sich bestimmte Traditionen aufgrund des Wandels der Familie im letzten halben Jahrhundert verändert haben, zeigen den schleichenden Verfall auf dem Gebiet der religiösen Praxis auf. William R. Garrett hat zum Beispiel die Entwicklung der Presbyterianer untersucht und festgestellt, dass die Eltern aus der Baby-Boom-Generation „in beträchtlichem Maß weniger als frühere Generationen in der Lage waren, ihre speziellen Glaubensüberzeugungen den Kindern zu vermitteln". Auch wenn diese Familien jeden Sonntag zur Kirche gingen, war der Glaube „kaum ein Gesprächsthema". Die aktive Teilnahme am Gemeindeleben hatte ganz offensichtlich nicht zur Folge, dass innerhalb der Familie abgesehen vom Tischgebet gemeinsam die Bibel gelesen, Andachten gehalten und gebetet wurde - und genau dies war von den Presbyterianern im 18., 19. und frühen 20. Jahrhundert mit besonderem Eifer gefördert worden.[13]
Dies trifft nicht nur auf die Presbyterianer zu. Familienandachten bei den Methodisten und Votivkerzen und das Rosenkranzgebet in der Familie bei den Katholiken haben im Lauf des 20. Jahrhunderts ebenfalls abgenommen. Das wöchentliche „Klassentreffen" der Methodisten, das den Moralhaushalt der Familien im gesamten 19. Jahrhundert entscheidend bestimmt hatte, ist im 20. Jahrhundert weitgehend verschwunden.[14] In ähnlicher Weise haben gefühlsbetonte religiöse Übungen, die bei den Katholiken vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil weit verbreitet waren, seit den sechziger Jahren abgenommen.[15]

Das „Christentum der Goldenen Regel", wie die Religionssoziologin Nancy Ammerman die mehrheitliche religiöse Einstellung in den USA treffend nennt, hat durchaus seine Verdienste. Dieses Christentum der Goldenen Regel legt mehr Wert darauf, Gutes zu tun und die Welt ein wenig besser zu machen, als auf die Rechtgläubigkeit. Bedürftigen Leuten zu helfen wird als wichtiger betrachtet als das Gebet, das Glaubenszeugnis und das Bibelstudium einerseits und das aktive Engagement zur Verbesserung der Welt andererseits. Doch selbst wenn man die Anhänger eines Christentums der Goldenen Regel in wohlwollenderem Licht betrachtet, bleibt eine unbequeme Frage bestehen: Genügt diese Art von Christentum, wie es von Leuten der gebildeten städtischen Mittelschicht praktiziert wird, zur Erziehung der Kinder? Ammerman selbst spricht das Problem nebenbei an: Die Christen der Goldenen Regel haben keine Möglichkeit, „eine tragfähige religiöse Sprache" zu entwickeln. Dies könnte, so vermutet sie, „ihre Fähigkeit, ihren Glauben weiterhin zu praktizieren (und ihn ihren Kindern weiterzugeben), untergraben"[16]. Einer der Rezensenten des Buches *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation* von Wade Clark Roof bringt es prägnant zum Ausdruck: „Diejenigen, die vor den gesellschaftlichen Zwängen einer religiösen Tradition freiwillig ins Exil flüchten, entfernen sich auch von der Wahrheit, die in dieser Tradition beschlossen liegt."[17] Ohne die geförderte Pflege einer religiösen Sprache durch (beispielsweise) Bibelstudium oder religiöse Gespräche können die Menschen nicht mehr theologisch über ihre Berufung zur Elternschaft oder über grundlegende Glaubensüberzeugungen sprechen, die zur Orientierung dafür werden könnten, wie sie ihre Zeit und Freizeit verbringen und wie sie mit ihrem Geld umgehen.

Elternschaft als religiöse Aufgabe und Gemeindepraxis verstehen

Die Sorge um die Kinder als eine religiöse Aufgabe bewusst zu machen geht einer langen monastischen und zölibatären Tradition gegen den Strich, die Fortpflanzung und Kindererziehung als Hindernis für das religiöse Leben betrachtete. Doch die neue Auffassung vom „wissenden Kind" stellt die Beschränkung des religiösen Lebens auf eine stille, abgesonderte Nische in Frage und führt zu einer anderen Schlussfolgerung: Der Lärm, die Aktivität und die Herausforderung der Kindererziehung, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich, sind in ihrem innersten Wesen eine kritische religiöse Praxis. Kinder machen das Leben kompliziert, aber sie tragen auch dazu bei, es zu heiligen.

Dass die Elternschaft etwas Heiliges ist, geht uns leicht über die Lippen, aber was heißt das eigentlich wirklich? Eine scheinbar so antiquierte Gestalt wie Martin Luther und die Stimmen heutiger Frauen sind diesbezüglich hervorragende Quellen der Inspiration. Als ich zum ersten Mal Luthers Bemerkungen darüber las, wie man Gott im alltäglichen Leben, selbst beim Wechseln stinkender Windeln, finden könne, war ich verblüfft von seinem lebendigen und ungewöhnlichen

Zeugnis. Luther war ein männlicher Theologe, der die väterlichen Pflichten im Haushalt aufrichtig pries und sie „mit dem kostlichsten goltt und edel steyne geziert“[18] nannte. Während der Priester sich um das Heil der Angehörigen seiner Herde sorgt, tragen die Eltern für den Glauben ihres eigenen Nachwuchses die Verantwortung. Wenn man die beiden Dienste miteinander vergleicht, dann ist die Elternschaft tatsächlich „das aller edlist und theurist werck“[19], da sie eine so reife christliche Überzeugung erfordert.

In jüngerer Zeit zählte Wendy Wright, eine Expertin für Frömmigkeitsgeschichte, zu den ersten, die die Erneuerung einer Spiritualität des Familienlebens aus der Perspektive der Erfahrung der Mutterschaft forderte. Um den Widerspruch, den sie zwischen den herkömmlichen Frömmigkeitsformen und ihrem Familienleben empfand, aufzulösen, sucht sie nach Möglichkeiten, dass anstelle der geläufigeren Metapher der „Pilgerschaft“ oder der „Reise“ das häusliche „Zusammenleben“ die christliche Erfahrung und den christlichen Glauben prägt.[20] Spiritualität gedeiht inmitten der Kompliziertheit intimer Vereinigung, der Geschäftigkeit der notwendigen Haushaltsverrichtungen, der selbsttranszendierenden Kräfte der sexuellen Begegnung, der Schwangerschaft, des Gebärens und Aufziehens, der Sorge um die körperlichen Bedürfnisse und der Verwaltung materiellen Besitzes. Kurz: Sie bemüht sich um eine religiöse Sprache und Tradition, die ihren Erfahrungen als Mutter gerecht werden, und sie bringt sie tatsächlich hervor.

Kinder fordern zu einer Praxis heraus, die ich als „Kontemplation mitten im Chaos“[21] beschrieben habe. Die herkömmliche Auffassung stellt einen vor die Wahl: entweder Kontemplation oder Chaos, aber nicht beides zugleich. Die neue Art und Weise, wie Kinder heute gesehen werden, gibt Anlass, von der Erlösung des Chaos und einer Spiritualität zu sprechen, die mitten aus Zerrissenheit, Unterbrechung und Verwirrung heraus erwächst. Das stellt sich nicht einfach von selbst ein. Die Familien brauchen Ermutigung. Und sie brauchen nicht nur allgemeine Ratschläge, sondern konkrete Vorschläge, die der liturgischen und gemeinschaftlichen Praxis der Kirche vergleichbar sind.

Auch dafür gibt es historische und zeitgenössische Vorbilder. Eine der sehr frühen großen Gestalten der östlichen Orthodoxie, Johannes Chrysostomus, betonte den kirchlichen Charakter der Familie und nannte sie „ecclesiola“, Kirche im Kleinen.[22] Kinder brauchten viel nötiger als die Mönche eine gute Kenntnis der Bibel, schon allein deshalb, weil Kinder in der Welt leben müssten. Er wollte, dass die Eltern den Kindern biblische Geschichten „nicht einmal, sondern immer wieder“ erzählen, um sie so zur Güte, zu den Tugenden der Nächstenliebe und der Gastfreundschaft und zu einer gläubigen Haltung anzuhalten.[23] Unerbittlich fordert er von den Eltern, sie sollten ihre Kinder lehren, das Streben nach Reichtum in Frage zu stellen, und sie zur Liebe zu den Armen anleiten. So wie die Bibellektüre nicht allein den zölibatär Lebenden vorbehalten werden dürfe, so müssten auch die Familien ihren unverdienten Reichtum mit den Mittellosen teilen.

Bemühungen in jüngerer Zeit, die religiöse Praxis in der „Familie als Kirche“ zu ermutigen, lassen oftmals den ernsthaften Versuch vermissen, die Familien und

die Kirche durch dauerhafte, verbindliche und konkrete Zusammenarbeit miteinander in Beziehung zu bringen. Allzu oft spalten kirchliche und missionarische Aktivitäten die Familien, anstatt sie zu unterstützen. Die kirchliche Erziehungsarbeit und der Gottesdienst schicken die Angehörigen einer Familie in verschiedene Winkel des Gebäudes. Die Eltern verlieren den Kontakt zu den Kindern, wenn diese in den für die Erziehung vorgesehenen Gebäudeteil verschwinden. Die Jugend unternimmt ihre eigenen Missionstouren. Zu Aktivitäten von Erwachsenen wie z.B. für *Habitat for Humanity International* können Jüngere - aus gutem Grund natürlich - nicht zugelassen werden.

Einige setzen sich für eine bessere Abstimmung in der Zusammenarbeit zwischen Familien und Kirchen ein. Merton Stremmon zum Beispiel, der Gründer des *Youth and Family Institute* am Augsburg College in Minneapolis, empfiehlt ein „neues Paradigma", das konkrete Wege der Zusammenarbeit zwischen Gemeinde und Familie bietet, wie etwa ein Beratungsprogramm der Gemeinde oder Gottesdienste, um entscheidende „Übergangsriten" zu feiern.[24] Seine Bemühungen fußen teilweise auf Untersuchungen, die zeigen, dass das Bemühen um ein verbindliches Glaubensleben in der Familie „die Wahrscheinlichkeit verdoppeln kann, dass die Jugend am kirchlichen Leben aktiv teilnimmt, bewusst ihren Glauben lebt und Dienste übernimmt"[25]. Allgemein gesprochen sollten spezifischere Hilfestellung und konkretere Erwartungen an die Praxis in der Familie ein wichtiges Aufgabengebiet der Gemeinde sein. Diese innerfamiliäre Praxis sollte auf den Gottesdienst und das Erziehungsprogramm innerhalb der Kirche abzielen und eine bessere Zusammenarbeit zwischen den Generationen innerhalb der Familien und zwischen den Familien der Gemeinde bewerkstelligen.

Gemeinden und Familien zusammen sollten ähnliche Maßnahmen ergreifen, um das Engagement der Familien für Aufgaben in der Gesellschaft zu unterstützen. Das bekannteste Programm dafür, wie Gemeinden und Familien gesellschaftliche Aufgaben wahrnehmen können, ist das *National Parenting for Peace Justice Network*, das von Kathleen und James McGinnis in St. Louis gegründet wurde.[26] Genauso wie Bücher über Familienrituale gibt es eine Menge Ideen, die nur mit Unterstützung der Gemeinde umzusetzen sind. Das risikoreiche und fordernde Engagement für Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit ist nur möglich, wenn man in unmittelbarem Kontakt zu einer betenden Gemeinschaft steht. Das Kreuz der christlichen Taufe zu tragen ist nach den Worten des Theologen Rodney Clapp eine „Gemeinschaftsangelegenheit"[27].

Nun, da die vertrauten herkömmlichen Vorstellungen von der Kindheit zerstört sind, ist die Neuformulierung einer christlichen Auffassung von Kindererziehung mehr als eine bloß akademische Übung. Es geht darum, zu einer Neuschöpfung beizutragen, die bereits voll im Gange ist und die eine größere Bandbreite von Variationen braucht, auch solche, die moralische und religiöse Fragen beinhalten, die viele säkulare Ansätze übersehen. Es geht auch darum, abgestorbene religiöse und moralische Praktiken in Bezug auf Kinder und die Herausforderungen heutiger Elternschaft wieder zum Leben zu erwecken.

[1] Bonnie Miller-McLemore, *Seen and Heard: Children and Christian Faith,* San Francisco 2003. Dieser Beitrag reflektiert die Forschungsarbeit, die diesem Buch zugrunde liegt. Zitate werden mit Genehmigung vom Verlag Jossey-Bass wiedergegeben.

[2] Margaret Lamberts Bendroth, *Horace Bushnell's Christian Nature,* in: Marcia J. Bunge (Hg.), The Child in Christian Thought, Grand Rapids/Cambridge 2000, 350.

[3] Sylvia Ann Hewlett/Cornel West, *The War Against Parents: What We Can Do for America's Beleaguered Moms and Dads,* New York 1998; Dana Mack, *The Assault on Parenthood: How Our Culture Undermines the Family,* New York 1997.

[4] Don S. Browning/Bonnie Miller-McLemore/Pamela D. Couture/K. Brynoff Lyon,/Robert M. Franklin, *From Culture Wars to Common Ground: Religion and the American Family Debate,* Louisville 1997, 18-21.

[5] Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation,* San Francisco 1993, 108.

[6] Steven Mintz/Susan Kellog, *Domestic Revolutions: A Social History of American Family Life,* New York 1988, XIV.

[7] Dennis A. Ahlburg/Carol J. De Vita, *New Realities of the American Family,* in: Arlene S. Skolnick/Jerome H. Skolnick (Hg.), Family in Transition, New York 1997, 24; Tom W. Smith, *The Emerging 21st-Century American Family: A report from the National Opinion Research Center,* im Internet unter: www.norc.uchicago.edu.

[8] William G. McLoughlin, *Evangelical Child Rearing in the Age of Jackson: Francis Wayland's Views of When and How to Subdue the Willfulness of Children,* in: N. Ray Hiner/Joseph M. Hawes (Hg.), Growing Up in America. Children in Historical Perspective, Urbana/Chicago 1985, 96.

[9] Judith Rich Harris, *The Nurture Assumption: Why Children Turn Out the Way They Do,* New York 1999,1.

[10] Anne Higonnet, *Pictures of Innocence: The History and Crisis of Ideal Childhood,* New York 1998, 193.

[11] Margaret L. Bendroth, *Children of Adam, Children of God: Christian Nurture in Early Nineteenth-Century America,* in: Theology Today 56/4 (2000) 505.

[12] Anne Higonnet, *Pictures of Innocence,* aaO. 224, 209.

[13] William R. Garrett, *Presbyterian: Home Life as Christian Vocation in the Reformed Tradition,* in: Phyllis Airhart/Margaret L. Bendroth (Hg.), Faith Traditions and the Family, Louisville 1996, 114; Dean R. Hoge/Benton Johnson/Donald A. Luidens, *Vanishing Boundaries: The Religion of Protestant Mainline Baby Boomers,* Louisville 1994, 70-73, zit. in: W. R. Garrett, Home Life as Christian Vocation, aaO. 120-121.

[14] Jean Miller Schmidt/Gail E. Murphy-Geiss, *Methodist: „This Grace Will Lead Us Home",* in: Ph. Airhart/M. Bendroth (Hg.), Faith Traditions, aaO. 86.

[15] Christine Firer Hinze, *Catholic: Family Unity and Diversity within the Body of Christ,* in: Ph. Airhart/M. Bendroth (Hg.), Faith Traditions, aaO. 57-59, 65.

[16] Nancy T. Ammerman, *Golden Rule Christianity: Lived Religion in the American Mainstream,* in: David Hall (Hg.), Lived Religion in America. Toward a History of Practice, Princeton 1997, 208.

[17] Laura Nash, *Mallway to heaven? Religious Choices Among the Baby Boomers,* in: The Christian Century, 5.-12. Januar (1999), 18.

[18] Martin Luther, *Vom ehelichen Leben,* in: O. Clemen (Hg.), Luthers Werke in Auswahl, Bd. 2, Berlin 1950, 352.

[19] Martin Luther, *Vom ehelichen Leben,* aaO. 357.

[20] Wendy M. Wright, *Sacred Dwelling. A Spirituality of Family Life,* Leavenworth 1994, 16f.

[21] Bonnie J. Miller-McLemore, *Contemplation in the Midst of Chaos,* in: Gregory Jones/Stephanie Paulsell (Hg.), The Scope of Our Art: The Vocation of Theological Teachers, Grand Rapids 2001, 48-74.

[22] Vigen Guroian, *Ethics after Christendom: Toward an Ecclesial Christian Ethic,* Grand Rapids 1994, 142.134.

[23] Vigen Guroian, *Ethics after Christendom,* aaO. 149.

[24] Merton P. Strommen, *A Family's Faith, A Child's Faith,* in: Dialog 37 (1998) 4, 177; vgl. auch Merton P. Strommen/Richard A. Hardel, *Passing on the Faith: A Radical New Model for Youth and Family Ministry,* Winona 2000 (siehe auch im Internet: www.youthfamilyinstitute.com/index.html).

[25] David S. Schuller (Hg.), *Rethinking Christian Education,* St. Louis 1993, 58-63, zit. bei Merton P. Strommen, A Family's Faith, aaO. 184.

[26] Kathleen McGinnis/James McGinnis, *Parenting for Peace and Justice,* Maryknoll 1981.

[27] Rodney Clapp, *Families at the Crossroads: Beyond Traditional and Modern Options,* Downers Grove 1993, 167.

Aus dem Englischen übersetzt von Christian Roth

Religiöse Erziehung von Kindern und Jugendlichen angesichts der Herausforderungen einer sich verändernden Welt

Israel José Nery

Als Mitglied der Kongregation der Brüder der christlichen Schulen von Johannes Baptist de La Salle, im Deutschen kurz Schulbrüder genannt, bin ich Ordensmann und Erzieher. Meine langjährige Erfahrung in Sachen religiöser Erziehung und meine führenden Aufgaben auf diesem Gebiet in Brasilien involvieren mich rundum in eine Diskussion, die von manchen Leuten seit einigen Jahren nicht ohne Sorge geführt wird: „Was ist eigentlich unter religiöser Erziehung zu verstehen?" Je nach dem, wie man die Frage beantwortet, sieht dann die entsprechende Praxis in Familien, Pfarrgemeinden und Schulen aus, und Inhalte, Methoden, Personal und Hilfsmaterialien können folglich mal so und mal so ausfallen. Im folgenden Aufsatz situiere ich Erziehung, Religion, Religiosität und Welt in Veränderung in diesen Kontext, um von dort aus einige Richtungen anzudeuten, in die sich religiöse Erziehung inzwischen entwickelt.

Einführung

Erziehung und Pädagogik

Das lateinische Verbum *educare* hat, was seine Herkunft angeht, zu tun mit *manducare* - ernähren, sich zu Eigen machen und unterstützen, aber auch mit *ex-ducare* und *ex-ducere* - hinausführen, entwickeln, entfalten und zum Reifen bringen, was im Menschen angelegt ist. In diesem letztgenannten Sinn ist Erziehung eine dem Menschen selbst innewohnende Aufgabe; und aus diesem selben Grund ist der Mensch Agens seiner eigenen Erziehung, ist der Mensch der erste und wichtigste Verantwortliche für Entwicklung bzw. Nichtentwicklung seiner selbst, aber auch für Entwicklung und Nichtentwicklung von Gesellschaft, Geschichte und Welt.

Aber Erziehung geschieht auch umgekehrt, auf eine von außen veranlasste Weise, das heißt von außen nach innen. Die griechische Erfahrung des *paidagogós* - Pädagogen macht, was ich meine, schön sichtbar. So erkannte man, dass der Sklave, der das Kind (*pais* bzw. *paidós*) zur Schule (*scholé*) führt (*agogós*), einen beachtlichen Einfluss auf die Herausbildung des Charakters des Kindes hat, pflegt er u.a. doch physischen Kontakt, führt informelle Gespräche und spielt mit ihm.

Alle Völker und, innerhalb ihrer, spezielle Gruppen von Menschen haben immer großen Wert auf Erziehung gelegt. Denn in der Erziehung, zumal der äußeren Erziehung, werden auf ganz natürliche Weise Kultur, Überlieferungen, Utopien, Ethos und Identität einer Gruppe weitergegeben. Schritt für Schritt entwickelten die Völker dann eine formelle Vorgehensweise der Erziehung und griffen als Mittel dazu zu Versammlungen, Räten und Schulen. In dieser ganzen Entwicklung gaben die Religionen, in denen man eines der wesentlichsten Elemente ihrer jeweiligen Identität sah, stets den Ton an.

Einige der für die Erziehung maßgeblichen Faktoren - wie Menschenbild, Weltanschauung und Kriterien für persönliches und gesellschaftliches Verhalten - wurden per Konsens zwischen Personen und Institutionen Schritt für Schritt festgeschrieben und entwickelten sich zu einer bleibenden Grundlage, die von Generation zu Generation weitergegeben wurde.

Doch die Welt entwickelte sich weiter, und die Menschen verfügten immer selbstständiger über Freiheit, Wissenschaft und Technik. Auf Grund dessen kam es insbesondere seit dem 18. Jahrhundert im Westen zu revolutionären Veränderungen, die bisher geltende erzieherische, politische, wirtschaftliche, ethische und religiöse Regeln derb durcheinanderbrachten.

Natürlich erschütterten derlei Veränderungen auch die informelle und formelle Erziehung in ihrer Begründung wie in ihrer Befugnis. Aber die Erziehung blieb nicht stehen, sondern machte sich auf den Weg. Sie suchte nach gangbaren Antworten auf die Herausforderungen, welche fortan Welt, Menschen und Institutionen in einer permanent sich verändernden Zivilisation, in einem anhaltenden Zivilisationsumbruch unablässig stellten.

Religiöse Erziehung kann nicht losgelöst gedacht werden von Erziehung sowohl

im Sinne von *ex-ducere*, also einer Bewegung von innen nach außen, wie auch im Sinne des Päd-agogen, also eines Prozesses äußerer Impulse von außen nach innen.

„Religio" – Religion

Das Substantiv Religion lässt sich in seiner Herleitung vom lateinischen *religio* bzw. *religare* zunächst einmal insofern zweifach interpretieren, als das Präfix re- eine doppelte Bedeutung haben kann. Zum einen kann es so viel wie erneut binden heißen. Dieser Betrachtensweise liegt die Annahme zu Grunde, eine ursprünglich harmonische Bindung des Menschen an die Gottheit, die irgendwann zerbrochen sei, könne gleichwohl zu einem späteren Zeitpunkt wiederhergestellt werden. Religion wäre dann das Verhalten, das dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, sich neuerlich an die Gottheit zu binden und mithin zur paradiesischen Harmonie zurückzufinden. Viele Religionen kennen sowohl einen Mythos von der Erschaffung der Welt und infolgedessen von einem vollkommenen Verhältnis zwischen dem Menschen und der Gottheit als auch einen Mythos davon, dass dieses Verhältnis in die Brüche geht. Damit verbunden gehen Erzählungen einher, die schildern, wie die Verbindung des Menschen mit Gott wiederhergestellt und der Bruch zwischen den beiden wieder wettgemacht wird. Die jüdisch-christliche Version der Schöpfungs- und Sündenfallmythen mitsamt der christlichen Lesart von der Vermittlung des Wiederbeginns, das heißt der Erlösung in und durch Jesus Christus, setzte sich im Westen durch.

Die zweite Variante versteht das Präfix re- im Sinne von Verstärkung, von Ermöglichung von Wachstum, Fortschritt, Entwicklung und Konsolidierung. Diese Interpretation setzt nicht zwangsläufig den Bruch des Verhältnisses zwischen Mensch und Gottheit voraus, allenfalls eine Schwächung der Beziehung. Religion hätte dann die Funktion, die Verbindung zu stärken, zu intensivieren und zu konsolidieren.

Sodann gibt es aber noch eine ganz andere Lesart des Substantivs Religion. Diesmal nehmen wir nämlich nicht mehr das Präfix in den Blick, sondern das zweite, das eigentliche Element des Begriffs. Nur, wir verstehen wir es nicht im Sinn von *ligare* - binden, verbinden, sondern von *legere* - lesen. So gesehen hieße der Begriff so viel wie Umdeutung oder Neuinterpretation. Aus der Perspektive des Bezugs zur Transzendenz, zu einer Gottheit oder auch zu mehreren Gottheiten ermöglichte Religion dann dem Menschen eine neue Verstehensweise seiner selbst, der Geschichte und der Welt, wobei die Tatsache, dass wir nunmehr alles im Lichte Gottes sehen, noch einmal verstärkt wird.

Religiöse Erziehung stellt sich, so gesehen, mithin als einen von außen auf den Menschen einwirkenden erzieherischen, bildungsmäßigen Prozess dar, innerhalb dessen die betreffende Person dank der Unterstützung durch erzieherische Vermittlungen ihre Verbindung zum Transzendenten assimiliert und verlebendigt.

In der religiösen Erziehung, wie wir sie soeben umrissen haben, gibt es eine Reihe komplexer und erschwerender Faktoren, die nicht unterschätzt werden dürfen. Nur einige von ihnen, die einer eingehenderen Untersuchung bedürften, können

hier genannt werden: a. die Bedeutung von Transzendenz, Gottheit und Gott in der religiösen Erziehung heute, b. die Frage der Religiosität und der Religionen, c. die Achtung vor dem kostbaren Geschenk der Religionsfreiheit, die allerdings keine Gleichgültigkeit bedeutet, d. das sachgerechte Profil der Vermittlungsinstanzen von Erziehung: Familie, Schule, religiöse Gemeinschaften, Prediger, religiöse Führer, Medien ...

I. Religiöse Erziehung: Katechese und Religionsunterricht

In vielen, zumal westlichen Ländern unterscheidet man zunehmend zwischen religiöser Erziehung im Sinne von Unterricht der Religion bzw. von Katechese einerseits und religiöser Erziehung im Sinne von Religionsunterricht, das heißt eines Schulfaches, das keine spezifische Religion vertritt, andererseits. Die Unterscheidung ist fundamental. Denn der Religionsunterricht, der die Unterweisung im Glauben den verschiedenen Religionsgemeinschaften überlässt, geht eben nicht vom Glauben aus, berücksichtigt eben nicht den Glauben und zielt auch eben nicht auf den Glauben ab. Niemand kann heute mehr die Augen davor verschließen, dass westlich-demokratische Staaten nicht die Befugnis haben, ihre Schulen konfessionelle Einrichtungen sein zu lassen. Allerdings weiß man in denselben Staaten gleichzeitig, wie wichtig es ist, Schülern und Schülerinnen Grundelemente von Ethik und Solidarität zu vermitteln, da diese für solidarisches Zusammenleben, für Gerechtigkeit und Frieden unerlässlich sind.

In vielen dieser Länder herrscht mittlerweile eine spezifische Gesetzgebung hinsichtlich der religiösen Erziehung in der Schule, das heißt hinsichtlich eines Schulfachs für alle Schüler und Schülerinnen, unabhängig von ihrer religiösen Option. Die Tendenz in diesen Ländern geht dahin, den Religionsunterricht im Bereich des Wissens anzusiedeln und als allgemeines Schulfach zu definieren, ohne dass jemand einem strukturierten, thematisierten Religionsbekenntnis mit sakralen Büchern, mit Priestertum, Überlieferung, Gottesdienst und Lehre angehören müsste.

Der Autor

Israel José Nery FSC, 63 Jahre. Studium der Philosophie, de Theologie und der Katechese. Mitglied der Kongregation de Brüder der christlichen Schulen von Johannes Baptist de L Salle. War Nationalleiter für Katechese und Erziehung bei der Brasilianischen Bischofskonferenz (CNBB). Ist Erzieher, Katechet, Referent und Publizist. Von den achtundvierzig Büchern aus seiner Feder lauten die jüngsten Titel: Terceir Milênio e Fé Cristã (Petrópolis 1995); und: Catequese com Adultos e Catecumenato: História e Proposta (São Paulo 2001). Anschrift: Rua Santo Alexandre 93, 03542-100 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: Nery@telnet.com.br.

Die Diskussion über Identität und Spezifik der religiösen Erziehung im Sinne von schulischem Religionsunterricht mit entsprechendem Inhalt, entsprechender Methodologie und entsprechend ausgebildeten Lehrkräften, wie besagte Gesetzgebungen das alles seit kurzem festlegen, erfasst immer weitere Kreise, ist eine

komplexe Sache und lässt noch lange keinen Konsens auch nur in Minimalaussagen erkennen.

Religionen, religiöse Bekenntnisse, Kirchen, religiöse Gruppierungen ebenso wie Sekten legen großen Wert auf religiöse Erziehung bzw. Religionsunterricht im Raum der Schule. Dafür spricht allein schon die geschichtliche Erfahrung, wie vor allem Traditionen in Judentum, Christentum und Islam sie machen. Mit Ausnahme einiger christlicher Kirchen, die für Ökumene und Dialog der Religionen offen sind, beharren alle großen Religionen auf konfessioneller religiöser Erziehung. Ökumene, Makroökumene und interreligiöser Dialog liegen für einige Religionen, Kirchen und religiöse Gruppen nach in weiter Ferne, wenn nicht jenseits der Grenze des Erlaubten. Länder, die mittlerweile konfessionsfreien schulischen Religionsunterricht eingeführt haben und mithin keinen Unterricht in einer bestimmten Religion bzw. keine Katechese mehr praktizieren, haben es nicht leicht mit Religionen und Kirchen, weil diese natürlich darauf erpicht sind, ihre Gläubigen auch weiterhin in staatlichen Schulen zu erreichen.

In letzter Zeit hat sich - neben verschiedenen Formen von Fundamentalismus, wie ethnischem, kulturellem und wirtschaftlichem Fundamentalismus - auch der religiöse Fundamentalismus verhärtet. Alle diese Fundamentalismen sind zu einer der großen Ursachen geworden von Konflikten und Kriegen, von Terrorismus und Völkermord. Ja, zum Teil treten sie sogar an die Stelle von ideologischen und kriegerischen Spannungen, wie sie vor dem Fall der Berliner Mauer 1989 zwischen Mittel- und Osteuropa und dem Westen herrschten. Man denke nur an die Ideologie der ethnischen Säuberung in Bosnien und in einigen afrikanischen Ländern, wo sowohl Religion als auch Politik im Spiel sind, oder insbesondere an den heiligen Krieg gewichtiger islamischer Gruppen gegen eine bestimmte Version der westlich-christlichen Zivilisation unter der Führung der Vereinigten Staaten.

Angesichts einer immer pluraler werdenden Welt steckt auch die religiöse Erziehung in einem Prozess markanter Veränderung. Konflikte bleiben nicht aus. Religionen, Kirchen, Sekten und Gruppen, die ja allesamt ein Interesse daran haben, im Raum staatlich verwalteter Schulen zu arbeiten, diskutieren in der Frage der religiösen Erziehung viel untereinander, ja bekämpfen sich bisweilen gegenseitig und liegen im Streit mit den Regierungen. Natürlich machen die Konflikte auch vor den Familien nicht Halt. Jede Seite vertritt ihre Interessen, und praktische Fragen verkomplizieren den Schulbetrieb. So drängt sich einer Schulverwaltung, die sich für konfessionellen Religionsunterricht in ihrem Haus entscheidet, zum Beispiel die Frage auf, wie denn jede religiöse Gruppe im Stundenplan angemessen berücksichtigt werden könne. Oder: Wie lassen sich Lehrer und Lehrerinnen, die den schulischen Religionsunterricht erteilen, bezahlen - falls der betreffende Staat die religiöse Option des Schülers bzw. der Schülerin zu finanzieren nicht gestattet? Was ist mit Schülern und Schülerinnen, die an der religiösen Erziehung nicht teilnehmen wollen, zu tun? Hinzu kommt, dass die Schule fortwährend darauf zu achten hat, dass innerhalb ihres Bereiches weder irgendeine Art von Proselytismus noch irgendwelche religiösen Konflikte

ausbrechen. Die neuen Verhältnisse, die der religiöse Pluralismus mit sich gebracht hat, machen es per se notwendig, sich noch intensiver mit der Unterscheidung, aber auch mit der Komplementarität zwischen religiöser Erziehung im Sinne von Katechese und Unterweisung in einer bestimmten Religion einerseits und religiöser Erziehung im Sinne von Religionsunterricht als Schulfach für alle Schüler und Schülerinnen andererseits auseinanderzusetzen.

II. Religiöse Erziehung: Veränderungen

Die ganze Zeit, die das Christentum im Westen vorherrschend war, ging man wie selbstverständlich von der Voraussetzung aus, alle Menschen seien Christen und Christinnen. Als solche hätten sie die Pflicht, das Geschenk des Glaubens zu pflegen und dafür zu sorgen, dass es ausstrahlte und Früchte brächte. In Familien und Pfarrgemeinden, in Schulen und vielen anderen gesellschaftlichen Einrichtungen war die Perspektive eindeutig die des christlichen Glaubens. Etwas Ähnliches passierte und passiert auch heute noch in Weltgegenden, in denen eine der großen Religionen den Ton angibt, wie etwa in manchen islamischen Ländern, in denen die Religion nicht nur als Pflichtfach, sondern auch als einziger von Schülern und Schülerinnen zu assimilierender Wissensinhalt in sämtlichen Schulen gelehrt wird.

In diesem Fall gibt es religiöse Erziehung allein in einer einzigen Version, will sagen: in der der Katechese bzw. der religiösen Einheitsunterweisung. Ziele, Inhalte, Methodologie und Lehrkräfte agieren ohne Wenn und Aber innerhalb der Koordinaten der betreffenden Religion. Religiöse Unterweisung, ob innerhalb des spezifischen Raumes der Religion (Pfarrei, Kirche, Tempel, Moschee) oder innerhalb des schulischen Raumes erteilt, ist immer ein und dieselbe Angelegenheit. Geht man doch davon aus, alle Schülerinnen und Schüler gehörten der Religion an, die da gelehrt wird.

Indes, die Geschichte lehrt, dass die Situation eindeutig anders geworden ist. Im Westen hat sich die Lage von Welt und Schule binnen weniger als eines Jahrhunderts erheblich geändert und ändert sich noch immer. Was inzwischen maßgeblich geworden ist, ist ein allseitiger Pluralismus. Unterschiedlichste Religionen, Konfessionen, Sekten, Kirchen, Lebensphilosophien und religiöse Strömungen leben zusammen und überleben, entstehen und verschwinden wieder, liegen im Konflikt miteinander und stehen ebenso im Gespräch miteinander ... Aber auch Atheisten und religiös „Unmusikalische" behaupten sich. Darüber hinaus werden wir immer unausweichlicher beherrscht vom politischen, kulturellen und ökonomischen Modus vivendi der neoliberalen Marktideologie, mit ihren unmittelbaren Auswirkungen auf das Erziehungsgeschehen in Familie, Schule, Medien und Gesellschaft insgesamt. In dieser sich verändernden Welt ist religiöse Erziehung - auch verstanden als Katechese in der Homogenität eines gemeinsamen Glaubens, im Binnenraum einer bestimmten religiösen Gruppe - keine unberührte Insel. Dringlicher wird die Frage noch, richten wir sie an die Schule, und zwar

an die allen offen stehende Schule. In diesem Fall kommt religiöse Erziehung nicht umhin, sich nicht nur an diese völlig neue Gegebenheit anzupassen, sondern mehr noch sich darin zu inkulturieren.
Religiöse Erziehung im Sinne von Religionsunterricht in einer pluralen Welt versucht, die zu Erziehenden einzustimmen auf die Werte einer religiösen Grundbefindlichkeit, einer Religiosität unter der sichtbaren Oberfläche, an der Wurzel jeder menschlichen Existenz - einer Religiosität, die jeder expliziten Thematisierung und Strukturierung einer bestimmten Religion vorausgeht. Lernziel eines so verstandenen Religionsunterrichtes ist, die jungen Menschen zu befähigen, mit dem und den Anderen in seinen bzw. ihren verschiedenartigsten Ausprägungen zusammenzuleben, auf der Grundlage der Ethik der Menschenrechte, zu denen ja auch das Recht gehört, eine religiöse Option zu haben. In der dynamischen Bewegung in Richtung auf den Anderen hat der Religionsunterricht sodann den zu Erziehenden die fundamentalen Voraussetzungen für Ökumene, Makroökumene und interreligiösen Dialog zu vermitteln. Mit religiöser Toleranz und friedlichem Zusammenleben zwischen verschiedenen religiösen Gruppen (was allerdings ohne Zweifel schon ein Wert an sich ist) allein ist es dabei nicht getan. Denn Ökumene, Makroökumene und interreligiösem Gespräch geht es gezielt um gemeinsame Anstrengungen für Lebensqualität für alle, das heißt um essentielle religiöse Werte wie Gerechtigkeit, Solidarität, Brüderlichkeit und Frieden.
Religionsunterricht mit diesem Profil sperrt sich nicht, wenn es um die spezifische Frage des Glaubens geht. Nur ist seinen Vertretern bekannt, dass dies eigentlich Aufgabe der Katechese in den jeweiligen Religionen, Konfessionen und Kirchen ist, mit denen er in Interaktion steht. Immerhin betreffen schulischer Religionsunterricht und Katechese ja ein und denselben jungen Menschen.

III. Katholische Schulen

Nun gibt es aber den spezifischen Fall der konfessionellen Schule. Hier möchte ich mich auf die katholische Schule beschränken. In manchen Ländern nimmt die katholische Schule vorzugsweise katholische Kinder auf. Auf ihr Konzept hin befragt, definiert sie religiöse Erziehung als Religionsunterricht, will sagen als Unterweisung im katholischen Bekenntnis, als Katechese. Für die Familien, die ihre Kinder auf solche Schulen schicken, spielt bei der Entscheidung gerade für diese Schule die religiöse Option eine große Rolle.
In vielen Ländern hat dieses Modell, von manchen als Überbleibsel aus der Zeit der Christenheit bezeichnet, keine Chance mehr. Die Schülerschaft in ihrer religiösen Option ist plural, und die katholische Schule hat diese neue Wirklichkeit innerhalb ihrer selbst zu berücksichtigen. Zum Umgang mit der Situation bieten sich mehrere Möglichkeiten an. So zum Beispiel: Jede Gruppe bekommt innerhalb des Stundenplanes eine bestimmte Stundenzahl mit eigenen Lehrkräften, oder die Teilnahme am Religionsunterricht wird freigestellt ... Aber auch hier, wie bereits bei den Schulen in der Hand des Staates erwähnt, fehlt es nicht an

administrativen, finanziellen und organisatorischen Erschwernissen. In einigen Ländern kommt zur Situation des Pluralismus und der Teilung der Klassen zum Religionsunterricht die Tatsache hinzu, dass Mitglieder der Hierarchie keine Katechese in den Schule erlauben, mit dem Argument, Katechese sei Sache der Pfarrgemeinde. Und dasselbe gelte, heißt es, von vielen anderen pastoralen Aufgaben, wie Jugendarbeit und anderem mehr. Unter diesen Umständen kann die katholische Schule in der Frage ihrer Identität und ihres Auftrags nur in die Krise geraten, und viele männliche und weibliche Ordensleute, die in der Erziehung tätig sind, geben den Kampf auf und suchen sich andere apostolische Tätigkeitsfelder.

IV. Komplexe Fragen

Religiöse Erziehung in der Schule stößt, wie oben angedeutet, unübersehbar auf große Hindernisse.

Seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts schätzt die Gesellschaft insgesamt, aber vor allem die Familie Erziehung immer weniger wert. Ein revolutionäres Verhaltensmuster, das in weiten Kreisen der Jugend gepflegt wurde und das sich rasch über nahezu alle Länder der Erde verbreitete, brachte Erziehung in Misskredit. Gängige Muster in Sachen Kinder- und Jugenderziehung, von denen jeder annahm, sie funktionierten auch, wurden als Folge wichtiger Ereignisse der Zeitgeschichte in Frage gestellt. So hatten großen Einfluss zum Beispiel die Jugendrevolte im Mai 1968 in Paris, die Woodstockwelle (1969) mit der Hippie-Generation (Frieden und Liebe, Freiheit, Drogen und Sex), die beschleunigte Verbreitung und der zunehmende Konsum von Drogen, der wachsende Einfluss von Fernsehen und Kino und später auch des Internet mit neuen Moralvorstellungen, wie sie von Pop-Idolen transportiert wurden, die gesellschaftliche Unsicherheit auf Grund von Kriegen (Vietnam u.a.), der Kalte Krieg zwischen kapitalistischer und sozialistischer Welt, die Hegemonie der neoliberalen Ideologie, die steigende Arbeitslosigkeit in allen Ländern, der religiöse Pluralismus, die Korruption in Politik, Wirtschaft und Moral und vieles mehr. Ohne jeden Zweifel droht der massifizierende Einfluss der Medien (namentlich von Fernsehen und Internet), aber auch des gesamten sozialen Umfeldes unentwegt, nicht nur die erzieherischen Anstrengungen der Familie zu neutralisieren, sondern die Institution Familie selbst zu zerstören.

Auch an der Schule gingen all diese Veränderungen nicht vorbei. Und soweit die Familien, die ja ohnehin in einer tiefen institutionellen Krise stecken, auch den Schulen die Verantwortung für die Erziehung zuschieben, ist im Allgemeinen festzustellen, dass die Schulen in Anbetracht des Ausfallens der Eltern, der Konflikte zu Hause und der Spannungen mit den Eltern es vermeiden, sich der eigentlich erzieherischen Aufgabe zu stellen. Doch die Schulen werden nicht nur immer wieder hinterfragt (vgl. die Thesen von Everet Reimer, Ivan Illich und Passeron), sondern haben auch mit finanziellen und administrativen Engpässen

zu kämpfen, von denen vorher niemand auch nur geträumt hätte, wie zum Beispiel Video-, Informatik- und Internetausrüstung und anderes mehr, die eine Menge Geld kosten.

Aber auch die Lehrkräfte ließen mit Krisenphänomenen nicht auf sich warten. Nichts empfinden sie mehr als sicher, weder ihre Identität noch ihre Rolle in der Gesellschaft. Zunehmend spüren sie Schwierigkeiten im Umgang mit Kindern und Jugendlichen, die auch nicht einmal mehr die grundlegendsten Prinzipien aus ihren Familien mit in die Schule bringen. Einige der Ursachen für die Krise, in denen Lehrer und Lehrerinnen stecken, seien genannt: die mangelnde Motivation auf Seiten der Schüler und Schülerinnen und das Fehlen klarer Perspektiven, ob die Erziehung in der Schule gelingt; die Konkurrenz der modernen Informations- und Kommunikationsmittel, nicht nur hinsichtlich der Vermittlung von Wissen, sondern insbesondere von höchst fragwürdigen Werten, die das Wohl des Menschen gefährden. Auf dieser Linie liegt eindeutig auch das immer geringere Sozialprestige des Lehrerberufs, das vor allem in der geringen Entlohnung zum Ausdruck kommt. Das geringe Einkommen einer Lehrkraft führte im Handumdrehen zur Feminisierung des Berufes und zu einem Ungleichgewicht von männlicher und weiblicher Präsenz im Bildungsprozess der Persönlichkeit von zahlreichen Kindern und Jugendlichen.

Der fehlende politische Wille der Regierenden in der Frage von Erziehung und Bildung erschwert in der Praxis Unterricht und Erziehung im Medium der Schule. In etlichen Ländern liegen ordentliche Schul- und Unterrichtsgesetze ebenso wie auch Zehnjahrespläne für Erziehung und Bildung auf dem Tisch. Letztere halten sich in der Regel an die Richtlinien der UNO und an Orientierungen internationaler Treffen von Erziehungministern verschiedener Länder (vgl. Jomtien u.a.). Nur die konkrete Ausführung dieser Entscheidungen lässt viel zu wünschen übrig.

Und auf diesem ganzen Parkett wird religiöse Erziehung, nicht nur was ihre traditionelle Art und Weise angeht, verstanden und verwirklicht zu werden, hinterfragt, sondern fängt auch erst ganz allmählich an, eine neue Identität zu entwickeln und neue Aufgaben in Angriff zu nehmen. Und dieses ganze neue Szenarium einer pluralen Welt - mit erstens einer Vielzahl religiöser Optionen, mit zweitens mancher Art von Fundamentalismus und drittens mit dem Angebot einer Religiosität ohne Bindung an Religion, Kirche oder Gruppe - stellt die religiöse Erziehung natürlich vor gewaltige Herausforderungen. Allerdings halte ich all die Herausforderungen für eine anregende, provozierende Sache, die freilich gründlicher Untersuchungen, eines ständigen Dialogs und intensiver Interkommunikation von Wissen und Erfahrungen unter denen bedarf, die sich wirklich für eine solidarische, brüderlich-schwesterliche und friedliche Welt für alle einsetzen. Für die Schaffung dieser Welt ist auch die religiöse Erziehung von größter Wichtigkeit.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Glaube, Bildung und Freiheit: Kategorien religiöser Erziehung in der Kirche

Werner G. Jeanrond

Die Glaubensreife der Ortskirche offenbart sich besonders deutlich in der Art und Weise, wie die Gemeinde mit dem sich entfaltenden Glauben ihrer Kinder und Jugendlichen umgeht. Werden die Mädchen und Jungen von den Erwachsenen in der Ortsgemeinde ermutigt, ihren eigenen Glauben zu entdecken, anzunehmen und in zunehmender Verantwortung innerhalb der Gemeinde zu gestalten und zu bezeugen? Nehmen die erwachsenen Christen in der Ortsgemeinde den sich entwickelnden Glauben der Kinder und Jugendlichen ernst? Begegnen sie dem Glauben der jungen Menschen mit dankbarer Erwartung, mit Respekt, Offenheit und liebevollem Zeugnis? Oder versuchen sie, den Glauben der jungen Menschen allein den überkommenen Traditionen der Glaubensgestaltung zu unterwerfen? Erlauben die Erwachsenen Gott, sich durch den jungen Glauben der Kinder und Jugendlichen neu zu artikulieren? Am Verhältnis der Generationen innerhalb der Kirche offenbart sich nicht nur die Beziehung zwischen Jung und Alt, sondern auch das Verhältnis der Gemeinde zu Gott.

In diesem Artikel möchte ich dieses komplexe Verhältnis etwas genauer untersuchen. Ich tue dies in vier Schritten. Zunächst einige Erwägungen über das Wesen des christlichen Glaubens.

I. Glaube als Gabe und Aufgabe

Der christliche Glaube ist eine Gabe des dreieinigen Gottes. Glaube lässt sich nicht herstellen, sondern er will angenommen, gestaltet und vertieft werden. Glaube ist die lebendige Beziehung zwischen Gott und Mensch, welche Gott uns Menschen im Heiligen Geist schenken möchte. Diese Beziehung zielt also darauf, in der Nachfolge Christi die Nähe Gottes immer tiefer zu verspüren und unser inneres und äußeres Leben dementsprechend radikal zu verändern. Deswegen bezeichnet der Apostel Paulus die christliche Taufe als den Akt, der uns vom Tod zum Leben führt (Röm 6,4). Glaube ist also die Beziehung, die uns ewiges Leben im dreieinigen Gott schenkt.

1. Beziehungsgeschehen

Glauben ist also nicht in erster Linie ein Führwahrhalten von wichtigen theologischen oder kirchlichen Lehraussagen, sondern eine lebendige Beziehung. Diese

Beziehung steht natürlich immer schon in einer religiösen und intellektuellen Tradition. Wir müssen deutlich zwischen Theologie und Glauben unterscheiden, ohne jedoch beide von einander zu trennen. Theologie ist dem lebendigen Glauben stets nachgeordnet. Sie kann dazu beitragen, über das Wesen des Glaubens zu reflektieren. Sie kann versuchen, den Inhalt und die Konsequenzen des Glaubens zu erhellen. Aber Theologie darf nicht versuchen, den Glauben zu beherrschen. Es ist deswegen wichtig zu betonen, dass sich die Glaubenswahrheiten letztlich nur im Glauben bekräftigen lassen.

Der Glaube hat als Beziehung zwischen Gott und Mensch also zwei klare Pole, die jeweils vor der Gefahr der einseitigen Betonung bewahrt werden müssen. Zum einen geschieht es leider immer wieder, dass Gottes Handeln in der Glaubensbeziehung so sehr überbetont wird, dass die freie und konstruktive menschliche Antwort auf Gottes Glaubensberufung in den Hintergrund tritt. Zum anderen kennen wir die Gefahr, die menschliche Entschlossenheit und Macht im Glaubensvollzug so sehr überzubewerten, dass die Gegenwart und das Handeln Gottes in der Glaubensbeziehung selbst verdrängt wird. Theologisches Denken muss sich ständig mit beiden Gefahren auseinandersetzen. Gleichzeitig muss es herausstreichen, dass beide Pole der Glaubensbeziehung für das Wachstum des Glaubens unverzichtbar sind. Schließlich kann allein der Glaube unsere Tiefenkenntnis vom Wesen beider Partner erhöhen. Deswegen hat Glauben auch mit Erkenntnis zu tun: Er führt zur Erkenntnis der Offenbarung Gottes, aber auch zur Enthüllung des menschlichen Wesens - gerade aufgrund und im Lichte der gegenseitigen und dynamischen Beziehung zwischen Gott und Mensch, wie sie für uns immer wieder in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi deutlich wird.

2. Das dynamische Wesen des Glaubens

In diesem Zusammenhang ist es notwendig, das *dynamische* Wesen des christlichen Glaubens zu betonen. Lebendiger Glaube verändert den Menschen. Der gläubige Mensch verändert die Welt. Viele biblische Erzählungen machen deutlich, welche radikalen Konsequenzen die Begegnung mit Gott für uns Menschen haben kann. Eine solche Begegnung kann einen Menschen durch eine Art soziale, geistliche und persönliche Wüste hindurch zur Erfahrung und Annahme des ewigen Lebens mit Gott führen. Vielleicht ist es geradezu eine der wichtigsten geistlichen Einsichten, dass die Begegnung mit Gott als furchtbar und bedrohlich erfahren werden kann, gerade weil sie zur nackten Selbsterkenntnis und aufgrund dieses Urteils zu radikalen Veränderungen im Menschen und allen seinen Beziehungen führen kann. Angesichts solcher Erfahrungen wird sofort deutlich, dass Theologen, Kirchenleiter, Seelsorger, Lehrer und Eltern die volle Wahrheit über den Glauben verschweigen, solange sie nur vom netten Gott reden und entsprechend harmlosen Gottesdienst gestalten. Ein (junger) Mensch, der bereits über Gotteserfahrungen verfügt, wird durch eine derart unangemessene Pädagogik nicht reicher im Glauben. Und ein Mensch, der bislang noch keinerlei Gotteserfahrung zu haben meint, erfährt keine wahrhafte Orientierung durch nette Gottesdienste und eine unverbindlich nette Glaubenserziehung, für die lediglich

der Mensch und dessen Zerstreuung, aber niemals Gottes Gegenwart, Gottes Handeln und Gottes Veränderungswillen im Mittelpunkt stehen.
Vielleicht haben auch Missverständnisse über den Ursprung des Glaubens zu den peinlichen Anstrengungen geführt, mit Hilfe von freundlicher Religionspädagogik in Familie, Schule und Gemeinde Glauben zu erzeugen. Der Glaube an Gott lässt sich jedoch nicht erzeugen, sondern lediglich annehmen, vertiefen und gestalten. Es kann in diesem strengen Sinn also gar keine „Erziehung zum Glauben" geben, sondern lediglich eine „Erziehung im Glauben".[1] Denn der Glaube als Beziehung zwischen Gott und Mensch ist persönlich, allerdings niemals privat, sondern immer schon auf das ganze Beziehungsgeflecht hin ausgerichtet, das Gottes Schöpfung durchwirkt: meine Beziehung zu Gott, zum Mitmenschen, zu allen Dimensionen des Universums und der Natur, zu Geschichte und Zukunft der Menschheit, und nicht zuletzt meine Beziehung zu mir selbst. Alle diese Beziehungen sind vom Glauben betroffen, können im Glauben koordiniert, dynamisiert, gestaltet und radikal verändert werden.

3. Identität als Aufgabe

Im Lichte dieser Bestimmungen betont der *Katechismus der Katholischen Kirche* zurecht, dass jedes Kind durch die Familienverhältnisse und die Schule in seiner Glaubensentwicklung mitgeprägt wird. In Familie, Kirchengemeinde und Schule entdecken die Kinder die ihnen eigene persönliche göttliche Berufung und lernen, wie sich Glaube in Freiheit und Verantwortung gestalten lässt. (§ 2225-2230). Dabei unterstreicht der *Katechismus* auch die Grenzen der elterlichen Möglichkeiten, auf die Glaubensentwicklung des Kindes einzuwirken. „Die Familienbande sind zwar wichtig, aber nicht absolut. So wie das Kind zur menschlichen und geistigen Selbständigkeit heranreift, bestätigt sich auch seine besondere Berufung, die von Gott kommt, immer klarer und stärker." (§ 2232) Der *Katechismus* betont sodann den Primat der Christusnachfolge, der selbst die Familienbande relativiert.[2] Der Glaube an Gott duldet also keine biologischen und sozialen Verkürzungen, sondern ist vollends am Reich Gottes orientiert.
In diesem Sinn ist es deshalb auch nicht angebracht, leichtfertig von einer christlichen *Identität* zu sprechen. Wenn mit „Identität" eine unverbrüchliche Kontinuität des persönlichen oder auch kirchlichen Glaubenslebens gemeint ist, die sich durch nichts stören lässt, so steht eine solche Identität im Gegensatz zum dynamischen Glaubensleben in der Nachfolge Christi. Wird dagegen „Identität" im Sinn von Zugehörigkeit zu Gott und den Mitmenschen in Jesus Christus verstanden und die Dynamik dieses Zugehörigkeitsprozesses erfasst (vgl. Röm 12,5; 1 Petr 2,9) dann kann *Identität als Aufgabe* begriffen und infolgedessen nicht mehr so leicht als Schutz vor Veränderung missbraucht werden.[3]
Was bedeutet dieses Glaubensverständnis, das hier nur in aller Kürze angedeutet werden konnte, für die religiöse Erziehung von Jungen und Mädchen in der Kirche? Hier kann keine komplette Ekklesiologie entwickelt werden.[4] Vielmehr möchte ich den Zusammenhang zwischen Glaubensentfaltung und Glaubensgestaltung zwischen den Generationen in der Kirche näher beleuchten. Die von Gott

kommende Erlösung und Vollendung eines Menschen hängen niemals vom intellektuellen Reifegrad eines Christen oder einer Christin ab. Gleichzeitig mögen aber ein paar theologische Gedanken über das Verhältnis von Bildung und Glaubensgestaltung, das Verhältnis von Freiheit und Verantwortung sowie das Verhältnis von Liturgie und Glaubensvertiefung unserer Aufmerksamkeit für das Wachstum im Glauben dienlich sein. Diese Ausführungen verstehen sich also als Dienst am Glauben.

II. Religiöse Bildung und kirchliche Glaubensgestaltung

1. Verantwortliches Zeugnis

Gott will in jedem Menschenleben verherrlicht werden. Jeder Mensch ist zur Gottes- und Nächstenliebe berufen. Christlicher Glaube ist also von Grund auf ein relationales Phänomen. Er ist Beziehung, genauer gesagt Liebesbeziehung. Liebe wiederum gedeiht nur dort, wo die Andersartigkeit des Anderen angenommen, respektiert und gefeiert wird. Der christliche Glaube ist also die Beziehung, die Gottes Göttlichkeit und die Menschlichkeit des Menschen annimmt, respektiert und feiert. In Jesus Christus werden sowohl die Göttlichkeit Gottes als auch die Menschlichkeit des Menschen offenbar. Jede angemessene Erziehung im Glauben, ganz gleich für welche Altersgruppe von Christen, will in dieses Geheimnis der Offenbarung von wahrer Göttlichkeit und Menschlichkeit einführen. Eine christliche Mystagogie lässt sich allerdings niemals nur über eine reine Religionskunde vermitteln, sondern verlangt nach verantwortlichem Zeugnis sowohl von Einzelnen als auch der Gemeinde sowie der ganzen Kirche.

So gesehen besteht also kein prinzipieller Unterschied zwischen den Generationen innerhalb der Kirche: Alle Gläubigen sind zur lebenslangen Glaubensvertiefung aufgerufen. Das gilt für Erwachsene in gleichem Masse wie für Kinder und Jugendliche. Aber es gibt graduelle Unterschiede in der Glaubenserfahrung. Zum einen sind Kinder formbarer als Erwachsene und zum anderen benötigen Kinder auf ihrem kompakten Bildungsweg durch Familie, Schule und Gemeinde besondere Zuwendung, vertrauenswürdige Beispiele und liebende Führung. Sie müssen gleichzeitig so viele Dimensionen und Ausrucksformen des Lebens kennen und beurteilen lernen, dass sie im Dickicht aller dieser Erfahrungen der besonderen religiösen Unterweisung, Bildung, Sprache und Wegbegleitung

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 (Mainz 1999); Gudstro (Lund 2001). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Biblischer und theologischer Pluralismus" in Heft 1/2002. Anschrift: Theologische Fakultät, Universität Lund, Allhelgona Kyrkogata 8, SE-223 62 Lund, Schweden.

bedürfen. Diese Bedürfnisse dürfen allerdings nicht mit einem Ruf nach Einförmigkeit verwechselt werden. Gerade das Gegenteil ist der Fall: Die wachsende Einsicht in die notwendige Andersartigkeit eines jeden Menschen, die eine unumgängliche Voraussetzung für Liebe ist, erkennt die menschliche Vielfalt nicht mehr als Bedrohung, sondern als Möglichkeit.

Erziehen wir unsere Kinder und Jugendlichen entsprechend dieser Einsicht? Oder versuchen wir, unseren Kindern überkommene Machtstrukturen und (patriarchalische) Hierarchien aufzuzwingen, die die Entfaltung eines persönlich verantworteten Glaubens im Keim ersticken oder sehr schwer behindern? Haben wir Angst vor einer möglicherweise anderen, neuen, besseren Glaubensgestaltung? Fürchten wir uns vor den Ausdrucksformen des Gottesglaubens unserer Kinder, die sich von unseren unterscheiden mögen? Lassen wir in der Kirche nur unsere „erwachsenen" Glaubensausdrücke gelten oder gestehen wir den neuen und womöglich anderen Glaubenserfahrungen unserer Kinder Raum, Zeit und Sprache zu? Lassen wir uns von den keimenden Glaubenserfahrungen unserer Kinder und Jugendlichen zu einem tieferen Wachstum im Glauben herausfordern?

2. Nicht neutral, sondern im Kontext der Kirche

Es besteht kein Zweifel daran, dass unsere Kinder nicht nur emotional, sondern auch intellektuell für ein tieferes Glaubensleben vorbereitet werden müssen. Sie brauchen eine verantwortliche und engagierte Einführung in die Quellen unserer Glaubenskultur, also in das Bibellesen, in Verständnis und Interpretation der christlichen Tradition, in die christlichen Symbole und Riten, in das liturgische und sakramentale Leben und nicht zuletzt in die reiche Gebetskultur der Kirche. Es ist die Pflicht der Kirche, Kinder und Jugendliche in die christliche Glaubenstradition einzuführen. Darüber hinaus brauchen diese aber auch eine angemessene Kenntnis und Wertschätzung anderer christlicher Konfessionen sowie anderer religiöser Traditionen. In diesem Zusammenhang bezweifle ich die hermeneutische Möglichkeit einer „unabhängigen" Darstellung, die rein „objektiv" über die eigene Tradition oder über andere Traditionen und Religionen informiert. Christliche Bildung innerhalb der Kirchengemeinde kann niemals neutral sein, sondern muss im Kontext christlicher Erfahrungserschließung geortet sein. Das heißt jedoch nicht, dass sich christliche Bildungsvermittler nicht dieses ihres Ortes bewusst werden und ein kritisches und selbstkritisches Denken anbieten können, das aber eben niemals ortlos, kontextlos und unpersönlich sein darf. Die christliche Bildung, die vor Ort, in der Gemeinde stattfindet, lässt sich nicht durch einen noch so guten Religionsunterricht in der Schule kompensieren. Umgekehrt lässt sich sagen, dass Religionsunterricht in der Schule niemals ein angemessener Ersatz für in der Gemeinde gelebte Religion werden kann.[5]

Jeder christlichen Gemeinde obliegt es deshalb, ihre Kinder und Jugendlichen in das Geheimnis christlicher Nachfolge einzuführen. Diese Einführung kann aber nur dann gelingen, wenn auch die Gemeinde selbst bereit ist, sich immer wieder neu den Herausforderungen christlicher Nachfolge zu stellen. Kein Mädchen oder Junge wird es einer Gemeindepädagogin oder einem Gemeindepädagogen abneh-

men, dass nur die Jugendlichen im Glauben zu reifen und sich zu ändern hätten. Die Autorität jeder Glaubensunterweisung innerhalb der Gemeinde hängt also vom Reifegrad der Ortskirche selbst ab, welche wiederum in einem unauflöslichen Zusammenhang mit der Gesamtkirche steht.

III. Religiöse Freiheit und kirchliche Verantwortung

Jede angemessene christliche Erziehung muss Erziehung zur Freiheit sein. Darauf hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Erklärung über die Religionsfreiheit mit aller Deutlichkeit hingewiesen. Und der *Katechismus der Katholischen Kirche* betont, dass erst die Freiheit den Menschen zu einem sittlichen Subjekt macht (§ 1749). Freiheit muss aber erfahren und nicht nur erlernt werden. Die Charakterbildung der Kinder und Jugendlichen in der Kirche hängt auch davon ab, inwieweit die Kirche und hier vor allem auch die Ortskirche selbst als ein Raum der Freiheit zur konstruktiven und gemeinschaftlichen Lebensgestaltung erfahren werden kann.

1. Glauben mit der Kirche ...

In diesem Zusammenhang ist es notwendig zu betonen, dass wir Christen nicht an die Kirche, sondern mit der ganzen Kirche an den lebendigen Gott glauben. Die Kirche ist also nicht Gegenstand des Gottesglaubens, sondern die Gemeinschaft, in der alle Menschen mit gelebtem Gottesglauben konfrontiert werden können. Sie ist also die Gemeinschaft, zu der hin der Heilige Geist immer wieder Menschen führen will, damit sie die Freiheit der Christenmenschen konkret erfahren und in dieser Freiheit zur verantwortlichen Nachfolge Christi wachsen und reifen können. Dies gilt für junge Christen jedes Alters.

Wiederum besteht ein deutliches Verhältnis zwischen der Autorität christlicher Freiheitsverkündigung und der konkreten Gemeinde, innerhalb derer Freiheit zur Bildung menschlichen Charakters gereicht. Jede Vermittlung von christlicher Tradition gelingt nur dann, wenn sie von freien Menschen sittlich angenommen werden kann. Was bedeutet dies konkret für den postmodernen Kulturzusammenhang im westlichen Christentum?

Unsere Zeit wird deshalb als *postmodern* bezeichnet, weil die Erwartung einer unverbrüchlichen Kontinuität ebenso erschüttert ist wie der Glorienschein des autonomen Subjektes und seiner Vernunft. Der klassisch modernistische Fortschrittsoptimismus und dessen technokratische Rationalität sind entzaubert worden. Heute wissen wir, dass alle Kommunikationsformen, jede Art von Forschung und Unterricht, jede Kultur, jede Religion und jede Rhetorik explizite oder implizite Macht- und Gruppeninteressen birgt. Das Vertrauen in die großen Erzähltraditionen und Denksysteme ist erschüttert. Keine Erzählung, keine Tradition, keine Kommunikationsform kann sich mehr dem Verdacht entziehen, das sittliche Subjekt seiner Freiheit berauben zu wollen.

2. ... in postmoderner Zeit

Friedrich Nietzsche durchschaute den Versuch der bürgerlichen Kultur, die Tatsache zu vertuschen, dass sie nicht auf einem festen Grund ruht, dass ihr das metaphysische Fundament fehlt. Schriftsteller wie James Joyce und Samuel Beckett haben Nietzsches Einsicht in den Abgrund eindrucksvoll illustriert, der sich auftut, wenn unsere Kulturen ihre Bedingungen aufrichtig inventarisieren. Und die postmoderne Musik schafft Tongebilde, die die Fragmentarisierung in der postmodernen Erfahrungswelt widerspiegeln. Wie soll sich Kirche und religiöse Erziehung angesichts dieses Kulturklimas verhalten?[6]

Soll religiöse Erziehung innerhalb der Kirchengemeinde den verwirrten Zeitgenossen Trost spenden? Sollen Jungen und Mädchen mit Hilfe harmonischer Musik im Septimakkord zu persönlichen Religionswanderungen und einer Art Ichfrommheit überredet werden, sodass neuerliche Heimatgefühle entstehen, die die Kälte der postmodernen Orientierungslosigkeit zu kompensieren vermögen? Kirche und Religionserziehung als Trost in einer kalten Welt?

Wie lässt sich das christliche Zeugnis von der Gegenwart des lebendigen Gottes in dieser Welt an eine Generation vermitteln, der der Glaube an ewige Beziehungen abhanden gekommen ist und der jeder christliche Ansatz, das menschliche Leben zu deuten, eher als billiger Versuch erscheint, die Einsicht in die allgemeine Leere zu überkleistern? Wie kann die Kirche die Botschaft von Gottes Liebe vermitteln, einer Liebe, welche eine radikale und permanente Veränderung aller Beziehungen fordert - in Konkurrenz zu den neureligiösen Angeboten von direkter Harmonie und Kosmosfreude?

Wie lässt sich die christliche Hoffnung einer Generation bezeugen, die allen Worten und Systemen misstraut, die der vielen Worte und aller Versuche, Menschen für größere Systemkomplexe zu vereinnahmen, müde geworden ist? Wie kann die christliche Verkündigung und Glaubenserziehung einen Weg aus der postmodernen Einsamkeit aufzeigen?

Das ewige Wort Gottes ist ja nicht Wort, sondern Fleisch geworden. Gottes Inkarnation in Jesus Christus öffnet schließlich auch noch andere Wege, Gottes Gegenwart zu entdecken, als nur das geschriebene und verkündigte Wort. Hier gilt es, erneut den mystagogischen Wert der Liturgie zu erkennen. Denn im Gemeindegottesdienst eröffnet sich ein größerer Horizont der lebendigen Gegenwart Gottes in der Gemeinde, die ihre Zugehörigkeit zu Gott und einander in Jesus Christus feiert.

IV. Liturgie und Glaubensvertiefung

Selbstverständlich kann die christliche Gemeindefeier weder alle Probleme unserer müden und einsamen Zeitgenossen mit dem Christentum lösen, noch ist sie frei von möglichen Verengungen und Gefahren. Allgemein gilt, dass alle Bilder, Rituale, überhaupt alle Gestaltungsformen uns Menschen entweder auf Gott hin öffnen können oder aber zu Idolen verkommen können, die gerade den Gottesbezug verhindern, den zu schaffen sie angetreten sind.

1. Bild und Ikone

Im Anschluss an Erörterungen von Jean-Luc Marion möchte ich den Unterschied zwischen Bild (*icône*) und Idol (*idole*) folgendermaßen fassen[7]: Im Idol wird das Göttliche sichtbar dadurch, dass Menschen es betrachten. Das Idol misst also dem Göttlichen das Maß eines menschlichen Blickes zu. Während das Idol vom menschlichen Blick herrührt, der auf es gerichtet ist, fordert das Bild (*icône*) unsere Sicht dahingehend, dass es das Sichtbare Schritt für Schritt vom Unsichtbaren durchdringen lässt. Das Bild (*icône*) ist also nicht Ergebnis einer Betrachtung, sondern ruft eine solche erst hervor. Das Bild ist also offen für eine immer tiefere Betrachtung, gerade weil es um die radikale Differenz zum Unsichtbaren weiß. Jeder Anspruch auf absolutes Wissen gehört deshalb in den Bereich des Idols. Das Bild eröffnet also dem Menschen neue Beziehungsweisen, wogegen das Idol niemals den Horizont des Dargestellten selbst zu transzendieren vermag.

In Hinsicht auf den christlichen Gottesdienst können wir jetzt fragen: Öffnet unser Gottesdienst die Gemeinde für Gottes Gegenwart und deren radikalen eschatologischen Anspruch auf persönliche und soziale Veränderung oder bietet der Gottesdienst eher eine Art Trostpflaster in dem geistlichen Niemandsland unserer Zeit? Erfahren unsere Kinder und Jugendlichen unsere Messfeier und unsere Andachten und Meditationsgottesdienste als Idole oder als Ikonen?

Ein Ritual lebt aus dem Unterschied zu seiner Umgebung heraus. Es gestaltet eine andere Welt. Raum, Zeit und Sprache werden hier auf eine andere Weise gestaltet, als uns unser gewöhnliches Raum-, Zeit- und Sprachgefühl erwarten lässt. Deshalb ist es so wichtig, dass eine Liturgie diesen Unterschied zwischen dem Anderen, dem Geistlichen einerseits und dem Gewöhnlichen nicht auflöst. Stattdessen sollte diese Differenz auf sensible und verantwortliche Weise vorbereitet und gestaltet werden. Das Potential des Rituals ist es gerade, solche Formen des Glaubenslebens zu eröffnen, die es dem Einzelnen und der ganzen Gemeinde erlauben, im Glauben zu wachsen und sich gerade nicht - sozusagen - auf dem Verklärungsberg häuslich einzurichten. Vielmehr soll aus dem Ritual heraus das Alltagsleben der Gemeinde neu zur Sprache kommen und verändert werden. Allerdings kann das Ritual natürlich auch missbraucht werden: Entweder zu einer geplanten Anpassung an existierende Verhältnisse oder als Trost und Flucht weg von den Verhältnissen.

2. Kritische Fragen

Wir müssen deswegen unsere Gottesdienste kritisch und selbstkritisch untersuchen: Sind es Rituale, die Zeit, Raum und Sprache auf eine Weise zu gestalten versuchen, die unserer Gottesbeziehung Platz schafft? Oder handelt es sich dabei um Formen der Zeit-, Raum- und Sprachgestaltung, die den gestressten und beziehungsgeschädigten Zeitgenossen billigen Trost spenden, sie im übrigen aber ihre altgewohnten Plätze in unserer Welt behalten lassen, ohne sie mit dem radikalen Veränderungswillen der Beziehungen zu konfrontieren, wie sie Gottes Liebe uns immer wieder anbietet?

Im Hinblick auf alle im Gottesdienst versammelten Generationen können wir

weiter fragen, ob unsere Gottesdienste auf Gottes Veränderungswillen und die daraus resultierende geistliche Revolution hin offen sind oder ob sie eher einer rituellen Bekräftigung des geistlichen und weltlichen Status quo der (Orts-)Kirche dienen. Wieviel Raum, Zeit und Sprache gewähren wir den Kindern und Jugendlichen in unseren Gottesdiensten? Dürfen sie sich als wesentlichen und integrierten Teil des versammelten Gottesvolkes erfahren? Wie erfahren wir Erwachsene unsere Teilnahme am Gottesdienst? Wie wirkt unsere Gottesdienstgestaltung auf uns: Welche Bedeutung hat unsere Art der Raumgestaltung für unsere Teilnahme: Wie sitzen wir; wie bewegen wir uns; wie erfahren wir uns im liturgischen Raum? Welche Beziehungen zwischen den Generationen lässt unsere Gottesdienstgestaltung konkret zu? Wie gestalten und erfahren wir unsere Freiheit, uns gleichzeitig zu Gott, zu Gottes Schöpfung, zu einander, zu unserer Vergangenheit und Zukunft und zu unserem eigenen zerbrechlichen Ich zu verhalten? Wie erfahren und gestalten wir ewiges Leben im Gottesdienst? Wie erfahren und gestalten wir die Gemeinschaft der Heiligen im Gottesdienst? Wie gestalten und erfahren wir das Verhältnis von Männern und Frauen im Gottesdienst? Wie wirken die verschiedenen Teile der Eucharistiefeier zusammen: Wie erfahren wir Gottes Gegenwart und die eine wahrhaftige Gemeinschaft stiftende Kraft des Heiligen Geistes in unseren Messfeiern? Erfahren und gestalten wir Gottes eschatologisches Handeln in allen Bereichen unserer Welt und unseres Universums in unseren Gottesdiensten? Vereinigt uns unser Gottesdienst mit allen Unterdrückten, Entrechteten, Opfern von Gewalt und Hunger?
Unsere Antwort auf diese und ähnliche Fragen wird uns zeigen, wie ernsthaft wir davon ausgehen können, dass unsere Gottesdienste auch für unsere Kinder und Jugendlichen Ikonen der Gegenwart des lebendigen Gottes sein können.

Schlussbemerkung

Die religiöse Erziehung von Kindern und Jugendlichen hat also nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn sie von einer dynamischen Gemeinde mitgetragen wird. Die Vorbereitungen auf den Empfang der Sakramente dürfen nicht zu exklusiven Glaubensunterweisungen verkommen, sondern müssen selbst Teil einer andauernden geistlichen Erneuerung des gesamten Gemeindelebens sein. Kritische Bildung und Kenntnis der Glaubenstradition sind dabei unverzichtbare Teile der religiösen Erziehung nicht nur von Kindern und Jugendlichen in der Kirche. Aber erst durch den Bezug auf die eschatologisch lebende Glaubensgemeinschaft der Ortsgemeinde und der gesamten Kirche erhält die religiöse Erziehung ihre Orientierung in der Nachfolge Christi.

[1] Der *Katechismus der Katholischen Kirche*, München/Wien 1993, § 2226, spricht von einer „Erziehung zum Glauben".

[2] Ebd., § 2232.

[3] Siehe hierzu auch Werner G. Jeanrond, *The Search for Identity and the Meaning of Christian Discipleship*, in: Quarterly Review 22/1 (2002) 20-30.

[4] Für eine weitergehende ekklesiologische Reflexion siehe Werner G. Jeanrond, *Im Feuer des Dornbuschs: Unser Glaube an Gott und die Zukunft der Kirche*, Mainz 1999. (Original: *Call and Response: The Challenge of Christian Life*, Dublin/New York 1995).

[5] Siehe hierzu auch den Artikel von Norbert Mette in diesem Heft.

[6] Siehe hierzu auch Werner G. Jeanrond, *Gudstro: Teologiska reflexioner II*, Lund 2001, 149-163.

[7] Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* (Paris 1991 [1982]), 15-37. Siehe hierzu auch Werner G. Jeanrond, *Zur Hermeneutik postmoderner Öffentlichkeit: Gottesbegriff und Alterität*, in: Edmund Arens/Helmut Hoping (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* Freiburg u.a. 1999, 82-100.

Katholische Schulen: weiße Elefanten oder Zentren der Evangelisierung?

Edênio Valle

Ich möchte meinen Überlegungen zwei inhaltlich gegenläufige Beobachtungen vorausschicken. Zum einen stelle ich fest, dass es aus zahlreichen Gründen immer schwieriger wird, „die Schule zu evangelisieren". Mit der Feststellung beziehe ich mich nicht nur auf die menschliche und christliche Bildung der involvierten Menschen, sondern ich rede von der Möglichkeit, die Werte des christlichen Glaubens wirklich zu einer Quelle werden zu lassen, von der her die Ziele, Strukturen und Beziehungen, welche die „Welt der Schule" ausmachen, inspiriert sind. Zum anderen erkenne ich an, dass die katholische Schule in Brasilien, wie das Land nun mal ist, auch in diesen komplizierten Zeiten nach wie vor ein evangelisatorisches Potential darstellt. So preist denn der offizielle Diskurs der brasilianischen Bischöfe in enger Anlehnung an Äußerungen des Papstes auch weiterhin die evangelisatorische Rolle der Schule. Im praktischen Leben und in den konkreten Vollzügen der Diözesen, Pfarreien und kirchlichen Bewegungen dagegen ist die katholische Schule schon lange nicht mehr der „Augapfel" der Bischöfe. Tatsächlich zählt die Schulpastoral sehr wenig. In diözesanen Pastoralplänen taucht sie kaum auf. Die vitalen Interessen und Programme der Kirche haben sich auf andere Felder verschoben. Gründe für die Verschiebung und die daraus resultierenden Probleme gibt es viele. Geschuldet ist das Ganze sowohl gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen als auch der Schule selbst, die ja mit tausend Herausforderungen zu kämpfen hat. Einige Gründe sind struktureller Art, andere habe es mit gegenseitiger Unkenntnis zu

tun. Denn es darf ja nicht vergessen werden, dass die katholische Schule, ehe sie *katholisch* ist, *Schule* ist und dass dies das Kennzeichen ist, das ihre wesentliche Funktion in Gesellschaft, Kultur und Kirche definiert. Das evangelisatorische Engagement einer Schule ist etwas anderes als das, was sie mit einer Gruppe von Straßenkindern oder mit einem Experiment in Sachen populärer Erziehung machen kann.

I. Geschichtliche Hintergründe

Die gegenwärtige Situation lässt sich nur verstehen, wenn man sie im Rahmen der älteren und jüngeren Geschichte der Kirche in Brasilien betrachtet.[1] In den zwei ersten Jahrhunderten unserer Geschichte - will sagen: im 16. und 17. Jahrhundert - bedienten die Jesuiten mit ihren Kollegs und „Lese- und Schreibschulen" das ganze bis dahin ausgebeutete brasilianische Territorium. Als die Jesuiten 1759 des Landes verwiesen wurden, brach das ganze Gebäude zusammen. Nach und nach wiedererrichtet werden konnte es erst mehr als hundert Jahre später, als Scharen von männlichen und weiblichen Ordensleuten, die keine Mühe scheuten, aus Europa kamen. Die Republik, die 1889 ausgerufen wurde, brachte Erleichterung in dem Sinn, dass sich fortan das katholische Schulnetz ausweiten und konsolidieren konnte. Gleichzeitig setzte in der Landwirtschaft die Modernisierung ein, und ein Prozess der Verstädterung ging durch das Land. Die Schulen der Kirche nahmen im landesweiten Szenario beinahe eine Monopolstellung ein. Daraus ergaben sich zwei Folgen: Einerseits wurden kirchliche Schulen mehr und mehr von Söhnen und Töchtern der langsam entstehenden Mittelschicht besucht; und anderseits trafen ärmere Kinder, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auf verschlossene Türen.

In den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts entstanden pädagogische Erneuerungsbewegungen, denen die Kirche wegen ihres laizistischen Charakters aber energischen Widerstand leistete. Mit einem Verzug von mehreren Jahren wiederholte sich in Brasilien die Polemik, die Frankreich und Belgien zuvor schon erschüttert hatte, als man die kostenlosen öffentlichen Schulen gegen die Schule der Kirche ausspielte. Erst in den sechziger Jahren war die Kirche im Stande, wahrzunehmen, in welch tiefer Krise ihre Schulen steckten und dass der Prozess, den liberale Vordenker von den dreißiger bis in die sechziger Jahre hinein in Gang gesetzt hatten, unumkehrbar war.

Das Zweite Vatikanische Konzil mit seinem Willen zur Veränderung beschleunigte den Prozess der Selbstkritik, dem sich die katholische Schule in Brasilien inzwischen unterzogen hatte. Doch die Spannungen waren eher innerhalb als außerhalb der Kirche zu beobachten, wobei die Konflikte, zu denen es in der Zeit kam, zu einem gut Teil auf die jeweiligen pastoralen Optionen zurückgingen.

Natürlich war dies nicht der einzige Faktor, wiewohl er gewichtig, und zwar sehr gewichtig war. Von den weiteren Gründen seien einige genannt: Die Kirche, die dem Militärregime (1964-1985) ins Angesicht widerstand, entwickelte sich mehr und mehr zur Stimme des Volkes. Damit aber entfernte sie sich zusehends von

der etablierten Macht und näherte sich - auch in pastoralen und pädagogischen Belangen - langsam den Schichten des einfachen Volkes an. Viele Vorstellungen, die die Kirche auch von ihrer erzieherischen Aufgabe hatte, modifizierten sich. Der Gedanke an die Schule war nicht mehr der einzig mögliche Weg, wenn Katholiken von Erziehung sprachen.

Zwei Faktoren trugen wesentlich dazu bei, dass das vorkonziliare Schulmodell ins Wanken geriet: Die öffentliche Hand setzte die öffentliche Schule ganz oben auf die Prioritätenliste ihres Augenmerks. Und parallel dazu, vornehmlich aber nach der Redemokratisierung der brasilianischen Gesellschaft im Jahre 1985, entwickelte sich in Sachen Schule ein wachsender „Markt" nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage.

Alle diese Faktoren nagten sehr an der Identität der katholische Schule und an der Funktionszuweisung für sie. Die Lage, in der wir uns befanden, war prekärer als der Verlust von Plausibilität und Status, der uns bereits während der Jahre des Militärregimes ereilt hatte. Schien bisher die Aufgabe der katholischen Schule klar und unumstößlich, war jetzt alles in Zweifel und Kritik geraten. Es kam zu institutionellen Brüchen, von denen einige überstürzt, andere aber durchaus notwendig waren. Einrichtungen wurden geschlossen, Polarisierungen bauten sich auf, und manches wurde an den Rand gedrängt. Einige Kongregationen, die ja das Rückgrat des vorherigen Modells gewesen waren, trafen Optionen in andere Richtungen. Manche zogen aus ihren traditionellen Häusern in arme Bezirke und Viertel an den Rändern der Städte um. Der Schritt ließ sie neue, wirksamere Formen zu Erziehung und Evangelisierung des armen Volkes und der verarmten Jugend entdecken.

Ein weiterer Punkt, der nicht übersehen werden darf, ist, dass das moderne neoliberale Wirtschaftsmanagement inzwischen auch die katholische Schule in einer Weise auf Rentabilität und Leistung hin prüft, auf die die hergebrachte Verwaltung kaum vorbereitet war. Schließlich kam auf die katholische Schule eine ganze Folge neuer Steuer- und Gesetzesvorschriften zu. Das Ganze trug dazu bei, dass die Institution wie auch die Menschen noch mehr die Orientierung verloren.

Umgekehrt heiterte sich das allgemeine Panorama in Sachen Erziehung dank dem neuen „Gesetz zu Orientierung und Begründung der Erziehung in Brasilien" ein Stück weit auf. Das Gesetz, das auf der neuen brasilianischen Verfassung aus dem Jahre 1988 fußt, gibt den katholischen Schulen mehr Freiheit und Spielraum, insofern es ungebührliche Eingriffe seitens des Staates unterbindet. Unbeschadet mancher, vielleicht sogar ernsthafter Lücken kann das Gesetz durchaus helfen bei der Festlegung von Marksteinen, in welcher Weise

Der Autor

Edênio Valle ist Missionar der Gesellschaft vom Göttlichen Wort (SVD). 1961 in Deutschland zum Priester geweiht, setzte er in der Folge in Europa sein Studium in Psychologie und Erziehungswissenschaft fort. Professor an der Päpstlich-Katholischen Universität São Paulo. Während der letzten dreißig Jahre Berater der wichtigsten landesweiten Organisationen für das katholische Unterrichtswesen in Brasilien. Anschrift: Rua do Verbo Divino, 993, 04719-001 São Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: edeniovalle@uol.com.br.

Christen und Katholiken in öffentlichen Schulen Verantwortung übernehmen können. Aber auch das Projekt der katholischen Schule wird durch das Gesetz herausgefordert. Die großen katholischen Organisationen des Landes hatten in der Tat den Mut, sich den Herausforderungen und Chancen, die das Gesetz mit sich bringt, zu stellen. Ihnen ist klar, dass es einer regelrechten „Neu-[be]gründung" der katholischen Schule bedarf und dass es nicht mehr möglich ist, die Sache einfach weiterzumachen, wie man sie aus der Vergangenheit geerbt hat.[2]

II. Zahlen geben Tendenzen zu erkennen[3]

Das katholische Schulwesen schwindet von Jahr zu Jahr. In der Grundschule (von der ersten bis zur achten Klasse) lässt sich der Schwund an folgenden Zahlen deutlich machen: Von den 1264 Schulen, die wir 1996 hatten, gab es 1999 noch 1172 Einrichtungen. Die Zahl der Schüler und Schülerinnen nahm im Zeitraum von 1995 bis 1998 von 852.909 auf 736.897 ab.

Im Bereich der Sekundarstufe flacht die Kurve weniger spektakulär ab, fällt aber auch dort. Von den 830 Schulen, die 1996 in kirchlicher Trägerschaft lagen, waren drei Jahre später noch 783 übrig. Die Zahl der Schülerinnen und Schüler fiel von 178.666 im Jahre 1995 auf 170.820 vier Jahre später.

Im universitären Raum war die Präsenz der Kirche, unterstützt von der Regierung, in den fünfziger und sechziger Jahren prägend. Heute gibt es siebzehn Katholische Universitäten (von denen sechs päpstlichen Rechts sind und großes Ansehen genießen). Überdies befinden sich noch weitere sechsunddreißig Hochschulzentren in der Verantwortung der Kirche. Interessant zu beobachten ist, dass der Staat, im Gegensatz zur Grundschule und zur Sekundarstufe, sein Engagement auf dieser Ebene abbaut. Angesichts der Tatsache, dass sich die öffentliche Hand aus diesem Bereich zurückzieht, investieren ambitionierte Unternehmergruppen auf diesem Gebiet ganz erheblich. Bedeutendere Katholische Universitäten bekommen die unredliche Konkurrenz dieser kommerzialisierten Institutionen[4] schmerzlich zu spüren und müssen mit ansehen, wie die Qualität ihrer Arbeit, was Unterricht, Forschung und universitäre Fortbildung angeht, dadurch Schaden nimmt.

III. Engpässe, aber auch Auswege und Einstiege

Die soeben skizzierten Fakten machen deutlich, dass sich Brasilien, auch was Erziehung, Bildung und Schule anlangt, voll auf das Projekt des Neoliberalismus eingelassen hat. Den sozialen Bereich schiebt der Staat der privaten Initiative zu. Er kümmert sich um die Grundschule und mischt in Sekundarstufe und Berufsschule noch irgendwie mit, während er sich auf der Ebene der Hochschule damit begnügt, die bestehenden staatlichen Universitäten zu erhalten. Doch die neu entstehende Nachfrage nach Unterricht des zweiten und dritten Grades ebenso wie im berufsbildenden Bereich überlässt er der freien, kommerziellen Konkur-

renz. Und wie stellt sich in diesem Spiel die katholische Schule dar? Das große Ziel, das die Vertreter der katholischen Schule zu erreichen versuchen, ist, das soziale Segment, mit dem sie die Vergangenheit beerbt hat, loszuwerden. Ihr Streben geht dahin, eine hineinholende Schule zu werden, eine Schule, die auch denen offensteht, die keine Mittel haben. Das aber ist ihr verwehrt, weil sie ihre Ausgaben mittels Schulgeld zu bestreiten hat. Aus diesem Grund fühlt sie sich an die schmale Marge gebunden, die ihr zwischen der staatlichen Schule und der privaten kommerziellen Schule geblieben ist. Ergebnis: Dass die katholischen Schulen überleben und zugleich ihr pädagogisches Angebot differenzieren können, wird ein hartes Brot werden.

Katholische Schulen: weiße Elefanten oder Zentren der Evangelisierung?

Bis zu welchem Punkt kann sich die katholische Schule einlassen auf die Regeln dieses Spiels, zumal ja zwischen diesen und ihren eigenen sozialen Anliegen und ethisch-religiösen Werten, die sie als Kirche mit ihrem evangelisatorischen Engagement vermitteln will, Meilen liegen?

Dies ist ein Dilemma, dessen Lösung abhängt sowohl von den politischen Entscheidungen der Regierung als auch von den Optionen der Kirche mitsamt all den Kongregationen, in deren Hand die Schulen liegen. Die Lösungen, die es der Kirche möglich machen würden, sich allen (und nicht nur denen, die ohnehin in der Gesellschaft immer dabei sind) zu öffnen, hängen grundsätzlich an der Möglichkeit, dass der Staat die Finanzierung der kommunitär und philanthropisch ausgerichteten Schulen übernimmt. In Wirklichkeit ist dagegen zu beobachten, dass der Staat gegenüber den Werken der Kirche die Steuerschraube anzieht. Dagegen setzt sich die Kirche aus Prinzip für das Recht ein, das jeder Familie zusteht, ihre Kinder in die - staatliche oder private - Schule zu schicken, in der sie ihre eigenen familiären Prinzipien und Werte gewahrt sieht. Sind Familien finanziell nicht dazu in der Lage, hat der Staat sie zu unterstützen. Im Augenblick jedoch stellt sich die Möglichkeit, dass der neoliberale Staat der ihm in diesem Sinn obliegenden Pflicht gegenüber den katholischen Schulen nachkommt, als sehr gering dar. So wird sich im Bereich der Schule wahrscheinlich wiederholen, was wir bereits vom Gesundheitswesen her kennen. Den Armen bleiben die öffentlichen Schulen zweiter Güteklasse. Die Mittelschicht wird ihre Kinder auf „als Unternehmen geführte Schulen" schicken, wo ihnen Dienste angeboten werden, von deren Qualität die absolute Mehrheit der Bevölkerung nur träumen kann.

Mir steht hier nicht der Platz zur Verfügung, der notwendig wäre, die Frage einigermaßen gründlich zu diskutieren, inwieweit die katholische Schule möglicherweise ein Zentrum der Evangelisierung ist. Auch hier gibt es ebenso zahlreiche wie objektive Schwierigkeiten. Aber umgekehrt fehlt es nicht an viel versprechenden Erfahrungen in diesem Sinn. Das Problem besteht weniger darin, Richtungen anzudeuten als vielmehr gangbare Vermittlungen zu finden. Ich begnüge mich hier damit, sozusagen zwei Fährten zu legen. Dabei erinnere ich nur an das, was die brasilianischen Bischöfe schon vor zehn Jahren zu diesem Thema treffend gesagt haben[5]:

- Die katholische Schule - und zwar jede einzelne Einrichtung, und mag sie noch

so prekär sein - muss sich neu ihrer Identität bewusst werden: als Schule und als christliche Schule (beide Größen ergänzen sich in meinen Augen). Ohne eine spezifische Philosophie und ohne ein entsprechendes eigenes pädagogisches Konzept wird keine Schule aus der Flut des Angebots, die der Neoliberalismus nach wie vor übers Land spült, herausragen können. Natürlich fordere ich damit keine Rückkehr zu den konfessionellen und beinahe klösterlichen Schulen der Vergangenheit. Was ich meine, sind pädagogisch gut gestaltete Räume, in denen großzügig über Religion, Gesellschaft, Kultur und Politik diskutiert werden kann. Ohne eine solche freimütige Auseinandersetzung ist eine katholische Schule, in der für Würde, Recht und Leben gestritten wird, nicht denkbar. Allerdings darf sie sich nicht festmachen lassen an Kreisen, Formen und Interessen der Mittelschicht; vielmehr muss sie sich ausstrecken nach dem, was alle angeht. Unbedingt wichtig ist, dass sie eine interkulturelle Diskussion ist, in der zugleich aber auch christliches Denken und Leben ihren Platz haben. Schüler und Schülerinnen, die sich für den katholischen Glauben entschieden haben, müssen die Chance bekommen, ihn im Rahmen des Schülermilieus, in dem sie nun mal stecken, in theoretischer und praktischer Freiheit zu pflegen. Zugleich müssen die Praxisformen, die innerhalb der jeweiligen Schule entfaltet werden, in Einklang stehen mit der umfassenderen Pastoral der Kirche, das heißt mit allem, was die Kirche als Antwort auf die Welt der Schule erwartet.

• Politisch hat die katholische Schule auch weiterhin für ihr geschichtlich gewachsenes Recht zu kämpfen, auch für die Schichten der Bevölkerung ihre Türen offen zu halten, welche die Gesellschaft ihrerseits vor die soziale Tür gesetzt hat. Dieser Kampf kann für die Zukunft der katholischen Schule entscheidend werden. Das Anliegen des kostenlosen öffentlichen Unterrichts muss unter den aktuell vorfindlichen Bedingungen der brasilianischen Schule offensiv vertreten werden. Die Kirche kann sich unmöglich damit abfinden, dass ihr pädagogisches Engagement in zwei Blöcke gespalten wird: in den Block derer, die Gebühren zahlen und sich mithin einer qualitativ hochwertigen Dienstleistung bemächtigen, und in den Block jener anderen, die kein Schulgeld zahlen können und sich folglich mit den Krümeln bescheiden müssen, die vom reich gedeckten Tisch der ersten Gruppe fallen.

[1] Vgl. Laércio Dias de Moura, *A educação católica no Brasil. Passado, presente e futuro*, ANAMEC (Associação Nacional das Mantenedoras de Escolas Católicas), Loyola 2000.

[2] Vgl. ANAMEC, *O futuro da educação. O papel das escolas católicas*, Brasília 1996.

[3] Die Zahlen sind dem Buch von Laércio Dias de Moura entnommen: *A educação católica no Brasil*, aaO., näherhin 197-206.

[4] Zum besseren Verständnis dieser Angaben vgl. ebd. 190f und 203f.

[5] Vgl. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB - Nationalkonferenz der Brasilianischen Bischöfe) (Hrsg.), *Educação, Igreja e Sociedade* (Documentos da CNBB - Nr. 47), São Paulo 1992, Nr. 99-114.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein

Umfassende Glaubenserziehung[1]

Thomas H. Groome

I. Jenseits des Schulsystems

Einer der beliebtesten, wenn auch falschen Mythen der Moderne ist der, dass wir eine Lösung, ja die Lösung schlechthin, auf alle Probleme finden können. Wir gehen davon aus, dass es eine Formel, ja eine mathematische Gleichung geben müsse, um die Wirklichkeit insgesamt zu erklären und ihre Geheimnisse aufzulösen. Um sie zu finden, bedarf es der ganzen Kraft menschlichen Denkens. Im Hinblick auf die große Herausforderung der Erziehung der Jugend lautet die weithin anerkannte Lösung schlechthin: Schulunterricht. Wenn man von Kindererziehung spricht, dann denkt ein Mensch der Moderne nicht an Familie, Gemeinde, Gesellschaft, eine Lehrzeit oder beratende Begleitung, sondern ausschließlich an Schulunterricht. Und Letzteres versteht er im Sinne eines formalisierten didaktischen Prozesses: Unterrichten heißt hier, Kindern, die in Pultreihen in einem Klassenzimmer versammelt sind, etwas zu erzählen.

Die Kirche hat in Bezug auf die Katechese das Paradigma des Schulunterrichts komplett übernommen. Glaubensunterweisung würde, so nahm man an, am besten durch dafür bestimmte Lehrer in einem schulischen Kontext (in der Pfarrgemeinde, in Form einer Sonntagsschule) oder durch ein didaktisches Programm erfolgen. Selbst als die Kirche merkte, dass dieses Modell seine Grenzen hat, und zur alten Überzeugung zurückfand, dass die Eltern die ersten Religionslehrer ihrer eigenen Kinder sind[2], propagierte sie diese Einsicht - und die Eltern nahmen sie so auf -, als hätten sie sich selbst nun wie Schullehrer zu verhalten und die Kinder regelmäßig zu Unterrichtseinheiten zu verdonnern. Natürlich überfordert diese Vorstellung die Verantwortlichen in unseren allzu geschäftigen und zersplitterten Familien und führt Soziologen dazu, die Unfähigkeit der modernen Familie für eine echte Glaubensvermittlung zu konstatieren. Doch wenn wir die Rolle der Eltern als - nicht nur religiöse - Erzieher stärken wollen, dann müssen wir aufhören, Erziehung mit Unterricht gleichzusetzen. Huckleberry Finn war sehr weise, als er sagte, er habe versucht, den Schulunterricht aus seiner Erziehung herauszuhalten.

Schulen sind (im Allgemeinen) gute Institutionen, und ich stelle sie keineswegs in Frage. Wer könnte, was die Katechese betrifft, den kaum zu ermessenden Beitrag der Pfarrgemeinde- und Sonntagsschulen bestreiten (wobei Letztere ge-

gen riesige Schwierigkeiten anzukämpfen hatten)? Mir geht es nur darum, dass das Modell des Schulunterrichts für die Erziehung der Kinder im Glauben allzu begrenzt ist, gerade in unserer postmodernen Zeit. Sich „über die Schule hinaus" zu orientieren heißt sicher nicht, sie hinter sich zu lassen. Wir müssen verschiedene Versuche miteinander verbinden, und dies bezeichne ich als umfassende Glaubenserziehung.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben natürlich viele Alternativen zum Modell des Schulunterrichts für die Glaubensunterweisung vorgeschlagen. Doch das Schulmodell behauptet hartnäckig seinen Platz, und oft werden auch die Alternativen - wieder einmal - als die Lösung schlechthin propagiert. Die Katechese hat zuletzt eine entsprechende Bandbreite repräsentiert: Katechese auf der Grundlage der Lesungstexte, familienorientierte Katechese, Katechumenat usw. Alle traten mit messianischem Anspruch auf, aber keiner Methode gelang es für sich allein, diesen Anspruch einzulösen.

Ganz abgesehen von der Komplexität der postmodernen Welt konnte es niemals nur eine einzige Methode der Unterweisung im christlichen Glauben geben, denn das „Stehen" in diesem Glauben ist ganzheitlicher Natur. Karl Rahner behauptete, es sei die Neudefinition des christlichen Glaubens durch das Zweite Vatikanische Konzil gewesen, die die moderne Katechese revolutioniert habe. Wenn der Glaube - so Rahner - als Fürwahrhalten definierter Glaubenssätze aufgefasst werde, wie dies beim Konzil von Trient (1545-1563) überwiegend der Fall war, dann kann die Katechese mittels eines Katechismus erfolgen, der die Glaubensinhalte zusammenfasst und der von einem Lehrer in der Schule gelehrt wird. Zwei segensreiche Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind, dass der christliche Glaube erstens die gesamte Person betrifft und zweitens von seinem Wesen her auf Gemeinschaft angelegt ist.

Der christliche Glaube hat eine kognitive Seite, und diese muss durch Information und Überzeugung vermittelt werden, er hat aber auch einen affektiven Aspekt, dem durch Gebet, Gottesdienst und eine beziehungsorientierte Spiritualität entsprochen wird, und er betrifft schließlich das Verhalten. In diesem Sinne bedeutet Glaube, den „Weg" Jesu als lebenslangen Bekehrungsprozess zur Heiligkeit des Lebens hin zu gehen. So betrifft der christliche Glaube die Person als ganze, Kopf, Herz und Hände gleichermaßen. Im Sinne des „Hauptgebotes" bedeutet Christsein, als Jünger und Jüngerin Jesu seinen ganzen Verstand, sein Herz und seine Kraft einzusetzen. Und Jesus selbst bezeichnete den Sinn seines eigenen Daseins - und damit auch der Jüngerschaft - kurz und bündig mit: leben für Gottes Reich, das heißt, die Liebe, das Mitleid, den Frieden, die Gerechtigkeit, die Ganzheit und Fülle des Lebens für alle und die Bewahrung der Schöpfung, wie sie im Willen Gottes grundgelegt sind, in die Tat umzusetzen. Ausgehend von diesem ganzheitlich verstandenen christlichen Glauben können wir den Zweck der Glaubenserziehung folgendermaßen zusammenfassen: die Einzelnen und die Gemeinschaft zu informieren, zu formen und sie zu verändern, das heißt, sie zu Jüngern Jesu für Gottes Reich in der Welt zu machen.

Bereits am Beginn der hebräischen Glaubenstradition berief Gott Abraham und

Sara dazu, die Stammeltern eines Volkes Gottes zu werden. Seither ist sowohl für Juden als auch für Christen die gemeinschaftliche Natur des Glaubens zentral. Was speziell den christlichen Glauben betrifft, so rief Jesus die Menschen zu dem, was Elisabeth Schüssler Fiorenza die „inklusive Gemeinschaft gleicher Jünger und Jüngerinnen" nennt. Diese christliche Gemeinde war so gemeinschaftlich verfasst, dass Paulus sie mit der ausdrucksstarken Metapher des menschlichen Leibes beschreiben konnte, in dem alle Glieder als der Leib Christi in der Welt zusammenwirken. Doch die gemeinschaftliche Natur des christlichen Glaubens wurde oftmals von einer hierarchischen Institution überschattet, die die Menschen eher als Abhängige denn als tatsächlich Mitwirkende behandelte und den individuellen Charakter des Heils betonte: ich, der ich meine Seele rette.

Das Zweite Vatikanische Konzil war die Wasserscheide und bewirkte die Rückbesinnung auf den dezidiert gemeinschaftlichen Charakter des christlichen Glaubens. Immer wieder stellt es in immer neuen Formulierungen fest, dass die Kirche eine Gemeinschaft sei, dass alle Getauften das Recht und die Verantwortung hätten, die Sendung und den Dienst Jesu weiterzuführen, dass alle dazu berufen seien, an Gottes Heilswerk in der menschlichen Geschichte mitzuarbeiten. Der Begriff des „einzelnen" Christen wurde als Widerspruch erkannt. Christsein bedeutet als Jünger Jesu in einer Gemeinschaft von Jüngerinnen und Jüngern zu leben - nicht nur um seiner selbst willen, sondern „für das Leben der Welt" (Joh 6,51).

Was die Glaubenserziehung betrifft, so weist der ganzheitliche und gemeinschaftliche Charakter des christlichen Glaubens der Familie und der Pfarrgemeinde eine bedeutende Rolle zu. Schulischer Unterricht, wie hilfreich er auch sein mag, kann von sich aus das „Sein" der Menschen - als Substantiv und als Verb verstanden: wer sie sind und wie sie leben - nicht formen. Um die Persönlichkeit im Glauben heranzubilden, bedarf es der Eingliederung und Einwurzelung in Glaubensgemeinschaften - und in erster Linie sind dies Familie und Pfarrgemeinde. Denn alle Sozialwissenschaften stimmen darin überein, dass wir in hohem Maß durch den Einfluss unseres soziokulturellen Kontextes „wir selbst" werden. Wir verinnerlichen die Weltsicht, das Wertesystem und das Selbstbild, die uns von unserer Umgebung vermittelt werden, und nichts ist einflussreicher als die primäre Sozialisation in der Familie und der unmittelbaren Gemeinschaft. Es liegt auf der Hand: Jemanden als Polen aufzuziehen erfordert eine polnische Familie und Gemeinde; einen Spanier zu erziehen erfordert eine

Der Autor

Thomas H. Groome ist Professor für Theologie und Religionspädagogik am Boston College. Er promovierte an der Columbia University und am Union Theological Seminary, New York, zum Thema „Auf dem Weg zu einem befreienden Zugang zur Katechese". Veröffentlichungen u.a.: Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision (San Francisco 1980), Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry (San Francisco 1991), Educating for Life: A Spiritual Vision for Every Teacher and Parent (Allen/TX 1998), What Makes Us Catholic: Eight Gifts for Life (San Francisco 2002). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Inkulturation als Aufgabe der Pastoral" in Heft 1/1994. Anschrift: Boston College, 31 Lawrence Avenue, Chestnut Hill, MA 02467, USA. E-Mail: groomet@bc.edu.

spanische Familie und Gemeinde. Genauso bedarf es einer christlichen Familie und Gemeinde, um einen Christen zu erziehen.
Diese Einsicht hat zur Folge, dass wir die Glaubenserziehung über Schule und Unterricht hinaus in einem weiteren Kontext sehen müssen, dass wir uns einer umfassenden Strategie bedienen. Nur so kommt die grundlegende Bedeutung der Familie tatsächlich zum Zug. Denn es ist das Ethos zu Hause, das gemeinsame Leben einer Familie, das am meisten erzieherisch wirkt. Eltern müssen keine didaktisch ausgebildeten Lehrer werden, aber sie müssen bewusster auf die Weltsicht, das Wertesystem und das Selbstverständnis achten, die durch das Familienmilieu insgesamt vermittelt werden. Was insbesondere die Glaubenserziehung betrifft, so wird der Glaube einer Familie weniger gelehrt als vielmehr auf natürliche Weise aufgenommen. Das gemeinsame Leben ist bereits der Lehrplan. Ähnliches können wir von der Pfarrgemeinde sagen, und diese Betonung des Prozesses der Sozialisation können wir auch auf die Schule und formale Lernprogramme ausdehnen.

II. Eine große Koalition

1. Nicht nur *ein* Weg

Eine umfassende religiöse Erziehung trägt dem ganzheitlichen und gemeinschaftlichen Charakter des christlichen Glaubens Rechnung und geht von der Überzeugung aus, dass die Erziehung in diesem Glauben nicht allein auf einem einzigen Weg erfolgen kann. Deshalb:

- Das „Lernprogramm" und die „Schule" allein können der gesamten Verantwortung der Kirche für die Glaubenserziehung nicht gerecht werden, obwohl ein Lernprogramm der Pfarrgemeinde oder eine Gemeindeschule mit ausgebildeten Katecheten und ein Lehrplan, der auf einer soliden Theologie und einer guten Pädagogik aufbaut, unverzichtbar für die Glaubenserziehung sind.
- Die Pfarrgemeinde allein kann nicht die gesamte Glaubenserziehung leisten, obwohl andererseits eine lebendige Pfarrgemeinde überaus wichtig ist. Alle Aspekte des Gemeindelebens sollten mit der Absicht verbunden werden, im Glauben zu unterweisen.
- Auch die Familie kann nicht der einzige Katechet sein, obwohl sie immer der „erste Erzieher im Glauben" ist, wie es im Taufritual heißt, und jeden Aspekt ihres Zusammenlebens darauf hin orientieren muss, eine christliche Identität und ein christliches Engagement zu stärken.
- Die Liturgie allein kann nicht der Angelpunkt der Glaubenserziehung sein, obwohl kaum etwas so wirkungsvoll darin ist, den Glauben zu stärken, wie eine gute Liturgie, und umgekehrt kaum etwas dem Glauben so schaden kann wie eine schlechte Liturgie.
- Der (offizielle) Lehrplan allein kann keine gute Glaubenserziehung gewährleisten. Dennoch sollten die Texte und Medien, die im Religionsunterricht benutzt werden, den christlichen Glauben auf der Basis einer soliden Theolo-

gie darlegen, und die Pädagogik sollte die Schüler und Schülerinnen aktiv in den Lernprozess mit einbeziehen.
- Die Katecheten und Religionslehrer können nicht allein die gesamte Verantwortung für die Glaubenserziehung übernehmen. Dennoch sind gut ausgebildete Katecheten und Religionslehrer, die ein glaubwürdiges Zeugnis geben können, für die Glaubenserziehung unverzichtbar.
- Das Katechumenat allein kann ebenfalls nicht das einzige Modell für die Glaubenserziehung sein, obwohl es sich als sehr wirksam dabei erweist, Neubekehrte in die christliche Gemeinschaft einzuführen, und obwohl seine Werte der Glaubenserziehung insgesamt neue Impulse geben können.
- Die Schriftlesung allein kann nicht die Gestalt der „gesamten Überlieferung" des christlichen Glaubens vermitteln. Aber ein an der Schriftlesung orientierter Lehrplan kann eine fruchtbare Verbindung zwischen der Liturgie und der Katechese herstellen und dazu beitragen, dass gerade für Katholiken die Bibel wieder ins Zentrum rückt. Doch sie sollte eher eine Ergänzung sein und nicht den Schwerpunkt des Lehrplans bilden.

Im Gegensatz zu jeder Methode, die nur einen Aspekt betont, verlangt eine umfassende Glaubenserziehung das Zusammenwirken von Pfarrgemeinde, Familie und Schulunterricht. Alle Aspekte dieser Gemeinschaften und alle daran Beteiligten werden so in einen miteinander geteilten Glauben einbezogen, der auf eine lebenslange Bekehrung hin zur Jüngerschaft Jesu für Gottes Reich in dieser Welt zielt. Dies bedeutet einen Paradigmenwechsel von einem „Unterrichtsmodell" hin zum „miteinander glauben".

2. In Gemeinschaft miteinander den Glauben teilen

Mein Vorschlag hat tiefgreifende Konsequenzen für das Bewusstsein der einzelnen Christen und der Gemeinden. Die einzelne Person muss sich als Glaubensvermittlerin begreifen lernen, die den Weg Jesu zugleich lernt und lehrt. Sie ist zu dem aufgerufen, was das *Allgemeine Direktorium für die Katechese*[3] „dauerhafte Katechese" nennt. Dabei gibt sie Anteil am christlichen Glauben und empfängt ihn zugleich selbst, sie ist Katechetin und Lernende im Glauben in einem. Als der Auferstandene im Hügelland von Galiläa zum Himmel auffuhr und seinen Missionsbefehl gab („Geht hin und macht alle Völker zu meinen Jüngern"; Mt 28), da wandte er sich an alle Anwesenden. Zweitausend Jahre später stellt das *Allgemeine Direktorium für die Katechese* fest, die Katechese sei „eine erzieherische Tätigkeit, die von der besonderen Verantwortung jedes Mitglieds der Gemeinde her ... ausgeübt wird" (Nr. 220). Aufgrund der Taufe sollen alle Christen Lehrer und Lernende, Verkünder und Empfänger des Evangeliums, aktive Subjekte und nicht Abhängige sein.

Für die christlichen Gemeinden erfordert eine umfassende Glaubenserziehung ein erzieherisches Bewusstsein in allen Aktivitäten des Gemeindelebens. Wie weiter oben schon angemerkt, wird die menschliche Identität weitgehend vom näheren sozialen Umfeld geformt. Wer wir werden, werden wir durch unsere Beziehungen und durch die Gemeinschaft. Innerhalb eines gemeinschaftlichen Glaubens zu

leben und heranzureifen erfordert deshalb auch ein persönlichkeitsbildendes Leben christlicher Gemeinschaften: der Pfarrgemeinde, der Familie und der Schulen bzw. Unterrichtsprogramme. Das *Allgemeine Direktorium für die Katechese* betont immer wieder, dass die christliche Gemeinschaft „Ursprung, Ort und Ziel der Katechese" ist (Nr. 254). Und Gemeinschaft bedeutet hier „die Familie, die Pfarrei, die katholische Schule, die christlichen Vereine und Bewegungen, die kirchlichen Basisgemeinden" (Nr. 253).

Daher verpflichtet eine umfassende Glaubenserziehung jede Familie, Pfarrgemeinde und Schule bzw. jedes Unterrichtsprogramm dazu, eine christliche Gemeinde mit einem „katechetischen Bewusstsein" zu sein. Das bedeutet, jeden Aspekt des Gemeindelebens - jede Aktivität, jede Struktur, Symbole und Rituale - daraufhin zu befragen, was er vermittelt, und dann bewusst das gesamte Ethos daraufhin zu orientieren, den christlichen Glauben zu nähren. Eine christliche Gemeinschaft darf die Glaubenserziehung nicht auf ihren Dienst an der Welt beschränken, sie muss vielmehr die erzieherischen Möglichkeiten all ihrer Funktionen wahrnehmen und nutzen.

III. Alle Dienste an der Glaubenserziehung ausrichten

Wir können die Dienste einer Gemeinde auf vielfache Weise beschreiben. Doch von Anfang an haben sich sechs griechische Worte in besonderer Weise herauskristallisiert, um die verschiedenen Funktionen einer christlichen Gemeinde zu bezeichnen: *koinonia* (eine lebenspendende Gemeinschaft sein), *martyria* (Zeugnis für den christlichen Glauben geben), *leitourgia* (gemeinsamer Gottesdienst), *diakonia* (sich um die Nöte der Menschen kümmern), *kerygma* (evangelisieren und die Frohe Botschaft verkünden) und *didaché* (in der Schrift und der Tradition unterweisen). Ich möchte diese Funktionen in einem vierfachen Schema zusammenfassen und dabei die *koinonia* mit der *martyria*, sowie die *didaché* mit dem *kerygma* verbinden: Das Schema umfasst die vierfache Dimension des Zeugnisgebens, des Gottesdienstes, der Sorge um das Wohlergehen und der Sorge um das Wort. Ich habe das Wort an die letzte Stelle gesetzt, weil es ein selbstverständliches Anliegen der Glaubenserziehung ist, während wir besonders die anderen drei Funktionen mit einem katechetischen Bewusstsein verbinden müssen.

1. Die ganze „Familie" als Erzieherin im Glauben

Über das Bild der Kernfamilie mit zwei Elternteilen und zwei Kindern hinaus brauchen wir einen weiteren Begriff von „Familie", der gemischte Familien, Familien mit alleinerziehenden Elternteilen, mit zwei oder auch drei Elternteilen umfasst. Jedes Netzwerk häuslichen Zusammenlebens kann faktisch die Funktion einer Familie und als solche die Aufgabe der Glaubenserziehung haben. Das Zweite Vatikanische Konzil hob das alte Bild der Familie als „Hauskirche" wieder ins Bewusstsein[4]. Das bedeutet, dass die Familie bewusst an allen Diensten der

Kirche teilhaben und, so möchte ich hervorheben, dies mit einem katechetischen Bewusstsein verbinden sollte.

Die Familie als Glaubenszeugin setzt voraus, dass das gesamte häusliche Zusammenleben von den Werten und Perspektiven des christlichen Glaubens durchdrungen ist. Die Familienmitglieder müssen die Umgebung und Atmosphäre der Familie ständig einer kritischen Prüfung unterziehen. Als Gottesdienstgemeinschaft ist die Familie dazu aufgerufen, gemeinsam zu beten und die rituellen Glaubenshandlungen in ihr tägliches Leben zu integrieren. Eine wirkliche Glaubensunterweisung setzt voraus, dass die Familie ihr eigenes Gebetsleben entwickelt, um ihren Glauben auszudrücken und zu feiern. Die Familie hat sich um das Wohlergehen zu kümmern, und dies bedeutet Sorge um das spirituelle, physische und emotionale Wohl ihrer eigenen Mitglieder, was nicht zu trennen ist von der Übernahme von Verantwortung für andere und die Gesellschaft insgesamt. Das Leben der Familie muss Liebe und Mitgefühl für alle widerspiegeln und so Gerechtigkeit in den eigenen Reihen und die sozialen Werte von Gottes Reich in dieser Welt verwirklichen. Als Gemeinschaft des Wortes sollen die Mitglieder einer Familie ihren auf Schrift und Tradition ausgerichteten Glauben miteinander und innerhalb der größeren Gemeinschaft teilen. Jeder Christ, der am Leben einer Pfarrgemeinde teilnimmt, sollte einen „von Haus aus" geprägten Glauben mitbringen. Die Pfarrgemeinde muss die Familie - durch Hilfsmittel, Schulungen, Anregungen, Unterstützung und Anforderungen - darin unterstützen, Gottes Wort in die Gespräche des Familienlebens mit einzubeziehen. Ich möchte noch einmal betonen, dass dies alles insbesondere von den erwachsenen Familienangehörigen ein entsprechendes Bewusstsein erfordert. Glaubenserziehung ergibt sich in den wenigsten Fällen „einfach so". Aber Eltern können die Atmosphäre daheim bewusst gestalten und alle Dimensionen des Familienlebens in die Erziehung im christlichen Glauben einbeziehen.

2. Die ganze Pfarrgemeinde als Erzieherin im Glauben

Das gesamte Leben einer Pfarrgemeinde sollte bewusst daraufhin ausgerichtet werden, den Glauben ihrer Angehörigen zu stärken. Alle Dienste sollten in einem katechetischen Bewusstsein erfüllt werden, um so ihr Potential, im Glauben zu erziehen, möglichst auszuschöpfen. Eine Pfarrgmeinde als Gemeinschaft des Zeugnisses sollte die Frohe Botschaft, die sie verkündet, widerspiegeln und als eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe erkennbar sein. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben kirchenamtliche Dokumente die Kirche immer deutlicher als „allumfassendes Heilssakrament" charakterisiert (*Allgemeines Direktorium für die Katechese,* Nr. 45). Nach der Definition des Thomas von Aquin ist das Sakrament ein heiliges Zeichen, das ausdrückt, was es bewirkt. Als Sakrament sollte jede Pfarrgemeinde das bewirken, was sie verkündet.

Es ist selbstverständlich, dass jede Pfarrgemeinde sich als christliches Gottesvolk zusammenfinden muss, um gemeinsam Gottesdienst zu halten. Es wird aber oftmals vergessen, dass diese öffentliche Funktion einer Pfarrgemeinde wahr-

scheinlich diejenige mit der größten erzieherischen Wirkung ist. Nichts bildet - oder missbildet - im Glauben mehr als die Liturgie der Gemeinde.
Den Weg Jesu zu gehen bedeutet, Werke der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit, der Versöhnung und des Friedens zu tun. Jede Pfarrgemeinde muss eine Gemeinschaft sein, die sich um das Wohlergehen der Menschen kümmert.
Schließlich muss eine jede Pfarrgemeinde den Menschen das Wort Gottes, das uns durch die hebräische Bibel, durch das Neue Testament und durch die christliche Tradition über die Zeiten hinweg überliefert wurde, leicht zugänglich machen. Am besten erreicht die Pfarrgemeinde dies durch die Predigt und durch explizite katechetische Unterweisung. Doch man kann sich eine Vielfalt von konkreten Methoden vorstellen, mittels derer eine Gemeinde den Dienst des Wortes erfüllt.

3. Die Schule (bzw. der Unterricht) als ganze als Erzieherin im Glauben

Unter „Schule" verstehe ich hier jede Art von Schule in kirchlicher Trägerschaft, die im christlichen Glauben unterweist. Mit „Unterricht" meine ich jeden formalen Prozess katechetischer Unterweisung, z.B. das mehrstufige Kursprogramm einer Pfarrgemeinde für Kinder und Erwachsene, Programme, die die verschiedenen Generationen umfassen und auf die Familie hin ausgerichtet sind, alle Versuche auf dem Feld der Erwachsenenbildung, Katechumenat, Jugendarbeit, Glaubensgesprächsgruppen, Basisgemeinden etc. „Schule" und „Unterricht" bringen also alle bewussten Bemühungen der Kirche auf eine Kurzformel, der Glaubenserziehung die Form eines Lehrplans zu geben. Ich möchte aber herausstellen, dass man diese Art von Katechese nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Dienstes am Wort sehen soll, sondern dass man auch die anderen Funktionen und Dienste hier integrieren soll. Die gesamte Atmosphäre der Schule bzw. des Unterrichts sollte die Werte einer christlichen Gemeinschaft widerspiegeln - Respekt und Achtung vor jeder Person, Gastfreundschaft allen gegenüber und gelebtes Zeugnis für Glaube, Hoffnung und Liebe. Ich meine nicht, dass die Schule oder der Unterricht den Gottesdienst einer Gemeinde ersetzen sollte. Doch gelegentliches gemeinsames Gebet und Gottesdienst, spirituelle Erfahrungen wie Einkehrtage und geistliche Unterscheidung sollten integraler Bestandteil des Lehrplanes sein. Und die Unterrichtspädagogik selbst kann Zeiten des Gebetes und der Meditation, des Ritus und der Feier in den Lernprozess integrieren.
Erntedankgaben oder Besuche bei den Daheimgebliebenen oder Dienst bei Suppenküchen sind keine zusätzlichen Aktivitäten, sondern integraler Bestandteil des Unterrichts. Tatsächlich wurden für die katholische Erziehung in den USA sowohl in den Pfarrgemeinden als auch in den Schulen „Dienstprogramme" als überaus effektiv für die Glaubenserziehung anerkannt.
Schließlich geht es selbstverständlich darum, die Menschen in ihrem Glauben zu unterweisen. Was die inhaltliche Seite betrifft, sollte die Glaubenserziehung die Menschen die Weisheit des christlichen Glaubens lehren und dabei darauf bedacht sein, sie auf der Basis der „ganzen Geschichte des Christentums", der Schrift und der Tradition, ihren Glaubensinhalten, ethischen Normen und An-

dachtsformen darzulegen. Im Hinblick auf den Lernprozess sollten die Teilnehmer aktiv einbezogen werden, sie sollten dazu ermutigt werden, selbstständig zu denken, ihren Glauben wirklich zu verstehen, sich ihn zu Eigen zu machen und sich dazu zu entschließen, ihn zu leben. Ziel eines solchen Lernprozesses ist es, die Menschen dazu zu befähigen, ihr Leben und ihren Glauben in einen „lebendigen Glauben" zu integrieren. Dies legt eine Pädagogik nahe, deren Dynamik die Menschen instand setzt, ihr Leben mit ihrem Glauben und ihren Glauben mit ihrem Leben in Verbindung zu bringen.
Im Gegensatz zu einem kleinkarierten Kognitivismus muss eine solche Glaubensunterweisung das tiefste Innerste der Menschen anrühren, ihr Sein und ihre „Seele" erreichen und so ihre Köpfe, Herzen und Hände erziehen.

Schlussfolgerung

Wir leben tatsächlich in einer veränderten Zeit, und die Herausforderungen, vor denen die Glaubenserziehung heute steht, scheinen entmutigender denn je. Die postmoderne Kultur stellt neue Anforderungen an die Familien, die Pfarrgemeinden, die Schulen und den Unterricht. Die Glaubenserziehung wird zu einer umso anspruchsvolleren Aufgabe. Für diese Problematik gibt es keine einfache Lösung. Ich plädiere stattdessen für eine gemeinsame Anstrengung der ganzen Familie, der Pfarrgemeinde und der Schule. Daraus wird eine umfassende Glaubenserziehung entstehen, und jeder einzelne Christ und jede Gemeinde ist dabei aufgerufen, ein katechetisches Bewusstsein zu entwickeln, das ihre gesamte Daseinsweise in der Welt durchdringt. So werden alle im Sinne eines gelebten christlichen Glaubens zu Lehrenden und Lernenden zugleich.

[1] Es hat sich eingebürgert, das Wort „Katechese" für den formalen Prozess der Bildung einer christlichen Identität und „religiöse Erziehung" für die informelle Erziehung im Geist einer religiösen Tradition zu verwenden. Ich verstehe beides eher im Sinne einer gegenseitigen Ergänzung und nicht so sehr einer strikten Trennung. Deshalb benutze ich den Ausdruck „katechetische Erziehung", um dieser zweifachen Akzentsetzung innerhalb der „Erziehung im Glauben" gerecht zu werden. (Der Übersetzer hat sich erlaubt, je nach Kontext leicht zu variieren, meistens aber den Ausdruck „Glaubenserziehung" benutzt; Anm. d. Ü.).

[2] Das Zweite Vatikanische Konzil zum Beispiel erklärte, dass die Eltern „als die ersten und bevorzugten Erzieher ihrer Kinder anerkannt werden" müssten. Diese Aussage wird zugespitzt, und damit wird den Eltern ein schweres Gewicht der Verantwortung auferlegt: „Ihr Erziehungswirken ist so entscheidend, dass es dort, wo es fehlt, kaum zu ersetzen ist." (Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis*, 3.)

[3] *Allgemeines Direktorium für die Katechese* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 130), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1997.

[4] Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, 11.

Aus dem Englischen übersetzt von Christian Roth

Musik, Liturgie und Glaubenserziehung

Bruce T. Morrill

I. Aus einer missverstandenen Auffassung von Liturgie, Jugend und Musik lernen

„Wie fühlen Sie sich dabei, eine richtig ‚rockige' Messe zu feiern?" Der musikalische Leiter der „Life Teen Mass" äußerte die Frage selbstgefällig in ein Handmikrophon des Typs, den man aus den damals in Amerika populären Konfrontations-Talkshows kannte. Dann hielt er mir das Mikrophon vor den Mund und warf den Hunderten von jungen Menschen, die vor uns saßen, einen verschwörerischen Blick zu. Obwohl ich mich nicht mehr an den exakten Wortlaut erinnern kann, mit dem ich diese Frage an jenem Sonntagabend vor sieben Jahren beantwortete, weiß ich doch noch genau, dass ich mich damals fragte: „Wie konnte ich nur jemals in diese unglückliche Lage geraten?"

Als ich vor Beginn der Messe im hinteren Teil der Kirche stand und gerade mit den jugendlichen Lektoren, Messdienern und Akolythen einziehen wollte, wurde ich zu meiner Überraschung vom musikalischen Leiter nach vorne gerufen. Ich fühlte mich unwohl, als ich ganz alleine durch das Kirchenschiff schritt, vollständig für die Zelebration mit Albe, Stola und Messgewand bekleidet. Als ich kurz vorher an diesem Abend in der Kirche eingetroffen war, hatte mich der Jugendseelsorger, ein Mann um die dreißig, der auch als musikalischer Leiter der „Life Teen Mass" fungierte, gefragt, ob ich etwas dagegen hätte, einige Fragen zu beantworten, so dass die Leute mich etwas besser kennen lernen könnten, bevor wir zusammen die Messe feierten. In der Tat war ich der Gemeinde eigentlich vollkommen fremd. Ich, Jesuit und Priester in der Vorbereitung auf die Promotion in Systematischer Theologie und Liturgie an der Emory University, reiste zu jener Zeit im Umland von Atlanta umher und half an den Wochenenden in Gemeinden aus, die keinen Priester hatten. Damals praktizierten einige römisch-katholische Gemeinden der Diözese die „Life Teen"-Methode.

Die größte Ironie in diesem der Messe vorgelagerten Interview lag vielleicht darin, dass diese minimale Information über meine Person alles war, was den musikalischen Leiter und Jugendseelsorger von mir interessierte. Es lag ihm stattdessen vielmehr daran, mir davon zu erzählen, wie radikal sich die bevorstehende Messe von den normalen Erwartungen unterschied, und er fragte mich dann nach meiner Einstellung dazu. Ich fühlte mich in der Defensive, und so antwortete ich recht verkrampft, dass es mir eine Ehre sei, an diesem Abend der

Messe als Priester vorzustehen, und dass ich sicher sei, dass alle Teilnehmer ihren sonstigen Pastor vermissten, der mir seinerseits in warmen Worten mitgeteilt hatte, welche Freude es ihm immer bereite, mit der Gemeindejugend die Messe zu feiern. Grinsend blickte der Seelsorger in das Publikum, als er zu mir sagte, „Hat ihnen schon einmal jemand gesagt, dass Sie ihn an Jerry Seinfeld erinnern?" Ein Junge, der mit weiteren fünf oder sechs jungen Leuten in den ansonsten leeren vorderen Reihen Platz genommen hatte, rief: „Eher an George Castanza!" (Seinfelds kleiner, glatzköpfiger Kumpan in der bekannten und beliebten Fernseh-Sitcom, dessen körperliche Eigenschaften meinen wirklich nicht unähnlich sind.) Keiner lachte.

Nicht von ungefähr fühlte ich mich während der Messe recht unwohl. Nicht nur, dass es mir peinlich gewesen war, in liturgischen Gewändern vorne zu stehen und wie in einer Fernsehtalkshow interviewt zu werden, nicht nur, dass ich mich von den Fragen des Seelsorgers und der Witzelei des Teenagers gedemütigt gefühlt hatte, es blieb mir auch nichts anderes übrig als wiederum in totaler Stille zurück nach hinten zu gehen, wobei ich nicht mehr sicher war, was wir als versammelte Gemeinde und als deren „Messdiener" eigentlich im Begriff waren zu tun. Der Sinn und Zweck eines Sonntagsgottesdienstes besteht darin, die Herrlichkeit Gottes, die sich in der Erlösung der Menschen offenbart, zu erleben. Durch die Kraft des Heiligen Geistes zu Gliedern von Christi Leib geworden, teilen Christen in Wort und Sakrament ein „Gefühlswissen" von Gottes barmherziger Liebe zu uns Menschen, die uns in Gottes Erlösungssehnsucht für die ganze Welt einbezieht. Wie kann eine derart seichte Fixierung auf die Art der dargebotenen Musik (ich verwende das Wort mit Bedacht - die Gemeinde beteiligte sich nämlich während der Messe nicht hörbar am Gesang) zusammen mit auf die Jugendlichen abgestimmten Wortspielereien uns in die Feier des österlichen Geheimnisses einführen? Ich bin ziemlich sicher, dass mein Unbehagen hinsichtlich der Situation, wenn auch aus anderen Gründen und auf unterschiedliche Weise, von vielen Teilnehmern der liturgischen Gemeinde geteilt wurde. Der musikalische Leiter hatte der Messe einen Ton verliehen, der nichts Gutes verhieß im Hinblick darauf, diese jungen Menschen an den Glauben heranzuführen, d.h. an die Aussicht, ein Wort der Erlösung zu hören, dem wir aus eigener Kraft niemals gerecht werden könnten, und dieses Wort als das lebensspendende Vorbild für uns im Brechen des Brotes zu verstehen.

Statt dazu beizutragen, die Beziehung zwischen dem vorstehenden Priester, der Gemeinde und anderen liturgischen Dienstträgern für diese Messe am Tag des Herrn zu verbessern, hatten die Fragen des musikalischen Leiters den Eindruck vermittelt, dass eine Art von zusätzlicher Unterhaltung notwendig war, um die Messe für die anwesende Jugend attraktiv zu machen. Ich will seine guten Absichten gar nicht in Frage stellen. Eigentlich kann ich nur hoffen, dass dieser Mann davon überzeugt war, sein alternativer Eröffnungsritus der Messe diene dazu, die ansonsten statische und unverständliche Messe nach römisch-katholischem Ritus für die Teenager attraktiver und angenehmer zu machen. Solch eine Auffassung setzt jedoch voraus, dass die Jugendlichen sich nur dann

gesellschaftlich und persönlich wohl fühlen, wenn sie sich über Erwachsene lustig machen können. Es setzt des Weiteren voraus, dass die einzige Art und Weise, auf die Jugendliche zur Kommunikation fähig und bereit sind, die der in ihrer Umwelt vorherrschenden Kultur ist, eine Kultur von sich ständig verändernden Bildern, sorgfältig geplanter Zurschaustellung, Nervenkitzel und Skandal, schockierender Sprache, aufwendiger Lebenshaltung aus Prestigegründen, athletischer Dominanz, körperlichem Wettbewerb und rhetorischer Konfrontation. Eine der charakteristischen Eigenschaften einer solchen „culture of hype" (Kultur der Täuschungen), um einen von dem Liturgiker Don Saliers geprägten Ausdruck zu benutzen, ist die rasche, aufeinanderfolgende Erregung von „Hoch"-Gefühlen. Junge Menschen können alles, was sie wollen, bekommen, zu jeder Zeit, und sogar mehr, als sie wollen. Sie brauchen die Kirche nicht, um ihnen noch mehr des Gleichen anzubieten, und das auch noch in einer abgeleiteten und meistens gekünstelten Form. Ich glaube, das ist der Grund, warum der komödiantische Versuch des Jugendseelsorgers bzw. musikalischen Leiters nicht in einem allgemeinen Gelächter sondern in Totenstille endete. Was die Traditionen der christlichen Liturgie im Gegensatz dazu zu bieten haben, sind Modelle für Gebet, Zuhören, Singen, Bitten, Klagen und Danken, die die tiefsten Gefühle der Teilnehmer in Worte fassen.[1] Danach sehnen sich unsere jungen Menschen, auch wenn ihr äußerliches Verhalten oder ihre oberflächlich zur Schau getragenen Gefühle es während ihrer Teenagerzeit anders vermuten lassen würden.

II. Aus dem Herzen dienen und dem Herzen dienen

In den vielen Jahren, die seit dieser zum Nachdenken anregenden Erfahrung vergangen sind, hatte ich das Glück, in einem der Universität angegliederten Institut für Seelsorge unterrichten zu können. Ein Teil der großen Erfüllung und Freude, die mir meine Arbeit bereitet, resultiert aus dem reichen Austausch zwischen meiner historischen und theologischen Forschung über die sakramentale Liturgie einerseits und dem Reichtum der praktischen Erfahrung, die meine Studenten und Kollegen (Pastoralreferenten und Religionspädagogen) mit mir teilen, andererseits. Im restlichen Teil dieses kurzen Artikels möchte ich drei entscheidende Erkenntnisse mitteilen, die ich von einigen dieser Studenten und Kollegen gelernt habe, und sie mit Hilfe von Einsichten aus der wissenschaftlichen Literatur zur Religionspädagogik und liturgischem Amt fundieren.

„Du musst mit dem Herzen anfangen." So lautet die fundamentale Prämisse dafür, die Menschen mit Hilfe der liturgischen Musik an den Glauben heranzuführen für Denise Morency Gannon, einer erfahrenen Kirchenmusikerin und Komponistin, die zur Zeit einen Lehrauftrag für Liturgische Musik an einer Katholischen Hochschule innehat. In der Erkenntnis der Kirchenmusikerin, dass die Haltung, mit der man liturgische Musik macht, greifbare Ergebnisse bei den Kindern, die man unterrichtet, hinterlässt, drückt sich ein starkes Verantwor-

tungsbewusstsein aus: „Was du tust, ist das, was sie lernen." Während sie ihr vorrangiges Ziel in ersten Jahren ihrer Tätigkeit als Kirchenmusikerin darin sah, den gesangstechnisch besten Kinderchor der Diözese heranzubilden, begriff Gannon im Laufe der Zeit, dass ihre pastorale Aufgabe darin besteht, dazu beizutragen, Kinder und Erwachsene zu einer Gemeinschaft des Gebets zusammenzuführen. Das zieht die Erkenntnis nach sich, dass Musik eine emotionale Aktivität ist. Darin liegt die Macht der liturgischen Musik, den Charakter der Menschen, ertragreich und oft unmerklich, in Bezug auf die Vorbilder des göttlichen Anrufs und der menschlichen Antwort, die der christliche Gottesdienst umfasst, zu prägen. „Zu oft vergessen wir, dass wir emotionale Wesen sind, nicht nur rationale und denkende. Das Herz will auch zu seinem Recht kommen."

Gannons angewandte Überzeugung von der positiven, wenn nicht sogar wesentlichen Rolle der Emotionen bei der Entwicklung der Werte und Glaubensüberzeugungen der Menschen durch liturgische Musik wird wissenschaftlich belegt in den Arbeiten von Fred Edie, einem Professor für Religionspädagogik und Jugendseelsorge. Auf dem Hintergrund wissenschaftlicher Disziplinen wie der Anthropologie, Neurobiologie, Soziobiologie und kognitiver Psychologie demonstriert Edie, wie die Hegemonie des kartesianischen Dualismus - die Rationalität über die Affektivität zu stellen - in den Theorien der Religionspädagogik und Moralentwicklung an ihre Grenzen gestoßen sind. Forschungen auf zahlreichen wissenschaftlichen Gebieten belegen die fundamentale Rolle der Emotion im Denken, im Wollen und im Selbstbewusstsein der Menschen, Aktivitäten, die alle miteinander in Beziehung stehen. „Das Gefühl liegt im Kern unserer Menschheit. Wenn das so ist, dann muss die Liturgie, oft bezeichnet als ‚exzessiv emotional' oder ‚überwiegend Schauspielerei', als ein zentraler Kontext für die Bildung des christlichen Charakters gerade wegen dieser Anspielungen neu überdacht werden."[2] Parallel dazu sieht Charles Foster eine intrinsische Verbindung zwischen Denken und Fühlen bei der Religionsentwicklung. „Sinngebung funktioniert durch das Zusammenspiel von kognitiven und affektiven Handlungen. Anders ausgedrückt, wird unser Wissen und Tun durch unser Gefühl intensiviert und, umgekehrt, erklären sich uns unsere Gefühle durch unser Wissen. Ihre gegenseitige Abhängigkeit ist eine notwendige Bedingung für die Verpflichtung, die für unser Handeln den Ausschlag gibt."[3] Nach Fosters Theorie der auf Ereignissen basierenden Pädagogik wachsen die Gläubigen gleichsam in einem „gelebten Glau-

Der Autor

Bruce T. Morrill SJ wurde 1959 geboren und ist Jesuit und Priester. Er machte seinen Magisterabschluss der Kulturanthropologie an der Columbia University und promovierte zum Doktor der Theologie an der Emory University. Als Angehöriger der Theologischen Fakultät des Boston College hält er als Gastprofessor im Jahr 2002 Vorlesungen im Centre for Religion, Ethics, and Cultur am College of the Holy Cross in Worcester, Massachusetts. Veröffentlichungen: Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue (Collegeville 2000); (als Mitherausgeber:) Bodies of Worship: Explorations in Theory and Practice (Collegeville 1999); Liturgy and the Moral Self: Humanity at Full Stretch before God (Collegeville 1998); sowie zahlreiche Artikel und Rezensionen. Anschrift: Barat Jesuit Community, 885 Centre Street, Newton, MA 02459, USA.

benswissen" im Kontext einer christlichen Gemeinde auf, wobei sich die Aktivitäten des Gottesdienstes und des Dienstes an den Menschen gegenseitig übereinander aufklären.[4]

Musik ist besonders geeignet, um dem menschlichen Heiligungszweck des christlichen Gottesdienstes zu dienen. Mit seinem Artikel hat John Witvliet kürzlich einen Beitrag zu der zunehmenden Menge an Literatur[5] über die wichtige Rolle der Musik in der Liturgie geleistet: „Den Text einmal ganz außer Acht gelassen, stellt die Musik für sich allein bereits eine bedeutungsvolle Sprache dar. Sie ist mehr als nur die Verpackung eines Textes. Die Musik, die wir singen, prägt die Gemütslage unserer Seele. Sie gibt den Texten einen emotionalen Inhalt. Sie interpretiert sie. Jedes der musikalischen Elemente besitzt Macht und Kraft: Melodie, Rhythmus, Harmonie."[6] Das weist auf die enorme Bedeutung des Musikstils und der Auswahl der Musik hin. Schlechte Musik kann von der Ausdruckskraft eines Gebetstextes ablenken. Das ist das Problem bei der Verwendung von Rockmusik in der Liturgie. Forschungen zu den körperlich-neurologischen Auswirkungen des harten, anhaltenden Rhythmus der Rockmusik haben herausgefunden, dass sie einen abstumpfenden Effekt auf die kortikalen Funktionen des Ohres und dadurch auch auf das Gleichgewichtssystem des Körpers hat. Bei Menschen, die von derartiger Musik überflutet werden, wird das Denken ausgeschaltet. Melodische Musik, reich an Obertönen andererseits regt das Gehirn an und erhöht das körperliche und geistige Bewusstsein.[7] Zusammen mit einem Schrifttext (z.B. dem Taizé-Gesang „Jesus, Remember Me") oder einem Gedicht, das auf einer großen spirituellen Tradition gründet (z.B. die Shaker-Hymne „How Can I Keep from Singing") vereinigt die Musik eines guten Kirchenliedes die Mitglieder einer liturgischen Versammlung durch eine körperliche Gewöhnung an den Klang, die es ihnen erleichtert, die Aussage des Textes auf ihr Leben zu übertragen. Daher rührt die Stichhaltigkeit von Gannons Wertschätzung der Emotion und der Absicht, in der liturgische Musik gemacht wird, sowie ihre darüber hinausgehende Überzeugung von der Wichtigkeit, mit der Gemeinde ein musikalisches Repertoire aufzubauen, das Kinder und Erwachsene in einer Glaubensgemeinschaft im Laufe der Zeit miteinander teilen können. Vertraute Musik ist von unschätzbarem Wert für eine Liturgie, die auch in Zeiten der gemeinschaftlichen oder persönlichen Krise gefeiert wird. Nur die Musik kann, indem sie den Körper in gleiche Schwingung versetzt und den Geist durch harmonische Töne hebt, die einzelnen Persönlichkeiten in einer großen Gemeinschaft wie dem Leib Christi miteinander vereinen.[8] „Die Gemeinschaft", so sagt Gannon abschließend, „ist der Schlüssel."

III. Gemeinschaften des Glaubens, nicht Angebote für „Bedürfnisse"

Bei der Weiterentwicklung seiner These, für die religiöse Erziehung sei die Glaubensgemeinschaft der Kontext und die Sendung zum Dienst an Gott und den

Menschen der Antrieb, verwirft Foster den bedürfnisorientierten „Bereicherungs"-Ansatz, der die christliche Religionspädagogik in den letzten Jahrzehnten sehr entstellt hat. Indem sie die kollektive Erinnerung und den biblischen Gehalt der Tradition zur Seite drängt, verlagert die Bereicherungspädagogik das Augenmerk auf die Bedürfnisse der Lernenden, die „primär in psychologischen Kategorien definiert sind" und „manchmal von der religiösen Sprache verborgen werden". Werbekampagnen werden gestartet, um Kirchenmitglieder zur Teilnahme an Kursen zu bewegen, die versprechen, ihre Wünsche und Bedürfnisse aufzugreifen. Indem sie das tut „tendiert die Bereicherungspädagogik eher in Richtung der Dynamik der Unterhaltung, als auf eine Veränderung des Lebens hinzuzielen. Angestrebt wird ein momentaner Wohlfühleffekt und die Förderung der Selbstachtung der Schüler."[9] Ironischerweise scheint das eher zu einer weiteren Isolation von Eigenidentität und Entscheidungskompetenz in einer bereits fragmentarischen Kultur zu führen, als zu einem befreienden Sichüberlassen an die Weisheit einer Tradition, die mit der Zeit kritisch und vertraut mit anderen geteilt wird.

Michael Corso, lange Jahre religionspädagogischer Leiter in einer aufblühenden Bostoner Gemeinde, kann das Scheitern dieses Entwicklungsmodells bezeugen. Vor einigen Jahren richtete seine Gemeinde eine monatliche Sonntagabendmesse ausschließlich für Teenager ein. Die Musik war symphonisch und wurde von einer Gruppe Jugendlicher dargeboten, die verschiedene Musikinstrumente spielten. Nach ein paar Jahren musste das Angebot eingestellt werden. Die Seltenheit dieser besonderen Messe sowie die Unverbundenheit ihres musikalischen Repertoires mit dem der größeren Kirche verhinderten, dass sich aus der Zielgruppe eine wirkliche Glaubensgemeinschaft bildete. An Stelle dieser Messe bietet die Gemeinde nun jeden Sonntagabend eine Familienmesse an, bei der die Jugendlichen die Verantwortung für die liturgischen Dienste übernehmen, zusammen mit ihren Familien Gottesdienst feiern und sich eine solide Auswahl an zeitgenössischer und traditioneller Musik aus einem der besseren amerikanischen Gesangbücher aneignen.

Seit mehr als zehn Jahren ist Corso ebenfalls verantwortlich für die Sonntagmorgenmesse, die von Familien mit Vor- und Grundschulkindern besucht wird. Mehr als 300 Eltern und Kinder strömen jede Woche in die Krypta der Kirche. Corso sieht die Aufgabe dieser Liturgie allein darin, eine Gemeinschaft aufzubauen. Als ich genauer wissen wollte, was er unter „Community" (Gemeinde/Gemeinschaft) versteht und warum sie ihm so wichtig ist, erklärte er: „Mit so vielen kleinen Kindern kann es da unten ganz schön chaotisch werden. Aber ich habe beobachtet, wie meine zwei Töchter im Lauf der Jahre zu dem Verständnis gelangt sind, dass die Gemeinschaft der Gläubigen der Ort ist, an dem wir und durch den wir Gott begegnen können. Sie haben gelernt, dass Beten, Singen und Gemeinschaft Erleben das ist, was wir einmal in der Woche tun, um mit Gott zusammen zu sein und uns zu vergewissern, dass Gott uns in der kommenden Woche begleitet."

Die intrinsische Beziehung zwischen Gottesdienst, Erlösung des Menschen und biblischer Gerechtigkeit, die als frohe Botschaft für die Armen verkündet wird, wird auch den Familienmessbesuchern zum Bewusstsein gebracht, wenn Corso

und seine Kollegen in die Sonntagsmesse Ereignisse des Kirchenjahres einbauen. Er erzählte mir, dass im letzten Jahr während der Fastenzeit große Säcke mit Reis und Bohnen in den Altarraum gestellt wurden. Jeden Sonntag kamen Kinder und ihre Eltern nach vorne und holten sich soviel von jeder Sorte ab, wie sie meinten, für ein einfaches Essen am darauf folgenden Freitagabend zu brauchen. Die ritualisierte Erfahrung, die Menge tatsächlich in der Kirche abholen zu müssen, war, wie Corso deutlich macht, entscheidend für das Gelingen der Aktion. Hätten die Familien lediglich versprochen, nur Reis und Bohnen zu essen, die sie dann im Supermarkt gekauft hätten, hätte ihnen die symbolische, aber sehr wirklichkeitsnahe Erfahrung gefehlt, für ihre Nahrung von einer kommunalen Quelle oder einer karitativen Organisation abhängig zu sein, wie es eben viele arme Menschen sind. Die Familien wurden aufgefordert, den Geldbetrag, den sie ansonsten für ein Essen am Freitagabend ausgegeben hätten, den Armen durch eine der zahlreichen Hilfsorganisationen zu spenden. In diesem leuchtenden Beispiel für das, was Foster unter „ereignisbasierter Pädagogik" versteht, wird diesen Kindern die gegenseitige Abhängigkeit von Gott auf eine Weise vor Augen geführt, die ein Kurs über die Armut in der Welt und ein Referat über die Bibel und die Nächstenliebe es bei ihnen selbst niemals erreichen könnten.[10]

IV. Singen mit den Heiligen

Corso räumt ein, dass von den Gemeindemitgliedern und auch den pastoralen Angestellten im Lauf der Jahre immer wieder die Befürchtung geäußert wird, dass die besondere Sonntagmorgenmesse für die Familien mit Kindern diese Generation im Grunde von der größeren Kirchengemeinde trennt. Das eigentlich positive „Problem", mit dem speziell diese Gemeinde zu kämpfen hat, ist, dass die Gemeindemitgliedszahlen so stark zunehmen, dass der Platz in der Hauptkirche für alle zu eng wird. Somit sind Messen für bestimmte Gruppen in der Krypta nicht nur ein zusätzliches Angebot, sondern zu einer Notwendigkeit geworden. Um die Gemeindemitglieder dabei zu unterstützen, sich über Generations- und Gesellschaftsgrenzen hinweg zusammenzufinden, haben die pastoralen Mitarbeiter „Faith sharing"-Gruppen mit jeweils acht bis zwölf Teilnehmern organisiert, die sich innerhalb der Woche zu unterschiedlichen Zeiten treffen. Die Leute treten den Gruppen je nachdem, wie ihr eigener Terminplan es zulässt, bei. Dadurch ist ein großes Maß an Mischung hinsichtlich Generationen, Geschlechtern usw. gewährleistet. Über diese synchronische Sorge hinaus hofft Corso jedoch auch, dass bei den an den Familienmessen teilnehmenden Familien die starke und bleibende Überzeugung wachsen wird, dass sie Teil der Gemeinschaft der Heiligen sind, nicht nur der Heiligen, die ihre eigene Gemeinde und die Weltkirche in der Gegenwart umfasst, sondern auch aller Heiligen, die vor ihnen zu Christus heimgegangen sind.[11]

Liturgische Musik ist besonders dafür geeignet, das Bewusstsein der Gläubigen im Hinblick darauf zu prägen, welches Geschenk und welche Verantwortung die

Tradition des Glaubens bietet. Andrea Goodrich, eine andere langjährige Kirchenmusikerin, hat herausgefunden, dass junge Menschen aller Altersstufen mit großer Begeisterung reagieren, wenn sie bei der Einführung eines alten Gesanges oder eines traditionellen Kirchenliedes die historischen Ursprünge des Stückes erklärt und die jungen Sänger einlädt, einmal über die Tatsache nachzudenken, dass dieses Musikstück in manchen Fällen schon seit vielen Jahrhunderten von gläubigen Menschen gesungen wird. Eine grundlegende Prämisse ihrer Arbeit mit ihrem Kinderchor ist die Auffassung, dass die Musik, die sie in der Liturgie machen, Gebet ist und dass der musikalische Dienst des Chores darin besteht, die gesamte Gemeinde in ihrem inständigen Gottesdienst zu führen. Goodrich stellt fest, dass die Kinder von der Erkenntnis begeistert sind, dass sie ihre eigenen Geschwister, Eltern, Lehrer und andere Erwachsene „führen" können. Das Wichtigste ist, jeden Eindruck zu vermeiden, dass ihre Aufgabe Unterhaltung bieten soll. Sie hat im Lauf der Zeit herausgefunden, dass diese fehlgeleitete Wahrnehmung eines Kinderchores oft eher in den Köpfen der Eltern als in denen der Kinder selbst vorherrschte. Goodrich geht an ihr Ziel, nämlich die Kinder dahin zu führen, die Musik für die Gemeinde und mit ihr zu beten, heran, indem sie die Probe als eine Zeit gestaltet, in der sie die Kinder in die Welt des musikalischen Textes einführt. Hierzu lässt sie die Kinder darüber nachdenken, was der Text mit ihrem eigenen Leben zu tun haben könnte („Wollen wir wirklich, dass Jesus zu uns herunter kommt? Warum möchten wir, dass er das tut?") und fordert sie dann auf, sich vorzustellen, wie andere Gemeinden diesen Text schon seit tausend Jahren beten (in diesem Fall war es das Adventslied „O komm, o komm, Immanuel"). Zu Beginn der Fastenzeit überrascht sie die Kinder mit der Information, dass sie nun einige Worte Griechisch lernen werden, wodurch sie sich mit Menschen aller Jahrhunderte und aller Teile der Welt verbunden fühlen können. Die Kinder reagieren mit großer Begeisterung auf diese Art des Unterrichts. Die ihrem Gesang unterliegende Gebetshaltung wird in der Liturgie deutlich spürbar.

Obgleich Goodrich einen gewissen Wert darin sieht, speziell für kleinere Kinder geschriebene Lieder in der Feier der Messe einzusetzen, richtet sich ihr vorrangiges Engagement seit einiger Zeit darauf, Kinder und Eltern in der, wie sie sagt, „kollektiven Erinnerung" der Kirche auszubilden, wobei die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres die Menschen auf den Stationen ihres Lebens begleiten und prägen können.[12] Auch wenn neue Kompositionen dem Gottesdienst einer Gemeinde die nötige Vitalität verleihen, dürfen Kinderlieder nicht dazu verleiten, mit der Liturgie zu spielen. Denn schließlich besteht der Zweck der liturgischen Musik darin, die Liturgie dabei zu unterstützen, „uns zu spielen", uns mit der Zeit in dem Glauben zu formen, den wir für das Leben der Welt spielen.

[1] Vgl. Don E. Saliers, *Liturgy in a Culture of Hype: Notes on Restraint and Exuberance*, in: GIA Quarterly (Herbst 1995) 8-10; ders., *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*, Nashville 1994, 37-38, 146-148.

[2] Fred P. Edie, *Liturgy, Emotion, and the Poetics of Being Human*, in: Religious Education 96 (Herbst 2001) 484.

[3] Charles R. Foster, *Educating Congregations: The Future of Christian Education,* Nashville 1994, 89.

[4] Vgl. ebd., 12, 49, 68.

[5] Einige Titel dieser Literatur sind besprochen in Bruce T. Morrill/Andrea Goodrich, *Liturgical Music: Bodies Proclaiming and Responding to the Word of God,* in: Bruce T. Morrill (Hg.), Bodies of Worship: Explorations in Theory and Practice, Collegeville 1999, 159-162.

[6] John D. Witvliet, *Soul Food for the People of God: Ritual Song, Spiritual Nourishment, and the Communal Worship of God,* in: Liturgical Ministry 10 (Frühjahr 2001) 103.

[7] Vgl. Bruce T. Morrill/Andrea Goodrich, *Liturgical Music,* aaO. 162-164.

[8] Zu einer Erklärung der Konzeptionen der Auswirkungen und der Intentionalität des Musizierens vgl. ebd., 165, 170-171.

[9] Charles R. Foster, *Educating Congregations,* aaO. 27-28.

[10] Vgl. ebd. 38-46, 93-96.

[11] „Das schönste aller Geschenke an die Welt, die sich im christlichen Erbe finden lassen, ist vielleicht sein Gemeinschaftssinn. Seine Verheißungen begegnen den Botschaften der Fragmentierung und der Gewalt, die soziale Beziehungen dominieren. Er durchbricht unsere starren Unterscheidungen nach Rasse, Kultur, Klasse, Geschlecht und Fähigkeiten, um die notwendige gegenseitige Abhängigkeit aller Menschen zu feiern. Er stellt unserer menschlichen Neigung zu Streit und Differenzen die Bestätigung entgegen, dass wir alle Kinder Gottes sind. Demnach haben wir alle eine ‚gemeinsame Herkunft'. Wir teilen ein ‚gemeinsames Erbe', das aus Gottes Kreativität entspringt und über alle Jahrhunderte und Nationen verteilt ist. Wir ‚haben eine gemeinsame Erfahrung' - eine Einsicht, die für diejenigen von uns, die wir im 21. Jahrhundert leben, zunehmend realer wird." - ebd., 56.

[12] Vgl. Fred P. Edie, *Liturgy,* aaO. 485-487; Charles R. Foster, *Educating Congregations,* aaO. 45, 62-64; John D. Witvliet, *Soul Food,* aaO. 104-106.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Erziehung zum interreligiösen Dialog – eine dringende Aufgabe

Franco Sottocornola

Erziehung und Bildung haben grundlegend die Aufgabe, die menschliche Person so zu fördern, dass sie sich in einem positiven und konstruktiven Interaktionsprozess in ihr physisches und soziales Umfeld einfügt, darin harmonisch heranwächst, und beide sich gegenseitig bereichern. Mit anderen Worten: Erziehung und Bildung bringen im Wesentlichen eine Beziehung zur physischen Umwelt im Allgemeinen und zum menschlichen Umfeld im Besonderen mit sich. Mit dem

ersten meinen wir gewöhnlich die „Natur", mit dem zweiten die „Kultur". Religion gehört, abgesehen von einer spezifisch inneren spirituellen Erfahrung, die sie beinhaltet, als Wesensbestandteil zum kulturellen Umfeld des Menschen, d.h. zur „Kultur".

Eine dauerhaft positive und konstruktive Beziehung zur Umwelt ist für die menschliche Person an Lernprozesse gebunden, in denen sie sich den Änderungen, die dort stattfinden, immer wieder neu anpasst. Ändert sich das Umfeld, so muss sich auch im Reaktions- bzw. Interaktionsmuster des Subjektes etwas ändern.

In den letzten Jahrzehnten hat sich das soziokulturelle Umfeld der meisten Menschen überall auf der Welt tiefgreifend gewandelt. Ich lasse einmal andere Aspekte dieses Wandels, den es so zuvor noch nie gegeben hat, beiseite und beschränke mich hier auf den im religiösen Umfeld, in dem die meisten Menschen auf Erden leben. Auch ihm muss man in einem Anpassungsprozess mit einem neuen Erziehungs- und Bildungsansatz begegnen. Nur so können sich die Menschen mit den sozialen Umbrüchen unserer Zeit positiv und erfolgreich auseinandersetzen. Ich beziehe mich hier auf jene Vorgänge, die das religiöse Umfeld vieler Menschen in jüngster Zeit durch den engen, täglichen Kontakt mit Andersgläubigen einschneidend verändert haben.

Bis vor etwa fünfzig Jahren hatten die meisten Menschen einen festen Platz in einer klar definierten religiösen Gruppe im Rahmen ihrer jeweiligen sozialen Grenzen; sie besaßen ein ausgeprägtes Bewusstsein ihrer Identität und des Unterschieds zu Menschen anderen Glaubens. Selbst wenn man in der gleichen bürgerlichen Gesellschaft als Einzelner mit Andersgläubigen tagtäglich Kontakt hatte, sonderten sich die Gruppen nicht nur in ihrer religiösen Praxis voneinander ab, sondern ignorierten sich in den meisten Fällen oder standen sich mit dem Gefühl einer gewissen Opposition gegenüber. Die eine Religion bezog ihr Selbstverständnis irgendwie aus dem Gegensatz zur anderen.

Gerade dieses soziale Umfeld hat sich in jüngster Zeit tiefgreifend gewandelt. Zunächst einmal hat der Flüchtlingsstrom und die Migration der sozialen und religiösen Landschaft vieler Länder neue Konturen gegeben. Sodann haben Fernsehen, Internet und andere Massenmedien Millionen von Menschen rund um den Erdball die Präsenz, die Sitten und Glaubensbekenntnisse anderer Religionen anschaulich vor Augen geführt. Kurz, die religiöse Situation der Welt, das *eine* „religiöse Umfeld" sozusagen, hat sich in ein *multireligiöses* verwandelt bzw. befindet sich in einem raschen Wandlungsprozess in diese Richtung. Der religiöse Pluralismus als soziales Phänomen bzw. als soziales Umfeld ist bzw. wird weltweit immer mehr zur Standardsituation.

Dadurch verändert sich auch zunehmend das Bewusstsein vom „religiös Anderen". Wenn man hier nicht mit einer entsprechenden Erziehung und Bildung gegensteuert, kann das zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Herkunft zur Konfrontation, Diskriminierung, ja zu direktem Krieg führen, was wir ja gegenwärtig schon erleben. Man braucht nur an die religiös motivierten Zusammenstöße im Vorderen Orient, in Indien, Indonesien, auf den Philippinen,

in Nigeria und im Sudan zu denken, um nur einige Beispiele zu nennen, oder an die tragischen Ereignisse vom 11. September 2001, um zu erkennen, wie extrem gefährlich die neue Situation ist bzw. noch werden kann.
Auf der anderen Seite muss man sehen, dass dieser Umbruch auch etwas Positives hat: Er fordert die Mitglieder aller Religionen heraus, reifer zu werden, in einen positiven Interaktionsprozess einzutreten und sich im Dienst für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt zusammenzuschließen.
All das macht die Erziehung und Ausformung einer dialogbereiten Haltung gegenüber den verschiedenen religiösen Gruppen nicht nur notwendig, sondern vorrangig. Dabei muss sie heute vom Bewusstsein anderer religiöser Traditionen getragen sein und die Mitglieder aller Religionen nicht nur zu tieferer Glaubensüberzeugung in der eigenen Tradition hinführen, sondern auch zu einer wohlwollenden und dialogbereiten Haltung gegenüber andersgläubigen Männern und Frauen. Das aber ist unbestritten eine neue und vordringliche Aufgabe religiöser Erziehung und Bildung.
Zum interreligiösen Dialog gibt es gegenüber den zwei gefährlichen Extremen des religiösen Relativismus bzw. Indifferentismus und der religiösen Konfrontation keine Alternative. Beide Extreme wären für die Religionen und das religiöse Leben existenzgefährdend. Daher sind diese um des eigenen Überlebens willen gezwungen, sich in einem tiefgreifenden Wandlungsprozess dem neuen „religiösen Umfeld" anzupassen. Erziehung und Hinführung zu einer Mentalität und Praxis des „interreligiösen Dialogs" ist auf diesem Hintergrund der einzig gangbare Weg.

I. Zwei Grundprinzipien der Erziehung/Befähigung zu einem interreligiösen Dialog

Alle Religionen werden also, um ihrer Aufgabe gerecht zu werden, eine Pädagogik des Dialogs begründen und entwickeln müssen, *die tief und fest im eigenen Glauben verankert ist.* Nur so wird er eine echte Chance haben, das Herz der Menschen, besonders das der Jugend, zu erreichen und ihr Leben zu erfüllen. Jede dialogische Pädagogik, in der es zwischen ihrem Ziel einer positiven Einstellung gegenüber Andersgläubigen und der eigenen Glaubenstreue zu Spannungen bzw. Gegensätzen käme, würde unweigerlich schweren Schaden anrichten und wäre so oder so zum Scheitern verurteilt.
Was die Katholische Kirche betrifft, so sind ihre Grundprinzipien bzw. zielführenden Lehraussagen für die Entwicklung einer solchen dialogischen Beziehung vom Zweiten Vatikanischen Konzil niedergelegt worden. Von ihnen sollten Inhalt und Methode der hier geforderten Erziehung getragen sein. Es sind die folgenden:
1. Zunächst ist es das *Recht aller Menschen auf Religionsfreiheit,* das heißt auf Freiheit von ungebührlichem sozialen und staatlichen Zwang, die religiöse Wahrheit zu suchen und sie im Bekenntnis zum Ausdruck zu bringen.[1] Nur in Freiheit

können die Menschen auf Gottes Anruf eine wirkliche Glaubensantwort geben. Doch diesem Grundrecht, in Freiheit die Wahrheit zu suchen, muss die Pflicht entsprechen, das gleiche Recht auch anderen einzuräumen. Da Menschen zu einem bestimmten Glauben oder einer bestimmten Religion nicht gezwungen werden können, sondern dem innersten Sehnen ihres Herzens nach Wahrheit frei folgen müssen, sollten Kinder so früh wie möglich sowie auch junge Menschen darin unterrichtet werden, dass es, von der Natur der Sache her, eine Pluralität von Glaubensantworten und religiösen Ausdrucksformen gibt und dass man sie respektieren müsse, mögen sie uns auch noch so falsch erscheinen, vorausgesetzt, die Menschen verletzen bei ihrer Suche nach Wahrheit und Glück nicht die gleichen Freiheitsrechte anderer.

2. Das zweite Grundprinzip beinhaltet eine *positive Grundeinstellung anderen Religionen gegenüber,* die man „mit aufrichtigem Ernst" betrachten müsse.[2] Sie war wohl fraglos eine der bedeutendsten Änderungen, die das Zweite Vatikanische Konzil in der Katholischen Kirche herbeigeführt hat. Man kann gewiss die anderen Religionen vom eigenen Standpunkt her als unzureichend oder gar falsch beurteilen[3]; das ist offensichtlich und notwendig „die andere Seite" bzw. Konsequenz einer jeden Glaubensentscheidung, die sich natürlich von allem abgrenzt, was den eigenen Überzeugungen entgegensteht bzw. mit ihnen unvereinbar ist. Doch mit Blick auf den Anderen kann man entweder dessen negative Seiten betonen und so die eigene negative Sicht anderer Religionen rechtfertigen oder aber man sieht in erster Linie ihre positiven Elemente und steht ihnen grundsätzlich wohlwollend gegenüber. Das Zweite Vatikanische Konzil hat vieles von der früheren allgemeinen Einstellung der Kirche zurückgenommen und begegnet den anderen Religionen heute im Prinzip positiv und wohlwollend, was natürlich in den zwischenmenschlichen Beziehungen mit ihren Gruppen oder Einzelpersonen im Alltag eine große Rolle spielt.

Eine solche Einstellung muss auch das vorrangige Ziel der Erziehung und Hinführung zu einem interreligiösen Dialog bzw. zu einem freundschaftlichen und verständnisvollen Zusammenleben mit Menschen anderen Glaubens sein. Sie rückt vornehmlich das Positive, Gute und Schöne in der anderen Religion in den Vordergrund, während die negativen Seiten eher zurücktreten. Damit verlegen wir den Schwerpunkt auf das, was uns

Der Autor

Franco Sottocornola, geb. 1935 in Bergamo/Italien, 1952 Eintritt in die Societas Xaveriana, Studium der Philosophie und Theologie in den USA (1952–1959), Dr. phil. (an der Università di San Tomaso, Rom 1962), Dr. theol. und Magister der Liturgie (am Institut Catholique de Paris 1972). Missionsarbeit in Japan, seit 1978 auch im interreligiösen Dialog aktiv; zusammen mit dem buddhistischen Mönch Furukawa Tairyu, gründete er 1987 das Seimeizan Centre for Prayer and Interreligious Dialogue in Kikusui, Präfektur Kumamoto. Veröffentlichungen: Tannisho. Incontro con il Buddhismo della Terra Pura (mit Furukawa Tairyu, Bologna 1989); (als Herausgeber:) I Shinto, Via degli dei. Incontro con la religione autoctona del Giappone (Bologna 2002). Weitere Beiträge zum interreligiösen Dialog finden sich in den Zeitschriften Japan Mission Journal (Oriens Institute for Religious Research, Tokyo) und Pro Dialogo (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Rom). Anschrift: Dr. Franco Sottocornola S.X., Semeizan Katorikku Betsuin, Heboura 1391-7, 865-0133 Kikusui-Cho, Kumamoto-Ken, Japan. E-Mail: semeizan@gold.ocn.ne.jp.

eint, was Partnerschaft und Freundschaft befördert, nicht auf das, was uns trennt.

II. Die Wurzeln bzw. Grundtugenden des interreligiösen Dialogs

Wie bereits gesagt, müssen die Hinführung zum interreligiösen Dialog und die eigene religiöse Überzeugung und Erfahrung miteinander harmonieren, ohne dass es zwischen den beiden zum Zwiespalt oder zu Spannungen kommt. Nur so wird er Erfolg haben. Für Christen bedeutet das: Eine Erziehung zur Dialogfähigkeit muss mit den Grunddimensionen ihres christlichen Lebens, das heißt, mit den praktisch gelebten Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in Einklang stehen, ja, sie muss wie selbstverständlich dazugehören.

1. Glaube

Ein interreligiöser Dialog setzt natürlich ein Interesse an Religion überhaupt voraus. Persönliches Interesse speist sich aus persönlicher religiöser Erfahrung und einem tiefen persönlichen Glauben. Eine Befähigung zum interreligiösen Dialog muss daher von einer Ausformung und Vertiefung des eigenen Glaubens begleitet sein.

Dabei sollte von vornherein klar sein, dass ein solcher Dialog in keiner Weise einen Mangel an Glaubenstreue impliziert. Viele Menschen (nicht nur unter Christen, sondern auch bei Andersgläubigen, vor allem den Muslimen) betrachten den interreligiösen Dialog mit Argwohn und Misstrauen, da sie in ihm eine Art Kompromiss sehen oder ihn mit Abstrichen vom eigenen Glauben (die man angeblich machen müsse) in Verbindung bringen. Man kann nicht genug betonen, dass dem keineswegs so ist. Wenn man mit den anderen einen Dialog beginnt und ihnen mit Wohlwollen begegnet, dann gerade *aufgrund* seiner uneingeschränkten Glaubenstreue, nicht im Gegensatz zu ihr. Soweit es den Glauben betrifft, fordert ein interreligiöser Dialog von uns keinerlei Abstriche, sondern ein klares Glaubenszeugnis gegenüber unseren andersreligiösen Dialogpartnern und Freunden. So wie *wir* wissen möchten, was die anderen wirklich glauben, wollen *sie* wissen, was wir glauben.

Ein echter Dialog schließt also das aufrichtige und gegenseitige Glaubenszeugnis beider Partner ein. Da gibt es nichts zu verbergen, nicht einmal dann, wenn dadurch der Anschein von Arroganz oder Einbildung erweckt wird. So wie Muslime ihre Überzeugung nicht verstecken dürfen, etwa: Mohammed sei der letzte und größte aller Propheten, Jesus Christus sei nicht Gottes Sohn gewesen, nicht am Kreuz gestorben und alle anderen Religionen seien der ihren unterlegen, ebenso wenig dürfen Christen ihre Überzeugung verheimlichen, Christus sei wirklich Gottes Sohn, sei Mensch geworden, am Kreuz gestorben, von den Toten auferstanden und habe allen Menschen die vollständige und endgültige Offenbarung Gottes gebracht. In einem echten Dialog wird nicht aus Angst verschwiegen,

was man denkt; er setzt die Fähigkeit voraus, freundlich, friedfertig und in gegenseitiger Achtung miteinander zu reden, das heißt, bescheiden und offen, tolerant und aufrichtig zu sein. Zurückhaltung, was den eigenen Glauben betrifft, ist unangebracht. Der interreligiöse Dialog gefährdet ihn nicht, sondern vollzieht ihn, ja, er bietet die Chance, ihn zu bezeugen.

Befähigung zu lebendiger Glaubenspraxis heißt dann: Anleitung und Vorbereitung, den eigenen Glauben im Kontext einer multireligiösen Gesellschaft und aus einer dialogbereiten Haltung heraus zu leben und zu bekennen, ihn frei und freudig vor anderen zum Ausdruck zu bringen; es heißt aber auch, bereit und willig zu sein, den Ausdrucksformen des Glaubens auf Seiten des Dialogpartners Achtung und Verständnis entgegenzubringen.

2. Hoffnung

Christen leben nicht nur aus dem Glauben (Röm 1,17) [der deutsche Einheitstext übersetzt: „Der aus Glauben Gerechte wird leben", Anm. d. Übers.], sondern auch aus der Hoffnung (Röm 8,24). Ist Glaubenstreue eine Bedingung, um wirklich einen interreligiösen Dialog zu führen, so die Hoffnung eine Bedingung, um ihn durchzuhalten. Christen wissen zwar, was Gott in ihrem Leben gewirkt hat, nicht aber, was er alles im Leben und in der religiösen Erfahrung anderer Völker vollbracht haben könnte. Was immer er dort gewirkt hat, steht in keinerlei Gegensatz zum Offenbarungshandeln Jesu, sondern ist als Geschenk, als Gnade anzusehen, die allen zuteil werden soll. Der Christ weiß auch, dass das Geheimnis Christi, das die ganze Menschheit umfasst und daher „alle Erkenntnis übersteigt" (Eph 3,19), erst dann voll begriffen wird, wenn alle Völker, Kulturen und Religionen mit ihrem Reichtum an Weisheit, Erfahrung und Fähigkeiten ihren Beitrag dazu geleistet haben. Erst dann wird das geheimnisvolle Muster göttlicher Webkunst sichtbar hervortreten.

Der Christ weiß, dass die Menschen nur im Austausch ihrer Fähigkeiten imstande sein werden, „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi" (vgl. Eph 3,18), die in Christus offenbar geworden ist. Daher freut er sich voller Erwartung, erfüllt von Vertrauen und mit großer Hoffnung auf den Dialog und Austausch mit Menschen anderen Glaubens. So wie die Wurzeln des interreligiösen Dialogs sich tief in den Grund des eigenen Glaubens einsenken müssen, so müssen sich seine Zweige weit in den blauen Himmel der Hoffnung strecken! Da liegt in der Tat die Zukunft für ein tieferes Verständnis des Geheimnisses der Erlösung, des Geheimnisses Christi und des Geheimnisses Gottes. So ist dieser Dialog nicht nur Vollzug des Glaubens, sondern auch der Hoffnung.

3. Liebe

Der interreligiöse Dialog ist jedoch vor allen Dingen ein Vollzug der Liebe, der höchsten und wichtigsten aller Tugenden (vgl. 1 Kor 13,13). Sie ist das stärkste und vollkommenste Band unter den Menschen. Wahre Liebe kennt, als Teilhabe an der Liebe Gottes und als ihr Abbild, keine nationalen, kulturellen, ethnischen oder religiösen Grenzen. Und diese Liebe wird umso mehr offenbar, je größer die

Unterschiede zwischen den Menschen sind. Ebenso wichtig wie das erste ist daher auch das zweite Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (vgl. Mt 22,39). Das scheint ganz besonders für Menschen aus anderen Religionen zu gelten. Sind sie nicht, vom Standpunkt der Religion aus gesehen, unsere „Nächsten"?

Eine tragfähige Erziehung zum interreligiösen Dialog muss hier ansetzen. Aus dieser Liebe wird dann die Grundhaltung des Wohlwollens hervorgehen, auf der ein wahrer und dauerhafter Dialog aufzubauen ist, ein Dialog, der die unvermeidlichen Schwierigkeiten, Missverständnisse, geheimen Befürchtungen und menschlichen Fehlschläge aushält, die sich in die tägliche Praxis mit Sicherheit einschleichen werden. Nur wenn ein Dialog als praktizierte Liebe verstanden und auch geführt wird, kann man hoffen, dass er seine Ziele erreicht: jenes Glück, mit Menschen unterschiedlicher religiöser Tradition in Eintracht, Frieden und Liebe zusammenzuleben, und zum Wohl und Gedeihen aller zusammenzuarbeiten; und das nicht, weil sie einander ähnlich sind, sondern trotz all ihrer Differenzen, die sie genau so gut spalten könnten.

Niemals sperrt sich wahre Liebe gegen die Wahrheit, vielmehr lehrt sie uns, gemeinsam nach ihr zu suchen, sich an der Wahrheit des anderen zu freuen und die eigene mit anderen zu teilen. Wer mehr empfangen hat, hat auch mehr zu teilen. Da gibt es nichts, dessen man sich rühmen könnte, aber viel, wofür zu danken wäre. Es ist die Liebe, die uns alle, Empfangende und Schenkende, auf die gleiche Stufe stellt und den Dienst des einen am anderen erst ermöglicht.

III. Einige methodische Anregungen

Bildung hat vor allem mit Wissen zu tun; Erziehung spielt eine übergreifende Rolle, da sie auf das Leben vorbereitet. Beides ist notwendig und wichtig, doch gehen sie nicht zwangsläufig Hand in Hand. Beide müssen betont werden, doch sollte man Bildung als Teil der Erziehung, und Erziehung als Ziel von Bildung begreifen. Das gilt auch für die Erziehung und Befähigung zum interreligiösen Dialog.

1. Der interreligiöse Dialog braucht als Erstes eine *gute Kenntnis* aller beteiligten Partner voneinander. Das Studium ihrer religiösen Tradition muss Teil unserer eigenen religiösen Erziehung werden. Hier ist darauf hinzuweisen, dass die beste Methode, den anderen kennen zu lernen, vor allem, wenn religiöse Erfahrung mit im Spiel ist, immer noch darin besteht, zuzuhören, was der andere zu sagen hat. Stehen andersgläubige Partner nicht zur Verfügung, sollte man für das Studium ihrer religiösen Überzeugungen deren Bücher und Selbstzeugnisse als Quellen heranziehen.

2. Bei der Erziehung zum interreligiösen Dialog sollten die *amtlichen Lehraussagen der Kirche* besonders beachtet und studiert werden. In einem wirklich interreligiösen Dialog sollte man Zeuge der eigenen Glaubenstradition sein, sonst würde er viel, wenn nicht alles von seinem Wert verlieren. Es ist daher von großer

Bedeutung, gut Bescheid zu wissen, was die Katholische Kirche zu diesem Thema zu sagen hat und welche Vorschläge sie macht. In den letzten vierzig Jahren sind von ihr auf verschiedenen Ebenen[4] ein Menge wertvoller Überlegungen angestellt und Empfehlungen ausgearbeitet worden. Sie gewährleisten die Treue des katholischen Partners zur eigenen Tradition.

3. Ein weiterer wichtiger Aspekt ist der *direkte Kontakt mit dem andern.* Gelegenheiten müssen gesucht oder geschaffen werden, bei denen junge Menschen der einen mit Menschen der anderen religiösen Tradition zusammenkommen. Dabei muss jeder die eigene Glaubenserfahrung frei bezeugen können. Natürlich gilt das in der Regel für beide Seiten, wenn das auch nicht immer gleichzeitig, sondern oft nur zeitversetzt und bei verschiedenen Gelegenheiten möglich sein dürfte. Lassen sich solche Treffen und persönliche Anhörungen nicht arrangieren, so kann man auf Video-Kasseten oder anderes bereitgestelltes Material zurückgreifen, die das ein wenig ausgleichen.

4. Um jungen Menschen eine positive Einstellung gegenüber anderen Religionen im Geist gegenseitiger Achtung und Freundschaft zu vermitteln, hat sich die *konkrete Zusammenarbeit* auf einem bestimmten Gebiet als sehr nützlich erwiesen, etwa indem man soziale Probleme wie Armut und Diskriminierung u.a. gemeinsam angeht oder sich im Einsatz für mehr Gerechtigkeit, Frieden und zum Schutz der Umwelt zusammenschließt.

5. Junge Menschen brauchen *Vorbilder und Beispiele,* an denen sie sich orientieren können. Daher sollten sie unbedingt mit den positiven Erfahrungen eines erfolgreich geführten interreligiösen Dialogs bekannt gemacht werden, entweder indem man sie als Gruppe mit eben solchen Gruppen oder Institutionen in Kontakt bringt oder ihnen wenigsten Videos oder andere Dokumentationen mit entsprechenden Aktivitäten zeigt.

6. Eine ganz besondere Gelegenheit in diesem Zusammenhang ist die *religionsverschiedene Ehe,* die heute immer häufiger vorkommt. Ein solch wichtiges Ereignis im Leben zweier Menschen und ihrer Familien wie auch im Leben der jeweiligen Glaubensgemeinschaft sollte eine bevorzugte Gelegenheit für den interreligiösen Dialog und die interreligiöse Begegnung sein. Hier stellen sich zahlreiche, nicht unerhebliche Probleme, die nur mit großer Weisheit und Erfahrung auf dem Gebiet zu lösen sind. Beide Parteien sollten sich daher gut darauf vorbreiten.[5]

7. Nicht hoch genug zu veranschlagen ist in dieser Hinsicht schließlich die Einübung und Erfahrung *gemeinsamen Betens,* d.h. dass man den eigenen Glauben in Gegenwart von und in Gemeinschaft mit Andersgläubigen persönlich zum Ausdruck bringt. Unter den vielen Formen des interreligiösen Dialogs, die praktiziert werden können und auf die man sich in geeigneter Weise vorbereiten muss, sollte das gemeinsame Gebet ganz besonders gepflegt werden.[6]

8. Obwohl wir in diesem Zusammenhang nicht in die Einzelheiten gehen können, darf doch nicht unerwähnt bleiben, junge Menschen, und zwar nicht nur künftige Diakone und Priester, sondern auch Laien, durch ein vertieftes Studium und eine intensive Vorbereitung so zu schulen, dass sie in ihren jeweiligen Gemeinschaften in der *Förderung des interreligiösen Dialogs eine Führungsposition* übernehmen

können. Hier ist leider, wie zuzugeben ist, erst wenig, zumindest nicht genug getan worden. Dieser Dialog wird häufig immer noch als Aufgabe (oder „Hobby") von Spezialisten oder charismatischen Persönlichkeiten angesehen, die dafür eine besondere Berufung hätten. Das Gegenteil ist der Fall: „Alle Gläubigen und christlichen Gemeinschaften sind gerufen, diesen Dialog zu führen, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise. Dazu ist der Beitrag der Laien unersetzlich."[7] Das bedeutet auf der einen Seite, dass eine Erziehung zum interreligiösen Dialog auf allen Ebenen zum unabdingbaren Standard christlicher Bildungsarbeit gehört; und auf der anderen, dass vor allem Menschen mit Führungsqualitäten heranzubilden sind und dass diese Aufgabe tatkräftig unterstützt wird.

IV. Einige Beispiele

Wie bereits erwähnt, spielen in der Erziehung von Kindern und Jugendlichen konkrete Beispiele als nachahmenswerte Vorbilder eine entscheidende Rolle. Die Praxis ist immer noch die beste Lernmethode. Das gilt auch in diesem Zusammenhang. Ich möchte daher einige solcher Beispiele kurz beschreiben. Jedes einzelne und viele andere wie sie könnten von Kindern und Jugendlichen selbst weiter verfolgt und vertieft werden.

Was den interreligiösen Dialog betrifft, so sind heute in der Katholischen Kirche eine Reihe verschiedener Bewegungen und Organisationen aktiv. Zwei davon sind für Jugendliche besonders geeignet. Die eine ist die *Fokolar-Bewegung*, die andere die *Vereinigung des Heiligen Ägidius.*[8] Beide Gruppen werden von Laien getragen und sind auf ihren Arbeitsfeldern überaus aktiv; beide engagieren sich aber auch intensiv im interreligiösen Dialog.

Die *Fokolar-Bewegung* ist weltweit verbreitet. Mit ihrem Schwerpunkt auf der christlichen Nächstenliebe bzw. der zwischenmenschlichen Liebe als dem bevorzugten *Ort* göttlicher Gegenwart und Offenbarung ist sie tief in der christlichen Tradition verwurzelt und erleichtert damit auch Menschen aus anderen Religionen den Zugang. Ihr interreligiöses Engagement begann vor rund 25 Jahren. Es erstreckt sich besonders auf Juden, Muslime[9] und Buddhisten, erreicht aber auch Hindus, Shintoisten, Taoisten, Zoroastristen, Sikhs, Bahais u.a. Eine internationale Schule für den interreligiösen Dialog wurde in Tagaytay auf den Philippinnen ins Leben gerufen. Gegenwärtig sind über 30.000 Mitglieder der Bewegung aktiv am interreligiösen Dialog beteiligt.

Die *Vereinigung des heiligen Ägidius* (mit über 40.000 Mitglieder in 60 Ländern) ist ebenfalls im interreligiösen Dialog sehr engagiert, zumindest seit 1987, als sie begann, Jahresveranstaltungen zu fördern, die den „Geist von Assisi", lebendig erhalten und weitertragen sollten. 1986 waren Vertreter aus den verschiedensten Religionen dem Aufruf Johannes Pauls II. gefolgt, sich in Assisi zum gemeinsamen Gebet für den Frieden zu treffen und sich in ihren religiösen Gemeinschaften für ihn einzusetzen. Die Mitglieder dieser Gruppe sind in der täglichen Lesung und Meditation des Evangeliums und seiner Verwirklichung im Alltag unterein-

ander vereint und möchten auch andere religiös orientierte Menschen und Organisationen zum Engagement für den Weltfrieden bewegen.
Natürlich müsste man hier auch von der Arbeit des *Weltrates der Religionen für den Frieden*[10] berichten oder von all den anderen Gruppen und Organisationen, wo Menschen aus den verschiedenen religiösen Traditionen sich in einem echten und fruchtbaren Dialog die Hand reichen. Die zwei erwähnten Bewegungen wurden als Beispiele gewählt, da sie junge Menschen noch am ehesten inspirieren können. Ihre Arbeit ist leicht zu verstehen, und Kinder und Jugendliche in vielen Ländern der Welt können sich ihnen anschließen. Weitere Informationen, die zu einem vertieften Studium und zu eigener Gruppenaktivität anregen, können von ihren Zentralen[11] eingeholt werden.
Ein weiteres Beispiel, das alle kennen sollten und das Kindern und Jugendlichen weltweit bekannt gemacht werden sollte, ist ohne Zweifel die Schule *Neve Shalom/ Waahat as-Salaam,* die von Bruno Hussar OP (1911-1996) auf halbem Weg zwischen Jerusalem und Tel Aviv gegründet wurde. Dort leben jüdische, christliche und muslimische Kinder friedlich zusammen, lernen gemeinsam den Frieden und sind so ein Hoffnungszeichen für alle Menschen in jenem geschundenen Land und für die ganze Welt.
Von solchen Beispielen inspirierte Lernprozesse könnten neue Hoffnung wecken, dass Kinder und Jugendliche eines Tages den gleichen Weg gehen. Und wenn sie so heranwachsen, würde sich wohl nach und nach auch eine neue Einstellung der Religionen zueinander herausbilden und mit ihr eine neue und bessere Welt.[12]

[1] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae,* Nr. 1: „... und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt", zit. nach: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg [28]2000.

[2] Vgl. die dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium,* Nr. 16; das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes,* Nr. 9 und 11 und die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate,* Nr. 2. Die im christlichen Glauben tief verwurzelten Gründe für das echte Interesse und den „aufrichtigen Ernst" gegenüber Angehörigen anderer Religionen auf Seiten der Kirche liegen vor allem in der Überzeugung, dass es für alle Menschen nur *einen* göttlichen Heilsplan gibt, nur *einen* Ursprung, aus dem sie hervorgehen und nur *ein* Ziel, zu dem sie berufen sind. Vgl. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Christi* (19. Mai 1991) Nr. 27-29, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102, Bonn 1991.

[3] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Jesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000), Nr. 21, 22.

[4] Vgl. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog (Pontifical Council for Interreligious Dialogue - PCID), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church; Dialogue and Mission* (1984); *Dialog und Verkündigung* (aaO. 1991) und das demnächst erscheinende Dokument *A Christian Spirituality of Interreligious Dialogue;* vgl. auch *Journeying Together. The Catholic Church in Dialogue with the Religious Traditions of the World,* Vatikan 1999; speziell für den Dialog mit den Muslimen vgl. PCID, *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims,*

1990. Über Lehre und Tätigkeit der Kirche, was den interreligiösen Dialog betrifft, kann man sich auch in der amtlichen Zeitschrift des Päpstlichen Rates *Pro Dialogo* gut informieren.

[5] Vgl. PCID, *Marriage and Family in Today's World.* Internationales interreligiöses Kolloquium 1994; *Reflections on Interreligious Marriage* (gemeinsames Studiendokument des PCID und des Ausschusses für interreligiöse Beziehungen (OIRR) des Ökumenischen Rates der Kirchen 1997.

[6] Vgl. PCID, *Interreligious Prayer* (Ein gemeinsamen Studienprojekt des PCID und der OIRR des Ökumenischen Rates der Kirchen) in einer Sonderausgabe der Zeitschriften *Pro Dialogo* (Nr. 98, 2/1998) und *Current Dialogue* der OIRR des Weltrates, Genf). Eine besondere Gelegenheit für eine gemeinsame Gebetspraxis könnten die Hauptfeste des Jahres der jeweils anderen Religion sein, zu denen man sich gegenseitig einlädt. Der PCID richtet jährlich zum Ende des Ramadan eine spezielle Botschaft an die Muslime, zum *Vesakh-Fest* an die Buddhisten und zum *Diwali-Fest* an die Hindus. Man könnte auch Schüler an Katholischen Schulen oder Jugendliche in den Kirchen auf diese Botschaften aufmerksam machen und sie bitten, sie oder einen angepassten Text an andere Jugendliche der entsprechenden religiösen Tradition weiterzugeben. So könnte man mehr über solche Feste erfahren und an ihnen auch einmal teilnehmen.

[7] Johannes Paul II. kommt in der Enzyklika *Redemptoris missio* (Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 100, Bonn 1990), Nr. 57, und in *Dialog und Verkündigung,* Nr. 42, auf vier Hauptformen des interreligiösen Dialogs zu sprechen: den Dialog des Lebens, des Handelns, des theologischen Austausches und der religiösen Erfahrung.

[8] Vgl. Lorenzo Prezzi/Gianfranco Brunelli, *Insieme per la pace,* in: Il regno - attualità (6/2002) 189.

[9] Im Rahmen der *Fokolar-Bewegung* arbeiten heute 270 Muslime partnerschaftlich zusammen. Bisher hat es vier größere internationale Treffen muslimischer Freunde der *Fokolar-Bewegung* gegeben.

[10] Der *World Council of Religions for Peace* (WCRP) hat auch eine besondere Jugendorganisation: *WCRP International Youth* mit Unterabteilungen und Ortsgruppen auf kontinentaler und nationaler Ebene.

[11] Für die Fokolar-Bewegung ist es Loppiano, Incisa Val d'Amo, Italien und für die St. Ägidius Vereinigung Piazza St. Egidio, in Rom.

[12] Weitere Beispiele eines interreligiösen Dialogs im Zusammenleben, in der gemeinsamen Friedensarbeit oder im Streben nach gegenseitiger spiritueller Bereicherung kann man sich auf der Videokassette *Pilgrims in Dialogue, Paths to Interreligious Encounter* anschauen, die in mehreren Sprachen erhältlich ist. Produktion und Vertrieb über den Kuangchi Program Service, Taipei, Taiwan.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Den Glauben missbrauchen: Krise in der Kirche

Donald J. Dietrich

I.

Am Sonntag, den 29. Juli 2001, schrieb Eileen McNamara in einer Kolumne im *Boston Globe,* dass ein Richter in einem Zivilverfahren gegen die Erzdiözese Boston und gegen den ehemaligen Priester John Geoghan, der beschuldigt wurde, mehr als 100 Knaben missbraucht zu haben, die Akten geschlossen habe. Mc Namara stellte richtig fest, dass die Einzelheiten über die Schuld der Erzdiözese möglicherweise nie ans Tageslicht kämen, wenn das Verfahren eingestellt würde. Bis dahin hatte keine Zeitung in Massachusetts die bereits sieben Monate zurückliegende Order des Richters, den Fall abzuschließen, kritisiert. Martin Baron, der neue Herausgeber des *Globe,* meinte genau dies tun zu müssen.

Bereits seit den siebziger Jahren herrschte zwischen dem *Globe* und den Bostoner Katholiken eine gespannte Atmosphäre, denn das Blatt berichtete lieber über Kindesmissbrauch als über Fragen der Rassentrennung, was in den katholischen Arbeitervierteln große Wirkung zeitigte. Die Vorwürfe der Katholikenhetze erreichten im Jahr 1992 ihren Höhepunkt, als der *Globe* die Geschichte von James Porter, einem ehemaligen Priester, der des Missbrauchs an 28 Kindern überführt worden war, auf der Titelseite brachte. Bernard Kardinal Law beklagte sich wütend über die Sensationsgier und stellte fest: „Wir werden Gottes Macht auf die Medien herabrufen, besonders auf den *Globe.*"

Anlässlich des Falles Geoghan nahmen sich die Mitarbeiter des *Globe* fast zwei Jahrzehnte des *Boston Catholic Directory* vor, eines Jahrbuches („Schematismus"; d. Übers.), das fast 1000 Priester und ihre aktuelle Tätigkeit auflistet. Eine auffallend hohe Zahl von Priestern schien demnach „aus Gesundheitsgründen beurlaubt" zu sein oder auf ihre Versetzung zu warten. Die Redakteure des *Globe* fragten sich, ob „Beurlaubung" nicht in einigen Fällen eine beschönigende Umschreibung für Missbrauch sei. Geoghan schien in dieses Muster zu passen, und deshalb wurde eine Datenbank angelegt. Bis zum Januar 2002 stellte sich klar heraus, dass die Liste anscheinend ein verlässlicher Indikator für Problemfälle unter den Priestern war.

Am 6. Januar 2002 brachte der *Globe* zum ersten Mal einen Bericht heraus, der anhand interner Dokumente der Erzdiözese selbst aufzeigte, dass Kardinal Law und andere vom serienweisen Kindesmissbrauch Geoghans gewusst hatten, ihn

aber dennoch weiter in Kontakt mit jungen Knaben beließen. Das Schwerpunktteam des *Globe* wurde mit fast 2000 Anrufen und E-Mails von besorgten Personen bombardiert. Es stellte sich bald heraus, dass in den letzten drei Jahrzehnten fast 90 Priester in Fälle von sexuellem Missbrauch verwickelt waren oder zumindest dessen beschuldigt wurden. Ende Januar konnte der *Globe* erzwingen, dass die Akte Geoghan zugänglich gemacht wurde. Fast 10.000 Dokumente kamen nun ans Tageslicht. Was die Zeitung nun aufdeckte, löste Schockwellen aus, die den Vatikan erreichten. Vielen schien es, als verberge sich unter dem Deckmantel der *caritas Christi* (der Liebe Christi also) eine kaltblütige und weitgehend selbstbezogene Institution.

II.

Die aktuelle Krise führte zu einer anhaltenden Flut von detailreichen Enthüllungen über die sexuelle Ausbeutung von Kindern durch die „Väter" (*Father* ist im englischen Sprachraum die geläufige Anrede für einen Priester, Anm. d. Ü.). Dies war kein spezifisches Problem der USA. In Irland zum Beispiel stimmte die Kirche der Zahlung von 110 Millionen Dollar als Entschädigung für die Opfer von Kindesmissbrauch zu. Die Erzdiözese Boston kann deshalb nur als die Spitze des Eisbergs betrachtet werden, und zusammen mit den Gerichten hat der *Globe* die Dimensionen des Skandals erforscht, der heimlich unter der Oberfläche gehalten worden war. Eine kurze Zusammenfassung des Skandals, der in den letzten fünf Monaten enthüllt worden ist, mag hilfreich sein, um die damit auf dem Spiel stehenden theologischen Fragen zu erkennen. Im Januar 2002 berichtete der *Globe*, dass Geoghan dreißig Jahre lang von einer Pfarrei zur nächsten versetzt worden war, obwohl seine Vorgesetzten, Kardinal Law und Kardinal Madeiros, mit zunehmender Gewissheit davon ausgehen konnten, dass er ein unverbesserlicher sexueller Serientäter war. Bald kam heraus, dass im Lauf der Jahre allein in Boston fast 90 Priester des Kindesmissbrauchs beschuldigt und gedeckt worden waren. Nach und nach kam ans Licht, dass in den USA insgesamt in den letzten drei Jahrzehnten ungefähr 2000 Priester des sexuellen Missbrauchs beschuldigt und in andere Pfarreien innerhalb der Diözese versetzt worden waren.
Im Lauf der folgenden sechs Monate (in diesem Zeitraum tagte auch Mitte Juni in Dallas die Bischofskonferenz) entschuldigten sich Kardinal Law und andere Prälaten dafür, dass sie Priester, die kriminelle Handlungen begangen hatten, versetzt hätten. Als man Laws eigenen Rücktritt forderte, versicherte Law am 24. Januar 2002 seiner Diözese, dass er nicht zurücktreten werde. In dieser Entscheidung wurde er vom Vatikan und den anderen Kardinälen der USA bestärkt, die Ende April ein Treffen mit dem Papst hatten. Sie fürchteten, dass der Rücktritt Laws zu einer beachtlichen Reihe von Rücktritten anderer Bischöfe führen könnte. Der Kardinal wurde von Demonstranten und Medienvertretern vor seinem Amtssitz und vor der Kathedrale zum Heiligen Kreuz, wo er die Sonntagsmesse zelebrierte, belagert. Er wurde immer mehr zu einem „Gefangenen" und

musste in Privatflugzeugen flüchten oder von Flughäfen außerhalb Bostons abfliegen, wenn er während des Frühjahrs auf Reisen ging.

Am 3. März schätzte der *Globe*, dass es die Diözese etwa 100 Millionen Dollar kosten würde, alle anstehenden Fälle beizulegen. Das brachte die Erzdiözese Boston dazu, am 17. Juni anzukündigen, dass sie die Fälle mit 30 Millionen Dollar beilegen werde, indem sie anstelle von privaten Einigungen Prozesse auf sich nehmen würde, in denen die Höchststrafe nicht mehr als 20.000 Dollar betragen könne. Es war damit klar geworden, dass überall in den USA durch Jahrzehnte hindurch sexueller Missbrauch ein fester Bestandteil des „kirchlichen Lebens" gewesen ist. Im März trat ein Bischof aus Florida unter der Last der Anschuldigungen zurück. Edward Egan, zur Zeit Kardinal von New York, gab zu, dass er fünf Jahre zuvor, während seiner Amtszeit als Bischof von Bridgeport, Connecticut, einen Priester zur Weiterarbeit ermutigt und ihm ein Empfehlungsschreiben angeboten habe, obwohl er wusste, dass dieser Priester sexuellen Missbrauch gestanden hatte. Egan behauptete der Presse gegenüber auch, dass Diözesanpriester „selbstständig" seien und nicht der Verantwortung des Bischofs unterstünden.

Am 9. April kam der Bericht über Paul Shanley, einen „Straßenpriester" und Kritiker der Institution Kirche an die Öffentlichkeit. Etwa dreißig Jahre lang war seine Missbrauchsgeschichte ignoriert worden. Shanley war Mitglied eines Vereins gewesen, der die Liebe zwischen Männern und Knaben als zu tolerierende sexuelle Orientierung propagierte. Einige Jahre zuvor war Shanley auf die Empfehlung von Law hin in die Diözese San Bernardino in Kalifornien versetzt worden. Dort hatte er irgendwann, während er immer noch auf der Gehaltsliste der Erzdiözese Boston stand, eine FKK-Frühstückspension für Homosexuelle eröffnet. Als sich die Krise verschärfte, floh er nach Thailand, kehrte dann aber zurück und muss sich nun in Boston dem Gerichtsverfahren stellen. In den letzten sechs Monaten hat die Krise eine Eigendynamik entwickelt und erboste Laien auf die Barrikaden gebracht.

Anfang Mai fand der jährliche Spendenaufruf des Kardinals statt, der im Jahr 2001 noch 16 Millionen Dollar für die Arbeit der Diözese eingebracht hatte. Nun stimmten die Katholiken mit ihrer Brieftasche gegen Kardinal Law ab. Am 17. Juni gab ein Diözesansprecher bekannt, dass der Spendenaufruf ein Misserfolg gewesen sei und dass die Diözese den Haushalt um 40% kürzen müsse. Schließlich wurde Kardinal Law am 9. Mai 2002 gezwungen, zu seiner Aufsichtspflicht den Priestern gegenüber unter Eid auszusagen. Die Aussage erstreckte sich über drei Tage,

Der Autor

Donald J. Dietrich ist Professor für Theologie am Boston College, wo er sich auf die Kirchen- und Theologiegeschichte der Moderne spezialisiert hat. Er arbeitet zurzeit an einem Buch über Katholiken in Nazideutschland und die Anfänge der Menschenrechtsdebatte. Veröffentlichungen u.a.: Catholic Citizens in the Third Reich: Psycho-Social Principles and Moral Reasoning (New Brunswick 1988); God and Humanity in Auschwitz: Jewish-Christian Relations and Sanctioned Murder (New Brunswick 1995). Anschrift: Boston College, Department of Theology, Chestnut Hill, MA 02467, USA. E-Mail: donald.dietrich@bc.edu.

und der erste Tag ist nun im Internet dokumentiert. Der Generalstaatsanwalt von Massachusetts kündigte daraufhin Ende Juni an, er werde eine *Grand Jury* einsetzen, die die Möglichkeit der Anklageerhebung gegen Kardinal Law prüfen solle.

In dieser Zeit reagierten die Katholiken in Boston nicht nur auf die „Missbrauchskrise", sondern thematisierten auch die kirchlichen Themen, die dafür den Hintergrund zu bilden schienen. Am 13. April wurden die Ergebnisse einer Umfrage publiziert, wonach 60 Prozent der befragten Katholiken der Meinung waren, dass Kardinal Law zurücktreten solle, da ihm offensichtlich die notwendige moralische Glaubwürdigkeit fehle, um weiterhin ihr geistliches Oberhaupt zu sein. Am 27. April wies Kardinal Law, der sich zu dieser Zeit in Rom aufhielt, seinen Generalvikar an, den Priestern der Erzdiözese die Zusammenarbeit mit einer entstehenden Organisation von führenden Laien aus den Pfarrgemeinden zu verbieten. Den Priestern sollte gesagt werden, dass die vorgeschlagene Vereinigung von Pfarrgemeinderäten „überflüssig sei und zu Spaltungen führen könne". Mary Jo Bane, Professorin an der Kennedy School of Government in Harvard und Mitglied der Gruppe, die die Idee vertrat, Delegierte aus allen Pfarrgemeinderäten zu einem zentral beratenden Gesamt-Pfarrgemeinderat zusammenzuführen, nannte die Reaktion Laws „erstaunlich dumm", da weder die Idee noch die dahinterstehenden Leute radikal seien. Sie erinnerte die Katholiken und andere daran, dass Laienorganisationen die Vertreter der kirchlichen Hierarchie nicht wirklich dazu zwingen könnten, ihnen Macht abzugeben. Sollten solche Organisationen jedoch ignoriert werden, würde man, so sagte sie, eine „Ausweichstrategie" parat haben. Die Vorsitzenden der Pfarrgemeinderäte in Boston reagierten damit auf die weiter zunehmenden Berichte von Vergewaltigung und sexuellen Übergriffen, die im ganzen Land aufzutauchen schienen. Noch viel unverständlicher war für viele die Tatsache, dass der Kardinal und seine ehemaligen Weihbischöfe, von denen viele inzwischen ihren eigenen Diözesen vorstanden, den Skandal vertuscht hatten, was es den Priestern möglich gemacht hatte, neue Opfer zu finden. Es hat nun den Anschein, als könne man die neuen Rebellen der Kirche unter den treuen Kirchgängern finden.

Die wichtigste Laienorganisation, die in diesem Zusammenhang entstanden ist, ist „Voice of the Faithful" (Stimme der Gläubigen). Die Gruppe traf sich ursprünglich sonntagabends in der Johannes-Kirche in Wellesley, Massachusetts, einem Stadtteil der oberen Mittelschicht ca. fünf Meilen vom Amtssitz des Kardinals entfernt. „Voice of the Faithful" (VOTF) hat inzwischen eine Mailing-Liste von 10.000 Personen, hat Anfragen aus ca. 40 Bundesstaaten erhalten, in denen Katholiken ihre eigenen Zusammenkünfte abhalten wollen, und hat eine Reihe von Anfragen interessierter Katholiken von außerhalb der USA beantwortet. Die lokale VOTF-Gruppe ist jetzt zu groß geworden und hat sich in kleinere Gruppen aufgeteilt, die sich nun in den Cafeterias von Pfarrschulen und in den Kellerräumen von Kirchen treffen. Die Mitglieder der Organisation betonen, dass sie aufgrund des Skandals eine Vertrauenskrise durchmachen. Sie vertreten offensichtlich die Meinung, dass diese Tragödie ein Anlass zur Reform ist. Die

Mitglieder beten auch für die Opfer und die Bischöfe, was wohl nahe legt, dass es sich um keine radikale Gruppe handelt.
Die Mitglieder von VOTF waren schockiert über das Grundmuster der Verbrechen, das sich zeigte, aber viel mehr noch über das Verhalten der Bischöfe. Die Gerichtsdokumente bestätigten für sie die schlimmste Karikatur einer Hierarchie, die ihren Klerus mit gedankenloser Geheimhaltung umgibt und kompromisslos schützt, während sie für das Leid der Missbrauchsopfer taub ist. Mag das Bild, das man von den Klerikern zeichnet, die des Kindesmissbrauchs schuldig sind, auch dem schlimmsten Szenario entstammen: Für diese Laien hat es grundlegende Fragen um Autorität aufgeworfen, die eine tiefe Unzufriedenheit sowohl mit den derzeitigen kirchlichen Strukturen als auch mit der Einstellung der Kirche zu Fragen der sexuellen Identität zum Ausdruck bringen. Das im Internet veröffentlichte Arbeitspapier von VOTF enthält ein ehrgeiziges Programm. Es entwirft optimistisch das Bild einer zukünftigen Kirche, in der gewählte Laien genug Autorität besitzen, um ein Gegengewicht zum Klerus zu bilden - auch wenn der Vorsitzende der Gruppe, der renommierte Herzspezialist James Muller, diese Grundorientierung politisch nicht zu vertreten scheint. Das Papier ist ein „Entwurf", aber es befürwortet Wahlen der Diözesangremien durch das Volk und plädiert für transparentere Strukturen im Hinblick auf Leitung und Finanzen. VOTF hat offensichtlich Katholiken angesprochen, die bereit waren, noch mehrere Jahrzehnte zu warten, bis eine Reform im Stil des Zweiten Vatikanischen Konzils die Kirche in ihrer Mehrheit erfasst, die aber jetzt den Eindruck haben, dass die Zeit reif ist, um kämpferischer vorzugehen. Auch Theologen und Universitätsvertreter haben reagiert.
Die *Catholic Theological Society of America* diskutierte bei ihrem Jahrestreffen Anfang Juni ein Positionspapier, das die Theologen zur Erforschung der ekklesiologischen und moralischen Fragen, die die Krise aufgeworfen hatte, auffordern sollte. Theologen des Boston College wie Lisa Cahill, Stephen Pope und Thomas Groome, die nach den Ursachen dieser traurigen Affäre und Handlungsmöglichkeiten suchten, wurden regelmäßig in lokalen und überregionalen Tageszeitungen zitiert. Im Mai verkündete der Präsident des Boston College, William Leahy SJ, dass das College ein Programm mit dem Titel „Die Kirche im 21. Jahrhundert" fördern werde. Ziel dieses auf zwei Jahre angelegten Programms sei es, einen Ort des Dialogs zwischen den Laien, dem Klerus und der Hierarchie zu schaffen. Kurse, Vorlesungen und Konferenzen auf dem Campus und - mittels der 40 Ehemaligen-Clubs - überall in den USA würden es dem College ermöglichen, akademische und darüber hinausgehende Aktivitäten zu sponsern. Leahy hofft, dass diese Initiative den Katholiken die Gelegenheit bieten wird, die Grundwerte der Kirche gründlicher zu reflektieren, und dazu beitragen kann, den Schaden wieder gut zu machen, der dem Leben der Pfarrgemeinden entstanden ist. Doch es kann sein, dass das nicht funktionieren wird.
Liberale Theologen haben den Eindruck, dass es die Katholiken nun mit einem Papst in der Defensive zu tun haben. Kürzlich erst wandte er sich zum Beispiel an eine Delegation aus Westindien und warnte sie vor Laien, die „zu klerikal und

politisch" würden, indem sie sich entweder die liturgische Rolle des Priesters anmaßten oder ihn in „pastoralen Leitungsfunktionen" ersetzten. Die Bischöfe sitzen nun in der Falle zwischen aufbegehrenden Katholiken, von denen viele an den Zusammenkünften in den Gemeinde-Cafeterias teilnehmen, und dem Zögern Roms, Vorschläge zu unterstützen, die die gegenwärtige Struktur untergraben könnten. Die Bischöfe reagieren bisher mit einer Politik der Verwaltungsreform und versuchen nicht wirklich, den theologischen Fragen auf den Grund zu gehen.
Mitte Juni kamen die Bischöfe des Landes in Dallas (Texas) zusammen. Sie diskutierten sowohl hinter verschlossenen Türen als auch öffentlich und legten dann ein Programm unter dem Titel „Charta zum Schutz der Kinder und Jugendlichen" vor, das mit 239 zu 13 Stimmen verabschiedet wurde. Darin ist vorgesehen, jeden Priester, der jemals einen Minderjährigen missbraucht hat, vom aktiven Dienst zu suspendieren. Es wird dem Bischof überlassen, ob der Betreffende Priester bleiben und weiter privat die Messe zelebrieren darf. Doch selbst wenn er weiterhin Priester bleiben sollte, ist es ihm verboten, eine Kleidung zu tragen, die ihn als Priester kenntlich macht. Die Anwälte der Opfer waren mit dieser „nachsichtigen" Politik nicht einverstanden. Die Bischöfe sagten zu, sich selbst zu verpflichten, alle Vorwürfe von Kindesmissbrauch den zuständigen Stellen anzuzeigen. Die „Charta" sah keine Maßnahmen gegen die Bischöfe selbst vor. Der Gouverneur von Oklahoma, Frank Keating, wurde zum Vorsitzenden einer Kommission ernannt, die den Umgang der Kirche mit dem Kindesmissbrauch untersuchen sollte. Keating sagte, er würde Bischöfe, die es versäumt hätten, Kinder zu schützen, zum Rücktritt auffordern. Alle Diözesen der USA sollten den Hintergrund derjenigen Personen prüfen, die Kontakt zu Jugendlichen haben. Den Diözesen wird es ab jetzt verboten sein, vertrauliche Vereinbarungen zu treffen, es sei denn, dies würde aus schwerwiegenden Gründen von den Opfern verlangt. Diözesane Kontrollorgane vor Ort, in denen die Laien die Mehrheit stellen, sollen alle Verpflichtungen überwachen. Die „Charta" hat auch auf Bundesebene ein Büro eingerichtet, das den Diözesen helfen soll, ein Sicherheitsprogramm durchzuführen, und das einen Jahresbericht über die Umsetzung dieser neuen Politik in den Diözesen erstellen soll. Die Arbeit des Büros wird wiederum von Keatings Kommission beaufsichtigt. Widerstand gegen diese Politik schien aus den Reihen derer zu kommen, die meinten, dass diese Initiative der Lehre der Kirche von der Vergebung widerspräche, doch eine deutliche Mehrheit war der Ansicht, dass kein „Hintertürchen" offen bleiben dürfe. Der Vatikan muss dieser Politik noch zustimmen, was, wie einige meinen, noch ein Jahr lang dauern könnte.

III.

Diese Krise hat mehrere theologische Fragen aufgeworfen, die Theologen wie Lisa Cahill, Thomas Groome, Richard McBrien, R. Scott Appleby und andere untersucht haben. Drei Themen wurden ausführlicher im Dokument der *Catholic Theo-*

logical Society of America (CTSA) mit dem Titel „Die Krise in der Kirche: Ein Vorschlag der CTSA zur Neubesinnung und Reform" behandelt. Erstens müssten Theologen, die mit Ekklesiologie befasst sind, drei Themen neu bedenken: Was bedeutet kirchliche Gemeinschaft im eigentlichen Sinn? Welche Strukturen muss sich die Kirche in einer modernen Welt geben? Wie kann eine demokratische Vision in einer Kirche umgesetzt werden, die insgeheim unter der Kontrolle einer Hierarchie zu stehen scheint, die mehr an der Institution als am „Volk Gottes" interessiert ist? Sicher muss der Denkanstoß für eine partizipativere Struktur im Hinblick auf die Diözesan- und Pfarrgemeinderäte überprüft werden. Die Gläubigen selbst, ob Kleriker oder Laien, werden die Initiativen prüfen müssen, die als Reaktion auf diese „Krise" entstanden sind, und sie werden eine modellhafte Ekklesiologie entwickeln müssen, die für die Kirche am Beginn des dritten Jahrtausends geeignet ist.

Zweitens müssen jene, die mit der Berufung zum Priesteramt und mit der Ausübung dieses Amtes zu tun haben, zu definieren versuchen, was das Amt des Priesters im 21. Jahrhundert bedeuten kann. Der Zölibat beispielsweise hatte, bevor er im Jahr 1139 verpflichtend wurde, eine lange Geschichte und sollte im Licht der aktuellen Erfordernisse der Kirche auf den Prüfstand gestellt werden. Viele Katholiken hoffen, dass der Tag kommen wird, an dem das priesterliche Amt in der katholischen Kirche Männern und Frauen, Verheirateten und Alleinstehenden offen steht und so deutlich wird, dass der asketische Zölibat und gelebte Intimität als gleichberechtigt nebeneinander existierende geistliche Wege betrachtet werden können. Die Krise hat auch nahe gelegt, dass Fragen der sexuellen Identität und der Sexualerziehung mitten in unserer heutigen dynamischen Kultur neu durchdacht werden müssen. Eine solche Reflexion wird sich auf die Ausbildung der Priester und der Laien gleichermaßen auswirken und sollte auf der Tatsache gründen, dass die Sexualität ein selbstverständlicher Bestandteil der Verfasstheit des Menschen ist. Die Integration des Priesteramtes in das gesamte Feld anderer kirchlicher Dienstämter muss ebenfalls auf die Tagesordnung gesetzt werden.

Drittens wird Sexualität als eine Gabe Gottes aufgefasst werden müssen, und zwar eine, die in rechter Weise gebraucht werden soll. Das Dokument hat eine Liste von Themen vorgeschlagen (S. 7), die hierunter fallen und untersucht werden müssen: „die moralische, psychologische und spirituelle Bedeutung der menschlichen Sexualität und des Sexualverhaltens als integraler Bestandteil menschlichen Lebens; die Berufung als Eheleute und als Alleinstehende; der Wert der Ehelosigkeit aus religiösen Gründen; die Dynamik und der moralische Stellenwert einer sexuellen Orientierung und sexuelle Beziehungen auf der Grundlage einer bestimmten sexuellen Orientierung; die Ursachen und die angemessene Reaktion auf sexuelles Fehlverhalten und Immoralität".

Die aktuelle Krise hat deutlich gemacht, dass die in der Kirche vorherrschende Ekklesiologie eine Stütze für die Macht und Autorität des Vatikans geworden ist und kein Gespür für die Nöte der Gläubigen hat. Die theologischen Fragen, die aufgeworfen wurden, werden den Klerus und die Laien dazu herausfordern, die

Aufgabe entschlossen in Angriff zu nehmen, eine Kirche neu zu schaffen, die die im 21. Jahrhundert auftauchenden Themen produktiv aufgreifen kann.

Quellen

Internet: www.Boston.com/globe/search; www.nytimes.com; www.web.lexis-nexis.com/universe; www.lexis-nexis.com; www.catholic.net; www.catholicnews.com; www.voiceofthefaithful.org

Jason Berry, *Lead Us not into Temptation. Catholic Priests and the Sexual Abuse of Children*, New York 1992

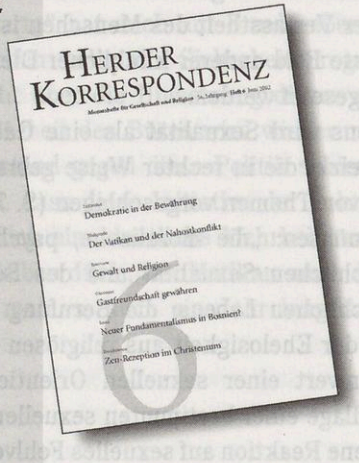
Eamon Conway Eamon u.a. (Hg.), *The Church and Child Sexual Abuse. Towards a Pastoral Response*, Dublin 1999

Philip Jenkins, *Moral Panic. Changing concepts of the Child Molester in Modern America*, New Haven 1998

Aus dem Englischen übersetzt von Christian Roth

Die Herder Korrespondenz im Internet

- Aktuelle Informationen zu einem Thema der Woche.
- Die Themen der aktuellen Ausgabe zusammengefasst.
- Ausblick auf die Beiträge der folgenden Ausgabe.
- Die Jahresregister mit Suchfunktion für Ihre Recherchen.



www.herder-korrespondenz.de

Religionspädagogische Aufbrüche

Achim Battke/Thilo Fitzner/Rainer Isak/Ullrich Lochmann (Hg.): Schulentwicklung - Religion - Religionsunterricht. Profil und Chance von Religion in der Schule der Zukunft, Freiburg u.a.: Herder 2002, 398 S., € 14,90.
Gerhard Büttner/Hartmut Rupp (Hg.): Theologisieren mit Kindern, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 2002, 128 S., € 18,00.
Reto Luzius Fetz/Karl Helmut Reich/Peter Valentin: Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 2001, 384 S., € 29,60.

Bildung hat Konjunktur. Die Religionspädagogik ist herausgefordert, sich der neuen Bildungsdebatte zu stellen. Drei religionspädagogische Neuerscheinungen verdienen Aufmerksamkeit, da sie wichtige Impulse für die Standortbestimmung und didaktische Weiterentwicklung des Faches versprechen.
Der Band *Schulentwicklung - Religion - Religionsunterricht* dokumentiert eine breit angelegte Tagung der kirchlichen Akademien in Baden-Württemberg. Grundlagenreferate zur Werteerziehung aus Sicht der katholischen und der evangelischen Kirche sowie der Politik bilden den Auftakt. Vier Einführungsreferate aus Wissenschaft und Schulverwaltung folgen.
Unter dem Motto „Schule gibt es nur im Plural" wird das Tagungsthema im Blick auf die verschiedenen Schularten entfaltet. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Auseinandersetzung mit inhaltlichen Brennpunkten der Schulentwicklung. Behandelt werden Projekte konfessioneller Kooperation, islamischer Religionsunterricht und die Rolle des Religionsunterrichts bei der Profilbildung von Schulen. Die Aufgabe kirchlicher Schulen und - als wichtige Ergänzung - die Lage des Faches Religion in Ostdeutschland werden eigens beleuchtet. Auf didaktischer Ebene werden beispielhaft die Themen religiöses Gedächtnis (Erinnern der Shoah) und religiöse Sozialisation angesprochen.
Schulentwicklung erscheint nicht selten als „terminologische Nebelbombe", so der Beitrag von W. Schönig. Diesen Eindruck vermag das Buch nicht vollends zu zerstreuen, allzu breit ist die Themenpalette. Glanzlichter sind die Verhältnisbestimmung von Bildung und Religion (D. Benner), der Beitrag zur Schule für geistig Behinderte (S. Klöpfer), das Dialogreferat zu den Chancen von Religion in der Schule und der Forschungsbericht zur konfessionellen Kooperation im Reli-

gionsunterricht (beide A. Biesinger/F. Schweitzer). Anregend sind ferner die Gedanken zu evangelischen Schulen, auch wenn kritisch zu fragen ist, ob das Plädoyer für eine „Bürgerschule" als Schule der Zukunft der Herausforderung gesellschaftlicher Integration hinreichend gerecht wird (C.-T. Scheilke).

Wie bei Tagungsbänden nicht selten, unterscheiden sich die Texte sehr stark sowohl in ihrer Art als auch in ihrem Gehalt. Zu einigen Themen (z.B. Haupt- und Realschule) hätte man sich mehr Erörterung gewünscht. Die Herausgeber haben es versäumt offenzulegen, wie die Teilnehmerwünsche in den Foren die vorliegende Gewichtung beeinflusst haben.

Leider wird die Genderthematik nur zweimal am Rande aufgegriffen. Symptomatisch beklagt S. Schneider-Riede das Fehlen geschlechtsspezifischer Studien zur religiösen Entwicklung von Jungen und Mädchen. Die Shell-Jugendstudie legt nahe, an dieser Stelle weiterzuforschen. Ebenso ist zu bedauern, dass ihre Frage nach dem kirchlichen Selbstverständnis der Religionslehrer am Ende unbeantwortet bleibt, obwohl fast durchgängig ein konfessioneller Religionsunterricht verteidigt wird.

Dennoch ist ein lesenswertes Kompendium entstanden, das Diskussionsanstöße zur Zukunft des Religionsunterrichtes bündelt. Zweierlei wird deutlich: Der Religionsunterricht braucht die Schule. Seine Vertreter sollten sich aktiv an Schulprogrammdebatten und -projekten beteiligen, was bei pastoralen Mitarbeitern oft leichter gesagt als getan ist. Und eine Schule mit ganzheitlichem Bildungsanspruch braucht das Fach Religion, nicht allein um der Werteerziehung, sondern auch der Schulung religiöser Sprachkompetenz willen.

Wie diese gefördert werden kann, zeigen zwei neue Titel aus dem Bereich der Religionsdidaktik auf. Der Sammelband von G. Büttner und H. Rupp ist Frucht eines Heidelberger Symposions, das dem „Kinderkirchenjahr" der Badischen Landeskirche zu verdanken ist. Das *Theologisieren mit Kindern* schließt bewusst an den in den 80er Jahren entwickelten Ansatz des Philosophierens mit Kindern an.

So lassen die Herausgeber ihr Konzept am Ende einer kritischen Betrachtung aus philosophischer Perspektive unterziehen (H.-B. Petermann). Die Einführung zu Beginn reiht das Konzept in die Tradition reformpädagogischen Unterrichts „vom Kinde aus" ein (H. Schmidt). Den Schwerpunkt bilden praktische Unterrichtserfahrungen mit 4. und 5. Klassen. Der Darstellungsweise hätte allerdings eine stärker ordnende Hand der Herausgeber gut getan. Ausführlich dokumentiert wird ein Unterrichtsversuch zum freien Willen, ferner eine Dilemmadiskussion zur Theodizeeproblematik und ein Unterrichtsexperiment mit mythologischen Erzählungen.

Der Kindertheologie liegen zwei Impulse zugrunde: die Einsicht in das Nachlassen einer christlichen Sozialisation und die „Suche nach einer gemeinen Religion jenseits von Tradition und Dogmatismus" (Schmidt). Ein solcher Weg ist eine didaktische Gratwanderung, wie das Buch mehrfach verdeutlicht: Die Gefahr liegt in einer „verkindlichenden Theologie für Kinder", die eher eine Projektion der Gefühle von Erwachsenen darstellt als eine echte „Theologie der Kinder".

Deren Berechtigung unterstreicht Petermann (mit Verweis auf die Synoptiker) sehr deutlich: „Theologisieren mit Kindern erinnert [...] die Theologie an die eigene Basis, die sie in Glaubens-Erfahrungen hat, und ermöglicht andererseits Kindern, Wege zu beschreiten, im Glauben zu wachsen, Glauben auch bewusst zu leben." Der vorliegende Band ist ein erster Anstoß, diesen Ansatz weiterzuentwickeln, und markiert dafür wichtige Leitlinien.

Der Band *Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis* von R. L. Fetz, K. H. Reich und P. Valentin ist Ergebnis einer aufwändigen Langzeitstudie auf Basis des strukturgenetischen Ansatzes von J. Piaget, bei der Schüler und Schülerinnen über einen Zeitraum von zehn Jahren befragt wurden (Geschlecht und Konfession zeigten dabei keinen Einfluss).

Die Studie ermöglicht, die Weltbildentwicklung eines Kindes bis zum jungen Erwachsenen zu verfolgen. Es zeigt sich, welch komplexer Transformations- und Lernprozess dabei durchlaufen wird und wie das „kindliche Denken in der Erinnerung präsent und bedeutsam bleibt". Das kindliche Weltbild leistet sowohl Welterklärung als auch Sinnstiftung. Der mit der Pubertät verbundene weltanschauliche Autonomieanspruch ist notwendig für das Streben nach eigener Individualität. Das Buch verfolgt einen religionspädagogischen Optimismus: Der „Gott des kindlichen Urvertrauens" verbürgt auch die später lebensgeschichtlich notwendige „Sinnreparation".

Der vierteilige Band widmet sich zunächst dem Zusammenhang von Weltbild und Schöpfungsverständnis. Dabei wird betont, dass der Bezug zu einem Transzendenten und seine Deutung durch den Menschen religionsphänomenologisch unterschieden bleiben müssen. Anschließend werden Hypothesen und Forschungsdesign der Studie offen gelegt. Einzelne Fallstudien bilden den dritten Abschnitt. Am Ende werden religions- und philosophiedidaktische Folgerungen gezogen. Eine stärkere Gliederung und graphische Gestaltung wären an dieser Stelle wünschenswert, um die praxisorientierte Rezeption zu erleichtern.

Piaget folgend, wird zwischen Kinder- und Jugendphilosophie unterschieden. Ziel ist eine „Förderung der Entwicklung zu einer höheren Gleichgewichtsform". Unter Verweis auf das Philosophieren mit Kindern plädieren die Verfasser für eine Mäeutik, die Alternativen ins Spiel bringt, unter denen Schüler in kritischer Freiheit wählen können. Die freiheitsbetonte Didaktik des vorliegenden Werkes ist eine Herausforderung für die Religionspädagogik und lädt Lehrkräfte und Katecheten zur selbstkritischen Überprüfung der eigenen Intentionen ein.

Axel Bernd Kunze

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Albert Biesinger/Friedrich Schweitzer (Hg.): Gemeinsamkeiten stärken - Unterschieden gerecht werden. Erfahrungen und Perspektiven zum konfessionellen kooperativen Religionsunterricht, Gütersloh/Freiburg: Gütersloher Verlagshaus/Herder 2002, 240 Seiten, € 19,90

Diemut Hauk: Streitschlichtung in Schule und Jugendarbeit, Mainz: Grünewald ^{3}2002, 184 Seiten, € 21,50

Thorsten Knauth (Hg.): KU - weil ich ein Junge bin, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 216 Seiten, € 18,95

Annebelle Pithan/Gottfried Adam/Robert Kollmann (Hg.): Handbuch Integrative Religionspädagogik, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, € 34,95

Manfred Tiemann: Jesus Comes from Hollywood. Religionspädagogisches Arbeiten mit Jesus-Filmen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, 199 Seiten, € 28,00

Gottfried Bachl/Dieter Petzold/Florian Schuller: Im Bann des Zauberlehrlings? Zur Faszination von Harry Potter, Regensburg: Pustet 2001, 71 Seiten, € 9,90

Reinhold Boschki/Claudia Schlenker (Hg.): Brücken zwischen Pädagogik und Theologie. Mit Karl Ernst Nipkow im Gespräch, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, 143 Seiten, € 14,95

Hartmut von Hentig: Ach, die Werte! Über eine Erziehung für das 21. Jahrhundert. Essay, Weinheim: Beltz 2001, 165 Seiten, € 10,00

Sabine Ahrens (Hg.): KU - weil ich ein Mädchen bin. Ideen - Konzeptionen - Modelle für mädchengerechten KU, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999, 160 Seiten, € 18,95

Horst Klaus Berg: Montessori für Religionspädagogen. Glauben erfahren mit Hand, Kopf und Herz, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk ^{3}1999, 180 Seiten, € 18,90

Gottfried Adam/Rainer Lachmann (Hg.): Religionspädagogisches Kompendium, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 491 Seiten, € 26,00

Neil Postman: Keine Götter mehr. Das Ende der Erziehung, München: dtv 1997, 235 Seiten, € 9,00

Gottfried Adam/Friedrich Schweitzer (Hg.): Ethisch erziehen in der Schule, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 473 Seiten, € 9,90

Vreni Merz (Hg.): Alter Gott für neue Kinder? Fribourg: Paulusverlag 1994, € 20,35

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Die Rechte von Frauen und die Menschenrechte

Errungenschaften und Widersprüche

Evelyn A. Kirkley

Es müsste eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein, dass Frauenrechte auch Menschenrechte sind. Dennoch galt der Mann durch Jahrhunderte des weltweit vorherrschenden Patriarchats und Androzentrismus hindurch als das für die Gattungserhaltung verantwortliche menschliche Wesen, während die Frau abwertend und als zweitrangig betrachtet wurde, als „missgeborener Mann", um es mit Thomas von Aquins berühmt gewordenen Worten zu sagen. In Gesellschaften mit streng festgeschriebenen Geschlechterrollen kann man berechtigterweise fragen, ob Frauen die gleichen Rechte haben sollten wie Männer. Selbst in feministischen Kreisen wird diese Frage zwischen den Essentialistinnen und den Konstruktivistinnen kontrovers diskutiert. Sind Frauen und Männer wirklich gleich? Haben sie die gleichen Bedürfnisse und Rechte? Einige Feministinnen antworten auf diese Fragen, dass Frauen andere Rechte oder Vorrechte zustehen sollten, damit die Beeinträchtigungen des Patriarchats endlich überwunden werden können. Andere vertreten die Meinung, dass die Rechte auf die Unterschiede der Frauen gegenüber den Männern zugeschnitten sein sollten, z.B. in Bereichen wie dem Gesundheitswesen. Wieder andere Feministinnen verwahren sich entschieden gegen diesen Standpunkt und halten dagegen, dass besondere Rechte den untergeordneten Status von Frauen noch verstärken würden. Darüber hinaus besteht die Frage, wie die Rechte von Frauen durch Unterschiede hinsichtlich ihrer Nationalität, Klasse, Rasse, ethnischen Zugehörigkeit, sexuellen Orientierung und anderen Variablen beeinflusst werden.

Diese Fragen kommen auf, wenn man die Rechte von Frauen als Menschenrechte in einem globalen theologischen Kontext betrachtet. Es gibt für sie keine einfachen Antworten, die über die Tatsache hinausgehen, dass Frauen, seltsam genug, Menschen sind. Nichtsdestoweniger ist die Rechtssprache ein Hauptgegenstand der Bewegung für die Gleichbehandlung von Frauen innerhalb der christlichen Kirchen. Ausgehend von ihrem gemeinsamen Menschsein für Frauen die gleichen Rechte wie für Männer einzufordern, hat zu deutlichen Fortschritten für Frauen in der christlichen Geschichte geführt. Bewegungen, die sich für die Akzeptanz von Frauen als Ordensfrauen, Mystikerinnen und Priesterinnen einsetzen, tun dies auf der Grundlage der Einforderung des Rechtes der Frauen auf diese Rollen. Und obwohl die Frauenrechtsbewegung in den christlichen Kirchen zweifellos enorme Fortschritte erreicht hat, können diese Errungenschaften auch zu Proble-

men führen. Erfolge gehen oft mit ambivalenten und gegenläufigen Bewegungen einher, was zusätzliche Fragen über die Angemessenheit der Rechtssprache aufwirft. Wenn aber im Erreichten der Samen für den Widerspruch liegt, kann der Widerspruch seinerseits auch die Möglichkeit zu weiterem Fortschritt enthalten.
Im Folgenden findet sich meine, bei weitem nicht vollständige, ganz individuelle „Top Ten"-Liste der wichtigsten Errungenschaften der Frauenrechtsbewegung in der christlichen Geschichte und der Widersprüche, die sie hervorgerufen haben. Es sind Momentaufnahmen von Einzelpersonen und Gruppen, die das Christentum revolutioniert haben, indem sie für Frauenrechte als Menschenrechte eingetreten sind:

I. Perpetua († 202/3)

Perpetua war eine frühchristliche Märtyrerin. Diese wohlhabende römische Frau wurde in Karthago, in Nordafrika, für ihren Glauben getötet. Während ihrer Hinrichtung demonstrierte sie Courage, indem sie ihre bei der Verfolgung durch wilde Kühe in Unordnung gebrachte Kleidung und ihr zerzaustes Haar richtete, um in Würde zu sterben. Sie lehnte die traditionellen Rollen von Tochter, Ehefrau und Mutter ab und machte ihr Recht auf Freiheit in Christus geltend. Sie zog den Märtyrertod einer Unterordnung unter die römischen Normen der Haushaltsführung vor. Perpetuas Geschichte wird in der ersten Person erzählt, was die Möglichkeit nahe legt, dass sie eines der frühesten, von einer Frau verfassten, christlichen Dokumente sein könnte.
Schauerlich und sensationell wie sie war, verbreitete sich ihre Geschichte weit und wurde gerade darum so berühmt, weil sie von einer Frau handelte. Frauen galten als emotional zu schwach und körperlich zu zart, um ihr Leben zu opfern. Perpetua zeigt im Gegensatz zu dieser Annahme, dass Frauen in der Tat die Stärke, den Glauben und die persönliche Tapferkeit besaßen, den Märtyrertod zu erleiden. Der Widerspruch ihrer Geschichte liegt darin, dass sie im Verlauf der Handlung ihre Weiblichkeit ablegt. In einer Vision sah sie sich selbst als männlichen Krieger für Christus, nackt, mit ölgetränkten Muskeln, vorbereitet auf den Kampf gegen das Böse. Nur als spiritueller Transvestit konnte sie ihren Glauben nach außen hin deutlich machen und die Arena ihres Todes betreten. Ihre Weiblichkeit wurde ausradiert, entweder von ihr selbst oder vom Verfasser ihrer Geschichte. Sie wurde zu einer Nicht-Frau, was es für normale Frauen unmöglich macht, ihr nachzueifern, ohne ihr Geschlecht gleichfalls abzulegen. Sie war eine Heldin trotz ihrer Weiblichkeit und nicht wegen ihr.

II. Die Beginen (12.–14. Jahrhundert)

Eine weit verbreitete Volksbewegung waren die Beginen, Gruppen von Frauen, die in verschiedenen Städten im heutigen Belgien, Frankreich und Deutschland in

Gemeinschaften zusammenlebten. Sie verpflichteten sich selbst zu Armut, Einfachheit, Nächstenliebe, Frömmigkeit und Keuschheit. Keuschheit bedeutete nicht, dass sie niemals heirateten; einige waren verheiratet und lebten in gegenseitigem Einvernehmen von ihren Männern getrennt, während andere ledig oder verwitwet waren. Ohne sich formal eine (Ordens-) Regel aufzuerlegen, bildeten sie ihre eigenen wirtschaftlich unabhängigen, autonomen Hausgemeinschaften und engagierten sich im Dienst an den Armen. Indem sie als Lehrerinnen, Krankenschwestern, Gärtnerinnen und Handarbeiterinnen von Stoffen und Spitze ihren eigenen Unterhalt verdienten, leisteten sie außerdem einen Beitrag zur wachsenden Marktwirtschaft des mittelalterlichen Europa. Besonders verbunden fühlten sie sich der Passion Jesu Christi in der Eucharistie; sie strebten danach, Jesu Leiden durch Fasten, Visionen und Stigmata nachzueifern.

Die Beginen bildeten im christlichen Kontext einzigartige Gemeinschaften von Frauen, indem sie ihr Recht einforderten, eine Alternative zu klösterlichem religiösen Leben einerseits und weltlichem Leben andererseits zu schaffen. Sie demonstrierten, dass Frauen durchaus in der Lage waren, eine religiöse Bewegung außerhalb der Kirche zu gründen, sich selbst durch ihre eigene Arbeit zu unterhalten. Der Widerspruch besteht darin, dass die Amtskirche in ihnen eine Bedrohung sah, die aufgrund der Tatsache, dass sie sich nicht unter klerikaler Kontrolle befanden, besonders verdächtig war. Die Beginen entsprachen nicht den existierenden Kategorien für die Frömmigkeit von weiblichen Laien oder Ordensfrauen und wurden deshalb niedergemacht. 1233 erkannte der Papst sie halboffiziell an, was sie unter stärkere klerikale Aufsicht brachte. Wegen ihrer mystischen Praktiken wurden sie der Häresie angeklagt und angegriffen, weil sie den Reichtum der Kirche kritisiert hatten. Nach dem Verlust ihrer Autonomie verfiel die Bewegung zunehmend und war innerhalb eines Jahrhunderts nahezu ausgelöscht.

Die Autorin

Dr. Evelyn A. Kirkleys Spezialgebiet ist die Religionsgeschichte der Vereinigten Staaten von Amerika von der vorkolonialen Zeit bis zur Gegenwart. Ihre Arbeit schließt die Ureinwohner Amerikas, Afroamerikaner, Katholiken, Protestanten, Juden und Sekten genauso ein wie die kulturelle und die bürgerliche Religion. Sie konzentriert sich besonders auf das späte 19. Jahrhundert, wobei sie sich mit Fragen der Rasse, Klasse, des Geschlechts und der Sexualität bei nicht zum „Mainstream" gehörenden religiösen Gruppen beschäftigt. Anschrift: University of San Diego, Department of Theology and Religious Studies, 5998 Alcala Park, San Diego, CA 92110; E-Mail: ekirkley@sandiego.edu

III. Juliana von Norwich (um 1342–1420)

Juliana war eine Rekluse oder Einsiedlerin, die in einer kleinen, einer Kirche in Norwich, England, angeschlossenen Zelle lebte. Über ihre Biographie ist nur wenig bekannt. Sie war jedoch berühmt für ihre Frömmigkeit und zog Pilger an. Ihre Schriften legen die Vermutung nahe, dass sie sehr belesen war, während sie von sich selbst sagt, dass sie nur ein geringes Maß an schulischer Bildung genossen habe. In *The Revelations of Divine Love*, auch unter dem Titel *Showings* bekannt, beschreibt und interpretiert sie 16 Visionen in ausge-

zeichnetem allegorischen Stil. Ihre Visionen konzentrieren sich auf die Trinität, auf die Menschheit und das Leiden Christi sowie auf die Mütterlichkeit Gottes. Sie beschreibt die zweite Person der Trinität als mütterlich. Durch seine Menschwerdung habe Christus generative Kraft gleich einer Mutter besessen. Christus habe seine Kinder vor Schaden beschützt und ernährt wie eine Mutter. Jesus habe die Nahrung für die Menschheit von seinem eigenen Fleisch und Blut genommen wie eine Mutter die Milch aus ihrer eigenen Brust. Mutter Jesus habe ihre Kinder bedingungslos geliebt, sie diszipliniert, wenn es nötig war, und ihnen durch ihre eigene Stärke Kraft zum Leben verliehen.

Julianas besondere Leistung besteht in der von ihren Visionen inspirierten Exegese, die Christus als Mutter darstellt. Wenngleich ihre Charakterisierung von Christus mit weiblichen Zügen zur damaligen Zeit nicht ohne Vorbild war, so war sie doch höchst ungewöhnlich, insbesondere weil sie dem orthodoxen Kontext einer Einsiedlerklause in unmittelbarer Nähe zur Kirche entstammte. Juliana entwickelte die Theologie von Jesu Mütterlichkeit konsequenter als alle anderen mittelalterlichen Theologen. Sie bewies, dass Frauen die Fähigkeit zu theologischer und mystischer Reflexion besitzen. Der Widerspruch ihrer Geschichte besteht darin, dass ihre Ideen von nachfolgenden Theologen und Theologinnen nicht weiterentwickelt wurden und ihre Arbeit so praktisch für Generationen verloren war. Von männlichen Theologen ignoriert, verschwanden sie vollständig von der Bildfläche der Orthodoxie. Ihre Visionen waren weithin unbekannt, bis sie von feministischen Theologinnen im 20. Jahrhundert wiederentdeckt wurden.

IV. Juana Inés de la Cruz (1648–1695)

Als in Mexiko-City lebende Ordensfrau gilt Schwester Juana als erste Theologin der westlichen Hemisphäre, der sogenannten „Neuen Welt". Im Vergleich mit jedem Mann ihrer Zeit hochgebildet, besaß sie eine Bibliothek mit Tausenden von Bänden, war eine anerkannte Musikerin und Dichterin und richtete in ihrer Klosterzelle einen schöngeistigen Zirkel ein, der sie zum Günstling des Vizekönigs und seines Gefolges machte. 1690 wurde sie in einen Streit zwischen dem Ortsbischof und dem Erzbischof verwickelt und schrieb ihr einziges veröffentlichtes Werk *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz* (Antwort an Schwester Philothea). Darin verteidigt sie das Recht der Frau auf theologische Bildung, indem sie biblische Heldinnen wie Miriam, Deborah, Esther, Maria und Phoebe lobt und Paulus' Anweisung betont, dass ältere Frauen jüngeren Unterricht geben sollten. Sie stellt außerdem die Vorteile heraus, die gebildete Frauen für Kirche und Gesellschaft bedeuten würden. Nach der Veröffentlichung ihrer Schrift war der Erzbischof außer sich vor Wut und gab den Befehl, ihre Bücher, wissenschaftlichen Instrumente und Musikinstrumente zu konfiszieren. Ihr „Salon" wurde geschlossen, sie lebte fortan zurückgezogen und schrieb keine weiteren Bücher mehr für die Öffentlichkeit.

Schwester Juanas Verdienst ist sicherlich ihre leidenschaftliche Einforderung

des Rechts der Frau auf theologische Bildung, also auf das Erlernen des Umgangs mit der Bibel, mit der christlichen Geschichte und Lehre. Frauen müssen ausgebildet werden, um ihrer christlichen Verantwortung nachkommen zu können, andere zu unterrichten. Wie Juliana demonstrierte sie, dass Frauen in der Theologie genauso kompetent sein können wie Männer. Der Widerspruch liegt darin, dass, ähnlich wie bei den Beginen, auch Schwester Juanas Erkenntnisse von der kirchlichen Autorität ignoriert und unterdrückt wurden und sie aus der Geschichte verschwand, bis sie vor wenigen Jahren wieder ausgegraben wurde. Ihre Kampfansage an die Kirche wurde als zu bedrohlich empfunden, und so wurde sie zum Schweigen gebracht.

V. Elizabeth Cady Stanton (1815–1902)

Geboren in der nördlichen Provinz von New York, verbrachte Cady Stanton den größten Teil ihres Lebens im Nordosten der Vereinigten Staaten von Amerika. Als Tochter eines Richters genoss sie eine Erziehung, die besser war als die für Mädchen übliche Ausbildung, musste aber ihr ganzes Leben in dem Bewusstsein verbringen, dass ihr Vater sich eigentlich einen Sohn gewünscht hatte. Sie heiratete den Reformpolitiker und Abolitionisten Henry Stanton und besuchte während ihrer Hochzeitsreise in London eine Konferenz zur Abschaffung der Sklaverei. Dort war sie wie die anderen weiblichen Delegierten auch wie gelähmt, als sie entdeckten, dass es ihnen nicht gestattet war, abzustimmen oder im Sitzungssaal zu sitzen. Cady Stanton entschloss sich, ihr Leben dem Kampf für die Frauenrechte zu weihen, und berief 1848 die erste U.S.-Frauenrechtskonferenz in Seneca Falls, New York, ein. Sie wurde zur führenden Denkerin der Bewegung, wobei sie sich besonders für das Recht der Frau auf die Beteiligung an Wahlen, auf Ausbildung, auf den Besitz von Eigentum und auf Scheidung einsetzte. Sie gründete ihre Verteidigung der Frauenrechte auf den Status der Frauen als steuerzahlende Bürgerinnen gemäß dem Grundgesetz der Vereinigten Staaten von Amerika.

Gegen Ende ihres Lebens gewann sie die Überzeugung, dass das Christentum und die Bibel die maßgeblichen Hindernisse für die volle Beteiligung an den Menschenrechten darstellten. 1895 und 1898 veröffentlichte sie *The Woman's Bible*, einen zweibändigen Kommentar über Bibelstellen, die von Frauen handeln. Über die Hälfte der Kommentare verfasste sie selbst, unterstützt von einem Komitee aus weiteren Feministinnen. Sie verurteilte die Bibel für die Verbreitung der Ansicht, dass die Frau nach dem Mann geschaffen worden und den Sündenfall verursacht habe, gab dem Christentum die Schuld am „Zweiter-Klasse-Status" der Frau und an der verinnerlichten Unterdrückung. Allerdings lobte sie andererseits biblische Frauengestalten wie Esther, Vashti und Jael, die Stärke, Mut und schnelle Auffassungsgabe bewiesen. Insofern die Bibel Frauen dazu ermutigte, selbstständig zu denken und den Status quo zu hinterfragen, war sie ihrer Meinung nach wertvoll. Aber Frauen sollten die Bibel selbst lesen und sie sich

nicht von ihren Männern oder Priestern interpretieren lassen. Frauen hätten die von Gott gegebene Verantwortung, selbstständig zu denken, nach ihren Überzeugungen zu handeln und nicht nur nachzuplappern, was sie gelehrt wurden.
Cady Stanton war eine klassische liberale feministische Denkerin; ihre Argumente basierten auf den aufklärerischen Prinzipien der Gleichheit, der Gerechtigkeit und des Individualismus. Sie machte die revolutionäre Aussage, dass Frauen die Bibel nicht nur interpretieren *dürfen*, sondern sie sogar interpretieren *müssen*. Frauen müssen ihren eigenen Glauben entwickeln. Der Widerspruch besteht darin, dass, wie bei den Beginen und Schwester Juana, Cady Stanton und die *Woman's Bible* nicht nur vom führenden Klerus, sondern auch von der christlichen Laiengemeinde und ihren engsten Freunden und Mitarbeitern verunglimpft wurden. Bei einer 1896 stattfindenden Frauenrechtsversammlung distanzierten sich die Delegierten ausdrücklich von dem Projekt und wiesen somit auch die Gründerin ihrer eigenen Bewegung zurück. Befürwortet nur von einer kleinen Gruppe von Atheisten und Agnostikern, waren Cady Stantons Ideen wohl zu bedrohlich für die Öffentlichkeit.

VI. Women's Ordination Conference
VII. Evangelical and Ecumenical Women's Caucus

1975 gegründet, 1977 als Körperschaft eingetragen mit Hauptsitz in Fairfax, Virginia, ist die *Women's Ordination Conference* (WOC) eine von den USA ausgehende katholische Organisation, die mit weltweiten Bewegungen für die Ordination von Frauen als Priesterinnen und Bischöfinnen in der römisch-katholischen Kirche arbeitet. Basierend auf ihrem Engagement für Gerechtigkeit, Gleichheit und Inklusivität auf allen kirchlichen Ebenen, kämpft die WOC für das Ende aller Formen von Diskriminierung und unterstützt die Berufung von Frauen zum priesterlichen Dienst. Die WOC hat sich mit Bischöfen getroffen, sich mit Kirchenführern einschließlich dem Papst auseinandergesetzt und Bischofskonferenzen bestreikt, um gegen den Sexismus in der Kirche zu protestieren. Neben dieser Art von Aktionen führt sie Umfragen unter katholischen Laien zur Frage der Frauenordination durch, schließt sich mit anderen katholischen Gruppierungen zusammen und leitet Weiterbildungsprogramme über die biblischen, theologischen und historischen Grundlagen der Frauenordination. Außerdem unterhält sie gute Beziehungen zu Theologen und Theologinnen sowie zur Presse.
Der 1974 gegründete, aus protestantischen Frauen und Männern bestehende *Evangelical and Ecumenical Women's Caucus* (EEWC) befürwortet die Ordination und die Ausübung pastoraler Leitungsfunktionen von Frauen, den Gebrauch inklusiver Sprache im Gottesdienst und den biblischen Feminismus. Der EEWC behauptet, dass in der Bibel die Gleichberechtigung von Mann und Frau zugrundelegt wird und dass die christlichen Kirchen der dominanten Rolle der Männer und der Passivität der Frauen Vorschub geleistet haben. Auf verschiedenen

Ebenen wie Ortszirkeln, regionalen Angeboten und nationalen Konferenzen organisiert, ist er offen für Menschen aller Geschlechter und Rassen, für Menschen jeden Alters und jeder sexuellen Orientierung und mit jedem wirtschaftlichen Status, für Behinderte und Nichtbehinderte sowie für die verschiedensten religiösen Richtungen. Er sponsert Ausbildungsprogramme für christliche Feministinnen, mit deren Hilfe sie sich weiterbilden, sich vernetzen und sich gegenseitig unterstützen können.

WOC und EEWC haben dreierlei Errungenschaften zu verzeichnen: Sie bieten ein Forum, von dem aus Frauen und Männer ihrer Überzeugung Ausdruck verleihen können, dass Gott auch Frauen zum priesterlichen und pastoralen Dienst beruft; sie schaffen eine Gemeinschaft für Tausende von Menschen, die sich für Gerechtigkeit und Gleichheit einsetzen wollen, ohne dabei die Kirche verlassen zu müssen; und sie setzen die größere christliche Gemeinschaft über Sexismus innerhalb der Kirche ins Bild. Sowohl WOC als auch EEWC legen besonderen Wert auf Weiterbildung und Bewusstseinsbildung, und beide haben eine internationale Mitgliederschaft. Sie sind zu groß und zu gut organisiert, um unterdrückt oder zum Schweigen gebracht zu werden. Dennoch liegt ein Widerspruch in dem geringen Einfluss, den diese Gruppen bisher auf kirchliche und konfessionelle Autoritäten ausüben konnten. Auf wichtige Entscheidungen in der Hierarchie konnten sie nicht einwirken. Trotz der öffentlichen Unterstützung, der großen Mitgliederzahl und der Verpflichtung, sich im Kontext der Kirche zu engagieren, sind sie eher lästige Fliegen als wirkungsvolle Akteure im Wandlungsprozess der Kirchen.

VIII. Frauen-Kirche-Bewegung
IX. Re-Imagining Conference

Seit den 80er Jahren finden sich christliche Feministinnen, Frauen und Männer zum Gottesdienst und zur Pflege ihrer Spiritualität in einer locker organisierten Bewegung zusammen, die sich „Women-Church" nennt. (Anm. d. Übers.: Die Bezeichnung wird der jeweiligen Landessprache angepasst; so heißt die „Women-Church" z.B. in den spanisch sprechenden Ländern Lateinamerikas „mujer iglesia", im deutschsprachigen Raum „Frauen-Kirche"). Kleine Gruppen treffen sich in Privatwohnungen, Kirchen oder an anderen Orten, um eine Spiritualität auszuprobieren und erfahrbar zu machen, die sie als authentischer empfinden als den androzentrischen christlichen Gottesdienst. Diese Spiritualität kann Tanz, Kunst, Gesang und andere künstlerische Formen umfassen. Die *Frauen-Kirche* ist ökumenisch und überschreitet zuweilen auch die Religionsgrenzen. Ihr Ziel besteht darin, die Stimme der Frauen in der Theologie und in der Liturgie zu kräftigen, wobei vorausgesetzt wird, dass ein freier Ausdruck in der etablierten christlichen Tradition nur selten möglich ist. Zur *Frauen-Kirche* gehören auch Männer, die meisten Leitungsaufgaben werden jedoch von Frauen wahrgenommen, und Frauen bilden auch die Mehrheit der Mitglieder. Die *Frauen-Kirche* ist

keine schismatische Bewegung; ihre Mitglieder wollen ihre Beziehungen zur etablierten Kirche aufrechterhalten und sie durch ihre Anwesenheit von innen verändern. Sie betrachten die *Frauen-Kirche* als gesonderten Raum innerhalb der Gesamtkirche, in dem Frauen ihre Stimme finden können.

Ein internationales, dreitägiges Beispiel für eine Versammlung nach Art der *Frauen-Kirche* fand 1993 mit der *Re-Imagining Conference* in Minneapolis, Minnesota, statt. Sie wurde geplant, um die Mitte der vom Weltkirchenrat ausgerufenen „Ökumenischen Dekade der Kirchen in Solidarität mit den Frauen" von 1988-1998 zu feiern. Die Konferenz zeichnete sich besonders dadurch aus, dass Redner aus zehn verschiedenen Konfessionen und zwölf Ländern Vorträge hielten. Finanziert wurde die Veranstaltung hauptsächlich von der amerikanischen presbyterianischen Kirche und der Vereinigten methodistischen Kirche. Über 2000 Menschen nahmen an der Konferenz teil, überwiegend Frauen, ein Drittel von ihnen Geistliche, mit verschiedenem ethnischem Hintergrund und mit unterschiedlicher sexueller Orientierung. Die Konferenz umfasste Gottesdienste, Workshops und Vorträge. Durch Singen, Tanzen, Kunst und Theater sollte eine christliche Gemeinschaft, ein sicherer Raum für die Teilnehmerinnen geschaffen werden, in dem sie ihr jeweiliges Verständnis des Heiligen zum Ausdruck bringen konnten. Der liturgische Bereich umfasste Anrufungen von Sophia, dem biblischen Bild der Weisheit, und ein Zelebrationsritual mit Milch und Honig.

Die Errungenschaft der *Frauen-Kirche* und der *Re-Imagining Conference* besteht in ihrem mutigen Bahnbrechen für neue Formen des christlichen Rituals und der Gemeinschaft. Indem sie Frauen das Recht zusprechen, ihre eigene Spiritualität zu schaffen (und zu leben) leisteten sie Pionierarbeit in der Formulierung neuer Definitionen von Kirche aus feministischer Perspektive. Allerdings hatte dieser Erfolg seinen Preis. Beide Bewegungen wurden als unchristlich, antichristlich oder heidnisch attackiert, weil sie inklusive Sprache benutzen und bereit sind, traditionelle liturgische Formen ihrem Verständnis entsprechend abzuwandeln. Sie gerieten in die Kritik wegen ihrer Befürwortung der lesbischen Liebe sowie wegen ihres feministischen politischen Programms. Die *Re-Imagining Conference* verursachte einen Sturm der Entrüstung unter eher konservativen Presbyterianern und Methodisten. Eine Mitorganisatorin verlor ihre Stelle und auch andere Mitarbeiter mussten um ihre Positionen fürchten, als ihre Teilnahme entdeckt wurde.

X. Feministische Theologinnen weltweit

In den letzten zwanzig Jahren ist die christliche feministische Theologie von afrikanischen und afroamerikanischen Theologinnen wie Jacquelyn Grant, Katie Cannon, Emilie Townes, Delores Williams und Mercy Amba Oduyoye, von lateinamerikanischen Theologinnen wie María Pilar Aquino und Ada Maria Isasi-Diaz sowie von den asiatischen Theologinnen Chung Hyun Kyung und Kwok Pui-Lan revolutioniert worden. Die davor aktiven feministischen Theologinnen, die über-

wiegend angloamerikanischer Herkunft waren, der Mittelklasse angehörten und in Nordamerika lebten, haben sich nur selten mit Fragen der Rasse, der Klasse und der ethnischen Zugehörigkeit beschäftigt. Die globalen Theologinnen, einige von ihnen bezeichnen sich selbst als „womanist", „mujerista" oder „minjung", erheben den Anspruch, dass die Probleme von Rasse und Klasse zusammen mit denen des Geschlechts gesehen werden müssen, da sonst die Diskriminierung aufgrund von rassischer oder gesellschaftlicher Herkunft unwillentlich unterstützt werde. Sie ergänzen die feministische Theologie um ein globales soziales Bewusstsein, indem sie die Probleme der Armut, des Gesundheitswesens, der wirtschaftlichen Unabhängigkeit, Verhütung und häuslicher Gewalt und sexuellem Missbrauch ansprechen und diese mit dem Christentum in Verbindung bringen. Obschon sie die Bedeutung von Tradition und Gemeinschaft betonen, stellen sie gleichzeitig gesellschaftliche Strukturen wie den Kapitalismus und die kirchliche Hierarchie in Frage, die es dem Status quo ermöglichen, an der Macht zu bleiben. Sie sprechen für diejenigen, die sonst keine Stimme hätten, für die, die nicht die Privilegien Geld, Bildung, und „richtige" Hautfarbe besitzen, für ganz normale Frauen, die um das Überleben ihrer Kinder kämpfen müssen. Auch wenn diese Theologinnen zuweilen unterschiedliche Positionen einnehmen, haben sie gemeinsam ein kritisches Korrektiv für die feministische Theologie geschaffen. Indem sie dem Leben von Frauen, die keinen Zugang zu Macht und gesetzlich verankerten Rechten haben, einen höheren Wert beimessen, bringen sie die Notwendigkeit der Frauenrechte weltweit mit der christlichen Theologie in Verbindung.

Diese Theologinnen machen das Recht von Frauen, außerhalb des westlichen, angloamerikanischen *mainstream* Theologie zu treiben, geltend. Sie überarbeiten nicht nur den Inhalt der christlichen Theologie sondern auch seine Methodologie. Sie fordern Theologen und Kirchenführer dazu auf, die sozialen und politischen Bedürfnisse von normalen christlichen Frauen angemessen zu behandeln. Sie weiten die christliche Tradition aus, bleiben ihr jedoch treu. Die Widersprüche sind nicht ganz klar. Werden andere Theologinnen ihre neue Methodologie übernehmen? Werden Kirchenführer auf die Fragen eingehen, die sie stellen? Für eine realistische Einschätzung ist es noch zu früh.

Schluss

Wie sich aus dem oben Beschriebenen ergibt, haben Frauen in der christlichen Geschichte viel erreicht, indem sie ihr Recht auf die gleichen Rollen wie Männer, als Märtyrerinnen, als Ordensfrauen, als Mystikerinnen, Aktivistinnen, Theologinnen und Kirchenführerinnen eingefordert haben. Dennoch enthalten diese Erfolge oft einen von zwei Widersprüchen: Die Frauen werden entweder von der Kirchenleitung unterdrückt oder „exzeptionalisiert", als unnormal eingestuft, ihre außergewöhnlichen Taten als unerreichbar für andere normale Frauen hingestellt. Durch jede dieser beiden Arten wird ihre Radikalität unter Kontrolle

gebracht, ihre Herausforderung der religiösen Strukturen heruntergespielt, ihre Konformität zu etablierten Geschlechterrollen betont.

Neben diesen Errungenschaften und Widersprüchen stellt auch die rechtliche Sprache selbst ein Problem dar. Wie Feministinnen wie Elizabeth Fox Genovese, Sylvia Ann Hewlett und Mary Daly festgestellt haben, kann die Rechtssprache Frauen bestrafen, indem sie voraussetzt, dass sie zu den gleichen Rechten wie Männer berechtigt sind und mehr nicht. Beruhend auf dem Denken und dem Rechtssystem der Aufklärung, steht die Rechtssprache der Möglichkeit im Wege, dass Frauen besondere Bedürfnisse, Vorrechte und Schutz brauchen, den Männer nicht für sich in Anspruch nehmen können. Die Rechtssprache geht von der Tatsache aus, dass es nur ein Spielfeld gibt, und dass Frauen und Männer gleichberechtigt sein werden, wenn man ihnen die gleichen Rechte garantiert. Die Rechtssprache setzt voraus, dass es einen aus einzelnen Teilen bestehenden Korpus von politisch, gesetzlich oder kirchlich definierten Rechten gibt, und konzentriert sich auf das Individuum als alleinigen Besitzer dieser Rechte, ohne eine systemische oder kollektive Dimension zu berücksichtigen.

Aber welchen anderen Ausgangspunkt für die Einforderung von Gerechtigkeit und Gleichheit für Frauen gäbe es sonst? Er darf auf jeden Fall nicht der Schlusspunkt sein.

Literatur

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

Cannon, Katie G., *Black Womanist Ethics*, Atlanta 1988.

Carr, Anne E., *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, New York 1996.

Clark, Elizabeth A./Herbert Richardson (Hg.), *Women and Religion: The Original Sourcebook of Women in Christian Thought*, revidierte und erweiterte Ausgabe, New York 1996.

Clifford, Anne M., *Introducing Feminist Theology*, Maryknoll, NY: Orbis, 2001.

Fabella, Virginia/Mercy Amba Oduyoye (Hg.), *Third World Women Doing Theology*, Maryknoll 1988.

Grant, Jacquelyn, *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta 1989.

Isasi-Diaz, Ada Maria, *En La Lucha: In the Struggle: Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis 1993.

MacHaffie, Barbara J., *HerStory: Women in Christian Tradition*, Philadelphia 1986.

Petroff, Elizabeth A. (Hg.), *Medieval Women's Visionary Literature*, New York 1986.

Ruether, Rosemary Radford, *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, San Francisco 1985.

Schneider, Carl J./Schneider, Dorothy, *In Their Own Right: The History of American Clergywomen*, New York 1997.

Williams, Delores S., *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1993.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Die Globalisierung und die Verletzung von Frauen- und Menschenrechten

Ann-Cathrin Jarl

Die Kritische Theorie und die feministische Befreiungsethik zeigen aktuelle Probleme des sozialen Lebens auf, die gelöst werden müssen.[1] Erst durch die Analyse der wirklichen Probleme und des wirklichen Lebens der Menschen erwerben wir uns ein Wissen von verschiedenen Ebenen und Arten sozialer Gerechtigkeit. Eine der bedeutenderen Persönlichkeiten der feministischen Befreiungsethik ist Beverly Harrison. Sie bedient sich der Kritischen Theorie und fordert von Theologen und Ethikern, uns mit dem Rüstzeug eines relevanten gesellschaftlichen Wissens auszustatten, damit die christliche Sozialethik in die Lage versetzt wird, das Problem der wirtschaftlichen Gerechtigkeit anzupacken.[2] Trotz vieler Kritik am Ehrgeiz der Kritischen Theorie, die Gesellschaft im Sinne der Gerechtigkeit zu verändern, ist unter Feministinnen eine neue lebhafte Diskussion über die Kritische Theorie entstanden, die das Bestreben der politischen Philosophie aufgreift, einen Weg in Richtung mehr Gerechtigkeit zu finden. Die feministische Befreiungsethik mag so weiterhin als blasiert erscheinen, wenn sie darauf beharrt, kritische Fragen über die Ausgebeuteten zu stellen, Informationen zu sammeln, zu analysieren und auf dieser Basis zu handeln. Die feministische Ökonomin Julie A. Nelson stellt die Frage: „Wie sähe die Wirtschaftstheorie aus, wenn es um die entscheidende Frage ginge, wie Grundbedürfnisse befriedigt werden können?"[3]

In diesem Beitrag werde ich aufzeigen, dass feministische Ökonominnen im Hinblick auf die Armen dieselben Themen zur Sprache bringen wie die Befreiungstheologie. Die Ausrottung der Armut ist eine Hauptaufgabe für internationale Institutionen, seien sie nun kirchlich oder säkular. Sehr viele Strategien scheiterten darin, die Armut zu beseitigen. Gerechtigkeit ist tatsächlich keine Strategie. Es geht dabei bloß um einen anderen Weg, sich für eine gerechtere Verteilung und vor allem für einen gerechteren Zugang zu den Verteilungsmechanismen einzusetzen. Ein feministischer Beitrag zu diesem Bemühen könnte darin bestehen, Mindestvoraussetzungen für wirtschaftliche Gerechtigkeit zu bestimmen. Hoffentlich führt das Gewicht der Argumente dazu, dass aus dem Bereich der Wirtschaftstheorie neue Mitstreiter kommen.

I. Gerechtigkeit und Wohlstand

1. Zwei ökonomische Traditionen

Innerhalb der Wirtschaftstheorie gibt es zwei Hauptstränge im Hinblick auf soziale Werte. Im Gefolge von Aristoteles hat ein Forschungsprojekt der theologischen Fakultät der Universität Uppsala zwei Hauptströmungen der Wirtschaftstheorie untersucht: den technisch-marktwirtschaftlichen Weg und den an Ethik und Wohlstand orientierten Weg, Ökonomie zu betreiben.

Die neoklassische bzw. neoliberale ökonomische Schule war geradezu fanatisch darin, sich von den Sozialwissenschaften und sozialen Werten loszusagen. Der Nobelpreisträger Milton Friedman aus der *Chicago School of Economics* ist einer der führenden Köpfe des Neoliberalismus. Eine neoliberale Marktwirtschaft will sich in ihrem Streben nach Nutzenmaximierung gegenüber ethischen und Wertefragen neutral verhalten und rekurriert lieber auf die Naturwissenschaften, um die Natur des Marktes zu ergründen. Da der Markt unbegrenzte Freiheit erfordert, ist die wirtschaftliche Globalisierung sein natürlicher Zustand.

Der bekannteste Wirtschaftswissenschaftler, der nach wie vor die Aspekte von Gerechtigkeit und Wohlstand im Bereich der Wirtschaft untersucht, ist der Nobelpreisträger Amartya Sen. Er ist auch Mitglied der *International Association of Feminist Economics.* Menschen sind fähig, ihr Leben zu führen, sie können ihre Zukunft gestalten und sollten als autonome Subjekte respektiert werden, die gute und für alle gleiche Chancen verdienen. Fähigkeiten sind der Begriff, den Sen geprägt hat, um die Tatsache zum Ausdruck zu bringen, dass jeder ein konkreter anderer ist, der, sofern ihm die Gelegenheit dazu gegeben wird, in der Lage ist, sein eigenes Leben zu verändern. Sen fordert, dass die Politiker die gesellschaftliche Maschine mit Öl versorgen sollen, um die Fähigkeiten der Menschen zu fördern. Seine sorgfältigen Studien über den Hunger weisen auf, dass eine gute, vorausschauende Politik die katastrophalen Folgen von Hunger verhindern kann.

2. Arten der Armut

Armut hat viele Gesichter. Sie umfasst alle Arten von Beraubung: physische, psychische, biologische, medizinische, erzieherische und spirituelle. Vorsichtig geschätzt beläuft sich die Zahl der Menschen, die ihres Rechtes beraubt sind, selbst für ihren Lebensunterhalt zu sorgen, auf 1,2 Milliarden. Dies ist deshalb eines der dringendsten Themen unserer Zeit.

Auf dem kleinen Planeten Erde leben sechs Milliarden Menschen, und die Frauen sind dabei leicht in der Mehrzahl. Andere Mehrheiten stellen Kinder und Jugendliche dar. Den konservativsten Schätzungen zufolge leiden 700 Millionen Menschen an Hunger. Wesentlich mehr Menschen sind unterernährt. Die reichsten 20 Prozent der Menschheit verbrauchen 80 Prozent der Ressourcen, während auf die ärmsten 20 Prozent nur einige Prozent der Konsumgüter kommen.

Die Kindersterblichkeit hat abgenommen, doch täglich sterben immer noch

18.000 Kinder unter fünf Jahren an Unterernährung und heilbaren Krankheiten. In den am wenigsten entwickelten Ländern sterben 109 von tausend Kindern bei der Geburt, in den Industrieländern sind es dagegen lediglich 13 von tausend. 1100 Frauen von 100.000 starben in den am wenigsten entwickelten Ländern bei der Geburt, in den Industrieländern sind es 30 von 100.000.[4] 1,2 Milliarden Menschen haben keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser.[5] Das weltweite Durchschnittseinkommen betrug im Jahr 1997 für Frauen 4435 US-Dollar, für Männer 8587 US-Dollar, in den OECD Ländern verdienten Männer durchschnittlich 26.743 US-Dollar, Frauen dagegen 14.165 US-Dollar.[6] Viele Frauen verrichten Teilzeitarbeit, da sie sich um den Haushalt kümmern und also im informellen Sektor beschäftigt sind. Auch wenn die Zahlen nicht einfach vergleichbar sind, wird deutlich, dass Frauen notorisch weniger bekommen.

3. Die Situation der Frauen

In den Ländern des Nordens haben 89 Prozent der Frauen Arbeit. Diese Zahl wurde vor dem Hintergrund der Annahme einer Beschäftigungsquote von 100 Prozent bei den Männern eruiert. Es arbeiten natürlich nicht so viele Frauen und Männer, aber so wird ein Vergleich der Löhne möglich. Frauen verdienen notorisch weniger als Männer, und obwohl der Unterschied in den Ländern des Nordens noch am geringsten ist, ist er immer noch beträchtlich.
In Schweden verdienen Frauen ca. 79 Prozent dessen, was die Männer verdienen. Passt man die Zahlen im Hinblick auf Teilzeitarbeit, Alter und Dauer der beruflichen Tätigkeit an, dann verdienen Frauen ca. 90 Prozent der Löhne der Männer.[7]
Da sich die Frauen in allen verfügbaren Statistiken am unteren Rand befinden, liegt es nahe, die Situation der Frauen zu untersuchen. Ich halte daran fest, dass es ein Menschenrecht ist, in der Lage zu sein, für die eigenen Grundbedürfnisse zu sorgen, und dass dies ein universal geltendes Recht ist, das die minimale Voraussetzung eines jeden Gerechtigkeitsanspruchs für alle ökonomische Theorie und Praxis bildet. In jedem ethischen Diskurs über Recht und Gerechtigkeit müssen die Grundbedürfnisse der Armen mit Priorität behandelt werden. Menschliche Grundbedürfnisse umfassen sauberes Trinkwasser, Nahrung, ein Obdach, eine elementare Bildung, die elementare Gesundheitsversorgung und dauerhafte sanitäre Einrichtungen. Wenn wir diese Dinge auch in unterschiedlichen Mengen und in verschiedener Art brauchen, sind es doch für alle in gewissem Maß Notwendigkeiten. Ich konzentriere mich hier auf die materiellen Bedürfnisse, da sie weltweit gemeinsame Charakterzüge aufweisen, die hilfreich

Die Autorin

Ann-Cathrin Jarl promovierte an der theologischen Fakultät der Universität Uppsala mit einer Arbeit über feministische Wirtschaftsethik. Sie lehrt seither an ebendieser Fakultät Ethik. 1995 wurde sie mit dem Preis der Föreningsbanken für feministische Ökonomie ausgezeichnet. Sie ist außerdem Vorsitzende der schwedischen Sektion der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit. Veröffentlichung: Women and Economic Justice. Ethics in Feminist Liberation Theology and Feminist Economics (Uppsala 2000). Anschrift: Svartbäcksg. 46 J, 753 33 Uppsala, Schweden. E-Mail: Ann-Cathrin.Jarl@theol.uu.se.

sind, um universale ethische Normen im Bereich der Wirtschaft zu formulieren, auch wenn diese eher aus einer ökonomischen Mikro- und nicht Makroperspektive entstehen.

II. Feministische Ökonomie

1. Der „Irrtum der verstellten Konkretheit"

Eine feministische Ökonomie ist auf dem Feld der feministischen Theorie insgesamt relativ neu. Sie entstand in den frühen 1990er Jahren. Feministische Wirtschaftswissenschaftlerinnen kommen aus allen möglichen Richtungen der ökonomischen Theorie, doch viele wurden im Sinne der neoklassischen Schule ausgebildet. Als Feministinnen haben viele die realen Lebenssituationen gesehen, die viele der Probleme, mit denen es Frauen zu tun haben, verursachen. Den „Irrtum der verstellten Konkretheit"[8] in der Ökonomie haben sie als Beleidigung empfunden. Die von feministischen Ökonominnen aus dem Süden wie z.B. Bina Agarwal gelieferten Daten machen deutlich, wie die Marginalisierung der Frauen diese systematisch arm und ohnmächtig macht. Wenn den Frauen bei der Übertragung von Eigentums- und Nutzungsrechten von Land in Südafrika dieselben Rechte gewährt worden wären wie den Männern, dann könnten diese für sich selbst und ihre Kinder sorgen und auch am politischen System teilhaben.[9] Agarwals Kritik zielt vor allem auf die politische Ökonomie - ein heute nur noch selten gebrauchtes Wort - und darauf, wie die Menschenrechte von Frauen durch die patriarchalische Tradition, Religion und Kultur verletzt werden. Wenn die Frauen dieselben Rechte und Zugangsmöglichkeiten zum Markt wie die Männer hätten, würden sie ihre Sache genauso gut machen wie die Männer. Die Gewinne und Gehälter der Frauen würden ihren Kindern in einem größeren Maß zugute kommen wie das Einkommen der Männer. Die Statistiken weisen je nach Land und Umständen Unterschiede auf, doch sie zeigen überall, dass Frauen einen größeren Teil ihres Einkommens als Männer für ihre Familie ausgeben.[10]

Eine andere Frage, die Feministinnen hartnäckig stellen, betrifft die Disziplin Ökonomie selbst. Die theoretische Komplexität ökonomischer Modelle erfordert leistungsfähige Computer, um die hypothetischen Fragen zu verarbeiten - doch haben sie etwas mit den Dingen des wirklichen Lebens zu tun? Ein starker Kritikpunkt von Feministinnen an der ökonomischen Theorie betrifft das Ausmaß abgehobenen Theoretisierens, das als harte objektive Wissenschaft dargestellt wird.[11] Einen Haushalt zu führen ist eine praktische Angelegenheit. Den Haushalt aller Völker Gottes zu führen erfordert eher praktische Strategien als theoretische Abstraktionen.

2. Knappheit und Rüstungsausgaben

Knappheit ist das fundamentale Problem und der Angelpunkt ökonomischer Theorie, und gleichzeitig ist sie Ursache und Grundlage der Armut.[12] Die Ökonomie wird in der Tat als die Kunst definiert, einen Haushalt unter den

Bedingungen knapper Ressourcen zu führen. Ressourcen sind für viele von uns knapp. Insbesondere sind sie knapp, wenn wir an all das denken, was wir wollen, und von dem wir annehmen mögen, dass wir es brauchen. Wenn wir den weltweiten Haushalt betrachten, dann herrscht an einigen Stellen extreme Knappheit, wohingegen es an anderen Stellen extremen Wohlstand gibt. Wenn die Welt ein gemeinsamer Haushalt wäre und wenn die Ressourcen, um Grundbedürfnisse zu befriedigen, dorthin gebracht würden, wo sie gebraucht werden, gäbe es keine Knappheit. Dies ist eine kühne Forderung, deshalb hier einige Belege:
Rüstungsausgaben sind nicht die Antwort auf die Frage an die Adresse der ökonomischen Theorie, doch sie eignen sich gut als Beispiel. Jedes Jahr gibt die Welt 800 Milliarden Dollar für den militärisch-industriellen Komplex aus. Man hoffte, dass diese Ausgaben mit dem Ende der Sowjetunion (man erinnere sich!) zurückgehen würden. Dies mag in Größenordnungen von wenigen Prozenten der Fall gewesen sein, doch aufgrund jüngster Ereignisse und des immensen Wohlstands der USA ist die derzeitige Höhe der Rüstungsausgaben in etwa dieselbe und nimmt noch zu. Der Entwicklungsfonds der Vereinten Nationen (UNDP) schätzt, dass 40 Milliarden Dollar pro Jahr ausreichen würden, die Menschen mit den nötigen Gütern zu versorgen, denen sie heute fehlen. Das heißt, bloß 5 Prozent der jährlichen Rüstungsausgaben würden die Zukunftsaussichten für die Armen radikal verändern.

III. Feministische Befreiungsethik

Die Globalisierung der Wirtschaft wird allgemein als die Ursache vieler sozialer Probleme in der heutigen Welt angesehen. Befreiungstheologien aller Art rücken die Armen ins Zentrum, und feministische Befreiung hebt die Unterdrückung der Frau hervor. Wie kann eine feministische Befreiungsethik einen Beitrag zur Analyse der Globalisierung der Wirtschaft leisten? In meinen Untersuchungen geht es darum, wie eine feministische Befreiungsethik helfen kann, einen Minimalanspruch wirtschaftlicher Gerechtigkeit durchzusetzen.

1. Herausforderungen

Eine feministische Befreiungsethik unternimmt den riskanten Versuch, universal geltende Normen aufzustellen, doch Normen, die von der Basis hergeleitet werden und nicht so sehr von oben. Ich fordere von den Wirtschaftswissenschaften, sich stärker den Problemen wirtschaftlicher Gerechtigkeit zu widmen.
Einer feministischen Befreiungsethik geht es nicht darum, die Theorie zu eliminieren, jedoch will sie die Komplexität und die Reichweite der Daten, die in die Erörterung von Themen wirtschaftlicher Gerechtigkeit einfließen, erweitern. Die Erfahrung armer Frauen von ökonomischer Marginalisierung kann ein fruchtbarer Ausgangspunkt dafür sein, sowohl die Natur der Armut als auch den Kampf gegen die Ungerechtigkeit zu erfassen. Wenn man auf die am meisten ausgegrenzten Menschen auf der Welt schaut, zu ihnen spricht und - das ist das

Allerwichtigste - ihnen zuhört, dann ist es schwer, die Tatsache zu leugnen, dass ihre Stimmen ein besonderes Gewicht haben, und dies erfordert, dass man ihnen erkenntnistheoretisch eine Vorrangstellung einräumt.

Der Begriff der Gleichheit ist im Denken feministischer Wirtschaftswissenschaftlerinnen eine Schlüsselkategorie, und in Anbetracht des besonderen Kontextes christlicher feministischer Ethik kann die feministische Befreiungsethik die Qualität der Argumente für die Gleichheit verbessern. Die Begründung von Gleichheit in der christlichen feministischen Ethik stützt sich auf die gegenwärtige feministische Theorie und die Frauenbewegung; beide betonen die Bedeutung der Erfahrung. Gleichheit ist auch im Kontext der Bibel grundgelegt, wo gesagt wird, dass die Menschen nach dem Bild Gottes geschaffen sind und dass die Einzelnen alle in gleichem Maß von Gott geliebt sind. Dieses Verständnis von Gleichheit ist mit Werten verbunden und betrachtet alle Unterschiede als zweitrangig im Hinblick auf unsere universale Forderung nach gleichen Menschenrechten für alle. Es ist an der Zeit, die vollkommene Gleichheit aller Menschen und aller Kinder voranzubringen gemäß den Werten, die in der christlichen Sozialethik und im Christentum allgemein wohlbegründet sind. Und wir sollten Angehörige anderer Weltanschauungen ebenfalls dazu auffordern.

Unterdrückung ist für die Befreiungstheologie ein zentrales Thema, und Feministinnen in der Tradition der Kritischen Theorie prüfen sorgfältig, wo Unterdrückung sichtbar wird. Ich erhebe die Forderung, dass der Minimalanspruch ökonomischer Gerechtigkeit in der weltweiten Marktwirtschaft, die von der neoklassischen Ökonomie bestimmt wird, das Recht einer jeden sein muss, ihren eigenen Lebensunterhalt zu bestreiten und auf nachhaltige Weise Zugang zu den Gütern für die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse zu haben.

2. Was ist Gerechtigkeit?

Gerechtigkeit ist ein gefährdeter Menschheitstraum. Sie ist eine dem Himmel vergleichbare Vision: Viele haben davon gehört, gelesen und sich danach gesehnt, aber niemand hat sie mit eigenen Augen gesehen. Ich möchte die Frage der wirtschaftlichen Gerechtigkeit aus der Perspektive der Erfahrung von Frauen in ihrem wirklichen Leben untersuchen.

Eine wichtige Frage wirtschaftlicher Gerechtigkeit ist die nach der Verteilung der Ressourcen. Es gibt tatsächlich eine Reihe von Variablen, die den Ausschlag dafür geben, ob Ressourcen gerecht verteilt werden, und sehr oft geht es um eine Umverteilung durch politische Entscheidungen. In den Diskussionen über Verteilungsgerechtigkeit wird im Allgemeinen unterstellt, dass eine gerechte Verteilung eine Verteilung nach dem Gleichheitsprinzip sei. Was verteilt wird, sind 1. gleiche Chancen, 2. gleiche Rechte und 3. gleiche soziale Güter. Seit Amartya Sen die Frage gestellt hat: „Gleichheit von was?“[13], wurden die Implikationen des Begriffs Gleichheit sorgfältig untersucht.

Ein feministischer Diskurs über wirtschaftliche Gerechtigkeit beginnt von unten, wo die Ausgrenzung das zentrale Problem ist. Wenn man sich dazu entschließt, die elementaren Grundbedürfnisse und nicht einen abstrakten Begriff von Gleich-

heit zum Ausgangspunkt zu nehmen, dann liegt der Schwerpunkt auf der Praxis elementarer Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit ist der Rahmen, den Ethiker benutzen, um über die Verteilung von Ressourcen nachzudenken, doch der Grad von Gerechtigkeit ist ständig ein anderer. Es gibt Situationen, in denen wir überhaupt keine Spur von Gerechtigkeit entdecken können. Ein feministischer Diskurs um wirtschaftliche Gerechtigkeit nimmt seinen Ausgangspunkt bei den am schlechtesten Gestellten und betrachtet Gerechtigkeit nicht als einen Zustand, sondern vielmehr als Prozess.

Um mehr wirtschaftliche Gerechtigkeit herzustellen, muss man auf die Daten zurückgreifen, die uns die Wissenschaften liefern, und alle menschliche Weisheit einbeziehen. Die hermeneutische Spirale, die Feministinnen bevorzugen, ist auch hierfür eine geeignete Methode. Offenheit, Verdacht, bevorzugter erkenntnistheoretischer Ort, historisches Bewusstsein, ein Bewusstsein von der Menschheitsfamilie als ganzer, Respekt, Gleichheit in Gegenseitigkeit, der Regenbogen der Vielfalt menschlicher Lebensweisen, Kulturen und Ethnien und noch mehr fließen in diesen Prozess ein, um Gerechtigkeit zu verstehen und besser zu verwirklichen. Die Hermeneutik der Gerechtigkeit innerhalb der feministischen Befreiungsethik enthält auch die Frage: Wer profitiert von dieser Wirtschaftsordnung? In gewisser Weise stellt dies eine Umkehrung des Pareto-Kriteriums[14] dar, das die Forderung enthält, dass jemand seine Position verbessern kann, sofern niemand sonst schlechter gestellt wird. In einer Welt ungleicher Verteilung könnte man die Frage stellen, ob man sich wirklich Sorgen machen muss, wenn die Reichen etwas verlieren, weil die Armen etwas mehr bekommen. Die Wirtschaft ist - so wird allgemein unterstellt - ein Hilfsmittel, um andere Ziele zu erreichen, z.B. individuelle Nutzenmaximierung auf dem Markt. Doch die Methode wurde schließlich zum Ziel selbst und ist nicht länger ein Vehikel für das Gemeinwohl oder zur Verbesserung der Situation der Armen.

Die Weltwirtschaft ist etwas anderes als die Ökonomie eines einzelnen Haushalts, doch das Leben Einzelner und der internationale Markt sind inzwischen eng miteinander verflochten, und deshalb ist es eine wichtige Aufgabe der Ethik, der Wirtschafts- und der politischen Philosophie, über die Bedingungen der Möglichkeit nachzudenken, wie mehr wirtschaftliche Gerechtigkeit verwirklicht werden kann.

IV. Kritische Theorie und eine feministische politische Philosophie

Feministinnen, die versuchen, die theoretische Begründung für elementare Gerechtigkeit zu verbessern, gehen dabei von der Perspektive der Unterdrückung in ihren vielfältigen Formen aus. Nach Marion Young hat Unterdrückung fünf verschiedene Gestalten: In ihrem Buch *Justice and the Politics of Difference*[15] bietet sie eine brillante Analyse der fünf Gesichter der Unterdrückung.

1. Ausbeutung

Die altbekannte Ausbeutung ist eine Form der Unterdrückung, die heute weltweit sehr viele Menschen betrifft. Feministinnen, die an die Tradition der Kritischen Theorie anknüpfen, greifen auf eine weiter entwickelte und modifizierte marxistische Analyse zurück. Obwohl bei Karl Marx eine Analyse der Geschlechterrollen oder der ethnischen Bedingungen fehlt, bietet sein Werk immer noch grundsätzliche Einsichten. In der Moderne ist man stolz darauf, dass die Fakten innerhalb der Analyse eine so zentrale Rolle spielen, und seit der Zeit, da Marx seine klugen Untersuchungen der aktuellen Probleme aus der Perspektive der Arbeiter durchgeführt hat, hat sich viel verändert. In methodischer Hinsicht muss man zugeben, dass sich seine Sichtweise nun mit jener des Hauptstromes der Sozialwissenschaften deckt.

Das Wesen der Ausbeutung besteht darin, dass strukturell und dauerhaft Profit vom Ausgebeuteten zum Ausbeuter fließt. Feministinnen haben sorgfältig herausgearbeitet, dass die Ausbeutung nicht alle Ausgebeuteten im selben Maß betrifft, auch wenn der Mechanismus der Ausbeutung dennoch vorhanden ist. Die anderen Erscheinungsweisen von Unterdrückung sind Marginalisierung, Machtlosigkeit, Gewalt und Kulturimperialismus.

Auf diese Weise entwickelt Young ein pluralistisches Verständnis von Unterdrückung, das viele Themen umfasst, die zur Uneinigkeit über das, was Unterdrückung meint, geführt haben. Sie anerkennt die Behauptung vieler Völker und Gruppen, sich in einer Situation der Unterdrückung zu befinden. Für diejenigen, denen es um Befreiung von Unterdrückung geht, ist es ganz entscheidend, nicht in dieselbe Falle wie ihre Kritiker zu tappen.

2. Umverteilung

In der Tradition der Kritischen Theorie ist Anerkennung das umfassende Thema, in dessen Kontext Unterdrückung behandelt wird. Dies benutzt Nancy Fraser in ihrem Werk zur politischen Philosophie.[16] Fraser betont, dass es die Hauptaufgabe der Kritischen Theorie sei, die Begriffe Anerkennung und Umverteilung aufzunehmen und beide zu benutzen, ohne sie als Gegensätze zu betrachten. Die feministische Theorie hat eine differenzierte Vielfalt von Kontexten der Unterdrückung innerhalb der Menschheitsfamilie ausgemacht. Sehr viele wohlbegründete Forderungen nach Befreiung wurden sehr ernst genommen. Kontext und Besonderheit sind Schlüsselkategorien für den Versuch, universale Normen in Frage zu stellen. Fraser fordert, dass Schwierigkeiten mit dem Begriff Ausbeutung, was die Aufnahme der Kategorien Umverteilung und Anerkennung erforderlich macht (Unterdrückung in Bezug auf Geschlechterrollen, „Rasse", sexuelle Orientierung und Klasse), integriert werden sollen, um mit drängenden Problemen fertig zu werden und eine Möglichkeit zu finden, über universale Normen zu diskutieren.

Feministinnen unterschiedlichster Orientierung engagieren sich deutlich für den Wohlfahrtsstaat und dessen Umverteilungsinstrumente, die sich im nördlichen

Teil Europas bewährt haben. Die politische Ökonomie in diesem Teil der Welt zeichnet sich durch einen grundlegenden Wesenszug der Solidarität aus.
In Nordeuropa gibt es eine Art soziales Ethos, welches den konkreten anderen als Person anerkennt, der dieselben Bedürfnisse und Rechte zugesprochen werden müssen wie jeder anderen. Diese Sichtweise ist der christlichen Rechten offenbar verloren gegangen.
Die Umverteilung ist jedoch keine von der ökonomischen Theorie zu lösende Einzelfrage. Ihre Aufgabe ist es, die Theorie so zu verbessern, dass sie auch jene umfasst, die nicht einmal dafür taugen, ausgebeutet zu werden. Für die neoklassische Wirtschaftstheorie in einer Gesellschaft, die die Auffassung von Hobbes überwunden hat, ist wirtschaftliche Gerechtigkeit für Menschen, die als gleich gelten und denen in einer globalisierten Welt dieselben Menschenrechte zugesprochen werden, ein notwendiges Thema. Dies ist eine universal geltende Norm.

V. Schlussfolgerung

1. Feminismus und wirtschaftliche Gerechtigkeit

Eine von feministischen Ethikerinnen entwickelte Theorie wirtschaftlicher Gerechtigkeit muss ihren Ausgangspunkt zwangsläufig bei denen nehmen, die so verelendet sind, dass sie für Ausbeutung nicht einmal in Betracht kommen. Einer Kategorie von Menschen anzugehören, die nicht einmal für wirtschaftliche Ausbeutung in Frage kommen, bedeutet eine unmittelbare Lebensbedrohung. Hungernde Menschen widersprechen jeder Vorstellung von Ausbeutbarkeit. Diese sind die am stärksten Niedergetretenen. Sie sind bis zur Unsichtbarkeit marginalisiert. Mindestens 1,2 Milliarden Menschen befinden sich außerhalb jeder politischen Ökonomie, die ihnen durch Umverteilung das Überleben sichern könnte. Die Armen haben wenig Macht, wenn sie sich nicht organisieren. Die Befreiungstheologie hat zu Beginn nicht wahrgenommen, dass Frauen am Ende des relativ schmalen Grats der Armut sind. Eine feministische Theorie wirtschaftlicher Gerechtigkeit wird immer mit der Praxis und von unten her beginnen - ein fernes Echo vom Aufbau vollkommener Gerechtigkeit.

2. Eine Herausforderung für die Neoliberalen

Ein Thema für eine ökonomische Theorie, der es darum zu tun ist, Wege zu finden, um mehr wirtschaftliche Gerechtigkeit herzustellen, ist die Frage, wie die Armen einen besseren Zugang zum Markt bekommen sollten bzw. könnten. Die Umverteilung von Ressourcen ist eine Aufgabe der politischen Ökonomie und der Politiker. Aber es muss etwas geben, das umverteilt werden kann. Zugang zum Markt ist für die neoklassische Wirtschaftstheorie ein zentraler Punkt. Wie kann man innerhalb dieser Theorie, wie sie sich heute darstellt, diesen Zugang den Armen gewähren, die bis zur Unsichtbarkeit marginalisiert sind?
Es ist die Aufgabe der feministischen Befreiungsethik, beharrlich die Frage zu stellen, was die Wirtschaftswissenschaften zur Verwirklichung von mehr wirt-

schaftlicher Gerechtigkeit beitragen können. Arme Frauen und die anderen Armen sind Subjekte ihres eigenen Lebens mit ihren eigenen Fähigkeiten und dem Recht, selbst für ihren Lebensunterhalt zu sorgen, aus eigener Kraft, sofern sie können und wollen.

[1] Mein besonderer Dank gilt Dr. Mary Condren, Dublin, für ihre kritische Durchsicht dieses Beitrags.

[2] Harrison Beverly Wildung, *Making the Connections*, Boston 1985, 55.

[3] Julie A. Nelson, *Feminism, Objectivity, and Economics*, New York 1996, 36.

[4] UNDP (United Nations Development Program), *Human Development Report 1998*, New York 1998, 156-157.

[5] UNDP, *Human Development Report 1996*, New York 1996, 146-147.

[6] UNDP, *Human Development Report 2000*, New York 2000, 164.

[7] UN, *The World's Women. Trends and Statistics*, New York 1995, 128

[8] Herman E. Daly/John B. Cobb, *For the Common Good*, Boston 1989, 35-37. Der Ausdruck „Irrtum der verstellten Konkretheit" wurde von Alfred North Whitehead geprägt, als er die vorherrschende Tendenz in den Wirtschaftswissenschaften diskutierte, aus Abstraktionen Schlussfolgerungen für das wirkliche Leben zu ziehen. Seine Begriffe wurden von Julie A. Nelson weiterentwickelt.

[9] Bina Agarwal, *A Field of One's Own. Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge 1994.

[10] AaO., 28-29. Hier führt Agarwal viele Belege an.

[11] Sandra Harding, *Can Feminist Thought Make Economics More Objective?*, in: Feminist Economics 1 (1995) 1.

[12] Ob es in einer Welt des Überflusses sinnvoll ist, über Knappheit zu sprechen, ist eine weitere drängende Frage. Für die Armen ist Knappheit unmittelbar erfahrbare Realität.

[13] Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, New York/Oxford 1992.

[14] Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990, 48-63.

[15] Das Pareto-Kriterium (benannt nach Vilfredo Pareto) besagt, dass eine ökonomische Situation der anderen dann überlegen ist, wenn wenigstens ein Individuum besser gestellt werden kann, ohne zumindest ein anderes zu beeinträchtigen. Das Pareto-Optimum ist dann erreicht, wenn um des Nutzens wenigstens eines Subjektes willen Produktion und Einkommensverteilung nicht verändert werden können, ohne zumindest einem anderen zu schaden. (Anm. d. Übers.)

[16] Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the „Postsocialist" Condition*, London/New York 1997.

Aus dem Englischen übersetzt von Christian Roth

Migration von Haushaltshilfen und Geschlechterungleichheiten in der neuen Globalen Wirtschaft

Rhacel Salazar Parreñas

Ein Strom von Süd nach Nord

Die transnationalen Migrationsbewegungen haben heute ohne Zweifel ein neues Gesicht. Es sind nicht mehr die Männer, die am Bau oder in der Schwerindustrie einen Niedriglohnjob suchen und den Zustrom von Arbeitskräften aus den ärmeren in die reicheren Länder in der Neuen Globalen Wirtschaft anführen. Die Frauen haben mächtig aufgeholt. Mit oder ohne Männer begeben sie sich über nationalstaatliche Grenzen hinweg in weit entfernte Länder, wo sie sich niederlassen und selbstständig in den globalen Arbeitsmarkt drängen. Sie entsprechen damit der hohen Nachfrage nach Niedriglohnarbeit in den Haushalten der reicheren Nationen rund um den Globus.

Frauen aus Mexiko und Mittelamerika strömten von Süd nach Nord in die Familien von Doppelverdienern in den Vereinigten Staaten. Der gleiche Zustrom von indonesischen Frauen ergoss sich in die reicheren Nationen Asiens und des Mittleren Ostens; Frauen aus Sri Lanka gingen nach Griechenland und in den Mittleren Osten, Polinnen nach Westeuropa und Frauen aus der Karibik in die Vereinigten Staaten und nach Kanada.[1] An erster Stelle im Export auf diesem Gebiet stehen die Philippinen. Ihre Frauen bedienen weltweit die Nachfrage nach billigen Arbeitskräften im Haushalt. In über 160 Ländern bieten sie ihre Dienste an und sind nach allgemeiner Einschätzung die Hausangestellten der Globalisierung schlechthin.[2] Allein in Europa arbeiten ziemlich viele von ihnen in Privathaushalten der mittleren und höheren Einkommensschichten, so in Großbritannien, Frankreich, den Niederlanden, in Italien, Spanien und in Griechenland.

In diesem Beitrag werde ich den Strom von Migrantinnen für die Hausarbeit von Süd nach Nord einmal näher betrachten und untersuchen, wie Globalisierungsprozesse das Verhältnis der Ungleichheit unter den Frauen selbst noch verstärken. Meinen Schwerpunkt lege ich dabei auf die Sorge für die eigene Familie. Damit meine ich die Arbeit für die persönlichen Bedürfnisse und das Wohlergehen der Familienangehörigen. Trotz des steigenden Anteils von Frauen am Arbeitsmarkt in den Entwicklungs- wie in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern wird die Hausarbeit zum Wohl der Familie noch überwiegend eben diesen Frauen „aufgehalst". Doch ist diese Last aufgrund der Ungleichheiten

unter den Frauen keine geeignete Plattform für einen Zusammenschluss dieser Gruppe.
Um sich dieser drückenden Bürde zu entledigen, setzen Frauen auf das kommerzielle Angebot und kaufen sich die Niedriglohndienste ärmerer Frauen. Und in unserer globalisierten Gesellschaft sind es natürlich die Arbeitsmigrantinnen aus dem Süden, die den Frauen im Norden mehr und mehr unter die Arme greifen. Das freilich hat signifikante Folgen für die Beziehungen der Frauen untereinander. Der berufliche Aufstieg der einen Gruppe geht nämlich auf Kosten und zum Nachteil der anderen, denn in diesem Prozess verweigert man den zugewanderten Arbeitskräften gewöhnlich das Menschenrecht, sich angemessen um die eigene Familie zu kümmern. In diesem Beitrag möchte ich diese paradoxe Situation von Frauen in der Weise entwirren, dass sie als Herausforderung an uns erkannt wird, alles daran zu setzen, dass Frauen sich auf globaler Ebene zu transnationalen Bündnissen zusammenschließen.

I. Migrantinnen für die Hausarbeit und die internationale Aufteilung der Fürsorgearbeit

Solange die Betreuung der Familie Frauenarbeit bleibt, solange wird sie weiter „Privatsache" und nicht Gegenstand öffentlicher Verantwortung sein.[3] Um diesen Punkt herauszustreichen, komme ich noch einmal auf mein Argument vom internationalen Transfer der Betreuungstätigkeit zurück und meine damit den dreistufigen Fürsorgetransfer von Frauen aus den Herkunfts- in die Zuzugsländer der Migration.[4] In diesem Makro-Prozess treten Frauen der privilegierten Klassen die Sorge für ihre Familien an weibliche Arbeitsmigranten ab, so wie diese zur gleichen Zeit die Sorge um ihre Familien - von denen die meisten im Ursprungsland zurückbleiben - an ihre Verwandten oder bisweilen an noch ärmere Frauen weitergeben, die sie als Hilfen für den eigenen Haushalt einstellen.

1. Der Fall von Carmen Ronquillo

Der Fall von Carmen Ronquillo, einer Hausangestellten in Rom, ist ein anschauliches Beispiel für die internationale Aufteilung der Betreuungsarbeit. Carmen ist die Hausangestellte einer berufstätigen Frau in Rom und beschäftigt zugleich ein Hausmädchen auf den Philippinen. Carmen beschreibt ihre Beziehung zu den beiden Frauen so:

„Als ich hierher kam, ergab ich mich in mein Schicksal und bezwang meinen Stolz, um auf alles gefasst zu sein. Immerhin nahm ich stark ab. Ich war die Arbeit nicht gewohnt. Sehen Sie, ich hatte auf den Philippinen Hausangestellte. Ich hatte dort ein Hausmädchen, das seit der Geburt meiner Tochter vor 24 Jahren für mich arbeitete. Sie ist immer noch bei mir. Ich zahlte ihr vorher 300 Pesos, jetzt zahle ich ihr 1000 Pesos. Ich bin hier ein bisschen besser dran als andere, denn ich führe den gesamten Haushalt selbstständig. Meine Arbeitgeberin ist eine geschiedene Architektin. Sie hat keine Zeit

für den Haushalt und so erledige ich alle Einkäufe. Ich bin die, die das Budget aufstellt und kocht (sie lacht). Ich bin auch die, die alles sauber hält. Sie (die Architektin) hat zwei Söhne, 24 und 26 Jahre alt. Der ältere hat ein abgeschlossenes Studium und ist Elektroingenieur, der andere fängt gerade Philosophie an. Sie wohnen beide noch bei ihr. Sie ist (bis jetzt) meine einzige Arbeitgeberin. Ich bleibe bei ihr, weil ich mich bei ihr zu Hause fühle."[5]

Es ist schon erstaunlich zu beobachten, wie sich das Verhältnis der Loyalität zwischen Carmen (der Arbeitgeberin) und ihrem Hausmädchen auf den Philippinen und Carmen (der Hausangestellten) und ihrer Arbeitgeberin in Italien parallel entwickelt. Ebenso bemerkenswert ist die Tatsache, dass Carmens Angestellte genau die gleiche Arbeit verrichtet wie Carmen für ihre Arbeitgeberin. Doch noch auffallender ist das Auseinanderklaffen der Löhne zwischen Carmen und der eigenen Hausangestellten.

Die Lohnunterschiede zwischen beiden beleuchten die wirtschaftliche Ungleichheit unter den Völkern im transnationalen Kapitalismus. Eine Hausangestellte wie Carmen kann in Italien monatlich für ihre Arbeit bis zu 1000 US-Dollar verdienen. Carmen beschreibt den Sachverhalt so:

„Ich verdiene 1.500.000 Lire (= 1000 US $) und sie übernimmt den Arbeitgeberanteil an meinen Sozialabgaben. An Sonntagen arbeite ich nur halbtags. Ich reinige morgens ihr Büro und sie zahlt mir dafür 300.000 Lire (200 US $). Ich kann von großem Glück reden, weil sie mir immer mein Urlaubsgeld im August und mein 13. Monatsgehalt im Dezember zahlt. Außerdem zahlt sie mir am Jahresende einen Bonus."

Carmens Lohn macht es ihr leicht, auf den Philippinen eine Haushaltshilfe zu beschäftigen, die im Durchschnitt umgerechnet nur 40 US-Dollar verdient, was dem Betrag entspricht, den ich für die Zeit meiner Interviews bekomme. Außerdem erhält das Hausmädchen auf den Philippinen für ihre Arbeit nicht die sozialen Zusatzleistungen, die Carmen für die gleiche Arbeit erhält.[6]

Die Autorin

Rhacel Salazar Parreñas, nach ihrer Promotion Stipendiatin der Ford Foundation (2001–2002), ist jetzt Assistenz-Professorin für Frauenforschung und asiatisch-amerikanische Studien an der Universität von Wisconsin, Madison. Sie verfasste das Werk „Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work" (Stanford 2001) sowie zahlreiche Beiträge in den Zeitschriften „Signs", „Gender and Society" sowie „Feminist Studies". Anschrift: University of Wisconsin, Madison. E-Mail: rparreñas@facstaff.wisc.edu.

2. Ein Abstieg in Stufen

Was die internationale Aufteilung der Fürsorgearbeit angeht, so zeichnet sich hier eine dreistufige Abwertung ab. Die Soziologin Barbara Rothmann beklagt es mit Wehmut so: „Wenn von Müttern geleistet, nennen wir es mütterliche Fürsorge ...; bei Lohnarbeiterinnen sprechen wir von ungelernter Arbeit."[7] Als bezahltes Gewerbe ausgeübt, ist Fürsorge nicht nur ein Niedriglohnjob, sondern sinkt auch im Marktwert, da sie auf der hierarchischen Stufenleiter

nach unten weitergegeben wird. Da man Fürsorge wie eine Ware kaufen kann, können sich Frauen, die in der globalen Wirtschaft über größere Geldmittel verfügen, für ihre Familien die qualitativ beste Betreuung leisten. Umgekehrt ist dann die Betreuung für die weniger „Betuchten" im Allgemeinen auch weniger wert.

Als Folge davon sinkt die Lebensqualität der Familie progressiv in dem Maße, in dem Fürsorge auf der Skala internationaler Arbeitsteilung nach unten weitergereicht wird. Frei von den Zwängen des Haushalts können sich die Erfolgreichen, die oben angekommen sind und mehr verdienen, auch eine qualitativ bessere Betreuung für Haushalt und Kinder leisten als ihre Hausangestellten. Mit ihrem relativ niedrigen Lohn können sich Letztere für die eigenen Familien nicht die gleiche Qualität von Dienstleistung kaufen. So lassen sie ihre Familien auf den Philippinen zurück, die dann von noch schlechter bezahlten Hilfskräften versorgt werden. Am unteren Ende der dreistufigen Skala von Betreuungsdiensten angekommen, verfügen Hausangestellte in der Dritten Welt über weit weniger materielle Ressourcen, um ihre Familien qualitativ gleich gut abzusichern.

So wie die Betreuungsarbeit international verteilt ist, hat sie Ungleichheiten in der Fürsorge (was man sich leisten bzw. nicht leisten kann) zur Folge, die das gegenseitige Verhältnis der Frauen in der globalen Wirtschaft bestimmen. Weiter zeigt das Abschieben von Verantwortung unter den Frauen von oben nach unten, dass die Sorge für diesen Bereich immer noch weitgehend auf ihren schwachen, und nicht auf starken männlichen Schultern ruht. Es deutet weiter darauf hin, und das ist von nicht geringer Bedeutung, dass die öffentliche Verantwortung für den sozialen Sektor mehr als dürftig ist. Ich werde diese Punkte anschneiden, wenn es um die verschiedenen Aufnahmeländer geht, die in ihren Haushalten Migrantinnen beschäftigen.

3. Die traditionelle Arbeitsteilung im Haushalt

In den industrialisierten Ländern Asiens, in den USA, in Kanada und den europäischen Ländern ist die Zahl der erwerbstätigen Frauen in den letzten vierzig Jahren dramatisch gestiegen. In Frankreich zum Beispiel drängten zwischen 1979 und 1993 zusätzlich 2 Millionen Frauen auf den Arbeitsmarkt, ein Zuwachs von 21 Prozent bei den berufstätigen Frauen.[8] In Italien hat sich der Abwärtstrend beim Frauenanteil der Erwerbspersonen zwischen 1959 und 1972 inzwischen umgekehrt.[9] Tatsächlich nahm zwar die Zahl verheirateter Frauen unter den Beschäftigten zu, doch überraschenderweise gab es bei alleinstehenden jüngeren Frauen, die einer bezahlten Arbeit nachgingen, einen Rückgang.[10] Im Jahre 1992 stellten in den Vereinigten Staaten Frauen 46,5 Prozent der Erwerbstätigen, ein erheblicher Zuwachs gegenüber den 32,1 Prozent im Jahre 1960.[11] Darüber hinaus wollen Mütter immer wahrscheinlicher wieder in den Beruf zurück. So sind zum Beispiel in den Vereinigten Staaten drei von vier Müttern mit Kindern im schulpflichtigen Alter berufstätig, die meisten von ihnen ganztags.[12] Ähnlich ist es in Italien und Spanien. Frauen möchten ihren Ganztagsjob beibehalten, auch wenn sie daheim noch kleine Kinder haben.[13]

Doch dieser wachsende Beschäftigungsanteil von Frauen hat zu keinen drastischen Änderungen in der althergebrachten Aufteilung der Haus- und Familienarbeit geführt. Obwohl dies eher bei Haushalten angemessen ist, in denen die Mutter daheim bleibt und der Vater den Lebensunterhalt verdient, bleibt die Haushaltsführung - Essen zubereiten, Putzen, Anziehen, auf Kinder aufpassen - immer noch viel zu viel an den Frauen und viel zu wenig an den Männern hängen.[14] Nach Arlie Hochschild verrichtet in diesen Zeiten einer „hinausgeschobenen Revolution", zumindest in den Vereinigten Staaten, die große Mehrheit von Männern weniger Hausarbeit als ihre erwerbstätigen Partnerinnen.[15] Frauen müssen in signifikantem Ausmaß mit einem doppelten Arbeitstag bzw. einer „zweiten Schicht" fertig werden, da sie noch immer einen unverhältnismäßig hohen Teil der Hausarbeit, Kinderbetreuung und die Pflege sozialer Beziehungen zu Verwandten und zur Gemeinschaft auf sich nehmen. Ähnlich ist es in Italien, wo die Beseitigung des *doppio lavoro* (des doppelten Arbeitstages) ein seit den frühen siebziger Jahren immer wiederkehrendes Thema auf der Agenda italienischer feministischer Bewegungen ist.[16]

Diese Doppelbelastung (durch Beruf und Familie) deutet nicht nur darauf hin, dass Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern das Familienleben von Frauen erschweren. Sie zeigt auch, dass sich in den sozialen Hilfen für die Familie nicht konsequent jene Veränderungen wiederspiegeln, die sich durch den Einstieg von Frauen, vor allem von Müttern, in die bezahlte Erwerbstätigkeit ergeben haben. Soziale Hilfen in vielen Ländern greifen nicht die neuen Anforderungen bzw. Bedürfnisse auf, die in den Familien durch die zunehmenden Veränderungen am Frauenarbeitsmarkt entstanden sind.[17] Das ist in den Vereinigten Staaten ebenso wie in mehreren westeuropäischen Ländern der Fall. Die Vereinigten Staaten bieten unter den reichen Nationen in der globalen Wirtschaft die geringsten Sozialleistungen, da Familien keinen Zugang zu allgemeiner Gesundheitsversorgung, zu Mutterschafts- und Erziehungsurlaub mit Lohnfortzahlung und zu öffentlicher Kinderbetreuung haben oder Zuschüsse für Familienbetreuung in Anspruch nehmen können.[18] Das mangelnde soziale Verantwortungsgefühl der öffentlichen Hand in den Vereinigten Staaten kann man zum Beispiel an der Versorgung und Pflege älterer Menschen ablesen. Untersuchungen haben erwiesen, dass Familienmitglieder, in der Regel Frauen, zu annähernd 80 bis 90 Prozent deren Betreuung übernehmen, ohne dass sie von der Regierung irgendeine formelle Unterstützung erhalten.[19]

Obwohl die Sozialsysteme in verschiedenen europäischen Ländern höhere Leistungen bieten als das System der Vereinigten Staaten, gehen sie ebenfalls von einem konservativen Familienbild aus. Das umfassende, öffentlich finanzierte Vorschulsystem in Frankreich stabilisiert zwar das Familienleben von Doppelverdienern, doch Feministinnen machen geltend, dass Frauen die „festgefügte Arbeitsteilung im Haushalt" weiterhin als Kränkung empfinden.[20] Das zeigt sich zum Beispiel bei der Altenpflege in den Familien. Die Hauptlast haben Frauen zu tragen, da ihnen nicht durch Bereitstellung von Plätzen in Pflegeheimen geholfen wird. Andere Länder wie Griechenland, Italien und Spanien bieten relativ niedrige

Vorsorgeleistungen.[21] Im Gegensatz dazu können Frauen in den sozialdemokratisch regierten Ländern Skandinaviens die meisten öffentlichen Familienhilfen in Anspruch nehmen, die auf das jeweilige Geschlecht zugeschnitten sind. Schweden zum Beispiel fördert die Gleichheit der Geschlechter, indem es, unterschiedslos für Männer wie für Frauen, Elternurlaub und einen allgemeinen Rechtsanspruch in Form von Zuschüssen, Beihilfen und direkten Dienstleistungen für die Haushalte Älterer und Alleinerziehender gewährt.[22]

4. Ein Sozialhilfesystem für die Familie

Die soziale Ausgestaltung der Vorsorgesysteme beeinflusst die Richtung des Zustroms ausländischer Migrantinnen für die Hausarbeit. Vor allem Länder mit sehr niedrigen Sozialleistungen, das heißt Länder, wo die Sorge für die Familie der privaten Verantwortung zugeschoben wird, insbesondere die Vereinigten Staaten und südeuropäische Länder wie Spanien, Griechenland und Italien, weisen auch die höchste Quote ausländischer Hausangestellter auf. Anders in den sozialdemokratisch regierten Ländern, wie etwa Skandinavien; dort erfasst das Sozialhilfesystem ausnahmslos alle und stellt breitgefächerte institutionelle Hilfen für Mütter und Familien bereit, weshalb man wahrscheinlich auch weniger auf ausländische Haushaltskräfte angewiesen ist.

Somit hat es den Anschein, je weniger Verantwortung die öffentliche Hand für die Familien übernimmt, umso größer ist der Bedarf an ausländischen Hausangestellten. Dies spricht für die Annahme, dass die Einführung eines öffentlichen Systems sozialer Hilfen für die Familie zu einer höheren gesellschaftlichen Wertschätzung der Familienarbeit und zu einer geringeren Belastung berufstätiger Frauen durch den doppelten Arbeitstag führen würde. Man hätte dann auch nicht so sehr das Bedürfnis, die Haus- und Familienarbeit abzuwerten, das heißt sie als Niedriglohnjob auf dem Markt anzubieten. Nach Martin Conroy stellen öffentliche Sozialsysteme für die Familie „ein Netzwerk von staatlichen und kommunalen Einrichtungen zur Unterstützung der Familien bereit, etwa einen längeren Mutterschutz, eine allen zugängliche qualifizierte Ganztagsbetreuung, gute öffentliche Schulen, eine nachschulische Aufsicht für Grundschulkinder sowie gute öffentliche Verkehrsverbindungen ... Für all das sorgt eine ‚öffentliche Familie', die Kinder als Ausweitung einer gewandelten ‚Privatfamilie' sozial zu integrieren vermag."[23]

Ohne den Vorteil solcher Hilfestellungen einer „öffentlichen Familie" hatten viele durch den Beruf überlastete Frauen in verschiedenen westlichen Ländern nur wenig Alternativen zur Auswahl; sie waren stattdessen auf das kommerzielle Angebot und die damit verbundene Unterbewertung dieser Arbeit angewiesen. Um die Doppelbelastung zu verringern, wandten sie sich an Kindertagesstätten, Tagesbetreuungsdienste, Pflegeheime, Babysitter für den Nachmittag und stellten auch privat Haushaltshilfen ein. Joy Manlapit, die in Los Angeles eine Altenbetreuung unterhält, bemerkt dazu:

„Hausangestellte hier können von der Betreuung älterer Menschen, die die Familien verlassen, ihren Lebensunterhalt bestreiten. Um ältere Menschen wollen sich die Familien nicht mehr kümmern. Einige bringen sie in Genesungs-, andere in Seniorenheimen unter und wieder andere stellen privat Haushaltshilfen ein."[24]

Ohne Zweifel nutzen Frauen in den industrialisierten Ländern immer mehr den Vorteil ihrer größeren wirtschaftlichen Kaufkraft als Frauen aus den Entwicklungsländern und bürden die Betreuungspflichten für ihre Familien diesen anderen Frauen auf. Wie aus meiner Erörterung ersichtlich: Jene, die vom Staat weniger geschlechtsspezifische soziale Leistungen erhalten, tun das viel mehr als andere. Und jene, die mit ihrem Partner eine gerechtere Aufteilung der Familienarbeit zwischen den Geschlechtern aushandeln können, werden das ebenso wahrscheinlich weniger tun. Das deutet auf eines hin: Je mehr sich ein Staat sozialstaatlich engagiert, das heißt je mehr soziale Verantwortung er übernimmt und je mehr auch Männer das tun, desto geringer würde zwar wahrscheinlich nicht der Bedarf an Hausangestellten, aber umso höher die gesellschaftliche Anerkennung und Wertschätzung der Hausarbeit.

II. Partielle Einbürgerung von Migrantinnen für den Haushalt

An der staatlichen Integrationspolitik für zugewanderte Haushaltshilfen kann man die geringe Wertschätzung privater Hausarbeit in den Gesellschaften der Gastländer ablesen. Doch diese Zuwanderung kurbelt das Wirtschaftswachstum an, wie Patricia Licuanan, mit Bezug auf die Haushalte in Hongkong und Singapur erklärt:

„Die Haushalte sollen, so heißt es, aus dem Import von Haushaltshilfen großen Nutzen gezogen haben. Das Familieneinkommen steigt, weil die Ehefrau und andere weibliche Familienmitglieder im arbeitsfähigen Alter von den lästigen Haushaltspflichten befreit werden und die erwerbstätige Bevölkerung verstärken. Das dadurch erzielte höhere Einkommen fließe normalerweise in den Konsum, erhöhe die Güternachfrage und somit auch die Güterproduktion und löse, als Folge davon, Wirtschaftswachstum aus."[25]

1. Das Problem begrenzter Integration

Trotz ihres Beitrags zum Wirtschaftswachstum leiden zugewanderte Haushaltshilfen in verschiedenen Aufnahmeländern unter ihrer eingeschränkten Eingliederung als Staatsbürger zweiter Klasse. Damit meine ich, dass sie sich restriktiven Bestimmungen gegenübersehen, die ihre politische, staatsbürgerliche und soziale Integration in die Gesellschaften der Gastgeber behindern. Aus ökonomischer Sicht ist das nicht überraschend. Einwanderungsländer drücken bewusst das Integrationsniveau von Arbeitsmigrantinnen, um der Wirtschaft ihres Landes ein sicheres Reservoir billiger Arbeitskräfte zu garantieren. Indem man die Repro-

duktionskosten in den Entsendeländern begrenzt, können die Löhne von Arbeitsmigranten auf einem Minimum gehalten werden, das heißt, Migranten müssen nicht für die höheren Reproduktionskosten ihrer Familien in den Gastländern aufkommen. Außerdem können die Zuzugsländer durch eine restriktive Einbürgerungspolitik der einheimischen Industrie im Niedriglohnsektor ein höheres Angebot an Arbeitskräften sichern, die bei lahmender Wirtschaft leicht in ihre Heimatländer abgeschoben werden könnten.

Migrantinnen als solchen wird gewöhnlich der Status von Zuwanderern mit befristetem Bleiberecht zugewiesen. Ihr Aufenthalt ist auf die Dauer ihrer Arbeitsverträge begrenzt. Oft können sie für den Nachzug ihrer Familien einschließlich der Kinder keine Bürgschaft übernehmen. Das ist der Fall bei den Einwanderungsländern im Mittleren Osten und in Asien, die das sehr viel strenger handhaben als andere Länder. In Taiwan zum Beispiel verweigern staatliche Bestimmungen den Ehegatten und Kindern von Arbeitsmigrantinnen die Einreise.[26] Singapur verbietet ihnen sogar die Heirat oder das eheähnliche Zusammenleben mit einem Bürger des Landes.[27] Die Begrenzung der Familienmigration vollzieht sich in unterschiedlichen Abstufungen und auf unterschiedlichen Ebenen der Ausgrenzung. Grund dafür sind Differenzen in der Regierungspolitik, die geringfügig variieren. In Italien dürfen seit 1990 Zuwanderer mit befristetem Bleiberecht ihre Familien nachholen. Ebenso haben Frankreich und Deutschland in den achtziger Jahren den (abhängigen) Angehörigen von Migrantinnen das Recht auf Arbeit zugestanden.

Dennoch bleibt die Familienzusammenführung für viele Einwanderer in Europa eine Herausforderung. Wenn dort auch Einwanderer bereitwilliger aufgenommen und eingegliedert werden als in Asien, weisen ihnen die europäischen Nationalstaaten dennoch den eingeschränkten Status von „Gastarbeitern" zu. Mit der Zunahme der Fremdenfeindlichkeit in europäischen Ländern, wie zum Beispiel in Italien, wird es wahrscheinlich für diese ethnisch unterschiedliche Gruppe nicht leichter, die Staatsangehörigkeit und ein Niederlassungsrecht auf Dauer zu erlangen. Folglich beantragen die meisten zugewanderten philippinischen Frauen erst gar nicht den Nachzug ihrer Kinder, die sie in der Heimat zurückgelassen haben.[28] In Frankreich zum Beispiel verfolgt man eine Entmutigungsstrategie: Man setzt die Aufenthaltsdauer im Land als Bedingung für eine Familienzusammenführung herauf und drückt gleichzeitig das Nachzugsalter von Abhängigen von 21 auf 18 Jahre herunter.[29] In Deutschland brauchen Kinder unter 16 Jahren ein Visum, um ihre Eltern mit rechtmäßigem Wohnsitz im Land besuchen zu können. In Großbritannien sind die Einreisebedingungen für Familienbesuche verschärft worden, da zunehmend der Verdacht aufkam, die Familienmitglieder hätten die Absicht, auf unbestimmte Zeit im Land zu bleiben.[30]

Auch die Arbeitsbedingungen im Haushalt behindern die Möglichkeiten von Migrantinnen, ihre Familien nachzuholen. Verträge als „Gastarbeiter" verpflichten sie in der Regel, beim bürgenden Arbeitgeber zu bleiben, was sie wiederum für Arbeitsbedingungen unter der Durchschnittsnorm unglaublich anfällig macht. Das trifft besonders für Hausangestellte zu, da ihre Isolierung in Privathaushal-

ten ihre Schutzlosigkeit verschärft, die durch ihre gesetzlich vorgeschriebene Bindung an den bürgenden Arbeitgeber ohnehin schon gegeben ist. So müssen zum Beispiel Hausangestellte in Hongkong, die einem böswilligen Arbeitgeber davonlaufen, aufgrund einer strengen Gesetzgebung aus dem Jahre 1987 automatisch mit einem Abschiebeverfahren rechnen.[31]

2. Volle Staatsangehörigkeit

In einigen wenigen Empfängerländern wie in Spanien, Kanada und den Vereinigten Staaten steht Einwanderern das Recht auf volle Staatsangehörigkeit zu. In Spanien und Kanada sind Migranten von den Philippinen nach zweijährigem legalem Aufenthalt voll einbürgerungsfähig. Abigail Bakan und Daiva Stasiulis haben am Fall eingewanderter philippinischer Haushaltshilfen in Kanada darauf hingewiesen, dass trotz der anscheinend liberaleren und inklusiveren Aufnahmeverfahren in diesen Nationen politische und soziale Ungleichheiten immer noch die volle Eingliederung erschweren.[32] In Kanada sind ausländische Hausangestellte nach einem Wohn- und Arbeitsprogramm für Betreuungspersonal *(Live-in Caregivers Program)* verpflichtet, erst einmal zwei Jahre im Haus der Arbeitgeberin zu wohnen und zu arbeiten, ehe ihnen ein Dauerbleiberecht zugestanden wird. Zur Zeit weist es ihnen nur den Status eines zeitweiligen Besuchers zu, verweigert ihnen den Familiennachzug und setzt sie der Gefahr missbräuchlicher Arbeitsbedingungen aus. Ohne den arbeitsrechtlichen Schutz, der Landsleuten gewährt wird, haben eingewanderte Haushaltshilfen in Kanada - in der Mehrzahl Filipinas - weniger Rechte als Vollbürger.

In den Vereinigten Staaten machen diese Frauen als Hilfen im Haushalt die gleiche Erfahrung der Schutzlosigkeit. Der Erhalt einer sogenannten *Green Card* auf Befürwortung des Arbeitgebers ist als eine „Form staatlich sanktionierter Ausbeutung, ähnlich einem Lehrvertrag" beschrieben worden, da „die Beschäftigte verpflichtet ist, solange im Bürgschaftsstatus auszuharren, bis die *Green Card* (in der Regel nach zwei oder mehr Jahren) bewilligt wird"[33]. Während dieser Zeit müssen Arbeitsmigrantinnen damit rechnen, schamlos ausgenutzt zu werden und in rechtlich unzulässige Arbeitsbedingungen hineinzugeraten.

Es besteht kein Zweifel, die Verhängung einer partiellen Staatsangehörigkeit für eingewanderte Hausangestellte begünstigt den Arbeitgeber. Der Gastarbeiterstatus, die gesetzlich vorgeschriebene Bindung an den inländischen Arbeitgeber, die Verweigerung des Rechts auf Familienzusammenführung, und der segmentierte Arbeitsmarkt für ausländische Frauen, nämlich Hausarbeit, garantiert den Aufnahmegesellschaften eine sichere und risikolos einsetzbare Arbeitskraftreserve für Betreuungsdienste. Gleichzeitig nutzen sie ihre Arbeitskraft maximal aus und beschneiden ihre Möglichkeiten, sich um die eigene Familie, vor allem die Kinder, zu kümmern. Das alles begünstigt die Arbeit gebende Familie, da die eingestellten Hilfskräfte den Haushalt bestmöglich versorgen können, wenn sie von Betreuungspflichten gegenüber der eigenen Familie frei bleiben.

Freilich, die Erfahrung der Teileinbürgerung eingewanderter Haushaltshilfen weist auf eine bittere Ironie hin, die den Globalisierungsprozess im Kern trifft.

Arbeitsmigrantinnen (aus dem Süden) versorgen die reichen Familien und ihre Haushalte im Norden, während sie selbst sozialen, ökonomischen und gesetzlichen Restriktionen unterworfen sind, die ihnen das Recht der Fürsorge für die eigene Familie verwehren. Die Beseitigung solch restriktiver gesetzlicher Auflagen würde zumindest ausländischen Arbeitsmigrantinnen das grundlegende Menschenrecht zubilligen, sich um die eigene Familie zu kümmern.

Abschließende Bemerkungen

Dieser Beitrag hat sich das ungleiche Verhältnis zwischen Arbeitsmigrantinnen und ihren Arbeitgeberfamilien einmal genauer vorgenommen. Er stellt die paradoxe Position von Frauen im Hinblick auf ihre Sorge um die eigene Familie heraus. Während Frauen aus dem Norden diese Sorge als Bürde ansehen, die man auf ärmere Frauen aus dem Süden abwälzt, sehen diese die gleiche Arbeit als ein Menschenrecht an, das ihnen durch eine restriktive Einwanderungspolitik in den verschiedenen Gastgesellschaften des Nordens vorenthalten wird.

Doch diese Art von Aufteilung der Betreuungsarbeit zwischen den Frauen wirkt sich nicht uneingeschränkt vorteilhaft auf die Arbeitgeberinnen des Nordens aus. Wenn ihnen auch die Sorge um die Familie zum Teil abgenommen wird, so machen ihnen die strukturbedingten Ungerechtigkeiten zwischen den Geschlechtern allgemein noch schwer zu schaffen, da diese die Männer und den Staat von ihrer sozialen Fürsorgepflicht mehr oder weniger entbinden. Durch nicht standardgemäße Arbeitsbedingungen, die man eingewanderten Haushaltshilfen auferlegt, verfestigt man nur die eigentlichen Gründe für dieses Missverhältnis und scheut sich, es endlich zu beseitigen. Das heißt nun nicht, die Gesellschaft sollte die Beschäftigung von Arbeitsmigrantinnen im Haushalt verbieten. Vielmehr sollten die Familien, die sie beschäftigen, mehr Verantwortung für sie und ihre Familien an den Tag legen. Das können sie, indem sie für die Abschaffung einer restriktiven Politik der Familienzuwanderung und - allgemeiner - der Begrenzung ihrer Staatsbürgerschaftsrechte eintreten. Durch Untätigkeit auf diesem Gebiet verfestigen sich nur die geschlechtsspezifischen Ungleichheiten, unter denen berufstätige Frauen zu leiden haben. Man fördert die Beibehaltung der internationalen Arbeitsteilung im Fürsorgebereich, begünstigt die Abwälzung dieser Arbeit auf Frauen und unterstützt noch die völlig unzulängliche sozialstaatliche Verantwortung und so letztlich die Geringschätzung dieser Arbeit. Die Menschenrechtsbelange von Arbeitsmigrantinnen für den Haushalt anzusprechen, könnte für die Frauen, die ja den größeren Bevölkerungsanteil in unserer globalisierten Gesellschaft ausmachen, nur von Vorteil sein.

[1] Vgl. Noeleen Heyzer u.a. (Hg.), *The Trade in Domestic Workers: Causes, Mechanisms, and Consequences of International Labor Migration*, London 1994; Abigail Bakan/Daiva Stasiulis (Hg.), *Not One of the Family: Foreign Domestic Workers in Canada*, Toronto 1997; und Pierrette Hondagneu-Sotelo, *Doméstica*, Berkeley 2001.

[2] Rhacel Salazar Parreñas, *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*, Stanford 2001.

[3] Martin Conroy, *Sustaining the New Economy: Work, Family, and Community in the Information Age*, New York 2000.

[4] Vgl. Rhacel Salazar Parreñas, *Servants of Globalization*, aaO.

[5] Der Auszug stammt von Rhacel Salazar Parreñas, *Servants of Globalization*, aaO.

[6] Zugewanderte Haushaltsangestellte gehören gewöhnlich in eine höhere gesellschaftliche Schicht als ihre Kolleginnen auf den Philippinen. Oft Professionelle zu Hause, nutzen sie ihre Mittel und leisten sich die Suche nach höheren Löhnen in entwickelteren Ländern.

[7] Barbara Katz Rothman, *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal Society*, New York/London 1989, 43.

[8] Vgl. Martin Conroy, *Sustaining the New Economy*, aaO.

[9] Donald Meyer, *The Rise of Women in America, Russia, Sweden, and Italy*, Middletown 1987.

[10] V.A. Goddard, *Gender, Family, and Work in Naples*, Oxford/Washington 1996.

[11] Vgl. Rhacel Salazar Parreñas, *Servants of Globalization*, aaO.

[12] Scott Coltrane/Justin Galt, *The History of Men's Caring*, in: Madonna Harrington Meyer (Hg.), Care Work: Gender, Labor and the Welfare State, New York/London 2000, 29.

[13] Vg. Martin Conroy, *Sustaining the New Economy*, aaO. 137.

[14] Vgl. Scott Coltrane/Justin Galt, *The History of Men's Caring*, aaO.

[15] Arlie Hochschild (mit Anne Machung), *The Second Shift*, New York 1989.

[16] Lucia Chiavola Birnbaum, *Liberazione delle Donne*, Middletown 1986.

[17] Mit „sozialer Fürsorge" beziehe ich mich auf die Rechenschaftspflicht der Regierung für das soziale und materielle Wohlergehen ihrer Bürger.

[18] Francesca Canzian/Stacey Oliker, *Caring and Gender*, Thousand Oaks 2000, 116.

[19] Jennifer Mellor, *Filling in the Gaps in Long Term Care Insurance*, in: Madonna Harrington Meyer (Hg.), Care Work, aaO. 206.

[20] Eleonore Kofman u.a., *Gender and International Migration in Europe: Employment, Welfare and politics*, New York/London 2000, 143.

[21] Ebd.

[22] Vgl. Francesca Canzian/Stacey Oliker, *Caring and Gender*, aaO. 118.

[23] Martin Conroy, *Sustaining the New Economy*, aaO. 125.

[24] Auszug aus Rhacel Salazar Parreñas, *Servants of Globalization*, aaO.

[25] Patricia Licuanan, *The Socio-economic Impact of Domestic Worker Migration: Individual, Family, Community Country*, in: Noeleen Heyzer u.a. (Hg.), The Trade in Domestic Workers, aaO. 109.

[26] Pei-Chia Lan, *Bounded Commodity in a Global Market: Migrant Workers in Taiwan*, Vortrag auf der Jahrestagung der Society of Social Problems in Chicago 6.-8. August 1999.

[27] Vgl. Abigail Bakan/Daiva Stasiulis (Hg.), *Not One of the Family*, aaO.

[28] Vgl. Kapitel 4 bei Rhacel Salazar Parreñas, *Servants of Globalization*, aaO.

[29] Vgl. Eleonore Kofman u.a., *Gender and International Migration in Europe*, aaO. 68.

[30] Ebd.

[31] Nicole Constable, *Maid to Order in Hong Kong: Stories of Filipina Workers*, New York/London 1997.

[32] Vgl. Abigail Bakan/Daiva Stasiulis (Hg.), *Not One of the Family*, aaO.

[33] Vgl. Shelle Colen, *Like a Mother to Them: Stratified Reproduction and West Indian Childcare Workers and Employers in New York*, in: Faye D. Ginsburg/Rayna Rapp (Hg.), Conceiving a New World Order: The Global Politics of Reproduction, Berkeley 1995.

Die Autorin dankt dem Ford Foundation Postdoctoral Fellowship Program (2001-2002) für die freundliche Unterstützung und Arturo Tajanlangit Jr. für seinen klugen Rat.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Auf dem Wege zu einer neuen globalen Tagesordnung

Feministische Kämpfe für die Rechte von Frauen

Virginia Vargas

Einführung: Besiedlung des globalen Raumes

Die dramatischen Veränderungen während des letzten Vierteljahrhunderts veranlassen Norbert Lechner (1999) zu der Feststellung, wir stünden weniger vor einer Epoche der Veränderungen als vielmehr vor einer Veränderung der Epoche. Die Globalisierung, welche dem Ganzen zugrunde liegt und besagte Veränderungen in Gang gesetzt hat, ist ein ambivalenter, widersprüchlicher Prozess, der zu neuen Risiken, zu neuen Kräften von Ausschluss bzw. Einschluss sowie zu neuen Raumdimensionen geführt hat, eben zum Globalen. Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass das Globale eo ipso auch neue Rechte mit sich bringt. So beinhaltet die Dynamik, die durch die Veränderungen ausgelöst wird, etwa auch die Möglichkeit einer globalen Bürgerschaft ebenso wie die Entwicklung von globalen Zivilgesellschaften. Das alles ist natürlich erst eine im Entstehen befindliche Tendenz, die allerdings - im Wesentlichen dank einer Vielzahl von sozialen Bewegungen, die im Weltprospekt auf den Plan getreten sind - in den letzten Jahrzehnten allmählich in signifikantem Ausmaß um sich gegriffen hat. Ein entscheidendes Gewicht und eine fundamentale Rolle haben innerhalb dieser Prozesse die feministischen Bewegungen mit ihrem Engagement für Menschen- und Bürgerinnenrechte der Frauen, weil sie zusammen mit anderen etwas darstellen, was viele Autoren mittlerweile „Globalisierung von unten" (Brecher u.a. 2000) nennen. Getragen von sozialen Bewegungen auf vielfältigen Ebenen diesseits und jenseits von nationalen Grenzen, Identitäten und Interessen, tritt die

„Globalisierung von unten" globalen Mächten entgegen und bringt vielen Gruppen komplementär einen kollektiven Zuwachs an Kraft.

Peter Waterman beschreibt die Dynamik treffend, wenn er sagt, die Globalisierung sei zugleich Drohung und Verheißung. Im vorliegenden Aufsatz möchte ich die komplexen Dimensionen dieser Doppeldeutigkeiten nicht behandeln, weil sie inzwischen von vielen Autoren untersucht worden sind. Was ich dagegen in den Blick nehmen, kritisch erörtern und festhalten möchte, sind einige Kräfte, die mit der Globalisierung einhergehen und die zu neuen Identitäten führen, weil daraus neue Möglichkeiten zur Forcierung von Prozessen einer Globalisierung von unten erwachsen können. Eine dieser Kräfte ist die Ent-traditionalisierung, wie Anthony Giddens sich ausdrückt. Dieser sich verdichtende Prozess tendiert dahin, archaische Verhaltensmuster, traditionell allgemein akzeptierte Sinngebungen, einschließlich des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern (das freilich einer unmittelbareren, flexibleren Sexualität zu weichen hat), sowie bisher eindeutige familiäre Werte zurückzunehmen. Damit wird nicht dem Abbau jeder Tradition das Wort geredet. Worum es geht, ist ein veränderter Status der Überlieferung, insofern diese fortan nicht mehr als nicht hinterfragbare Größe, sondern als eine durchaus anfragbare Gegebenheit gilt, das heißt als Vorgabe für Abwägungen, an deren Ende dann eine Entscheidung stehen kann. Darüber hinaus hat der Prozess zu einer neuen Betrachtung von Politik geführt, will sagen zu einer neuen Einschätzung, was institutionelle Beziehung und was Informationsfluss angeht, so dass sich eine zunehmend reflexive Ordnung (die bei Giddens „institutionelle Reflexivität" heißt) entwickeln konnte. Danach geschieht Politik weder allein in formellen Räumen, noch hängt ihre Legitimität allein an Stimmabgabe bzw. Beauftragung, sondern beides vollzieht sich mittlerweile auch in Räumen, die für die Bürger und Bürgerinnen immer wichtiger werden: im täglichen Leben einerseits und in globalisierten Systemen andererseits. Dass diese Dynamik in vielfältigen und vervielfachenden Prozessen zum Ausdruck kommt, erleichtert es den Menschen, zu Trägern von Rechten und Pflichten zu werden. Ohne Zweifel verändert es aber auch Identitäten. Was dabei am meisten ins Auge springt, ist nach jüngsten Angaben des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) die Neudefinition der traditionellen Zuordnung der Geschlechterrollen.

Die Veränderungen, tief greifend wie sie sind, haben aber auch die Nationalstaaten erfasst. Angesichts der großen globalen Probleme muten sie immer kleiner an, während die Probleme, vor denen sie stehen, immer größer werden, wenn es darum geht, wer die Verantwortung übernimmt für die wachsende Vielfalt in Sachen Lebensformen und täglicher Bedürfnisse der Menschen, in Sachen neuer Rechte, permanenter Anerkennung und ständiger Umverteilung, ohne die die neuen Identitäten kaum auskommen würden.

Veränderungen in den gängigen, traditionellen Sinninhalten, in den Formen, wie man die Wirklichkeit befragt, in der Einschätzung der Politik und in den Kräften, die die Nationalstaaten am Leben halten, in Verbindung mit einer großen Unsicherheit, die die Menschen dazu zwingt, neue Interpretationsfiguren für diese

Veränderungen und neue Antworten darauf zu suchen ... Das ist die Grundlage, die die Dynamik zur Entwicklung globaler Bürgerrechte trägt und vorantreibt.
Die weiblichen und männlichen Akteure in diesem globalen Raum sind viele, agieren von vielen Orten aus und verfolgen viele Strategien. Unbeschadet dessen sind sie mehr als Akteure, die einfach den globalen Raum bevölkern. Denn indem sie mit aller Kraft in diesen Raum eindringen, setzen sie ungeahnte Kräfte und Prozesse voller Möglichkeiten und Chancen für die Demokratie in Gang. Was in meinen Augen dabei der springende Punkt ist, ist die bemerkenswerte Erweiterung dessen, was den Inhalt der Bürgerrechte ausmacht, über die sich ja Zivilgesellschaften und Staaten demokratisch „streiten". Und gerade dieser Streit macht die Frage nach der vollen Bürgerschaft zu einer treibenden Kraft, wenn man sich die weltweite Dynamik der Ausgrenzung von Gesellschaften, Staaten und Mächten vor Augen hält.

I. Impulse und Möglichkeiten für Frauen

Globale Bürgerschaften gründen - wie nationale - gleichfalls auf Impulsen von unten, wie sie von dort aus auch vorangetrieben werden. Impulse von unten resultieren ihrerseits aus kollektivem Druck von Seiten sozialer Bewegungen, welche in dem Maße bestehende Rechte erweitern und neue bestätigen, in dem sie sie entdecken und in Anspruch nehmen. Das Gleiche geschieht jedoch auch von oben, und zwar sowohl auf nationaler Ebene, indem sich Nationalstaaten auf modernisierende Anpassungsmaßnahmen einlassen, als auch auf weltweitem Parkett, indem internationale Institutionen entsprechende Initiativen entwickeln. Ich verweise nur auf Empfehlungen von Konferenzen und Gipfeltreffen wie auf die - wenn auch noch in den Kinderschuhen steckende - normative Kraft des Globalen.

1. Das Recht, Rechte zu haben

Dass Menschen nach und nach ein Recht entdecken und in Anspruch nehmen, noch bevor es anerkannt und sanktioniert ist, verdeutlicht uns ein weiteres grundlegendes Merkmal, das Bürgerschaft und Bürgerrecht innewohnt: Bürgerschaft und Bürgerrecht haben nicht nur eine objektive Seite, welche real existierende Rechte widerspiegelt, sondern auch eine subjektive Dimension, in der es darum geht, dass sich Menschen ihrer Bürgerschaft bewusst werden, insofern sie Wesen sind, die Rechte verdienen bzw. nicht verdienen. Weltweit betrachtet ist die subjektive Dimension der Bürgerschaft ein unersetzbarer Motor für deren Inanspruchnahme und Erweiterung, weil die Aneignung der Vorstellung, man habe ein Recht auf Rechte, das Fundament dafür liefert, globale Rechte zum Ausdruck zu bringen und einzuklagen. In der subjektiven Anerkennung des Rechtes darauf, Rechte zu haben, wird aber auch eine Grunddynamik aller Bürgerschaft erkennbar: Die Tatsache, dass viele Rechte auf neue Bereiche ausgeweitet, mit neuen Inhalten gefüllt und auf andere Ebenen gehoben wurden,

ist dem Druck von unten geschuldet und zu verdanken, nachdem sie in der Praxis mindestens in Ansätzen bereits zuvor bekannt und gehandhabt worden waren. Mit anderen Worten: nachdem sie schon irgendwie Teil des subjektiven Horizonts bedeutender Kreise der real existierenden Bürgerschaften waren.

Aus diesem Grund entsprechen die Impulse von oben und von unten auch den beiden Kräften, die die globalen Bürgerschaften und die globalen Zivilgesellschaften speisen und entwickeln: der Kraft der offiziellen transnationalen Räume auf politischer Ebene und der Kraft, die aus dem Engagement der weltweit operierenden sozialen Bewegungen erwächst. Beide Kräfte oder Ströme laufen parallel zueinander, aber berühren, überlappen und befehden sich ständig; immerhin gehorchen sie ja nicht nur verschiedenen Logik-, Dynamik- und Aktionsmustern, sondern gehen ja auch von unterschiedlichen Perspektiven und Interessen aus.

Im Bereich der offiziellen transnationalen Räume treffen mehrere Impulsgeber aufeinander. Etliche von ihnen stehen mit dem System der Vereinten Nationen in Verbindung (UNO), das trotz wachsender Schwierigkeiten doch manche Initiative ergriffen und ein gewisses Niveau an institutioneller Normgebung gegenüber den Nationalstaaten entwickelt hat, auch wenn diese oft genug eher moralisch als effektiv war. Zu erwähnen ist da zum einen das Bestreben, mittels internationaler Verträge im Rahmen der UNO die „universale" Geltung der Menschenrechte wieder zum Tragen zu bringen und internationale Mechanismen zu schaffen, die gerade den am bösesten ausgegrenzten Gruppen (wie Ureinwohnern, Frauen, Kindern usw.) den Genuss der Rechte ermöglichen sollen. Zum anderen fand in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine Reihe von Gipfeltreffen und Weltkonferenzen statt, auf denen in weltweiter Runde einige Themen und Komplexe diskutiert wurden, die „ebenso global sind wie der Globus selbst", wie sich Boaventura de Souza Santos (1995) ausdrücken würde. Jede dieser Veranstaltungen hat Dokumente, Aktionsplattformen und Empfehlungen produziert, die die Regierungen in ihrer Mehrheit dann unterschrieben und zu erfüllen sich auch verpflichtet haben. Ebenso entstand in der Folge dieser Ereignisse ein Bündel von Bewegungen und Initiativen, die auf deren Inhalte Einfluss nehmen und die Realisierung der von den Regierungen erzielten Kompromisse dann auch garantiert sehen wollten. Für die Frauen waren alle diese Veranstaltungen von grundlegender Wichtigkeit, weil sie da ihre Präsenz zeigen und ihren Beitrag leisten konnten. Aus der Reihe der Konferenzen, die unsere

Die Autorin

Virginia Vargas, Peruanerin, Soziologin und Forscherin, ist die Gründerin des Zentrums der Peruanischen Frau „Flora Tristán" und in Lateinamerika als Pionierin und prominente Mitbegründerin des zeitgenössischen kritischen Feminismus bekannt. Sie war Koordinatorin der lateinamerikanischen und karibischen Nichtregierungsorganisationen beim Vierten Weltfrauenforum 1995 in Peking und von 1996 bis 2000 Mitglied des Beirates zu Geschlechterfragen von Weltbank und Interamerikanischer Entwicklungsbank.

Veröffentlichungen u.a.: El Aporte de la Rebeldía (1989); Caminos de Beijing. IV Conferencia Mundial de la Mujer en América Latina y el Caribe (Herausgeberin, 1998); Género en el Desarrollo (Mitherausgeberin, 1992); El Triángulo del Empoderamiento (1992). Anschrift: Centro de la Mujer Peruana „Flora Tristán", Parque Hernan Velarde 42; Lima 1, Peru. E-Mail: vargas@amauta.rcp.net.pe.

Einschätzung erhärten, seien einige hervorgehoben. Erst auf der Konferenz für Menschenrechte, die 1993 in Wien zusammentrat, wurden die Rechte von Frauen zum ersten Mal als Menschenrechte anerkannt. Die Bevölkerungskonferenz, die ein Jahr später ebenfalls in der österreichischen Hauptstadt stattfand, anerkannte die Rechte auf Nachwuchs und Sexualität. Die Weltfrauenkonferenz 1995 in Peking, auf der es wegen des zahlenmäßigen Gewichts der Frauen und wegen der unterschiedlichen Einschätzung der Probleme, um ein höchst kontroverses Thema ging, verabschiedete eine Aktionsplattform, welche ein wichtiges Werkzeug darstellt, wenn es darum geht, Druck auszuüben auf die Regierungen, die ja in der Regel nichts von den Interessen von Frauen wissen wollen. Völlig unterschiedliche Bewegungen aus den Bereichen u.a. von Ökologie, Menschenrechten, Feminismus, ethnischen Rechten, Gesundheit und Entwicklung, welche aktiv und nicht selten auch konfliktiv auf die Regierungen einwirkten, nahmen Schlüsselpositionen ein, wenn die genannten Konferenzen trotz allem doch noch zu Ergebnissen führten. Themen, die genau so global sind wie der Globus selbst, konnten sich als solche erweisen - nicht nur in der subjektiven Wahrnehmung der Menschen, sondern auch dank dem aktiven Kampf der weltweit agierenden sozialen Bewegungen. Die ökologischen Gefahren, die dem Planeten drohen, machte vor allem *Greenpeace* mit seinen teils spektakulären Initiativen sichtbar. Aber auch andere Bewegungen zogen am selben Strang. Der Kampf der „Bewegung der Landarbeiter ohne Land" MST in Brasilien wie auch das Bewusstsein, dass Amazonien ökologisch gefährdet ist, wären womöglich ohne das Engagement des 1988 ermordeten Chico Mendes nicht möglich gewesen. Dank seiner weiß heute jedoch noch rechtzeitig die ganze Welt um das Problem, einschließlich seiner dramatischen Umstände und Folgen. Und der *Weltweite Marsch der Frauen* im Jahre 2000, der um den ganzen Globus ging, führte Millionen von demokratisch und feministisch eingestellten, entschlossenen Frauen zusammen, die damit die perversen Auswirkungen der neoliberalen Politik auf ihr Leben sichtbar machen konnten.

2. Eine international normgebende Kraft

So wurden die Menschenrechte, die ja die Grundlage und häufig auch Ausdruck der Rechte auf volle Bürgerschaft sind, zu einer der wichtigsten tragenden Säulen im Raum der globalen Zivilgesellschaft. Um diese Rechte herum entstand eine neue weltweite Institutionaliät, die es möglich macht, komplementär zum internationalen Gesetz der Menschenrechte zu greifen, wenn es um bestimmte Gesetzesverletzungen geht, die auf nationaler Ebene nicht geahndet werden, sei es, weil sich die Regierungen entsprechend autoritär gerieren, sei es, weil sich die perverse Kraft dieser Gesetzesverletzungen nicht in nationale Grenzen einfangen lässt (Folter, Vertreibung, Kinderarbeit, Zwangsprostitution, Gewalt gegen Frauen usw. sind zum Beispiel einige der Probleme, die Konventionen und internationale Regelungen notwendig gemacht haben). Die international normgebende Kraft dieses Faktums wirkt sich in eine doppelte Richtung aus: Auf der einen Seite schützt sie die Bürgerschaften vor Willkürakten, die die Nationalstaaten in

Ausübung ihrer Macht nicht selten an den Tag legen; und auf der anderen Seite können die Bürgerschaften in ihr suchen, was die Staaten hinauszögern oder auch schlicht einzuräumen sich weigern. Und das gilt sowohl für öffentliche Belange als auch für angeblich „private" Angelegenheiten mit höchst politischem Inhalt. Die Verhaftung Augusto Pinochets in Chile und deren Wirkung nicht nur in weltweiter, sondern auch in landesinterner Hinsicht, einschließlich der Tatsache, dass dadurch eine an der Spitze ausgekungelte Demokratie aufgebrochen wurde, ist vielleicht das beste Beispiel dafür, welche Möglichkeiten eine global wirkende normative Kraft hat und welch tief greifende Beziehungen zwischen Globalem und Lokalem herrschen.

Aus diesem Grund sind Aneignung und Erweiterung dieser neuen Institutionalität ein Recht und eine Verantwortung für transnationale soziale Bewegungen im Allgemeinen und feministisch orientierte im Besonderen. Die neue regionale und globale Institutionalität bietet eine reale Möglichkeit, vom Globalen her in Richtung Gerechtigkeit voranzukommen. Dies gilt zum Beispiel für die Konvention zum vorbeugenden Kampf, zu Sanktionierung und Ausmerzung von Gewalt gegen die Frau, besser bekannt als „Konvention von Belém do Pará" aus dem Jahre 1994, die den Frauen der Amazonasregion Unterstützung und Druck auf Regierungen ermöglicht, die häusliche, geschlechtliche, kulturelle oder politische Gewalt gegen Frauen ausüben oder zulassen. Es gilt ebenfalls für das Erste Internationale Seminar zum Recht der Frau auf Nachwuchs und Sexualität, das auf Anregung feministischer Gruppen in Lateinamerika 2001 in São Paulo stattfand. Zu erwähnen ist schließlich die zukünftige Konvention zum Recht auf Sexualität, an dem lateinamerikanische Feministinnen arbeiten.

3. Netzwerke und Beziehungen

Innerhalb des Diskussionprozesses über die erweiterte Anerkennung von Rechten auf globaler Ebene baut sich noch immer ein beachtliches Netz von Verbindungen und Beziehungen auf. Auf der Grundlage international bereits akzeptierter Themen führen diese zu einem ständigen Hin und Her von Überraschungs- und Austauschaktionen, mittels deren um Sinnfindung gerungen wird und Inhalte der globalen Tagesordnung geklärt werden. Soziale und feministische Bewegungen, die im globalen Raum tätig sind, haben sich bereits zu Trägern von speziellen Projekten und Agenden entwickelt, in denen es um Jahrtausende alte Formen von Diskriminierung in Sachen Geschlecht, Ethnie und sexuelle Ausrichtung wie auch um immer globalere Probleme geht. Darüber hinaus entwickeln die Bewegungen aber auch ebenso defensive wie vorauseilende Strategien, sowohl in Verhandlung mit Staaten auf globaler Ebene und mit Hilfe von Druck auf sie als auch im Gespräch und im Bündnis mit unterschiedlichsten Akteuren und Bewegungen - und das alles auf der Basis enormer Vielfalt und mannigfaltiger Formen von Präsenz, multikultureller Belange und pluriethnischer Interessen.

Unter diesen vorläufigen, unsicheren Bedingungen, unter denen sich die objektiven globalen Rechte sozusagen erst noch im Embryonalzustand befinden, spielt die subjektive Bürgerschaft eine große Rolle. Dass es zu einer globalen Bür-

gerschaft kommt, hängt demnach an der Möglichkeit, dass man sich eine Zukunft, in der alle Menschen Zukunft haben, überhaupt vorstellen kann (Falk 1994). Infolgedessen enthält der globale Raum für die räumlich eingeschränkten Bürgerschaften potentiell eine doppelte Relevanz: Zum einen kann er sichtbar machen, wie sie mal aussehen werden und wie man sie sich vorzustellen hat, und zum anderen, wie er zugleich auch die eigene Legitimität, von den (weiblichen wie männlichen) Anderen anerkannt zu werden, zurückgeben bzw. ausstrahlen kann - zumal wenn man bedenkt, dass eine solche Legitimität in den jeweiligen Herkunftsländern keineswegs leicht zu haben ist. Das Vorhandensein von Netzen der Solidarität, des Informationsaustausches und des Lernens wie auch des Hin und Hers von Theorien, Politikkonzepten und Lebenserfahrungen bietet auch einen Impuls in Richtung auf Erweiterung der subjektiven Bürgerschaften. Zu beobachten war das zum Beispiel an den Bewegungen von indigenen Frauen, die sich in Peking trafen. Im Austausch und Sichtbarmachen von Erfahrungen auf globaler Ebene, die sie nunmehr ins Recht setzten, konnten diese Frauen ihre subjektive Bürgerschaft intensivieren und erweitern, woran sie in ihren Herkunftsländern sowohl von Seiten des Staates als auch der Zivilgesellschaft eher gehindert worden waren.

II. Grenzen

1. Zweischneidige Auswirkungen der Globalisierung

Unbeschadet dieser wertvollen Impulse und Möglichkeiten sind die Einschränkungen nach wie vor groß. Denn selbstverständlich lassen sich weder die globalen Bürgerschaften noch die Kraftströme der globalen Zivilgesellschaft losgelöst denken von den Triebfedern der Macht und den Hegemonialmächten in den Ländern und zwischen den Ländern auf globaler Ebene. Dem ist so, weil - wie der gegenwärtige Kontext verdeutlicht - weder die Menschen innerhalb ihrer Kollektive noch die Staaten im Verhältnis zu anderen Staaten sich gleich positionieren. Die Formen, welche die globale Bürgerschaft annehmen kann, verhalten sich zu den Formen, in welche Menschen und Kollektive in globalen Räumen eingepasst sind, wie zu den Formen, in denen nationale Ausgrenzungen und Unterordnungen im globalen Raum zum Ausdruck und ins Bild kommen. Die zweischneidigen Auswirkungen der Globalisierung, die ja gleichzeitig ausgrenzt und integriert, modifizieren, potenzieren und erneuern diese Triebkräfte von Ausschluss und Einschluss. Auch wenn Diskrepanzen im globalen Raum deutlicher ins Auge zu springen scheinen, lasten auf der Globalisierung real noch immer Ungleichheit und Anderssein. Und aus ebendemselben Grund bildet die Globalisierung ein zusätzliches Ziel, das es - als Teil der Auseinandersetzungen, ohne welche Bürgerschaft auch auf globaler Ebene nicht auskommt - anzustreben gilt.

2. Hegemoniale Mächte

So gesehen müssen wir bei der ganzen Untersuchung im Auge haben, dass demokratische soziale Bewegungen nicht die einzigen sind, die den globalen Raum bevölkern. Es wäre bare Naivität, wollten wir uns nicht eingestehen, dass auch dieser nicht eo ipso demokratisch ist. Auch im globalen Raum hausen Konservatismus, Fundamentalismus sowie hegemoniale und untertänig gemachte Mächte. Dieselben Kräfte, die lokale Autoritarismen sowie geschlossene Ausgrenzungen und Identitäten an den Tag legen, sind auch in diesem Raum am Werk. Dabei umspannen diese Kräfte nicht nur enorme Klassen- und Einkommensunterschiede, sondern auch die ganze Breite sowohl von Ausgrenzungen als auch von Breschen in Richtung auf Anerkennung als Bürger und Bürgerin, durch welche Frauen, ethnische Gruppen, Jugendliche und Homosexuelle schlüpfen, oder anders gesagt: durch welche alle die Gruppen schlüpfen, die auf symbolischer, politischer und kultureller Ebene von Macht infizierte Beziehungen zu spüren bekommen, an denen es ja auch im globalen Raum nicht fehlt. Dessen ungeachtet begeben sich gerade Bewegungen, Gruppen und bestimmte Einzelpersonen, die zu internationalen Räumen viel eher Zutritt haben als das Gros der Menschen in den verschiedenen Ländern und Regionen, aufs globale Parkett. Obgleich in diesem Raum Initiativen und Netzwerke aus der ganzen Welt einander begegnen, gewinnt auch das Multikulturelle und Pluriethnische an Raum, Engagement und Sichtbarkeit. Trotzdem sind Teilnahme und Mitwirkung von regional unterschiedlichen Gruppen, was Klasse, Geschlecht und Ethnie angeht, in ihrer ganzen bunten Breite nicht immer garantiert.

3. Neue Mechanismen

Auch hinsichtlich der institutionellen Normativität auf Weltebene müssen erst noch möglicherweise fundamentale Instrumente zu Schutz, Wiedererlangung und Sanktionierung von neuen Rechten entwickelt werden. Will man gegen Verletzungen der Menschenrechte auf internationaler Ebene effektiv vorgehen und will man weitere Verstöße gegen die Pflicht zur Rechenschaft ahnden, auf die eine globale Bürgerschaft gegenüber den Institutionen des universal operierenden Kapitalismus wie auch gegenüber den bisher nichtfiskalisierbaren transnationalen und multinationalen Konzernen Anspruch hat, brauchen wir neue Mechanismen und neue normsetzende Größen. Dazu gehört auch die Tatsache, dass wir dringend eine tief greifende Demokratisierung und eine gründliche politische Reform der UNO brauchen („Fünfzig Jahre sind genug!“, lautete das Motto einer der wichtigen weltweiten Kampagnen, an der sich auch viele Feministinnen aktiv beteiligten). Nur wenn wir dahin gehend Druck ausüben, dass Mitwirkung und Einschätzung der Zivilgesellschaften zum Tragen kommen, nur wenn wir eine gründliche Reform der Finanzen, aber auch des gesamten Systems der UNO fordern, nur wenn wir internationale, rechtliche, demokratische Strukturen bekommen, die überdies institutionalisiert, konsolidiert, effektiv und für die Bürgerschaften auch zugänglich sein müssen, nur wenn die transnationalen Körperschaften der Forderung nach sozialer Verantwortung und Rechenschaft gegen-

über den globalen Bürgerschaften nachkommen (Giddens 1997), dann erst können wir erwarten, dass es möglich wird, die Globalisierung von unten zu steuern.

III. Veränderung der Identitäten

1. Vielfältige Bedeutung von Zugehörigkeit

Was hat sich in der Art und Weise, wie sich Identitäten aufbauen und selbst wahrnehmen, geändert? Eine der durchschlagendsten Veränderungen ist die Verwischung der Gleichung zwischen Staat und Gesellschaft einerseits und Selbstverständnis andererseits. Das heißt: Gesellschaft und Staat werden nicht mehr als deckungsgleiche Größen organisiert und auch nicht mehr als deckungsgleich erfahren. Dies aber verändert zwangsläufig auch die Identitäten, wie man sie zuvor in einer ausschließlich nationalen Betrachtensweise verstanden hatte. Nationale Identität ist zwar keine überholte Sache, wohl aber verschwimmt für unsereinen das Gefühl der Zugehörigkeit (Lechner 1997). Zugehörigkeit kann inzwischen vieles bedeuten, und die Vielfalt der Zugehörigkeitsbegriffe verändert die Wahrnehmungsweisen und subjektiven Inhalte der Bürgerschaft. Der Gang der Dinge hat dazu geführt, dass die subjektiven Horizonte der Menschen sich gewaltig verändern und nationale Identitäten zusammenbrechen, dass aber auch die Bewegungen mittlerweile in wachsendem Maße ein neues Selbstverständnis entwickeln. Ich könnte an dieser Stelle auf meine eigene Erfahrung und Entwicklung als Feministin verweisen, weil sie sozusagen eine Schneise auftun, längs deren sich über die Stoßrichtung der angedeuteten neuen Identitäten nachdenken lässt.

Für die nationalen und regionalen feministischen Bewegungen in Lateinamerika eröffnet die wirtschaftliche, kulturelle und politische Globalisierung die Möglichkeit, ihre spezifische Annäherung an die großen Themen und Herausforderungen der Menschheit zu artikulieren (Talpade 1998). Das heißt: Die ganz entschiedene Politik in Richtung Selbststand, wie sie für die Anfänge der feministischen Bewegung charakteristisch war, hat sich radikal verändert. Sie hat sich von dem fortwährenden Selbstbezug (und, wie Antonio Gramsci sagt, aus dem Status des Bruches, ohne den sie ja nie einen eigenen Diskurs hätte aufbauen und eine eigene Sichtbarkeit hätte entfalten können) verabschiedet und sucht inzwischen nach Schnittmengen mit den vielen anderen demokratischen Kampfgemeinschaften von Frauen ebenso wie von Männern. Die einen wie die anderen bemühen sich um Antworten auf die je spezifischen Formen, wie sie unterdrückt werden, halten aber alle an Demokratie als gemeinsamem Nenner zwischen ihren Kämpfen und den Kämpfen der anderen fest. Dass so etwas möglich ist, ist Frucht eigener Erfahrung. Denn die Erfahrung zeigt, dass es bei den Eingriffen in den globalen Raum, wie er sich in regionalen Proportionen darstellt, nicht ohne Identitäten und ohne eigene Tagesordnungen geht, dass es damit aber nicht getan ist. Wir stoßen hier auf die Tatsache, auf welche Autorinnen wie Veronica Schild (1998) treffend hinweisen, dass nämlich einer der Züge der Identitätspolitik bzw.

der Politik, der es um Identität auf der Grundlage bestimmter Themen oder Interessen geht, darin besteht, dass Unterdrückte auch zu Unterdrückern werden können, falls sie nicht die vielen Gesichter der Ausgrenzung von Frauen und die vielen Mechanismen, die das alles für Frauen wie für Männer noch verstärken, wirklich integrieren. So konfrontierte mich die schwarze feministisch orientierte Historikerin Leila Gonzáles einmal mit dem Vorwurf, auch einige Spielarten des Feminismus zum Beispiel seien nicht frei von Rassendiskriminierung, wenn auch vielleicht nicht durch ihr unmittelbares Tun, wohl aber durch ihr Unterlassen. Möglicherweise grenzen manche Feministinnen aber auch insofern aus, als sie jüngere Kolleginnen brutal vor die Tür setzen, und zwar vielleicht weniger dadurch, dass sie keine sauberen Kanäle haben, durch die sie sie in eine diffuse Vielfalt von Diskursen gelangen lassen könnten, als dadurch, dass sie mit den neuen Diskursen nichts anfangen können, die gerade jüngere Frauen führen oder entwerfen und die zweifelsfrei mehr am Puls der Zeit sind, weil sie ihn ja hautnah miterleben.

2. Querverbindungen und Schnittmengen

So erhellt, dass für viele feministische Gruppierungen die Aufgabe der Beschäftigung mit sich selbst und das sich daran anschließende Bemühen um eine Betrachtensweise im Sinne von Querverbindungen und Schnittmengen mit und von anderen demokratischen Kämpfen her eine der verheißungsvollsten Veränderungen waren. Da es bei all diesen Kämpfen auch um die Demokratisierung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern geht, tragen sie dazu bei, dass sich im globalen Raum ein „demokratischer Pol" aufbaut, der allerdings darüber hinaus bis in den nationalen Raum hineinragt, insofern er durch all die Kämpfe gegen Rassismus und Homophobie, aber auch für wirtschaftliche Gerechtigkeit und für ein neues Verhältnis zwischen den Geschlechtern gespeist wird und insofern er des Weiteren eine Brücke schlägt zwischen dem Kampf für Anerkennung und dem Kampf für Umverteilung auch im globalen Raum. „Dezentralisierung" und Erweiterung der zu erkämpfenden Ziele signalisieren eine der demokratischsten Veränderungen der feministischen Identitäten. Der Weg zu diesen Veränderungen führt über die Tatsache, dass sich im Rahmen des dringlichen Kampfes um Anerkennung der Frauen die Feminismen schon früh auf die Botschaft des ethisch-politischen Prinzips einließen, demzufolge, „was für die Frauen nicht gut ist, auch für die Demokratie nicht gut ist". Dass sich feministische Gruppen solch eine Feststellung zu Eigen machen konnten, hat als Hintergrund die von ihnen oft genug gemachte schmerzliche Erfahrung, dass sie immer wieder vor die Tür gesetzt werden. Treibende Kräfte dieser Ausgrenzung waren dabei nicht nur staatliche Politikpraktiken, sondern auch die Zivilgesellschaften mitsamt ihren Akteuren auf den verschiedenen Ebenen, ja sogar Gruppen und Organisationen, die selbst mit Alternativvorschlägen zu den real existierenden Demokratien aufgewartet hatten. Außerdem wussten wir natürlich auch, dass wir durchaus was zur Demokratie beizusteuern vermochten. Die Dinge so zu betrachten war korrekt, wenn es damit auch nicht getan war.

Eine Wende in der Herleitung dieser These brachte eine Wende in der Orientierung, in der Bündnispolitik und in der Definition dessen mit sich, was das neue Kernstück feministischer Kämpfe ist: „Was nicht gut für die Demokratie ist, ist auch nicht gut für Frauen". Auf diese Formel lässt sich die zentrale Wende bringen, in deren Folge seither die Feminismen das innere Wechselverhältnis zwischen Recht und Demokratie begründet sehen. Obgleich Recht und Demokratie die beiden Seiten ein und derselben Münze sind, gibt es Momente, in denen die Betonung der einen oder der anderen Dimension den Sinn der feministischen Kämpfe grundlegend verändern kann. So brachte die Wende einen ständigen Revisionsprozess in Gang, in dem wir uns vor Augen halten, dass Entwicklung und Erweiterung der Bürgerschaften von Frauen nicht in sich selbst angestrebt werden können, sondern nur in permanentem Wechselspiel mit der Qualifizierung der demokratischen Prozesse insgesamt und im Bündnis mit anderen demokratischen Kräften auf nationaler wie auf globaler Ebene.

Diese einschließende Betrachtensweise, diese „dezentralisierte", angereicherte Identität gewährleistet im Übrigen die Artikulation des Globalen mit dem Lokalen. Eine solche Betrachtensweise macht überdies deutlich, wie schwierig es ist, mit der Demokratisierung auf örtlicher Ebene und mit der Entwicklung demokratischer Bürgerschaften auf globaler Ebene voranzukommen, wenn an neuen Identitäten, neuen Bündnissen und neuen Formen, feministische Tagesordnungen mit anderen gleichfalls auf Veränderung abzielenden Tagesordnungen aufeinander abzustimmen, nicht auf beiden Ebenen gleichzeitig gearbeitet wird. Ebensowenig dürfen wir vergessen, dass Frauen ihren diskursiven Disput anlegen und eo ipso auch führen im Blick auf hegemoniale diskursive Terrains nicht nur im Bereich der Staaten und antidemokratischer Manifestationen der Gesellschaft, sondern auch im Bereich von sonst demokratischen Räumen, in denen jedoch im Übrigen sexistische oder rassistische Töne oder sonstige höchst konservative Verallgemeinerungen maßgeblich sind.

Jedes Projekt einer anderen Politik ist zum Scheitern verurteilt, wenn wir nicht auch zu anderen Machtverhältnissen im Privaten und Intimen kommen, wie Frei Betto auf dem Ersten Weltsozialforum 2001 im brasilianischen Porto Alegre sagte (Betto 2001). Feministinnen tragen zu dieser Neugestaltung dadurch bei, dass sie versuchen, die Demokratie auf ihren verschiedenen Ebenen und in ihren verschiedenen Perspektiven neu zu qualifizieren: Demokratie im Nationalem wie im Globalen, im Haus wie im Bett, im Privaten wie im Intimen ... das also ist unser Projekt für eine planetarische Agenda.

Literatur

Betto, Frei 2001: *Como Fortalecer a Capacidade de Ação das Sociedades Civis e a Construção do Espaço Público?*, Beitrag in Achse III: A Afirmação da Sociedade Civil e dos Espaços Públicos. Foro Social Mundial. Januar 2001. Porto Alegre, Brasilien. Siehe: www.forumsocialmundial.org.br.

Brecher, Jeremy/Costello, Tim/Smith, Brendan 2000: *Globalization from Below. The Power of Solidarity*, Cambridge, MA.

de Sousa Santos, Boaventura 1995: *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition,* New York.

Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP) 2000: *Desarrollo Humano en Chile 2000. Más Sociedad Para Gobernar el Futuro,* Santiago de Chile. Siehe: www.mirror.undp.org/chile/desarrollo.

Falk, Richard 1994: *The Making of Global Citizenship,* in: Bart Van Steenbergen (Hg.), The Condition of Citizenship (Politics and Culture: A Theory, Culture & Society), London.

Giddens, Anthony 1997: *Zwei Theorien der Demokratisierung,* in: ders., Jenseits von links und rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie, Frankfurt am Main, 149-185.

Lechner, Norbert 1997: *Cultura Política y Gobernabilidad Democrática,* in: Revista Leviatan, Nr. 68 (Madrid). (zugleich: Lechner, Norbert. 1995. Cultura Política y Gobernabilidad Democrática, Conferencia Magistral en Auditorio del Instituto, Instituto Federal Electoral de México, Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral y Educación Cívica, 8 März 1995. Siehe: www.deceyec.ife.org.mx/cultura_politica_%20y_%20gobernabilidad.htm).

Lechner, Norbert 1999: *Las Condiciones Sociopolíticas de la Ciudadanía,* Conferencia de Clausura del IX Curso Interamericano de Elecciones y Democracia, Instituto Interamericano de Derechos Humanos-CAPEL und Instituto Federal Electoral. November 17-21. Mexiko. Siehe: www.mirror.undp.org/chile/desarrollo/textos/extension/indice.htm

Schild, Veronica 1998: *New Subjetcs of Rigths? Women's Movements and the Construction of Citizenship in the ‚New Democracies'*, in: Sonia Alvarez/Evelina Dagnino/Arturo Escobar (Hg.), Cultures of Politics Politics of Cultures Re-visioning Latin American Social Movements, Boulder, CO.

Talpade Mohanty, Chandra 1998: *Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience,* in: Anne Phillips (Hg.), Feminism & Politics, New York.

Vargas, Virginia 1997: *Ciudadanía: Un Debate Feminista en Curso,* in: Eugenia Hola/Ana María Portugal (Hg.), La Ciudadanía a Debate (Ediciones de las Mujeres 25), Santiago, Chile.

Waterman, Peter 1998: *Globalization, Social Movements and the New Internacionalisms,* London.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Der Katholizismus und die Frauenrechte als Menschenrechte

Maria José Rosado-Nunes

I. Der Katholizismus und die Menschenrechte von Frauen

Die Idee der „Rechte des Menschen" sollte im Kontext der Ambition der Moderne, zum ersten Mal in der Weltgeschichte einen universell geltenden Konsens zu schaffen, verstanden werden.[1] Diese Ideologie der Rechte, belastet mit Paradoxa und Einschränkungen, gründet auf der aufklärerischen Vorstellung von der „Menschheit" und wurde „durch die Distanzierung von den bisher geltenden katholischen Prinzipien" gebildet. Charles Curran weist in einem kürzlich erschienenen Buch über die Soziallehre der Kirche auf den starken Widerstand der katholischen Kirche gegen die Idee der Menschenrechte im 19. Jahrhundert hin. „Die Menschenrechte", so Curran, „wurden mit der Aufklärung auf philosophischem Gebiet identifiziert. Der Syllabus der Irrlehren von Pius IX. und die Verdammung der modernen Freiheiten durch Leo XIII. sind beispielhaft für diese Sichtweise. Die Aufklärung gründete die Menschenrechte in der Freiheit und Unabhängigkeit des Individuums, wogegen der Katholizismus heftig Einspruch erhob. Seiner Ansicht nach war der Einzelne nicht autonom, weil die Menschen sowohl mit Gott als auch mit der Welt selbst verbunden waren. Die katholische Moraltheologie legte Wert auf Pflichten, nicht auf Rechte."[2]

1. Von der menschlichen Natur zur individuellen Freiheit

Im Rahmen einer liberalen Auffassung von Gesellschaft, Menschheit und Welt basieren die „Rechte des Menschen" auf drei Grundannahmen: „auf einer umfassenden, abstrakten Vorstellung vom ‚Menschsein', auf einer Vorstellung von Rechten, deren einzige Bedingung das ‚Menschsein' ist; und auf dem Verständnis des Individuums als einer sozialen Einheit, als Konsequenz aus diesen Rechten."[3] Nach Ansicht von Poulat erklären diese der liberalen Rechtstheorie unterliegenden Voraussetzungen, „den nicht enden wollenden und vielleicht unüberwindlichen Konflikt zwischen Katholizismus und Liberalismus, der niemals aufhört, sich zu wiederholen. Es ist möglich, diesen Konflikt unter dem Aspekt der neuen Probleme, die durch die Bioethik entstanden sind, zu betrachten: Empfängnisverhütung, Abtreibung, Euthanasie und, im weiteren Sinne, Sexualität."[4]

Dieser Konflikt zwischen Katholizismus und Liberalismus ist erkennbar an der Art und Weise, in der sich das Gesetz entwickelt hat und in der sich das

Verständnis der Natur gewandelt hat. Das Naturgesetz, der gemeinsame Nenner von Christentum und Moderne, hat sich radikal verändert. „Mit der modernen Wissenschaft hat das moderne Rechtssystem, wie die Wissenschaft selbst, die christliche Vorstellung von der Natur, die von scholastischem Gedankengut zurückgehend auf Aristoteles geprägt worden war, zurückgewiesen."[5] Wenn die Basis des christlichen Denkens der Glaube an Gott als den Urgrund und das letzte Fundament aller Dinge ist, so werden das wissenschaftliche Denken und das moderne Rechtswesen vom Sozialvertrag und von einem bestimmten Vernunftverständnis getragen - das die Berufung auf das Göttliche außer Acht lässt. „Durch diese Bemühungen der wissenschaftlichen und rechtlichen Konstrukte entsteht ein neuer Mensch: das Individuum und sein Gewissen, Herr seiner selbst, seiner Urteile und seiner Entscheidungen."[6] Der „Mensch", der aus der protestantischen Reformation geboren wird, ist dazu verpflichtet, ausschließlich seinem Gewissen zu gehorchen. „Ohne Zweifel", so behauptet Curran, „passte das Naturgesetz sehr gut zu der Opposition des Papstes gegen den Liberalismus im 19. Jahrhundert. Der philosophische Liberalismus erhob die menschliche Vernunft derart, dass er alles Göttliche leugnete und die menschliche Realität von jeglicher Beziehung zu Gott und zu Gottes Gesetzen abschnitt. Thomas von Aquin beharrte auf der wichtigen Rolle des menschlichen Verstandes, betrachtete ihn jedoch als durch Fürsprache mit der göttlichen Vernunft verbunden."[7]

Nach Ansicht des christlichen Glaubens ist Freiheit immer ein Geschenk Gottes; sie liegt nicht in der Verfügbarkeit des Individuums und ist kein Ursprung von Rechten. „Im Gegensatz dazu werden alle Bemühungen des modernen Geistes darauf gerichtet sein, diese Willkür abzuschaffen und ihn zu befreien, indem sie der menschlichen Natur etwas anbieten, was bis dahin von einer höheren Ordnung abhing."[8] Ein solcher Wandel bedeutete im rechtlichen Bereich die Einführung des Individuums als einer „sozialen Einheit und ihrer logischen Folge: Ein Mensch ist einem anderen Menschen gleichberechtigt." Dieses Prinzip der Individualität verhielt sich nicht nur entgegengesetzt zur katholischen Sozialordnung, sondern auch zur religiösen Ordnung. Daher entwickelte sich ein Konflikt der Rechte: „das Recht des Individuums auf Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit gegen das Recht des Katholizismus, der als Staatsreligion geführt wurde, die absolute Wahrheit zu repräsentieren und die gesellschaftlichen Konsequenzen, die sich daraus zu ergeben schienen, daraus zu

Die Autorin

Maria José Rosado-Nunes ist Professorin für Soziologie an der Päpstlichen Katholischen Universität von Sao Paulo. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Religionssoziologie, Feminismus und Gender-Studien. Sie ist Mitbegründerin und Mitdirektorin der Bewegung „KatholikInnen für das Recht zur freien Entscheidung" in Brasilien. Veröffentlichungen u.a.: Vida Religiosa nos Meios Populares (Petrópolis 1985); Irreducible Multiplicity and the Search for a Common Project, in: G. de Schrijver (Hg.), Liberation Theologies on Shifting Grounds (Leuven 1998); Women, Family and Catholicism in Brasil: The Issue of Power, in: Houseknecht/Pankhurst (Hg.), Family, Religion and Social Change in Diverse Societies (Oxford 2000). Anschrift: Pontifícia Universidade Católica, Rua Monte Alegre, 984 – Pos, 05014-901 Sao Paulo/SP, Brasilien. E-Mail: mjrosado@pucsp.br.

ziehen ... Der liberale Individualismus verbarg den sozialen Atheismus: Eine Gesellschaft von Laien brauchte Gott nicht mehr, um ihre Schritte zu leiten, und beschränkte ihn auf die Sphäre des Privatlebens und auf die Intimität des Gewissens und der Familie."[9]

Obwohl in den 20er Jahren ein dramatischer Wandel im katholischen Denken erkennbar ist, weist Curran auf die Beibehaltung einer solchen Oppositionshaltung gegenüber der liberalen Wertschätzung der individuellen Freiheit hin. „Es gibt keinen Zweifel daran, dass sich im 20. Jahrhundert ein sehr bedeutsamer Wandel vollzog, so dass die katholische Soziallehre zu einer größeren Akzeptanz von Freiheit, Würde und den Rechten des Individuums fand. Doch obwohl die katholische Soziallehre vom philosophischen Liberalismus und aus der menschlichen Erfahrung lernte, kann und wird sie das liberalistische individualistische Verständnis der menschlichen Person nicht akzeptieren."[10]

2. Die Rolle der Mutterschaft

Vielleicht können diese Diskussionen hilfreich dabei sein zu beleuchten, wie die katholische Kirche sich durch die Verletzung der Grundrechte von Frauen selbst offenbart. Die Analyse dieses „nicht enden wollenden und unüberwindlichen" Konflikts zwischen liberalen Ideen und christlichen Vorstellungen kann vielleicht zu einem Verständnis der Gründe beitragen, warum der Katholizismus sich gegen den Kampf der Frauen für Unabhängigkeit empört.

Der Feminismus will Rechte und individuelle Freiheiten fördern, indem er vertritt, dass Frauen, als soziale Subjekte, Bürgerinnen mit dem Recht sind, sich politisch zu betätigen, und dass sie, als Individuen, das Recht haben, über ihre eigene Sexualität und ihre Fortpflanzungsbereitschaft zu bestimmen. Im Bereich des Fortpflanzungsrechts „ist die Frage der individuellen Autonomie - von heutigen Feministinnen als äußerst wichtig empfunden - als fundamentaler Punkt der Ausübung von Freiheit die grundlegende Inspiration für das Wachstum und die Bearbeitungen dieses Rechtsbereichs."[11] Auf der entgegengesetzten Seite propagiert der Katholizismus ein traditionelles Rollenbild von Frauen und sieht ihr wahres Wesen in der Mutterschaft. Die Rollen, die die traditionelle katholische Lehre für Frauen vorsieht, sind die von Ehefrauen und Müttern. Daher ist die Förderung individueller Rechte für Frauen unvereinbar mit den eisernen Anforderungen des katholischen Glaubens. In seiner Analyse der Haltung des gegenwärtigen Papstes stellt Patrick Snyder fest, dass „für Johannes Paul II. die Mutterschaft als absolutes Gesetz in einem Rundumschlag die Natur, die Würde, die Berufung und das zeitliche und spirituelle Wesen der Frau definiert."[12] Dieser Papst betrachtet die Tatsache, dass der Feminismus danach strebt, „Frauen von ihrer spezifischen Berufung zur Mutter und Ehefrau zu ‚befreien'", als einen der großen Irrtümer der feministischen Bewegung. Curran bestätigt, dass „in fast jedem Dokument der katholischen Soziallehre die männliche Perspektive durchscheint. Frauen sind in den früheren Dokumenten nahezu unsichtbar, außer wenn es um die Familien geht. Innerhalb der Familien schreiben die früheren Dokumente den Frauen jedoch eindeutig eine untergeordnete Position zu und

rühmen diese. Selbst heute noch besteht die primäre Rolle der meisten Frauen darin, zu Hause Mutter und Erzieherin ihrer Kinder zu sein."[13]
Die katholische Aversion gegen den Liberalismus betrifft auch die modernen Vorstellungen von Autonomie und die Ansprüche von Frauen auf ihre Selbstbestimmung. Diese Ansprüche finden sich auch innerhalb der katholischen Kirche selbst. Die enorme Entwicklung einer feministischen Theologie hat das Fundament für eine nachhaltige Forderung katholischer Frauen nach Autonomie und Anerkennung ihrer Menschenwürde, einschließlich der kontroversen Bereiche Sexualität und Fortpflanzung, gelegt. Eine katholische Theologin, Monique Dumais stellt kritisch fest: „Eine der Hauptforderungen von Frauen besteht darin, über ihren eigenen Körper bestimmen zu dürfen. Wie kann ich mich als Person empfinden, wenn das, was mir am nächsten ist, mein eigener Körper, sich mir entfremdet, von anderen abhängig gemacht und unter die Autorität anderer gebracht wird?"[14]

II. Menschenrechte, Feminismus und Frauenrechte

Im Bereich der liberalen Unterstützung von Persönlichkeitsrechten wurde und wird die Idee der Menschenrechte von Frauen kritisch aufgenommen und neu formuliert. Wie Susan Moller Okin ausführt, „hat sich die Erkenntnis, dass Frauenrechte auch Menschenrechte sind, in den letzten zwanzig Jahren auf der Weltbühne durchgesetzt - von der Basis bis hin zur Ebene internationaler Konferenzen. Das hat ein beträchtliches Maß an Umdenken in Bezug auf die Menschenrechte erfordert. Viele spezifische Menschenrechte, die für das Wohlergehen von Frauen wesentlich sind, müssen benannt und umgesetzt werden, um klar geschlechtsbezogenes Unrecht zu beenden. ... Solche Rechte können nicht als Menschenrechte anerkannt werden, ohne die Infragestellung sowohl der Begrifflichkeit als auch einiger Institutionen von grundlegender Bedeutung für die verschiedenen menschlichen Kulturen. Dazu gehören mit Sicherheit die Familien und die Religionen."[15]

1. Gegen die „männliche Schieflage"

Einer der feministischen Kritikpunkte am Denken und an den Prioritäten der Menschenrechte ist ihre Einseitigkeit zugunsten von Männern. Wie Okin feststellt, liegt das Problem darin, dass unter Voraussetzung der existierenden Theorien und Prioritäten der Menschenrechte das „männliche Modell" die Aufnahme der Lebenserfahrung von Frauen ins Innerste des Diskurses verhindert. Probleme, die als privat betrachtet werden, wie Vergewaltigung, häusliche Gewalt, Forderung nach sexueller Freiheit sowie ungleiche Möglichkeiten der Ausbildung, der Arbeit und der Gesundheitsfürsorge, wurden praktisch ignoriert, bis Frauen sich für ihre Aufnahme als Diskussionspunkte bei den Konferenzen in Wien und Beijing einsetzten (*World Conference on Human Rights,* 1993; *Fourth World Conferene on Women,* 1995). Obwohl sie für Frauen von größter Bedeutung

sind, gehörten diese Rechte, die als auf die Privatsphäre begrenzt betrachtet wurden, nicht zum Inhalt der Menschenrechte. „Wie Charlotte Bunch, eine der ersten Vorkämpferinnen für die Aufnahme dieser Punkte auf die Tagesordnung, sagte: ‚Sie sind weitgehend unsichtbar und/oder werden als private, kulturelle oder religiöse Angelegenheit statt als politische abgetan.“[16]
Nach Ansicht von Okin haben einige andere „bekannte Menschenrechtsverletzungen spezifische geschlechtsbezogene Formen, die nicht als typische Menschenrechtsverletzungen anerkannt wurden. Außerdem gab es bis vor kurzem wenig Akzeptanz der Tatsache, dass Frauen besonders anfällig für Armut sind und einen besonderen Bedarf an grundlegenden sozialen Dienstleistungen, wie z.B. der Gesundheitsfürsorge haben, da sie einerseits die biologische Fortpflanzungsfähigkeit besitzen und andererseits in nahezu allen Gesellschaften die größeren Verantwortung für die Kinder übernehmen.“[17]

2. Die Fortpflanzung betreffende Rechte und soziale Rechte

Aus südlichen Ländern stammende Feministinnen forderten besonders die Aufnahme von Fortpflanzungsrechten und von sozialen Rechten in die Charta der Menschenrechte von Frauen. „Fortpflanzungsrechte sind ein neu entstandenes Konzept, das sich aus der eigenen Reflexion von Frauen ergeben hat und individuelle, kollektive und soziale Rechte umfasst, zusätzlich zu anderen Rechten, die sich u.a. auf Mutterschaft, Empfängnis und Empfängnisverhütung sowie Familienplanung beziehen und Grundrechte integrieren.“[18] Eine derartige Ausweitung der Rechte räumt einer Frau die Möglichkeit ein, selbst über ihre Sexualität und ihre Fortpflanzungsbereitschaft als Teil der Verwirklichung ihrer Bürgerrechte als Frau zu verfügen. „Die Gesundheit der Frauen im Bereich der Fortpflanzung muss innerhalb eines weit gefassten Ansatzes der menschlichen Entwicklung begriffen werden, um das Wohlergehen der Menschen und die volle Ausschöpfung der Bürgerrechte durch die Frauen zu fördern. ... Die Perspektive auf Fortpflanzungsrechte und Gesundheit, wie sie vom Netzwerk Dawn-Mudar formuliert wurde, basiert auf den Prinzipien der Menschenrechte und verfolgt das Ziel, die Frage der Fortpflanzung aus ihrer Isolation herauszuholen.“[19] Nach Ansicht von Irene Leõn umfasst die Neuformulierung der Menschenrechte, wie sie von lateinamerikanischen Frauen vorgeschlagen worden ist, wirtschaftliche, soziale, kulturelle, bürgerliche und politische Rechte und deckt so sowohl den Bereich der persönlichen als auch den der kollektiven Rechte ab.[20] Indem sie die Aufnahme von sozialen Rechten und Fortpflanzungsrechten in den Rahmen der Menschenrechte fordern, leisten Frauen einen Beitrag zur Entwicklung des Konzeptes der Bürgerrechte und der Demokratie, denn sie „entwerfen das Bild eines neuen Gesellschaftsmodells, das soziale Reformen und eine Veränderung der Geisteshaltung erfordert.“[21]
Andererseits führt die kritische Vision des Liberalismus „als einer politischen und wirtschaftlichen Lehre, in der der Markt als Antriebskraft für die Möglichkeit der Auswahl betrachtet wird und Kapitalansammlung und Konkurrenz die Grundwerte darstellen, die ihn erhalten“[22] zur Unterbreitung einer kritischen latein-

amerikanischen Sichtweise der Menschenrechte. Das Dokument, das vom *Ad Hoc Coordination Committee of Non-Profit Organizations* bei der *Regional Human Rights Conference* 1992 ihn Costa Rica verfasst wurde, stellt fest, „dass die Anwendung neoliberaler politischer Strategien und struktureller Anpassungsprogramme unseren Völkern wirtschaftliche, kulturelle, bürgerliche und politische Rechte verweigert, da durch diese Maßnahmen Armut und Diskriminierung zugenommen haben, da unsere Gesellschaften polarisiert und diskriminierte Bevölkerungsgruppen an den Rand des Existenzminimums getrieben wurden; Frauen, Lateinamerikanerinnen afrikanischer oder indianischer (südamerikanischer) Herkunft, HIV-Infizierte und Aidskranke, Flüchtlinge und Arbeiter aus Migrantenfamilien haben alle eine weitere Verschlechterung ihrer ohnehin schon beängstigenden Lebenssituation hinnehmen müssen."[23]

3. Gegenseitige Abhängigkeit

Dieses Verständnis, das individuelle und kollektive Rechte miteinander verbindet, statt sie einander entgegenzustellen, führt zu einem umfassenderen Zugang zu den Menschenrechten. Während der Liberalismus/Individualismus die Interessen von Gruppierungen und von Einzelpersonen in Konkurrenz zueinander begreift, betrachten Feministinnen diese beiden Größen als abhängig voneinander. Das abstrakte und atomistische liberale Modell des Individuums führt zu einer Unterbewertung oder zum Ignorieren wertvoller Aspekte der menschlichen Erfahrung und macht es schwierig, soziale Bedürfnisse zu thematisieren. Brasilianische Feministinnen halten fest: „Die feministische Bewegung zielt - historisch gesehen - auf eine Transformation der Geschlechterverhältnisse. In diesem Sinne ist der Kampf für die Rechte von Frauen Teil eines sozialen Transformationsprozesses, der nach Gleichheit, sozialer Gerechtigkeit, Freiheit etc. strebt. Die Einsetzung von Frauen als politische Subjekte steht im Zentrum des politischen Handelns; sie ist dessen größte Errungenschaft und gleichzeitig dessen historischer Beitrag zu Frauenbewegungen im Allgemeinen."[24]

Wie zahlreiche Analysen der Teilnahme von Frauen an internationalen Versammlungen der 80er und 90er Jahre zeigen, hat diese kritische feministische Inanspruchnahme von Menschenrechten als Frauenrechten zu Veränderungen in den Abschlussdokumenten geführt. Aktivistinnen, die in Wien, Kairo und Beijing dabei waren, haben auf Fragen wie etwa nach dem Familienbegriff und nach der Annahme einer inklusiven Sprache großen Einfluss ausgeübt und zu einer historischen Wende beim Verständnis von bevölkerungspolitischen Fragen beigetragen. Okin zeigt[25], dass Themen wie Religion und Familie zunehmend von der Anerkennung von Frauen als Trägerinnen der vollen Menschenrechte beeinflusst werden. Die „Platform for Action" von Beijing fügte dem Recht der Freiheit des Denkens, des Gewissens und der Religion hinzu: „Es wird jedoch anerkannt, dass jede Form des Extremismus negative Auswirkungen auf Frauen haben und zu Gewalt und Diskriminierung führen kann." Auch wenn nicht klar ist, was unter „Extremismus" genau zu verstehen ist, so Okin, ist es bemerkenswert, dass Religion und Familie einmal nicht als „heile Welt" begriffen werden, „zumindest

aus der Perspektive von Frauen, die gleiche Rechte anstreben."[26] Feministinnen haben gezeigt, dass Familien, wenn sie aus einer konkreten und weniger idealisierten Perspektive betrachtet werden, für Frauen nicht immer sichere Orte bedeuten. „Viele Verletzungen der fundamentalen Menschenrechte von Frauen geschehen nicht nur innerhalb der Familien, sondern werden auch noch durch die Bezugnahme auf Kultur, Religion oder Tradition gerechtfertigt. In diesem Sinne verlangt es die Anerkennung der Frauenrechte als Menschenrechte, die Institutionen Familie, Religion, und Kultur oder Tradition in einem neuen Licht zu betrachten."[27]

Somit stellt die von Frauen verantwortete Neuformulierung des liberalen Konzepts der Menschenrechte das religiöse Verständnis der Menschenrechte in Frage. Denn die Neuformulierung integriert die individuellen Rechte von Frauen in die kollektiven Rechte und schließt auch Sexualität und Fortpflanzung betreffende Rechte sowie das Ideal sozialer Gerechtigkeit mit ein. Wie wir noch sehen werden, steht der Katholizismus dieser Vision von Rechten, die die Bedeutung der individuellen Autonomie herausstellt (im Anschluss an die liberale Sicht), sie aber mit sozialen Rechten verbindet, besonders feindselig gegenüber.

III. Das fundamentalistische Gesicht des Katholizismus in Brasilien und die Frauenrechte

Können wir wirklich von Fundamentalismus sprechen, wenn es um den Katholizismus geht? Mit Blick auf die Arbeiten Martin Martys und anderer über den Fundamentalismus weist Rosemary Radford Ruether auf die Tatsache hin, dass in diesen Büchern katholische und protestantische rechte Flügelgruppierungen zur Welle des gegenwärtigen Fundamentalismus gerechnet werden. Gemeinsam sind allen fundamentalistischen Bewegungen wohl „die Ablehnung der modernen Welt und Bemühungen zur Wiederherstellung der öffentlichen Rolle der Religion, wenn nicht sogar des Religionsstaats, um dem entgegenzuwirken, was als böser Säkularismus mit seinem Mangel an allgemein akzeptierten Werten betrachtet wurde."[28] Ruethers Ansicht nach haben die Autoren jedoch „vielleicht die erstaunlichste Gemeinsamkeit" übersehen: „ihre Versuche, die rigide patriarchalische Kontrolle über Frauen wiederherzustellen und ihre ablehnende Haltung gegenüber der Gleichberechtigung, der Handlungsautonomie und dem Recht von Frauen, über ihre eigene Sexualität und Fruchtbarkeit zu bestimmen. Der Vatikan ist kaum weniger besessen [als andere rechte Gruppen] von der Auffassung, dass die Gleichberechtigung von Frauen und ihr Recht auf selbstbestimmte Fortpflanzung der Inbegriff des bösen modernen Säkularismus und der Grund für den Niedergang der Zivilisation ist."[29]

Howland betont zwei Hauptmerkmale des religiösen Fundamentalismus. Das erste bezieht sich auf die Tatsache, dass „sich Fundamentalisten in einem extremen Ausmaß mit der Sexualität der Frauen beschäftigen - als einer Gefahr und Bedrohung für die Gesellschaft - und somit versessen darauf sind, die Sexualität

und Fortpflanzung von Frauen mit Hilfe einer Reihe von Maßnahmen zu regeln und zu kontrollieren ... Daher sollen zahlreiche Normen garantieren, dass die weibliche Sexualität unter Kontrolle ist - nicht unter der der Frauen - sondern unter der von Männern."[30] Das zweite charakteristische Merkmal ist die Tendenz des religiösen Fundamentalismus, „sich politisch dafür zu engagieren, das Recht eines Staates (Landes) der religiösen Lehre anzugleichen, insbesondere in Bereichen, die die Rechte von Frauen betreffen."[31] Die katholische Kirche in Brasilien ist ein eindeutiges Beispiel für diese Art des religiösen Fundamentalismus.[32]

1. Probleme nach einem guten Anfang

Anders als in anderen Ländern war das Verhältnis der brasilianischen Feministinnen zur katholischen Kirche nicht von Anfang an von gegenseitiger Abneigung gekennzeichnet. In den 70er Jahren stellte die katholische Kirche einen wichtigen Raum für den Protest gegen die Militärdiktatur, die von den 60er bis zu den 80er Jahren in Brasilien herrschte, zur Verfügung. In dieser Zeit gab es Allianzen zwischen Feministinnen und linksgerichteten Parteien mit der Katholischen Kirche.[33] Die starke Opposition gegen das Militärregime, die Schlüsselfiguren des katholischen Klerus zum Ausdruck brachten, und die privilegierte Position der Kirche in den Verhandlungen mit dem Staat steigerten die Glaubwürdigkeit der Institution in den Augen der linken Gruppen, mit denen die Feministinnen verbündet waren oder denen sie angehörten. Die Frauenbewegung hatte demnach damals Verbündete in der katholischen Kirche, welche die Kampagnen für ambulante Pflegezentren, für die Verringerung der Lebenshaltungskosten, für die Befreiung politischer Gefangener usw. unterstützte.

Dank der kirchlichen Präsenz in allen sozialen Schichten des Landes und dank ihres starken Einflusses auf die Gesellschaft, wurden die feministischen Anliegen durch diese Allianz gefördert. Durch die Entstehung der kirchlichen Basisgemeinden (*Comunidades eclesiais de base;* CEBs) in den 70er Jahren übernahmen viele arme katholische Frauen aus Vorstadtgemeinden und ländlichen Gegenden soziale und politische Aufgaben. Nach ihren Angaben in verschiedenen Umfragen war es die katholische Kirche, die mit ihnen auf die Straßen ging."[34] In diesem Prozess lernten viele von ihnen Feministinnen kennen und machten sich deren Ideen zu Eigen und schärften so ihr kritisches Bewusstsein in Bezug auf ihre eigene Situation „als Frauen" nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Kirche.[35]

Doch die Verbindung zwischen katholischer Kirche und der Frauenbewegung legte den Forderungen der Frauen zuweilen auch Beschränkungen auf und begrenzte die Themen, die von der Bewegung debattiert werden sollten. Als das Militär in den 80er Jahren anfing, das Regime zu liberalisieren, und die Feministinnen ihre Forderungen ausdrücklich auf das Recht von Frauen ausweiteten, Fragen der Sexualität frei entscheiden zu dürfen, was das Recht, eine ungewollte Schwangerschaft zu unterbrechen, einschloss, reagierte die Kirche ablehnend, und der Konflikt begann. Diese Zwiespältigkeit in der brasilianischen katholischen Kirche gegenüber sozialen Themen wird dadurch aufrechterhalten, dass

sich die Kirche bei manchen Fragen auf den sozialen Diskurs einlässt, während sie sich bei Fragen der Sexualmoral auf die Seite der konservativen oder fundamentalistischen Positionen des Vatikans schlägt.

2. Drei Beispiele

Ein paar Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit können helfen, das Problem zu verdeutlichen. Das erste Beispiel demonstriert die Hingabe bestimmter Sektoren der Kirche an Fragen der sozialen Gerechtigkeit. 1998 hatte der Norden Brasiliens mit der schlimmsten Dürre seit 15 Jahren zu kämpfen. Weder die Regierung noch die Medien, nicht einmal der Präsident selbst sprach das Problem an, und kaum jemand war bereit, irgendetwas zu unternehmen. Männer, Frauen und Kinder starben. Schließlich brachen die katholischen Bischöfe Brasiliens das Schweigen und ließen die Verhungernden in einer dramatischen Bekanntmachung wissen, dass sie das Recht hätten, die Supermärkte zu plündern, um sich das zum Überleben Notwendige zu beschaffen. Tatsächlich hatten die Menschen schon vorher mit dem Plündern begonnen, aber die Bischöfe unterstützten sie mit ihrem Segen. Fernsehen, Radio und Zeitungen fingen dann an, über die Dürre und über die Lebensmittelplünderungen zu berichten. Schließlich sprach der Präsident zum ersten Mal öffentlich über das Problem. Nachdem er Hilfsmaßnahmen für die notleidende Bevölkerung angekündigt hatte, rief er die Gerichte auf, „diejenigen", die zum Plündern ermutigt hatten, rechtlich zu verfolgen, womit er eindeutig auf die Aktion der Bischöfe anspielte. Aber tatsächlich war es die entschiedene Haltung der Kirche, die eine Reaktion der Regierung auf das kritische Problem der Dürre provoziert hatte. Viele Richter und Anwälte unterstützten die Bischöfe öffentlich, indem sie erklärten, dass das Stehlen von Lebensmitteln zur Vermeidung des Verhungerns keine kriminelle Handlung sei und gerechtfertigt werden könne.

Das zweite Beispiel betrifft die individuellen Rechte und die soziale Verantwortung im Hinblick auf die menschliche Fortpflanzung im Falle von Vergewaltigung und Schwangerschaft. In einer ländlichen Gegend des Staates Rio de Janeiro wurde ein 11-jähriges Mädchen als Folge einer Vergewaltigung schwanger. Mit der Unterstützung seiner Eltern entschied es, eine Abtreibung vornehmen zu lassen, was in einem solchen Fall nach brasilianischem Recht erlaubt ist. Inzwischen setzten katholische religiöse Gruppen, unterstützt durch den Ortspriester, das Mädchen und seine Familie unter Druck, ihre Meinung zu ändern. So wurde das Mittel der religiösen Argumentation eingesetzt, um die Mutterschaft eines Kindes zu erzwingen, das durch den Gewaltakt einer Vergewaltigung schwanger geworden war.

Eine weitere erst kurz zurückliegende Episode ist ebenfalls aufschlussreich. Nach brasilianischem Recht sind Abtreibungen in zwei Fällen legal: nach Vergewaltigung und wenn Gefahr für das Leben der Mutter besteht.[36] Staatliche Krankenhäuser bieten diese Maßnahme jedoch nicht an, sodass arme Frauen nicht von diesem Gesetz geschützt werden und viele sterben. Herausgefordert von immer neuen politischen Aktionen der Frauenbewegung entwarfen die Gesetzge-

ber ein Gesetz, das die allgemeinen Krankenhäuser dazu zwingen sollte, legale Abtreibungen vorzunehmen. Das Parlament berief eine Sondersitzung ein, um über diese Frage zu beraten. Katholische Feministinnen, unter ihnen auch ich, nahmen als Zuhörerinnen an der Sitzung teil. Ein katholischer Priester und seine Anhänger waren ebenfalls dabei. Er brachte ein junges Mädchen mit und verursachte ein lächerliches Spektakel, als er sie dem gesamten Parlament mit den Worten vorstellte: „Dieses Kind wäre nicht am Leben, wenn Abtreibung legal wäre."

Die oben beschriebenen Fälle machen den doppelgesichtigen Charakter des brasilianischen Katholizismus deutlich und geben uns eine Vorstellung davon, wie schwierig es für die katholischen Frauen ist, ihrer religiösen Überzeugung treu zu bleiben und zugleich für ihre feministischen Ideen einzutreten. Ihre Unterstützung der kirchlichen Aktionen im Kampf für soziale Gerechtigkeit hindert sie aber nicht daran, die katholischen Positionen im Hinblick auf die Rechte der Sexualität und Fortpflanzung zu kritisieren.

Bezüglich einer möglichen Definition des religiösen Fundamentalismus vertritt Courtney Howland die Ansicht, das „die Erfahrung vieler gläubiger Frauen, die unter dem Fundamentalismus gelitten haben und sich gegen ihn aufgelehnt haben" berücksichtigt werden muss. „Fundamentalismus gibt es wirklich, und er bedeutet für zahllose gläubige Frauen verschiedener Religionen und Länder eine sehr reale Bedrohung ihrer Freiheit und oft auch ihres Lebens. Diese Frauen empfinden sich trotz ihres Widerstandes gegen fundamentalistische Tendenzen innerhalb ihrer Religion als religiös und verstehen sich trotz ihrer tiefen Gläubigkeit auch als Feministinnen."[37]

3. Der römischen Sexualmoral folgen?

Das ist wirklich die Erfahrung vieler katholischer Frauen und Feministinnen in Brasilien: Sie sind hin- und hergerissen zwischen dem Festhalten an ihrem Glauben und der Notwendigkeit, für die elementareren Rechte von Frauen auf der Suche nach ihrer Unabhängigkeit einzutreten. In diesem Kontext sollte das fundamentalistische Erscheinungsbild des brasilianischen Katholizismus analysiert werden. Wenden wir uns noch einmal Howlands Text und ihrer Konzeptionalisierung des religiösen Fundamentalismus zu, so umfasst sie einerseits Prinzipien der Glaubenslehre und andererseits politische Aktionen, die darauf zielen, die nationale Gesetzgebung in Übereinstimmung mit religiösen Normen zu bringen.[38]

Die Lehre der brasilianischen katholischen Kirche hat sich immer an der römischen Sexualmoral orientiert. Die römisch-katholische Position zu Sexualität und Fortpflanzung ist bekannt und besagt, dass Frauen sich ihrer biologischen Fähigkeit, neues menschliches Leben hervorzubringen, unterzuordnen haben. Der Anspruch von Frauen auf Anerkennung ihrer moralischen Fähigkeit, ethische und religiöse Entscheidungen zu treffen, auf Anerkennung ihres Rechts, über ihr Leben und ihren Körper selbst zu entscheiden, und auf Anerkennung ihrer Erfahrungen als Beitrag zur christlichen Reflexion im Bereich der Sexualmoral - all das führt zu Konfliktsituationen innerhalb der katholischen Kirche.

Wie Howland und viele andere ans Licht bringen, scheint jede Veränderung in der patriarchalischen Organisation der Familie, jeder Versuch, die Autonomie von Frauen im Bereich von Sexualität und Fortpflanzung zu vergrößern, die Basis des katholischen Glaubens und katholischer Tradition zu bedrohen.[39]

Der katholische Glaube durchdringt die brasilianische Kultur völlig. So wurde schon festgestellt: „Die katholische patriarchalische Ordnung ist so tief in unserer Kultur verwurzelt, dass sie keiner Legitimation bedarf; sie drängt sich als selbstverständlich auf und gilt als ‚natürlich': Bourdieu zufolge besteht die große Schwierigkeit bei der Analyse dieser kulturellen Logik in der Tatsache, dass die Institution Kirche seit mehr als einem Jahrtausend mit sozialen Strukturen und mentalen Denkprozessen und Einstellungen verwoben ist, weshalb Analytiker in Gefahr sind, bestimmte Kategorien der Wahrnehmung und des Denkens als Instrumente der Erkenntnis einzusetzen, die eigentlich selbst als Studienobjekte zu behandeln wären."[40]

Im Bereich des politischen Handelns hat die katholische Kirche eine Geschichte ständiger Einmischung in Fragen, die Sexualität und Fortpflanzung betreffen. Indem sie sich die beträchtliche gesellschaftliche Macht, die sie in Brasilien immer noch genießt, zunutze macht, agiert diese religiöse Institution als eine der stärksten Interessengruppen durch Lobbyarbeit bei Regierung und Parlament und durch die Einflussnahme auf die Massenmedien. Unter Beibehaltung ihres traditionellen Prinzips der Untrennbarkeit von Sexualität und Fortpflanzung besteht ihr Ziel darin, „den Inhalt der Sozialpolitik und Gesetzgebung zu beeinflussen oder sogar zu bestimmen. Daraus ergibt sich, dass der Dialog mit den Vertretern von Exekutive und Legislative im Allgemeinen ständig unter der Zensur einer transzendentalen und theologischen Ordnung steht. Diese Situation hat immer wieder zur Verhinderung oder Verschleppung der Durchführung von Sozialprogrammen geführt, wie etwa im Fall des PAISM (Programm für umfassende Frauengesundheitsfürsorge), dessen offizielle Einführung erst verspätet vorgenommen werden konnte, weil die Kirche versucht hatte, die intra-uterine Empfängnisverhütungsmethode (Diaphragma oder Spirale) von der Liste der Verhütungsmittel, die von den staatlichen Sozialstationen angeboten werden, zu streichen. Die Kontroverse endete schließlich mit der Aufnahme dieser Mittel in die Liste, aber der Aufschub gab dem religiösen Flügel die Gelegenheit, über sogenannte „natürliche" Methoden zu informieren. Außerdem gelang es der Kirche, die Verteilung von Informationsmaterial, das von feministischen Gruppen auf Anfrage des Gesundheitsministeriums hergestellt worden war, zu verzögern oder in manchen Fällen auch ganz zu verhindern.[41]

Darüber hinaus gibt noch viele andere Beispiele. Das Thema Abtreibung ist in Brasilien das deutlichste Beispiel für die katholische Einmischung in die Grundrechte von Frauen: in das Recht, über unseren eigenen Körper zu bestimmen, in das Recht, unsere Sexualität frei und verantwortlich zu leben, und in das Recht, über unsere eigene Fortpflanzungsbereitschaft zu entscheiden. In den letzten Jahren hat sich die katholische Kirche zusammen mit anderen religiösen Gruppen und rückwärts gerichteten gesellschaftlichen Kräften im brasilianischen Parla-

ment dafür eingesetzt, den allgemeinen Zugang zum selbstbestimmten Schwangerschaftsabbruch zu verhindern. Sie hat sowohl versucht, die Gesetze, die Abtreibung unter gewissen Bedingungen erlauben, abzuschaffen, als auch eine weitere Liberalisierung der Abtreibungsgesetze zu verhindern. Wie oben gezeigt, versucht die Kirche außerdem, den staatlichen Gesundheitsdiensten bei der Durchführung von Abtreibungen in legalen Fällen Hindernisse in den Weg zu legen und hindert dadurch arme Frauen daran, ihre gesetzlich garantierten Rechte wahrzunehmen.

Abschließend lässt sich feststellen, dass die römisch-katholische Kirche in Brasilien, sowohl aufgrund ihrer Lehre bezüglich Sexualmoral und Fortpflanzung als auch als Ergebnis ihrer politischen Aktionen auf diesen Gebieten als einer der stärksten Gegner der Entwicklung und Anerkennung der Gesundheit und der Rechte von Frauen im Bereich der Fortpflanzung zu sehen ist. Ihre Opposition gegen die Ausbreitung unabhängigen Denkens und Handelns von Frauen ist das, was wir als das fundamentalistische Gesicht des brasilianischen Katholizismus charakterisieren.

[1] Emile Poulat, *Les Discours sur Les Droits de L'Homme. Ses Paradoxes et ses Contraintes,* Tunis 1986, 27.

[2] Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching: A Historical, Theological and Ethical Analysis,* Washington 2002, 215.

[3] Emile Poulat, *Les Discours,* aaO. 28.

[4] Ebd.

[5] Emile Poulat, *Les Discours,* aaO. 29.

[6] Ebd.

[7] Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching,* aaO. 25.

[8] Emile Poulat, *Les Discours,* aaO. 32.

[9]. Emile Poulat, *Les Discours,* aaO. 33-34.

[10] Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching,* aaO. 221.

[11] Maria Betânia Ávila, *Modernidade e Cidadania Reprodutiva,* in: Revista Estudos Feministas, Nr. (1993/1) 382-391.

[12] Patrick Snyder, *Le Féminisme Selon Jean-Paul II: Une Négation du Déterminisme Corporel de la Femme,* in: La Documentation Catholique, Nr. 1797, 7. 12. 1980, 3. Vgl. auch ders., *Audience au V^e congrés International de la famille. La Dignité et les Droits de la Femme,* aaO.

[13] Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching,* aaO. 94.

[14] Patrick Snyder, *Le Féminisme Selon Jean-Paul II,* aaO. 5.

[15] Susan Moller Okin, *Feminism, Women's Human Rights and Cultural Differences,* in: Hypatia - A Journal of Feminist Philosophy, 13 (1998/2) 32.

[16] Vgl. Susan Moller Okin, *Feminism,* aaO. 39.

[17] AaO. 35.

[18] AaO. 14.

[19] Sia Nowrojec, *População e Direitos Reprodutivos. Perspectivas Feministas do Sul,* Rio de Janeiro 1994, 13.

[20] Irene León, *La Perspectiva Latinoamericana*, in: Serviço Informativo, Separata, 1. 2. 1993, 166.

[21] Maria Betânia Ávila, *Modernidade*, aaO. 390.

[22] AaO. 387.

[23] Irene León, *La Perspectiva Latinoamericana*, aaO. III.

[24] Betânia Ávila/Sonia Corrêa, *Movimento de Mulheres: Questões para Pensar-se seus Rumos*, unter: www.ibase.org.br/paginas/movimento.htm, 2001, 1.

[25] Vgl. Susan Moller Okin, *Feminism*, aaO.

[26] AaO. 41.

[27] AaO. 39.

[28] Rosemary Radford Ruether, *The War on Women*, in: Conscience - A New Journal of Prochoice Catholic Opinion, 22 (2001-2002/4).

[29] AaO. 26.

[30] Courtney Howland (Hg.), *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, New York 1999, XII; XX.

[31] AaO. XII.

[32] Am 19. Mai 2002 berichtete eine der wichtigsten brasilianischen Zeitungen über den Streit zwischen den katholischen Bischöfen und Feministinnen über die Ratifikation der Konvention über die Abschaffung aller Formen der Diskriminierung gegen Frauen (CEDAW). Während die Feministinnen sich für die Ratifikation einsetzen, versuchen die katholischen Bischöfe das brasilianische Parlament davon zu überzeugen, die Konvention abzulehnen; vgl. *O Estado de São Paulo* 19. 5. 2002, A-16.

[33] Leila de Andrade Linhares Barsted, *Legalização e Descriminalização do Aborto no Brasil. 10 Anos de Luta Feminista*, in: Revista Estudos Feministas, Nr. 0 (1992) 104-108.

[34] Maria J. F. Rosado Nunes, *De Mulheres, Sexo e Igreja: Uma Pesquisa e Muitas Interrogacoes*, in: Albertina O. Costa/Tina Amado (Hg.), Alternativas Escassas: Saúde, Sexualidade, Reprodução na América Latina, Rio de Janeiro 1994, 177-178.

[35] AaO. 177-178; 186-194.

[36] Decreto-Lei Nr 2848 vom 7. 12. 1940, Art. 128, Código Penal.

[37] Courtney W. Howland, *The Challenge of Religious Fundamentalism to the Liberty and Equality Rights of Women: An Analysis under the United Nations Charter*, Collum 1997, 271-280.

[38] AaO. 277-279; 289-296.

[39] Geraldine Sharp, *The Control of Reproduction and Patriarchy in the Church of Pope John Paul II;* dies., *The Changing Nature of the Marriage Contract*, Vortrag bei der International Society for the Sociology of Religion, Laval University, Quebec, Canada, Juni 1995, 289-296.

[40] Consuelo Maria Mejía, *Normas y Valores de la Iglesia Catolica en la Sexualidad y la Reproducción: Nuevas Perspectivas*, vorgetragen beim „Seminário Nacional sobre Políticas Sociales, Sexualidad y Salud Reproductiva", Colégio de México, 20.-21. 11. 1996, 3.

[41] Maria Betânia Ávila, *Modernidade*, aaO. 389-390.

Eine ältere Version dieses Artikels erschien in: Courtney Howland (Hg.), Religious Fundamentalism and the Human Rights of Women, New York 1999.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

Probleme der Rechtssprache und der Begrifflichkeit bei Menschenrechten aus feministischer Sicht

Isabelle Barker und Jasbir Kaur Puar

Einführung

Seit den späten achtziger Jahren haben Feministinnen die Beanspruchung universaler Rechte für feministische Projekte kritisch untersucht. Dabei griffen sie auf das analytische Werkzeug der „Post-Foundationalisten und Post-Foundationalistinnen" des zwanzigsten Jahrhunderts zurück: auf Post-Strukturalismus, Genealogie, Psychoanalyse und Neomarxismus. Die Schlussfolgerungen aus diesen Diskussionen reichen von der pauschalen Ablehnung universaler Forderungen bis hin zu einem neuen, facettenreicheren Überdenken der Frage, worin genau das Verhältnis zwischen „Universalität" und partikularen Anwendungen bestehen könnte und sollte. Diese feministische Kritik an universalen Rechten erfolgte Hand in Hand mit der feministischen Sorge um neokolonial verbrämte Diskurse über Rechte und deren Verwirklichung. Um die feministische Auseinandersetzung mit Menschenrechten besser beurteilen zu können, sind beide Kritiken parallel zu lesen.

I. Zwischen Universalität und Partikularität

1. Kennzeichen einer patriarchalen Norm

Der feministische Widerstand gegen die Forderungen von Frauen auf universale Rechte entspricht der Sorge, Universalität beinhalte notwendigerweise die Kennzeichen einer provinziellen westlichen, patriarchalen Norm, die sich als neutral ausgibt (Scott 1999, 215). Seit den frühesten politischen und theoretischen Konkretisierungen von Menschenrechten in der Moderne sind Frauen, Versklavte und Besitzlose von den angeblich universalen Rechten ausgeschlossen. Diese Ausschlüsse erfolgten unter konkreten, von historischen Kontexten vorgegebenen Bedingungen. Dabei entstand der Eindruck, diese ließen sich im Laufe des historischen Fortschritts durch politische Reformen beseitigen. Bei der Gründung der meisten modernen liberalen Staaten auf konstitutioneller Basis wurde beispielsweise das Wahlrecht zwar vielen Gruppierungen verwehrt, im Laufe der Zeit jedoch immer mehr ausgeweitet. Doch geben Feministinnen zu bedenken, dass der Glaube an politische Reform und historischen Fortschritt dazu verurteilt ist, immer neuere Formen von Ausschluss hervorzubringen.

2. Das Verhältnis zwischen Universalität und Partikularität

Die Kritik besagt in der Tat, dass selbst feministische Bemühungen, die Menschenrechte *wahrhaft* universal zu machen, scheitern werden, da der Ausschluss des Weiblichen diskursiv zur Universalität gehört. Aus feministischer Perspektive ist der Geschlechtsunterschied diesem Ausschluss aufgepfropft: mit seiner Betonung des autonomen, souveränen, mit Rechten ausgestatteten Subjekts spiegelt der Diskurs über universale Rechte eine ausgesprochen männliche Erfahrung wider (Pateman 1988). Nach der Argumentation von Renata Slalecl, die diese Erkenntnis durch die post-strukturalistische und Lacansche Brille liest, muss Universalität auf ihre „Ausnahme" bezogen bleiben, wenn sie überhaupt etwas bedeuten will. Nach ihr muss es also „jemanden geben, der keine Rechte hat, damit der universale Rechtsbegriff existieren kann" (Slalecl 1994, 133).

Zwar hat solche feministische Kritik an universellen Rechtsforderungen - geführt im Namen bestimmter durch ihre Identität ausgewiesener Gruppen wie z.B. Frauen - viele misstrauisch gemacht, dennoch wird die Bedeutung des Verhältnisses *zwischen* dem Universalen und dem Besonderem von „Post-Foundationalistinnen und Post-Foundationalisten" immer ausführlicher untersucht (Brown 2000; Butler 1999 und 2000; Cornell 1996; Scott 1999; Slalecl 1994; Zerilli 1998). So hat z.B. Wendy Brown eine beißende Kritik an der Forderung nach Menschenrechten für Frauen formuliert. Zugleich hat sie über die Frage nachgedacht: Unter welchen Bedingungen lassen sich universale Rechte und besondere Missstände alternativ auf den Begriff bringen, ohne in dieselben Fallen zu tappen? Ausgehend von Foucault und Marx trifft Brown den Kern häufiger postfoundationalistischer feministischer Kritik an der Forderung von Frauen auf universale Rechte. Sie erläutert gut die möglichen Fallstricke dieser Rechtsansprüche und benennt bestimmte historische Bedingungen, die in einem postindustriellen, liberalen konstitutionellen Staat zu einer Politik führen können, die auf Identität begründet ist.

3. Rechtlich oder politisch

Browns Sorge lautet: In liberalen konstitutionellen Regimen hat die Forderung von Frauen auf Menschenrechte eher die Form rechtlicher statt die Form politischer Forderungen angenommen; so wurden sie durch Gesetzesnormen eingeschränkt. Zudem weisen diese Forderungen viele Nachteile auf. Im Anschluss an die Bürgerrechtskritik von Marx findet sie jeden Anspruch auf angeblich neutrale Rechte anfechtbar, denn immer werden die Rechte des einen auf Kosten der Rechte eines anderen ausgeübt (das Recht auf freie Meinungsäußerung, auf das Tragen von Waffen, sogar das Recht auf sexuelle Freiheit und Abtreibung: Brown 2000a, 232). Der abstrakte Formalismus von Rechten verschleiert nämlich die Tatsache, dass die Ausübung von Rechten eine ungleiche Verteilung von Rechten in der Praxis voraussetzt. Mit anderen Worten, der Formalismus abstrakter Rechte übertüncht die konkreten Herrschaftsverhältnisse.

Ebenso problematisch sind feministische Versuche, der Abstraktion der Rechte dadurch entgegenzuwirken, dass man frauenspezifische Rechtsverletzungen ge-

richtlich entscheidet. Wer Frauenrechte - wie das Recht auf Abtreibung oder das Recht auf gerichtliche Sanktionen gegenüber sexueller Belästigung - einfordern will, muss die Rubrik „Frau" für liberale Rechtsnormen erst lesbar machen. Dann aber wird die Identität der Frau zugleich regulativen Normen unterworfen. Brown hingegen kritisiert (im Sinne von Foucault) die Ausschlussmechanismen, die mit den Rechtsansprüchen von Frauen *qua* Frauen verbunden sind. Eine solche Identität schreibt ja nicht nur Bezeichnungen wie „Verletzte" fest, sondern macht es auch möglich, dass wir „durch diese Bezeichnung noch weiter reguliert" werden - eine Regulierung, die sich in den verschiedenen zivilen und politischen Institutionen des modernen Staates und der Gesellschaft fortsetzt (ebd., 232). Ferner legen solche Rechtsansprüche die Erfahrung bestimmter Frauen als Norm fest. Somit reproduzieren Rechtsansprüche von Frauen eine rassistisch bestimmte, heteronormative Erzählung; sie verdunkelt die Komplexität einzelner Erfahrungen von Unterordnung, die Frauen gemacht haben.

4. Politik des Paradoxes

Angesichts dieser post-foundationalistischen Kritik an den Forderungen nach universalen Rechten sind Feministinnen, wie es scheint, sprichwörtlich zwischen Baum und Borke gefangen. Wer die Bedingungen abstrakter universaler Rechte hinnimmt und einfach die Forderung nach Einbeziehung erhebt, setzt mit diesem formellen Universalismus den A-Historismus fort, wie er im westlichen Liberalismus artikuliert wird. In diesem Zusammenhang bedeutet die wiederholte Forderung auf einen Schutz frauenspezifischer Rechte, dass eine normative Rubrik „Frau" konkretisiert und die besondere Erfahrung einiger Frauen verallgemeinert wird. Wer sich im Namen der Frau auf Rechtsansprüche beruft, kann damit zwar eine bestimmte Verletzung artikulieren, spricht aber nicht die konkreten Bedingungen an, die Ungleichheit erzeugen - dazu bedarf es der ordnungspolitischen Institutionen des Staates und der Gesellschaft. Wer dagegen - aus Angst davor, dass dadurch falsche Verallgemeinerungen wiederholt und ordnungspolitische Mechanismen aufgerufen werden - keine weitreichenden Rechtsansprüche mehr zu erheben sucht, folgt einer politischen Strategie, die genau das Gegenteil bewirkt und die systematischen Abhängigkeitsverhältnisse unbehelligt lässt.

Die Autorinnen

Isabelle V. Barker ist Doktorandin im Fachbereich Politologie an der Rutgers University. Zurzeit schreibt sie ihre Dissertation über illegale Migration von Arbeiterinnen und Arbeitern und politische Theorien von Demokratie und Nationalstaat. Anschrift: 302 Sixth Street, Brooklyn, NY 11215, USA. E-Mail: ivb@rci.rutgers.edu.

Jasbir Kaur Puar ist Dozentin für Frauenstudien und Geographie an der Rutgers University. Sie wurde 1999 an der Universität von Kalifornien, Berkeley, in Ethnologie promoviert. Als Postdoc-Fellow am Center for Lesbian and Gay Studies an der CUNY begann sie 1999, die schwule und lesbische Fremdenverkehrsindustrie zu untersuchen. Veröffentlichungen u.a.: „Transnational Configurations of Desire: The Nation and its White Closets", in: M. Wray u.a. (Hg.), The Making and Unmaking of Whiteness (Durham 2001); „Transnational Sexualities: South Asian Trans/Nationalisms and Queer Diasporas", in: D. Eng/A. Hom (Hg.), Q&A: Queer in Asian America (Philadelphia 1998). Anschrift: 162 Ryders Lane, Douglass Campus, Rutgers University, New Brunswick, NJ 08901, USA. E-Mail: jpuar@rci.rutgers.edu.

Brown definiert dieses Paradox der Rechte zutreffend als „zugleich politisch unentbehrlich und politisch regressiv" (ebd., 239).
Im Blick auf diese „Politik des Paradoxes" erläutert Brown die politischen Grenzen von Menschenrechten. Was hier als ein „sich selbst aufhebender" (ebd., 239) politischer Zustand zäher Paradoxe erscheint (es geht um Allgemeines und Besonderes, um Globales und Lokales, um Abstraktes und Konkretes usw.), das erscheint möglicherweise nur im Lichte der Normen eines linear-historischen Fortschritts als gegenseitiger Ausschluss. Tatsächlich haben erst die säkularen Normen progressiver Geschichte das Universale und das Besondere als etwas interpretiert, das immerzu im Streit begriffen ist. Diese Paradoxe verlangen nichts weniger als eine Lösung durch Transformation. Brown zufolge könnte die Loslösung des Rechtsdiskurses aus dem Zusammenhang der „progressiven Historiographie" sehr wohl Strategien von „Verlagerung, Verwirrung und Störung" statt Strategien solcher „Transformation" bewirken (ebd., 240). Diese letzteren Strategien sind weiterhin vom Glauben geblendet, dass eine *wahre*, universale Realisierung von Rechten möglich sei - *wahr* insofern als *dieses* Universale von jeder, uns bisher begegnenden ausschließenden Logik der Universalität befreit werden wird. Wie Linda Zerilli feststellt, enthält die neueste Wende, die auf eine Lösung zugunsten der Universalität zielt, eine akademische „Heimkehr-Erzählung" für das „neue Universale", das dieses Mal wirklich inklusiv sein wird (Zerilli 1998, 3). Der blinde Wunsch nach der transformativen globalen Verwirklichung von universalen Menschenrechten läuft Gefahr, dass mit einer dem Westen eigenen Kulturnorm Handel getrieben wird - mit anderen Worten: wer nach wie vor klar festlegen will, wer oder was mit Rechten (einerlei wie inklusiv) ausgestattet werden soll, beruft sich auf eine kolonialistische Erzählung säkularer Erlösung (Barker 2002).

II. Wie kann Universalität ausgehöhlt werden?

Im Blick auf das Universale und das Besondere kommt der philosophischen Debatte im Kontext neokolonialer Geopolitik politische Bedeutung zu. Die jüngste Wende zum „neuen Universalen" beinhaltet Bestrebungen seitens der Feministinnen, in internationaler Organisierung einen „nicht-streitsuchenden Pluralismus" zu erlangen. Gemäß der transnationalen feministischen Forscherin Inderpal Grewal könnten solche Bezugsrahmen das Universale unabsichtlich reproduzieren, statt es zu differenzieren oder zu unterminieren, indem sie Ideologien der liberalen Subjekthaftigkeit reproduzieren und gleichzeitig strukturelle Ungleichheiten auslöschen. Sie fordert, dem Paradox von Rechten in globalen Zusammenhängen mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Nach ihr dienen die „Rettungsobjekte", die die Diskurse über Menschenrechte erzeugen, dazu, geopolitisch-strukturelle und der Repräsentation dienende Ungleichheiten auf globaler Ebene erneut zu artikulieren (Grewal, 50).

1. Ein ironisches Dilemma

Sherene Razack, die ähnliche Bedenken gegenüber der Repräsentation formuliert, führt Fälle aus Trinidad und Tobago an. Wahrscheinlich erhalten Afro-Trinidaderinnen wegen der Unterdrückung ihres Geschlechtes oder ihrer sexuellen Orientierung weniger Asyl als Indo-Trinidaderinnen, die von Natur aus als kulturell „stärker unterdrückt" gelten. Hierin zeigt sich: Menschen verlassen sich auf Erzählungen über die ungerechte Behandlung sowie auf Annahmen über die indische Kultur; diese Annahmen bestimmen dann den (aufgrund des Geschlechtes geführten) Asylprozess in Kanada. Nach Razack führen solche Fälle (und andere, die unter die Menschenrechtsgesetzgebung fallen) am ehesten zum Erfolg, wenn Frauen sich als Opfer gestörter, in hohem Maße patriarchaler Kulturen und Nationen darstellen können. Solche Mechanismen bedeuten im Grunde dass „Sexismus mit Rassismus" bekämpft wird (Razack, 1995). Wo Gayatri Spivak den „feministischen Universalismus vom Typ der UNO" beschreibt, kompliziert sie die Problematik der Repräsentation noch mit einem Hinweis auf Stellung und Privilegien. Sie stellt die (auf der Vierten Weltkonferenz im Jahre 1995 in Beijing vertretene) Position der inhärenten Konstitution von „‚Frau' als Objekt/Begünstigte einer Untersuchung" und „‚Feministin' als Subjekt/Teilnehmerin an einer Untersuchung" in Frage (Spivak 1996, 262).

Das Dilemma ist ironisch: Während Begriffe wie „Kultur" und Religion häufig herangezogen werden, um Frauen Menschenrechte vorzuenthalten - was die Notwendigkeit nahelegt, sich für universale Menschenrechte einzusetzen (Bunch und Frost 1997) -, kann die Geschichte des feministischen Interesses an „Verschiedenheit" nicht einfach aufgehoben werden. In Anbetracht der Tatsache, dass Menschenrechte aus einer westlichen Tradition des Säkularismus stammen - einer Tradition, die per Definition die Religion verdrängt und sie bekämpft -, erscheint diese Problematik besonders interessant (Barker 2002). In transnationalen und globalisierten Kreisen geraten die Debatten über Universalität und Partikularität zu Navigationskursen zwischen den vermeintlichen Dichotomien einerseits des Universalismus und kulturellen Relativismus, andererseits des Imperialismus und der Selbstbestimmung. Tracy Higgins bemerkt, dass der Feminismus selbst, insbesondere der globale Feminismus, oft als Repräsentant des westlichen Imperialismus gilt. Sie stellt fest: „in gleicher Weise, wie kulturelle Relativistinnen feministischen Menschenrechtsaktivistinnen vorgeworfen haben, diese zwängen nicht-westlichen Kulturen westliche Normen auf, haben Feministinnen Staaten kritisiert, weil diese den Frauen männlich definierte Normen aufzwingen." Dennoch behauptet sie: „Sowohl der Versuch, die universalen Menschenrechte zu erweitern, um jene Rechte einzuschließen, die für die Befindlichkeit von Frauen ganz wesentlich sind, als auch die Annäherung an eine relativistische Sicht von Menschenrechten stimmen mit feministischer Theorie überein und sind durch sie geprägt" (Higgins 1995; s. auch Cook 1994). Die Frage, die Grewal, Spivak und andere postkoloniale Feministinnen dann vielleicht stellen würden, lautet: Welche feministische Theorie meint Higgins eigentlich?

Radhika Coomaraswamy, Berichterstatterin der Vereinten Nationen zum Thema Gewalt gegen Frauen, weiß sehr wohl, dass sie „in gewisser Hinsicht als aktives Instrument der Aufklärung" dient. Sie fragt: „Wie kann dieses Dilemma gelöst werden - die negativen Aspekte der Aufklärung [nämlich Kolonialismus] weiterhin zu kritisieren und gleichzeitig inbrünstig an Menschenrechte zu glauben?" Es ist nicht überraschend, dass Coomaraswamy letztendlich für „Mindestnormen" eintritt, ohne deren Existenz „in vielen Gesellschaften der Pluralismus auf Kosten von Frauen und ihren Körpern verwirklicht wird" (Coomaraswamy 1997). Florence Butegwa unterstützt diese Mindestforderungen und fügt hinzu:

„*Ein Blick auf die* Konvention zur Aufhebung aller Formen der Frauendiskriminierung *könnte eine gute Fallstudie abgeben. Von allen Menschenrechtskonventionen sind ihr die meisten Vorbehalte beigefügt ... Aufschlussreich ist die Tatsache, dass einige Staaten Vorbehalte zu Artikeln eingelegt haben, die sie im Kontext anderer Menschenrechtsinstrumente angeblich akzeptieren. Von daher empfiehlt es sich zu fragen, ob kultureller und religiöser Relativismus oder andere Formen des Relativismus in Menschenrechtstheorie und -praxis im Interesse des Schutzes der Menschenrechte von Frauen liegen.*" (Butegwa 1995)

2. Respekt vor kultureller Vielfalt

Wenn jedoch, so Grewal, die Initiative innerhalb des hegemonialen Apparates von staatlichen und regierenden Organen (wie der UNO) verbleibt - gemeint sind Institutionen, die schon aus historischer Perspektive westliche Interessen, vor allem die der Vereinigten Staaten vertreten -, dann bleibt das Projekt der Förderung von Menschenrechten sehr begrenzt. Bei der Diskussion um den Einsatz von Menschenrechtsinstrumenten in Bangladesh wiederholt Shireen Huq die Sorge von Wendy Brown um die feministische Abhängigkeit vom Gesetz und die damit gegebenen Grenzen. Deshalb verlangt sie Strategien, die „über Rechtsforderungen und -reformen und über die bloße Feststellung hinausgehen, das Gesetz müsse auf die Verletzungen der Menschenrechte von Frauen reagieren" (Huq 1977).

Sowohl Grewal wie auch Isabelle Gunning wollen die Rechte nicht gänzlich aufgeben. Grewal fordert, die „Fragen nach Macht und Selbstkritik" in die Menschenrechtspraxis zu integrieren (Grewal 1998, 523), während Isabelle Gunning einen Dialog befürwortet, durch den „gemeinsame Werte universal und geschützt werden können. Der Prozess, durch den diese universalen Normen geschaffen werden, ist wichtig. Ein Dialog, dessen Tenor die kulturelle Vielfalt respektiert, ist unentbehrlich." Für Gunning gilt „dies vor allem für Praktiken wie weibliche Genitaloperationen, angesichts derer die involvierten Regierungen entweder nicht in eine peinliche Lage versetzt werden wollen oder sich über den Angriff auf ihre Kultur ärgern; folglich lehnen sie die Einmischung ab" (Gunning 1991/1992) . Andere Feministinnen hingegen beharren darauf, dass die Legalität bestimmter westlicher Praktiken überprüft wird, von Brustverkleinerungen und anderen Schönheitsoperationen bis hin zu Zahnklammern, dies in Verbindung mit dem

Bemühen, weiblichen Genitaloperationen Einhalt zu gebieten (Hayter 1984; Tamir 1996). Andere wiederum behaupten, der „Kreuzzug" zur Rettung afrikanischer Frauen sei rassistisch und schreibe den Brauch geradezu fest (AWWORD, *The Association of African Women for Research and Development*, 1977; Lewis 1995; Tamir 1996; s. auch *Gender Violence and Women's Human Rights in Africa* 1994).

3. Das Grundanliegen bezüglich sexueller Rechte

Schwule Forscher und lesbische Forscherinnen haben auch gefragt: In welchem Maße können Menschenrechtsdiskurse die zu Wort kommenden Anliegen hinsichtlich „sexueller Rechte" fördern - Anliegen, die sich im Allgemeinen auf reproduktive Techniken, den Zugang zur Gesundheitsfürsorge und die Kontrolle der Frau über ihren eigenen Körper beziehen. Momin Rahman und Stevi Jackson behaupten, Rechtsdiskurse seien von Natur aus heterosexistisch. Man schaue nur, wie „Kampagnen für lesbische und schwule Rechte oft vonstatten gehen, als ob Geschlechtsorientierung und sexuelle Orientierung Kategorien seien, die für immer und ewig festgelegt sind" (Rahman/Jackson 1997, 118). Dieses Vertrauen auf den biologischen Essentialismus lässt „die Stellung institutionalisierter Heterosexualität bei der Aufrechterhaltung patriarchaler Herrschaft" ungeprüft; sie besteht somit fort als Billigung von „Essentialismus und individuellen Rechten als Schutz gegen Diskriminierung, statt die Heterosexualität als Schranke gegen die Gleichberechtigung anzugreifen" (ebd., 117-118). Sie schließen mit folgender Aussage: „Eine Möglichkeit, in einem Rechtsdiskurs die Heterosexualität zu entprivilegieren, besteht darin, Rechte zu ent-familiarisieren" (ebd., 129).

Nicole LaViolette und Sandra Whitworth hingegen machen Folgendes geltend: Zwar sei „es unklar, ob die Verbindung des ausgesprochen westlichen Gedankens des Menschenrechtsdiskurses, mit den (häufig ebenso westlichen) Vorstellungen von ‚schwul' bzw. ‚lesbisch' einer progressiven und transformativen Politik dient", dennoch sollten derartige Schlichtungsprozesse als ein Anfang politischer Veränderungen und nicht als ein Endergebnis verstanden werden (s. auch Dorf/Perez 1995; Wilson 1996; Bunch/Hinojosa 2000). Es ist ein Prozess, der mögliche Koalitionsformen und Gemeinschaftsbildung über nationale Grenzen hinaus prüft und misst. Er sollte in Verbindung mit anderen Strategien betrieben werden. Sie weisen jedoch darauf hin, dass Männer in höherem Maße als Frauen im traditionellen Rechtsdiskurs „Verfolgung" nachweisen können, weil deren sexuelle Handlungen öfter kriminalisiert werden. Bei den Problemen, denen sich Lesben gegenübersehen, handelt es sich hingegen „oft um Unsichtbarkeit, Isolation und den Widerstand gegen Zwangsehen". Gemäß diesen Autorinnen setzen sich schwule Aktivisten und lesbische Aktivistinnen äußerst intensiv mit diesen Widersprüchen auseinander. Sie sind der Ansicht, dass die völlige Aufgabe von Rechten „das Ausmaß nicht beachtet, in dem Rechte für diejenigen Menschen wichtig sind, denen sie verwehrt werden" (LaViolette/Whitworth 1994).

III. Kontinentale Dualismen

1. Der Druck aus dem Westen

Die Kritik an Menschenrechtsdiskursen neigt, wenn auch unabsichtlich, dazu, die Dualismen zwischen Erster Welt und Dritter Welt zu verdinglichen. Beim Versuch, diese Diskurse zu differenzieren, weisen Wissenschaftlerinnen auf eine mögliche Tendenz hin, die bei manchen Denkarten des Relativismus zu finden ist: „Lokale" Kulturen werden essentialisiert, indem man sie als eigenständige Gebilde begreift, die statisch, eingegrenzt und innerlich monolithisch sind (Higgins 1996; Fox, ohne Jahr; Donnelly 1989). Yash Ghai etwa hat sich zu den strukturellen Modalitäten geäußert, die zu einer Vorstellung von „asiatischen Menschenrechten" führen. Nach ihrem Urteil zieht die Perspektive einer bestimmten Gruppe, nämlich der Führungselite, die internationale Aufmerksamkeit auf sich und vermittelt so das Bild einer scheinbar einheitlichen asiatischen Perspektive der Menschenrechte (Ghai 1994). Diese Führungselite wird dann als Vertreterin nationaler Interessen gesehen, obwohl sie oft im Gegensatz zu den Interessen feministischer und anderer „volksnaher" Organisationen steht (s. Mindry 2001). Zudem wird nach Diana Fox das Etikett „westlicher Feminismus" dem Spektrum feministischer - liberaler, marxistischer, sozialistischer und radikaler - Strömungen, die oft unter ein solches Etikett subsumiert werden, nicht gerecht (Fox, ohne Jahr).

Darüber hinaus haben viele Traditionen einen eigenen Begriff von Menschenrechten entwickelt (Bunch 1991; Coomaraswamy 1997; Butegwa 1997). Der Schlachtruf „Frauenrechte sind Menschenrechte" wurde tatsächlich zuerst von der philippinischen Gruppe GABRIELA im Jahre 1989 geprägt (Bunch 1991, 13). Andererseits sind auch „westliche" Vorstellungen von Menschenrechten nicht frei von Unterwanderung, Aneignung und strategischem Essentialismus. Nach Bilhari Kausikan neigen ostasiatische Staaten, indem sie zu immer stärkeren Spielern in der Weltwirtschaft werden, immer weniger dazu, sich dem Druck zur Annahme westlicher Menschenrechtsdoktrinen zu beugen. Kausikan nennt den Versuch der Clinton-Regierung, auf Menschenrechte in China zu drängen und dies mit dem Angebot eines Handelsstatus als meistbegünstigter Nation als Gegenwert zu verbinden. Sie spricht jedoch folgende Warnung aus:

„... Westlicher Druck spielt unbestreitbar eine Rolle. Aber für sich genommen reichen Eigeninteresse und Druck nicht aus; es sind herablassende, ethnozentrische, westliche Erklärungen. Sie werden den betroffenen Staaten ganz und gar nicht gerecht, da diese zum größten Teil ihre eigenen Traditionen haben, in denen die Herrschenden verpflichtet sind, im Einklang mit der Menschenwürde ihrer Bürgerinnen und Bürger zu regieren, selbst wenn es keinen eindeutigen Begriff von Rechten gibt, wie er sich im Westen herausgebildet hat" (Kausikan 1993).

Entgegen dem allgemeinen Verständnis über die Entwicklung „moderner" internationaler Menschenrechte durch UNO und verwandte Institutionen ist nach

Butegwa die „genaue Bedeutung" von Menschenrechten „tendenziell verschwommen, subjektiv und durch die politischen Eigeninteressen der Staaten getrübt ... Der Begriff Menschenrechte ist dynamisch, und diese Tatsache hat für Frauen bedeutende Implikationen." In Afrika, so Butegwa, wurden z.B. neue Methoden für die Untersuchung, Dokumentierung und Berichterstattung von Menschenrechtsverletzungen an Frauen entwickelt; man wollte damit den von Gruppen (*Amnesty International* und andere traditionelle Menschenrechtsgruppierungen) verwendeten normativen Methoden entgegentreten, denn diese laufen Gefahr, dass sie die Komplexität der Missbraucherfahrung von Frauen nicht einfangen können (Butegwa 1997). In Anlehnung an die Logik Butegwas könnte gerade die abstrakte Natur der Menschenrechte für lokale feministische Projekte von Nutzen sein. Joan Scott spiegelt diese Überlegung in ihrer Behauptung, bis heute seien Rechte vielleicht nicht abstrakt genug (Scott 1999). Wenn Feministinnen Rechte abstrakter machen, bedienen sie sich eines Werkzeugs, das sie manipulieren können, um bestimmten feministischen politischen Zielsetzungen zu entsprechen.

2. Ein Mittel für Frauen, sich zu organisieren

Bunch und Frost behaupten - neben anderen (Coomaraswamy 1997) -, trotz all dieser Zwickmühlen sei der Menschenrechtsrahmen für Frauen ein wichtiges Mittel, sich zu organisieren und eine Bewegung ins Leben zu rufen: „Ob bei politischer Einflussnahme durch Lobbies, in Rechtsfällen, bei volksnahen Mobilisierungen oder breit gefassten Bildungsbemühungen - die Vorstellung von Menschenrechten für Frauen ist grenzüberschreitend ein Sammelbecken und fördert die Entwicklung von gemeinsamen Strategien zur Unterstützung und zum Schutz der Menschenrechte von Frauen" (Bunch/Frost 1997). Ganz ähnlich bestätigt Butegwa, der Zugriff auf Strategien der Frauenrechtsbewegungen habe in anderen Regionen Afrikas die Anpassung des Menschenrechtsrahmens in Afrika ermöglicht (Butegwa 1997). Zahlreiche Beispiele zeigen, dass diese Anpassungen schwierige Kämpfe um die Koalitionsbildungen über nationale Grenzen hinweg erfordern, wie das höchst bemerkenswert artikuliert wurde in einem kürzlich erschienenen „Offenen Brief" der „Revolutionary Association of Women in Afghanistan" (RAWA), worin die „feministische Mehrheit" wegen ihrer hartnäckigen Auslöschung und Aneignung der Arbeit von RAWA kritisiert wird (20. April 2002).

Dann aber stellt sich die Frage: Destabilisieren oder untermauern diese Manöver nicht den modernistischen und neokolonialen Rahmen der Menschenrechtsdiskurse? Will man die Frage beurteilen, ob Menschenrechte als eine *politische* Strategie dazu dienen, neokolonialen Schnickschnack zu unterminieren, dann ist die Auseinandersetzung mit der post-foundationalistischen philosophischen Neugestaltung von Universalem und Partikularem zumal dann hilfreich, wenn man auf deren Sorge um die kolonialisierenden Folgen von Menschenrechtsstrategien achtet.

Ergebnis: Ein Open-end-Projekt

Auf der philosophischen Ebene skizziert Judith Butler eine Beziehung zwischen Universalem und Partikularem. Sie gründet auf einem Open-end-Projekt von kultureller Übersetzung und besteht gerade nicht darauf, das wirklich Universale ein für allemal zu definieren - eine Strategie, die weiterhin durch neokoloniale Scheuklappen behindert wird. Butlers Vorstellung von kultureller Übersetzung erinnert an Gunnings Betonung des Dialogs und integriert gleichzeitig die Bedenken von Grewal (und anderen) bezüglich des neokolonialen Potentials in feministischen Bemühungen, einen „Pluralismus ohne Streit" zu erringen. Butler erläutert: „Es gibt universale, diesen besonderen Bewegungen immanente Ansprüche, die im Kontext eines übersetzenden Projektes artikuliert werden müssen. Die Übersetzung jedoch muss so gestaltet sein, dass man die fraglichen Begriffe nicht einfach durch einen dominierenden Diskurs neu beschreibt. Damit die Übersetzung dem Kampf für Hegemonie dient, wird sich der dominierende Diskurs verändern müssen, indem er den ‚fremden' Wortschatz in sein Lexikon aufnimmt" (Butler 2000, 168).

Butler verliert auch weiterhin die raffinierten Wege der Hegemonie im Dienst der dominierenden Ideologie nicht aus dem Blick und besteht deshalb darauf, dass kulturelle Übersetzung offen und unbegrenzt bleiben muss. Durch aufmerksame Beobachtung sei so zu verhindern, dass sich eine weitere Sammlung dominierender konventioneller Normen als neutrale Kriterien im Dienste angeblich universaler Normen ausgibt. Auf dieses egalitäre Ziel hin definiert sie Multikulturalismus „als eine Politik der Übersetzung, die dazu dient, über eine Bewegung von konkurrierenden und sich überlappenden Universalismen schiedsrichterlich zu entscheiden und sie zu schlichten" (ebd., 169).

Das auszusprechen, was Chandra Mohanty als „nicht-kolonisierten" Zugang zu Menschenrechten bezeichnet, ist von Natur aus ein politisches Projekt und erinnert letztlich an Wendy Browns Ruf nach neuen Strategien von Verlagerung, Verwirrung und Störung wie auch an Grewals Interesse an selbstreflexiver Menschenrechtspraxis. Eine nicht-kolonisierte feministische transnationale Praxis wird wohl die Tatsache anerkennen (und ihr gegenüber aufgeschlossen sein) müssen, dass sich - bei der Förderung von Ansprüchen auf egalitärere soziale, ökonomische und politische Bedingungen in bestimmten regionalen, nationalen oder lokalen Orten - Rechte *vielleicht* (oder vielleicht auch nicht) als hilfreich herausstellen. Dem Feminismus ist am ehesten gedient, wenn er fortan darauf achtet, wie *dieses* Ziel am besten zu erreichen ist, statt mit missionarischem Eifer immer neu zu versuchen, die Erde mit einer „wahrhaftig" universalen Rechtsnorm einzuhüllen.

Zitierte Werke

AAWORD 1983: *A Statement on Genital Mutilation,* in: Third World - Second Sex: Women's Struggles and National Liberation, New York.

Barker, Isabelle V. 2002: *Disenchanted Rights: The Persistence of Secularism and Geo-Political Inequalities in Framing Women's Human Rights*, unveröff. Manuskript.

Brown, Wendy 1995: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton.

-2000a: *Suffering Rights as Paradoxes*, in: Constellations, 7 (2000/2) 230-241.

-2000b: *Revaluing Critique: A Response to Kenneth Baynes*, in: Political Theory 28 (2000/4) 469-479.

Bunch, Charlotte 1991: *Women's Rights as Human Rights: Toward a Re-vision of Human Rights*, in: Gender Violence: A Development and Human Rights Issue, hg. vom Center for Women's Global Leadership, Rutgers University.

Bunch, Charlotte/Frost, Samantha 1997: *Women's Human Rights: An Introduction*, www.cwgl.rutgers.edu/whr.html.

Bunch, Charlotte/Hinojosa, Claudia 2000: *Lesbians Travel the Roads of Feminism Globally*, hg. vom Center for Women's Global Leadership, Rutgers University.

Butegwa, Florence 1995: *International Human Rights Law and Practice: Implications for Women*, in: Margaret Schuler (Hg.), From Basic Needs to Basic Rights: Women's Claim to Human Rights, Washington.

-1997: *Women Taking Action to Advance Their Human Rights: The Case of Africa*, in: Strategies and Analyses from the ICCL Working Conference on Women's Rights as Human Rights, Dublin, http://members.tripod.com/~whr1998/documents/icclbutegwa.html.

Butler, Judith 1996: *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York. Deutsche Ausgabe: Hass spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin 1998.

Butler, Judith 1999: *1999 Preface*, in: dies., Gender Trouble, New York [Erstausgabe 1990]. Deutsche Ausgabe: Das Unbehagen der Geschlechter. Gender Studies, Frankfurt am Main 1991.

Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Zizek, Slavoj 2000: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London.

Cook, Rebecca J. 1994: *Women's International Human Rights Law: The Way Forward*, in: dies. (Hg.), Human Rights of Women: National and International Perspectives, Philadelphia.

Coomaraswamy, Radhika 1997: *Reinventing International Law: Women's Rights as Human Rights in the International Community*, www.law.harvard.edu/programs/HRP/Publications/radhika.html.

Cornell, Drucilla 1998: *Troubled Legacies: Human Rights, Imperialism and Women's Freedom*, in: At the Heart of Freedom. Princeton.

Dorf, Julie/Perez, Gloria Careaga 1995: *Discrimination and the Tolerance of Difference: International Lesbian Human Rights*, in: Julie Peters/Andrea Wolper (Hg.), Women's Rights - Human Rights: International Feminist Perspectives, New York.

Fox, Diana J.: *Women's Human Rights in Africa: Beyond the Debate over the Universality or Relativity of Human Rights*, http://web.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i3a2.html

Ghai Yash 1994: *Human Rights And Governance: The Asian Debate*, San Francisco: Center for Asian Pacific Affairs, Occasional Paper No. 4.

Grewal, Inderpal 1998: *On the New Global Feminism and the Family of Nations: Dilemmas of Transnational Feminist Practice*, in: Ella Shohat (Hg.), Talking Visions: Multicultural Feminisms in a Transnational Age. Cambridge.

Gunning, Isabelle 1991/1992: *Arrogant Perception, World Travelling and Multicultural Feminism: The Case of Female Genital Surgeries*, in: Columbia Human Rights Law Review, Bd. 23.

Higgins, Tracy E. 1996: *Anti-Essentialism, Relativism, and Human Rights*, in: Harvard Women's Law Journal 19 (1996) Frühjahr.

Huq, Shireen 1997: *Acting Locally: Bangladeshi Women Organizing as part of the Global Campaign for Women's Human Rights*, in: Strategies and Analyses from the ICCL Working Conference on Women's Rights as Human Rights, Dublin, http://members.tripod.com/~whr1998/documents/icclhuq.html.

Kausikan, Bilhari 1993: *Asia's Different Standard*, in: Foreign Policy 92 (1993).

LaViolette, Nicole/Whitworth, Sandra 1994: *No Safe Haven: Sexuality as a Universal Human Right and Gay and Lesbian Activism in International Politics*, in: Journal of International Studies, V23 N3 (1994) 563-588.

Mindry, Deborah 2001: *Nongovernmental Organizations, „Grassroots", and the Politics of Virtue*, in: SIGNS: A Journal of Women in Culture and Society 26 (2001/4)1187-1212.

Moller Okin, Susan 1979: *Women in Western Political Thought*, Princeton.

-1994: *Gender Violence and Women's Human Rights in Africa*, hg. vom Center for Women's Global Leadership, Rutgers University.

Pateman, Carol 1988: *The Sexual Contract*, Stanford.

Razack, Sherene 1995: *The Image of Indian Women in Law: What Gender Persecution Claims Can Tell Us About Indianness*, Vortrag auf der ISER-NCIC Conference, Trinidad.

Rahman, Momin/Jackson, Stevi 1997: *Liberty, Equality and Sexuality: Essentialism and the Discourse of Rights*, in: Journal of Gender Studies 6 (1997/2) 117-129.

Scott, Joan 1996: *Only Paradoxes to Offer: French Feminism and the Rights of Man*, Cambridge.

-1999: *Some More Reflections on Gender and Politics*, in: Gender and the Politics of History, revised edition, New York.

Slalecl, Renata 1994: *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism After the Fall of Socialism*, London.

Spivak, Gayatri 1996: *Diasporas Old and New: Women in the Transnational World*, in: Textual Practice 10 (1996/2) 245-269.

Wilson, Ara 1996: *Lesbian Visibility and Sexual Rights at Beijing*, in: SIGNS - Journal of Women in Culture and Society 22 (1996/1) Herbst.

Zerilli, Linda 1998: *This Universalism Which is Not One*, in: Diacritics 28 (1998/2).

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

Das Recht von Frauen auf volle Bürgerinnenschaft und auf Entscheidungsbefugnis in der Kirche

Margarita Pintos

Einführung

Das Recht der Frauen auf Bürgerinnenschaft nahm in der Kirche eine andere Entwicklung als in Gesellschaft und Politik. Zu Beginn der Jesusbewegung war es so, dass das Christentum den Frauen durchaus das volle Recht auf Bürgerschaft zuerkannte. Damit geriet der neue Glaube in einen erklärten Konflikt und in offene Opposition zur androzentrischen Ideologie des religiös-jüdischen Umfeldes und zu den patriarchalen Strukturen des römischen Reiches. Die Entscheidung bedeutete eine Revolution, die nicht ohne Auswirkung auf die verschiedenen Felder der Gesellschaft blieb. Christliche Frauen hatten das Bürgerinnenrecht inne, solange sich das Ganze innerhalb der ersten christlichen Gemeinden abspielte. Als jedoch die Kirche anfing, das Gewand der Hausgemeinde allmählich abzustreifen, büßten sie die Bürgerinnenschaft Schritt für Schritt ein. Der Glaube wurde zur „politischen Religion" und nahm nach Vorbild und Maßgabe der imperialen Ordnung hierarchisch-patriarchale Strukturen an. Dessen unbeschadet gelang es weder der politischen Macht noch der ekklesiastischen Patriarchie, ihnen die Rechte als Bürgerinnen ganz zu nehmen. Immerhin gab es die ganze Geschichte hindurch Frauenbewegungen, die besagte Rechte im Schoße ihrer jeweiligen Gemeinschaften ausübten. Auch wenn das alles den Augen der zeitgenössischen Gesellschaft verborgen blieb, gaben die betreffenden Frauen nie den Geist der Einforderung auf.

Im Bereich der Politik erobern die Frauen die Bürgerschaft erst sehr spät, und zwar nicht ohne Widerstand seitens der patriarchalen Macht. Muss man dazu noch an den Satz von James Mill erinnern, der - bereits voll in der Neuzeit stehend - fragt: „Warum sollten Frauen wählen, wenn doch schon ihre Männer wählen?" Die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte, wie sie in modernen Verfassungen und in entsprechenden universalen Erklärungen verkündet wird, war von Anfang an ein abstrakter Universalismus; und die rundum einbeziehende Gebärde dieser Rechte war mehr Schein als Sein, denn bestimmte Gruppen wie eben die Frauen ließen sie außen vor.

I. Die Rechte von Frauen als Bürgerinnen in der Jesusbewegung

Frauen schließen sich von Anfang an der Jesusbewegung an und gehören voll und ganz zur Jüngergemeinde, in der alle gleich sind. Doch sie spielen keine Randrolle, sondern stehen an zentraler Stelle. Elisabeth Schüssler Fiorenza hat herausgearbeitet, Präsenz und Engagement der Frauen seien höchst wichtig für die Praxis der Solidarität von unten, wobei ja gerade diese für das Befreiungsprojekt Jesu von Nazaret den umspannenden Horizont bilde. Die egalitäre Jünger- und Jüngerinnenschaft wächst sich aus zur Ideologie der Kritik an der androzentrischen Kultur und zur Protestbewegung gegen die patriarchalen Strukturen in Familie, Politik und Religion. Aber die Rechte als Bürger und Bürgerinnen bleibt nicht auf den Kreis der männlichen und weiblichen Nachfolger aus dem jüdischen Umfeld beschränkt, sondern gehen über auf alle Frauen ohne Unterschied von Kultur, Religion oder geographische Herkunft. Man vergleiche etwa die knappe Geschichte von der Syrophönizierin (Mk 7,24-30; Mt 15,21-28) und die Szene mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, wie sie Johannes in seinem Evangelium wiedergibt (Joh 4).

In der ersten Erzählung hinterfragt eine Ausländerin den engen Nationalismus, den sie an Jesus beobachtet, und lädt ihn ein zur Aufgabe des kulturellen Widerstandes, den er dagegen hat, sich mit anderen als ausschließlich mit Frauen aus seiner jüdischen Umgebung zu befassen. Diese namenlose Frau, die wir allein anhand ihrer Nationalität kennen, argumentiert für die Universalität der Bürgerrechte; und es gelingt ihr in der Tat, Jesus umzustimmen.

Die zweite Geschichte zielt darauf ab, sowohl den religiösen Konflikt mit den Samaritern abzubauen als auch die Tabus, mit denen Gespräche eines Mannes mit einer Frau in der Öffentlichkeit umgeben sind. Die Samariterin, die uns ebenso wenig namentlich bekannt ist und von der wir lediglich die Ethnie wissen, schließt sich mitsamt ihrem Volk der messianischen Bewegung an. Das Zeugnis, das die Frau dann von Jesus gegenüber ihren Landsleuten ablegt, motiviert diese zum Glauben an ihn: „Viele Samariter aus dem Ort kamen zum Glauben an Jesus *auf das Wort der Frau hin*“ (Joh 4,39). Eine ähnliche Formulierung trifft der johanneische Jesus im sogenannten Abschiedsgebet: „Ich bete nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben“ (Joh 17,20). Damit siedelt der vierte Evangelist das Zeugnis der Samariterin auf derselben Ebene an wie das der Jünger, und damit anerkennt er auch den entscheidenden Einfluss der einen wie der anderen bei der Erweiterung des Anhängerkreises.

II. Die Rechte von Frauen als Bürgerinnen im Galaterbrief

Das Recht von Frauen auf volle Bürgerinnenschaft und auf Entscheidungsbefugnis in der Kirche

Die Erfahrung, die Frauen als voll anerkannte Bürgerinnen in der Jesusbewegung machen, machen sie auch weiter im sich anbahnenden Urchristentum. Die zentrale Bibelstelle dafür ist Gal 3,27-28: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus". Der Text, der eine vorpaulinische Taufformel ist, macht zuvörderst einmal klar, dass auch Christen und Christinnen aus der unbeschnittenen, das heißt heidnischen Welt zum Volk Gottes gehören, weil dieses alle nationalen Grenzen sprengt. Dass jemand bisher der jüdischen Religion anhing, darf ihn - sobald er Mitglied der christlichen Gemeinde wird - weder zu irgendeinem Dünkel noch zum Anspruch auf irgendein Privileg motivieren, wie umgekehrt auch niemand diskriminiert werden darf, der sich zuvor nicht zum Glauben Israels bekannte.

Eine zweite geradezu revolutionäre Aussage dieser Erklärung ist, dass es in Zukunft keine Unterschiede mehr gibt zwischen Sklaven und Freien. In der christlichen Gemeinde ist niemand Herr über einen anderen bzw. eine andere. Das Verhältnis zwischen den Mitgliedern gründet auf Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit. Im Dienst am Evangelium gibt es keinen Unterschied zwischen Sklaven und Herrn, auch wenn damit nicht gesagt ist, Paulus setze sich für die Abschaffung der Sklavenhaltung ein. Was ihm am Herzen liegt, ist, dass innerhalb der *ekklesia* Unterschiede im sozialen Status abgeschafft sind.

Drittens sagt der Text, die Unterschiede zwischen „Mann" und „Frau" gölten nicht weiter. An der Stelle werden die gesellschaftlichen Stereotypen in der Zuweisung der Geschlechterrollen kritisiert. Sie entbehren jeder wissenschaftlichen Begründung und sind ein Konstrukt des Patriarchats, das die Frauen weiterhin unterdrückt halten will. Das Tor zur christlichen Gemeinde ist die Taufe. Diese aber ist ein geschlechtsunspezifischer Initiationsritus, den alle über sich ergehen zu lassen haben, die sich einbinden lassen wollen in das Lebensprojekt Jesu und infolgedessen im Hinblick auf Rechte und Pflichten gleichgestellt werden.

Was nun aber Gal 3,28c angeht, tendiert die traditionelle Exegese dahin, jeden

Die Autorin

Margarita Pintos de Cea-Naharro, geboren 1947 in Madrid, feministische Theologin, Lehrerin für Kastilisch, Geschichte und ökumenische Theologie an der Deutschen Schule Madrid. Gastprofessorin an der Universität Carlos III mit Kursen über die Frau in den monotheistischen Religionen, Gewalt gegen Frauen und Geschlechterfragen. Direktorin des Seminars für Feministische Theologie, dessen jüngste Arbeiten um die Wiederentdeckung von „Ahninnen" kreisen, die zum Stammbaum christlicher Feministinnen gehören. Mitglied des Verbandes von Theologen und Theologinnen „Johannes XXIII". Mitarbeiterin im Institut für Feministische Forschungen an der Complutensischen Universität Madrid. Veröffentlichungen u.a.: La mujer en la iglesia; Mujeres y hombres en la construcción del pensamiento occidental. Anschrift: Ginzo de Limia 55, 1° B, E-28034 Madrid, Spanien. E-Mail: margaritapi@mi.madri tel.es.

gesellschaftlichen und kirchlichen Bezug auszuschließen und das „Nicht Mann und Frau" allein für den religiösen Raum gelten zu lassen. Die Gleichheit, die hier verkündet wird, wäre demnach eine spirituelle („Alle Seelen sind gleich") und endzeitliche Gleichheit („Im Himmel wird nicht mehr nach Mann und Frau unterschieden"). Heutzutage verkürzt die Exegese die Aussage der Stelle weniger und unterstreicht vielmehr ihre Bedeutung sowohl für die Kirche als auch für Gesellschaft und Politik. Auch bringt sie Gal 3,28c in Verbindung mit Gen 1,27: „Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie".

Gal 3,28 lässt sich also wie folgt zusammenfassen: Für Christen und Christinnen gelten keine Unterschiede mehr auf Grund von Religion, Kultur und Geschlecht. Heiden, Sklaven und Frauen genießen Freiheit und Gleichheit. Kampf für Freiheit, Einsatz für Gerechtigkeit, Solidarität mit Armen und Unterdrückten, Ausmerzung von Diskriminierungen und Befreiung von patriarchalen Strukturen sind Optionen und Pflichten, die sich nicht voneinander trennen lassen und in *einem* Zugriff angefasst werden müssen.

III. Die Rechte von Frauen als Bürgerinnen in den ersten christlichen Gemeinden

Frauen üben in den paulinischen Gemeinden ihre Bürgerinnenschaft aus in leitenden, prophetischen und lehrenden Funktionen ebenso wie in aktiver Mitwirkung an den Versammlungen der Gemeinschaft. In einigen Fällen ergeben sich ihre Funktionen auch aus der gesellschaftlichen Stellung, die sie innehaben, wie die Leitung von Hausgemeinden (vgl. Lydia in Philippi: Apg 16,14; Priszilla mit ihrem Mann Aquila: Apg 18,2; Nympha in Laodicea: Kol 4,5; Chloë möglicherweise in Korinth: 1 Kor 1,11). Dessen ungeachtet ergibt sich ihr aktives Mitwirken im Leben und bei der Entscheidungsfindung in der christlichen Gemeinde jedoch im Allgemeinen als unmittelbare Folge aus der Gleichheit, die die Taufe allen vermittelt.

Betont werden sollte weiter, dass es sogar Apostelinnen gab, wie zum Beispiel Junia (Röm 16,7), die vielleicht ein Wanderleben führte wie die anderen Apostel auch. Andere Frauen taten sich mit ihrem missionarischen Einsatz hervor (Röm 16,6: Maria; Röm 16,12: Tryphäna, Tryphosa sowie Persis; Röm 16,3: Priska; Phil 4,2-3: Evodia und Syntyche). Einer ganzen Reihe von Hausgemeinden standen sie vor, wobei sie sich in erster Linie der Verkündigung des Evangeliums widmeten. Es fehlte nicht an Diakoninnen, wie Phöbe belegt, die dieses Amt in Kenchreä bekleidete (Röm 16,1). Paulus empfiehlt sie der Kirche in Rom und bittet die dortigen Christen, sie aufzunehmen, wie Heilige es verdienten, und ihr beizustehen, da sie schon vielen, darunter auch ihm selbst, geholfen habe (Röm 16,2).

Der Verfasser des Ersten Timotheusbriefes spricht von *presbytéras,* was normalhin mit „ältere Frauen" übersetzt wird (1 Tim 5,2). Doch der Text lässt verschiedene Deutungen zu. Einige Autoren interpretieren die Stelle, als hätte die Leitung

der Gemeinde in Händen von männlichen und weiblichen Presbytern sowie von Diakonen und Diakoninnen gelegen.[1] Andere Fachleute hingegen sind der Ansicht, im Lichte des *ekklesia*-Begriffs von 1 Tim müsse ausgeschlossen werden, dass Frauen in der Gemeinde Leitungsaufgaben ausgeübt hätten.[2]
Fest aber steht, dass sich Frauen in den Gemeindeversammlungen als „Prophetinnen" und „Beterinnen" betätigten (1 Kor 11,5). Vielleicht trugen sie auch Psalmen vor, beteiligten sich an der Unterweisung (*didaché*), übten das Zungenreden aus und halfen bei der Übersetzung der Glossolalie.
In der Hauskirche des ganz frühen Christentums genossen die Frauen Bürgerinnenrechte, trugen mit zur Entscheidungsfindung bei und hatten durchaus Autorität inne. Zur Begründung der Autoritätsstellung dieser Frauen trug in den Augen von Karen Jo Torjesen womöglich ihr gesellschaftliches Stereotyp als Herrin des Hauses bei.[3] Funktionen und Aufgaben der häuslichen Leitung, die nicht an die Geschlechtertrennung gebunden waren, wurden im Raum der christlichen Hausgemeinde spontan übertragen. Dass Frauen hier Autorität zustand, galt als selbstverständlich. Wer immer sah, wie geschickt Frauen waren und über welche Erfahrung sie als Verwalterinnen des Haushalts verfügten, kam nicht umhin, sie als ausreichend qualifiziert zu betrachten für die Übernahme von Leitungs-, Lehr- und Verwaltungsfunktionen auch in der Gemeinde.
Zusammenfassend lässt sich sagen: So sehr Frauen in der patriarchalen Gesellschaft ausgegrenzt waren, so sicher hatten sie im Urchristentum einen Status der Gleichheit. An der Spitze befreiender, prophetischer Gruppen und Bewegungen waren sehr wohl auch Frauen zu sehen. Wegen des Geschlechts diskriminierte das Charisma niemanden, wohl aber stellte es Männer und Frauen in Sachen Rechte und Pflichten auf eine Ebene.

Das Recht von Frauen auf volle Bürgerinnenschaft und auf Entscheidungsbefugnis in der Kirche

IV. Diakoninnen, Presbyterinnen und Bischöfinnen in der Geschichte des Christentums[4]

In dem Maße, in dem sich die christliche Gemeinde zur politisch in das Römische Reich integrierten Kirche entwickelt, kommt eine Kampagne in Gang, die die Frauen von ihren bisherigen Leitungsposten entfernen und sie ihrer kirchlichen Bürgerschaft entkleiden will, mit der Begründung, damit verletzten sie die jeder Frau anstehenden Tugenden wie Schweigen, Keuschheit und Gehorsam, ja es mangle ihnen mithin an Scham. So erlegt man ihnen Schweigen auf, schließt sie von verantwortlichen Positionen aus und spricht ihnen den *Logos* ab, mittels dessen sie ihr Denken erarbeiten und ihre Erfahrungen theologisch zum Ausdruck bringen könnten. Die Mehrzahl der Frauen wird - mit dem Argument, der Mann sei als erster geschaffen worden - in den Keller der Unterwerfung geschickt. Ihre Hauptaufgabe wird der untergeordnete Dienst. Waren sie bis dato *Mittlerinnen* der Gottheit und Trägerinnen der Gnade, werden sie nunmehr zu *Dienerinnen* der alleinigen Mittler zwischen Gott und der Gemeinde, und das sind die Männer.

Gleichwohl übten Frauen auch weiterhin das Priesteramt, einschließlich des Bischofsamtes, im Dienst an der Gemeinde aus und mischten aktiv bei der Entscheidungsfindung in der Gemeinde bis ins 13. Jahrhundert mit. Zugegeben, wir verfügen über wenige schriftliche Belege für das Vorkämpfertum dieser Frauen. Der Grund liegt in der Tatsache, dass diese Frauen wenig schriftliche Texte hinterlassen haben und dass christliche wie heidnische Quellen ausgesprochen androzentrisch geprägt sind. „Hätten Frauen die Bücher geschrieben, hätten sie es - dessen bin ich sicher - anders gemacht. Denn sie wissen, dass man ihnen fälschlicherweise Vorwürfe macht", so schreibt Christine de Pisan 1399 in ihrem *Brief an den Gott Liebe.* So sind wir u.a. auf archäologische, epigraphische und briefliche Zeugnisse verwiesen.

Unter dem Triumphbogen einer römischen Basilika ist ein Mosaik mit vier weiblichen Gestalten zu sehen. Zwei von ihnen sind die heilige Prudentia und die heilige Praxedis, die dritte die Jungfrau Maria. Über dem Haupt der vierten Frau, die einen Schleier trägt, ist die Inschrift zu lesen: „Theodora *Episcopa*". In einem Grab, das 1876 im italienischen Südkalabrien entdeckt wurde, stieß man auf eine Inschrift aus der Mitte des 5. Jahrhunderts. Dort ist die Rede von einer „Leta *Presbytera*". Der Text lautet: „Ihrem guten Ruf hingegeben lebte die Presbyterin Leta vierzig Jahre, acht Monate und neun Tage. Ihr Ehemann errichtete ihr dieses Grabmal. Sie ging ihm in den Iden des März voraus."

Darüber hinaus haben wir noch mehr Zeugnisse aus dem 6. und 7. Jahrhundert, die ebenfalls die Existenz von weiblichen Priestern belegen, und zwar in: Salone (Dalmatien): *presbytera, sacerdota;* im afrikanischen Hippo: *presbyterissa;* in der Nähe von Poitiers in Frankreich: *presbyteria,* und in Thrazien: *presbytera* in griechischer Sprache. Die katholische Historiographie neigt dazu, sämtliche Inschriften, die auf das weibliche Priestertum anspielen, zu eliminieren oder das Wort *presbytera* mit Frau des Presbyters zu übersetzen.

In einer - Athanasius (4. Jahrhundert) zugeschriebenen - Abhandlung über die Tugend der Jungfräulichkeit heißt es, geweihte Frauen könnten in Abwesenheit eines männlichen Priesters gemeinsam das Brotbrechen feiern: „Heiligmäßige Jungfrauen können das Brot dreimal mit dem Zeichen des Kreuzes segnen, die Danksagung sprechen und beten; denn im Reich der Himmel gibt es weder Mann noch Frau" (PG 28, 263).

In einem Brief an die Bischöfe im südlichen Italien schreibt Papst Gelasius (492-496) im Jahre 494: „Zu unserem großen Schmerz ist uns zu Ohren gekommen, dass die göttlichen Angelegenheiten in einen solchen Zustand abgeglitten sind, dass Frauen Dienst an den heiligen Altären tun und bei allen dem männlichen Geschlecht vorbehaltenen Tätigkeiten mitwirken, auch wenn ihnen diese nicht zustehen." Das Schreiben lässt also keinen Zweifel daran, dass Frauen priesterliche Funktionen ausgeübt haben.

Honorius III., Nachfolger Innozenz' III. im Papstamt von 1216 bis 1227, wendet sich an die Bischöfe von Burgos und Valencia, sie sollten den Äbtissinnen verbieten, von der Kanzel herab zu reden, weil diese Aufgabe Männern vorbehalten sei. Und Honorius verschweigt auch nicht den Grund für das Verbot: „Denn

ihre Lippen tragen Evas Stigma, die ja mit ihrer Rede das Los des Mannes besiegelt hat."

An der Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert erkundigt sich ein Priester mit Namen Ambrosius beim Bischof von Vercelli namens Aton, der offenbar als großer Kenner der Beschlüsse der alten Konzilien galt, welche Bedeutung den Begriffen *presbytera* und *diaconissa*, wie sie sich in den alten Canones fänden, beizumessen sei. Bischof Aton antwortet ihm, auch Frauen erhielten Ämter *ad adiumentum virorum*, wie es im Römerbrief heiße: „Ich empfehle euch unsere Schwester Phöbe, die *diákonos* der Gemeinde von Kenchreä ist" (Röm 16,1). Und weiter sagt er, das Konzil von Laodicea habe in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Priesterweihe von Frauen verboten. Was den Terminus *presbytera* angehe, räumt er ein, habe das Wort in der alten Kirche auch die Ehefrau des Presbyters bezeichnen können. Er selbst aber bevorzuge die Bedeutung „geweihte Priesterin", die leitende, lehrende und gottesdienstliche Funktionen ausübe.

Diese und zahlreiche andere Belege, die wir beibringen könnten, werden jedoch von der offiziellen Theologie wie auch vom hohen Lehramt der Kirche vom Tisch gewischt. Als Begründung bekommen wir zu hören, das alles entbehre der wissenschaftlichen Überprüfbarkeit. Doch der eigentliche Grund für die Ablehnung sind die patriarchalen Vorstellungen, in denen die Herren gefangen sind. Ließen sie die angeführten Zeugnisse als authentisch gelten, müssten sie ihre patriarchalen Muster überprüfen und ihre frauenverachtenden Positionen aufgeben. Aber dazu sind sie nicht bereit.

V. Von der „Vatikanischen Inkonsequenz" zur vollen Bürgerinnenschaft

Das Recht von Frauen auf volle Bürgerinnenschaft und auf Entscheidungsbefugnis in der Kirche

So ist uns christlichen Frauen heutzutage die Bürgerinnenschaft in der Kirche verwehrt, während wir in der Gesellschaft inzwischen beachtliche Quoten in Sachen Ausübung ziviler, politischer und sozialer Rechte erreichen konnten. Das 21. Jahrhundert, schreibt die spanische Philosophin Victoria Camps, „wird das Jahrhundert der Frauen sein. Niemand hält die Bewegung auf, die die Revolution des soeben zu Ende gegangenen Jahrhunderts ausmacht. Für den Augenblick reicht die Gleichheit, die wir erreicht haben, einigermaßen aus, wenn auch noch nicht vollends. Gemessen an einer annehmbaren Gleichheit liegen uns noch manche Hindernisse im Weg."[5]

Auch die katholische Kirche tritt heute, wiewohl mit mancherlei Differenzierungen und Absicherungen, in ähnlicher Weise für die Bürgerrechte der Frauen in der Gesellschaft ein, wie sie sich auch für die Menschenrechte einsetzt. Dagegen tut sie alles nur Mögliche, um zu verhindern, dass wir sie auch innerhalb der christlichen Gemeinde in Anspruch nehmen. So stehen wir vor dem, was Bernard Quelquejeu die „vatikanische Inkonsequenz" nennt.

Was mag im Spiel sein, wenn die Kirche den Frauen nach wie vor sowohl die volle Ausübung ihrer Bürgerinnenrechte als auch die Mitwirkung bei der Entschei-

dungsfindung verweigert? Nichts anderes als die Hartnäckigkeit der ekklesiastischen Patriarchie, die sich noch immer ins Zeug wirft, zu bestreiten, was das Neue Testament wie auch die Geschichte des Christentums rechtfertigen.

Die exegetischen, theologischen und historischen Fundamente dafür, dass Frauen ihre Bürgerinnenschaft zurückbekommen, sind inzwischen gelegt. Auch die Geschichte der Emanzipation der Frau spielt uns zu. In der Geschichte herrschen Plausibilitätsverhältnisse, die uns den Weg zu erleichtern vermögen. So können wir damit rechnen, dass wir Unterstützung erfahren zum einen von der feministischen Theorie, die uns ja eine kritische Methode zur Analyse der patriarchalen Strukturen in der Gesellschaft und in den Religionen an die Hand gibt, und zum anderen von den Bewegungen der Frauenbefreiung.

Damit wir in den Genuss der uns bisher vorenthaltenen vollen Bürgerinnenschaft in der Kirche wie in den Gesellschaften kommen, schlage ich einige entscheidende Weichenstellungen vor, wobei ich mir allerdings durchaus des Standortes bewusst bin, an dem ich dies alles schreibe.

Zunächst einmal geht es um unsere Selbstbehauptung und Anerkennung als *moralische Subjekte.* Im moralischen Diskurs, so wie er innerhalb der feministischen Theorie geführt wird, fällt Frauen eine besondere Rolle zu. So werden Alternativen vorgeschlagen, wie der Herrschaft ökonomischer und konsumistischer Wertvorstellungen Einhalt zu bieten sei, gilt doch, dass der Feminismus vor allem eine Ethik ist. Uns Frauen kommt im Rahmen des angestrebten Veränderungsprozesses eine fundamentale Rolle zu. Das gilt in gleicher Weise auch für die christliche Gemeinde, in der wir uns als moralische Wesen von der evangeliumsgemäßen Ethik von Brüderlichkeit bzw. Schwesterlichkeit führen lassen und nicht von der Moral der patriarchalen Macht. Dass wir auch, wenn es um Entscheidungen in ethischen Belangen, die unser Leben wie auch das Leben anderer marginalisierter Kreise unmittelbar berühren, ein Wort mitreden, erweist sich für uns als vorrangiger Imperativ. Die Zeit ist gekommen, dass wir aufhören, von Seiten der Patriarchie irgendwelche Anordnungen stillschweigend entgegenzunehmen und untertänig zu erfüllen, und stattdessen anfangen, selbst zur Entwicklung einer neuen, befreienden Moral beizusteuern.

Sodann müssen wir uns dessen bewusst werden, dass wir aktiv gestaltende *theologische Subjekte* sind. Es kann nicht mehr damit getan sein, dass wir rein mechanisch Theologie treiben, indem wir die traditionelle, deduktive Methode nachahmen und von vorgegebenen Wahrheiten her in Richtung Dogmen denken. Es kommt darauf an, den Glauben vor der Folie unserer eigenen Subjekthaftigkeit zu denken und mit Hilfe hermeneutischer und linguistischer Schlüssel unter dem Gesichtspunkt des Geschlechts neuzuformulieren. Ziel wäre, ein wirkliches Lehramt von Frauen zu haben, bei dem unsere Erkenntnisse und Erfahrungen als grundlegender Bestandteil des Glaubenserbes aufgehoben und geborgen wären.

Drittens sind wir *kirchliche Subjekte.* Die Patriarchie bemächtigte sich der Kirchlichkeit und bestritt sie den Laien und allen voran den Frauen - mit dem Verweis auf biblische, theologische und geschichtliche Gründe, die jedoch, wie ich zu zeigen versucht habe, irreal sind. Die Herren, die sich die Kirchlichkeit aneigne-

ten, bemächtigten sich damit der Ausübung aller Freiheiten und Rechte, die ungeteilt und unverzichtbar sind: Recht auf Versammlung und Vereinsbildung, auf Ausdruck und Bewusstsein, auf Forschung und Kritik, auf Denken und vor allem - auf Meinungsverschiedenheit! Wenn dem aber so ist, dann stellt sich die Forderung nach Beteiligung an der Leitung der christlichen Gemeinde. An demokratischen Wahlen und Regierungsformen - ohne Wenn und Aber - führt dann kein Weg mehr vorbei. Um das jedoch zu erreichen, müssen wir einen Prozess der Demokratisierung der Kirche in Gang setzen, der sowohl andere Strukturen als auch eine andere Lebensform erheischt. Gehen wir davon aus, dass alle Christen und Christinnen Subjekte von Kirchlichkeit sind, ist die Abgrenzung zwischen Klerikern und Laien, zwischen lehrender und lernender Kirche, zwischen Hierarchie und Volk zu den Akten zu legen.

Das Recht von Frauen auf volle Bürgerinnenschaft und auf Entscheidungsbefugnis in der Kirche

Sind Frauen volle Bürgerinnen in der Kirche, kann ihnen der sakramentale Bereich natürlich nicht vorenthalten bleiben. Gerade hier indes schmerzt uns, dass wir auf Grund der androzentrischen Betrachtensweise, die an dieser Stelle durchschlägt, total ausgegrenzt sind. Damit sich uns aber auch der sakramentale Bereich öffnet, müssen wir Frauen aufhören, bloße Empfängerinnen der Gnade und stumme Hörerinnen des Wortes zu sein, und zu Mittlerinnen des Heils und Dolmetscherinnen des Wortes werden.

Im Gleichklang mit der vollen Bürgerinnenschaft von uns Frauen müssen wir zugleich aber auch die Feststellung treffen, dass allen, die irgendwie auf Grund von Ethnie, Rasse, gesellschaftlicher Klasse, geographischer Herkunft oder sexueller Orientierung ausgegrenzt sind, in gleicher Weise die vollen Bürgerrechte zugesprochen werden müssen. Bürgerschaft hat sich netzartig, in einschließenden Kreisen auszubreiten. Soll das aber erreicht werden, müssen alle Vor-die-Tür-Gesetzten Einheit und Solidarität gegen die Ursachen an den Tag legen, die zum Ausschluss führen. Der Gleichklang in Gal 3,28 muss erweitert werden: „Weder Homosexueller noch Heterosexueller, weder Armer noch Reicher, weder Weißer noch Schwarzer, weder Gebildeter noch Ungebildeter ...“ Es ist klar, dass diese Unterschiede zu achten sind, um nicht in einer geklonten Kirche oder Gesellschaft zu landen.

[1] Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München/Mainz 1988.

[2] Vgl. Ekkehard W. Stegemann/Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995, 338.

[3] Vgl. Karen Jo Torjesen, *Als Frauen noch Priesterinnen waren*, Frankfurt am Main 1995, 89f.

[4] Dieser Abschnitt stützt sich zum Teil auf J.J. Tamayo-Acosta, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, in: El País, 10. Juli 2002.

[5] Victoria Camps, *El siglo de las mujeres*, Madrid 1997, 9.

Aus dem Spanischen übersetzt von Horst Goldstein

Das Recht einer Frau, nicht normal zu sein*

Über Theologie, Kirche und Pornographie

Marcella Althaus-Reid

> „Das war ein Kuss", sagte er. „Tatsächlich?", fragte ich ungläubig mit noch immer geschlossenen Augen. „Ich habe überhaupt nichts gespürt." „Es gibt viele Arten von Küssen." „Und was war das für einer?" „Das tut nichts zur Sache. Hier geht es um Mathematik."
>
> *James Cañón*[1]

> „Sechem war der Fürst des Landes, aber der Sklave seiner eigenen Begierden. Er nahm sie und legte sich zu ihr, nicht so sehr mit Gewalt, sondern durch Überraschung - so sollte es scheinen ... Das also kam davon, dass Dinah sich herumtrieb. Junge Frauen müssen lernen, keusch und häuslich zu sein. Diese Eigenschaften gehören zusammen (Tit 2,5). Denn diejenigen, die nicht häuslich sind, setzen ihre Keuschheit aufs Spiel."
>
> *Matthew Henry*[2]

I. Über Pornographie und Theologie

Denken Sie an Pornographie! Denken Sie an ein pornographisches Bild, das, weil es statisch und aus dem Kontext gelöst ist, als Beleidigung eingestuft wird. Zum Beispiel fixiert und objektiviert der Körper einer Frau in der Werbung für ein alkoholisches Getränk nicht nur einen Körper, sondern die Sexualität überhaupt. Diese Fixierung ist schon fast von exegetischer Qualität. Es ist der interpretierte Körper, denn Verdinglichung ist bereits in sich eine Interpretation. Selbst wenn die pornographischen Bilder, wie etwa im nicht jugendfreien Film, in Bewegung sind, scheint es so etwas wie Eingrenzung und Beengung der sexuellen Beziehung zu geben. Wie beim Helden von Cañóns Geschichte sorgt die heterosexuelle Ideologie dafür, dass Küsse auf eine bestimmte festgelegte Ordnung oder Taxonomie der Sehnsucht reduziert werden. Jeder freie, nicht programmierte Kuss ist niemals ein Kuss. Es gibt viele Arten von Liebe und Sehnsucht, aber wenn wir hier über Pornographie als eine heterosexuelle Kunst nachdenken, dann können wir sagen, dass das Beleidigende daran die wiederholte Mimikry einer stereotypen Sehnsucht ist. Leider kann man dasselbe auch von der christlichen Theologie sagen, die die vorherrschende heterosexuelle Ideologie imitiert und jeden wissenschaftstheoretischen Versuch disqualifiziert, ihren Dualismus, ihre Hierarchien und ihre institutionalisierten Götter in Frage zu stellen.

Gibt es in der Kirche oder in der Theologie auch unvorhergesehene Küsse? Die

christliche Theologie spricht von der Gnade Gottes als einer ungeschuldeten Liebe, die Gott den Menschen und der Schöpfung schenkt. Doch die freien Küsse Gottes werden scheinbar auf den privaten Aspekt des Glaubens reduziert und betreffen nicht so sehr dessen öffentliche Seite. Das heißt, Menschen mit einer anderen sexuellen Orientierung fühlen sich nicht von der Gemeinschaft mit Gott, sehr wohl jedoch von den Kirchen ausgeschlossen. Das passiert deshalb, weil die Theologie in Verbindung mit der Pornographie als Methode tendenziell wie der Kapitalismus mit einem hermeneutischen Zirkel arbeitet, der die Identitäten ins Gegenteil verkehrt. In seiner Ideologiekritik als Methode hat Marx kritisiert, dass die Ideen - in dem Sinne, dass ihnen Wertschätzung und eine Vorrangstellung eingeräumt wird - zuerst kämen und die Menschen als die Subjekte der Geschichte an zweiter Stelle. Der hermeneutische Zirkel der Ideologie macht aus den Menschen die Vollzugsorgane einer Ideologie statt Handelnde in der Geschichte.[3] Der entscheidende Punkt ist: Die Körper der Menschen werden zu Dingen degradiert, so wie in der Theologie die Liebenden degradiert werden, und gleichzeitig wird solchen Dingen wie Ehe um des Profits willen hoher Wert beigemessen und Respekt gezollt.

Freude hat in der Theologie mit dem Profit innerhalb einer Tauschbeziehung zu tun. So gibt es zum Beispiel eine lange Tradition, derzufolge innerhalb der christlichen Ethik Freude gegen göttliche Belohnung getauscht wird. Dies ist ein Bestandteil der Tauschbeziehung von Vergebung und Beichtwesen. Daher entsteht die Notwendigkeit, die liebenden Körper als empfindungslose Körper zu konstruieren, das heißt außerhalb von gehaltvollen nicht-heterosexuellen Beziehungen, die Lektionen der Liebe erteilen könnten und in denen man mehr über die Liebe Gottes entdecken könnte.[4]

Andrea Dworkin zufolge ist Pornographie eine Kunst der territorialen Besetzung.[5] Auch in der Theologie können wir hier von einer Politik der nicht konsensfähigen heterosexuellen ideologischen Intervention im Namen des universalen Heils sprechen. So wie in der oben zitierten Geschichte Henry Dinahs Verhalten mit Hilfe der Bibel kommentiert, werden innerhalb einer heterosexuellen Theologie Körper sehr leicht zu besetztem Territorium und als schuldbeladen und sündig hingestellt. Wenn Dinah nicht ausgegangen wäre, dann wäre sie nicht vergewaltigt worden. Nach derselben Logik sollten nicht-heterosexuelle Frauen in ihren vier Wänden bleiben. Die Theo-Logik, die hier im Spiel ist, ist eine Logik der Klaustrophobie.

II. Über die Kirchen, den Kapitalismus und darüber, nicht normal zu sein

Wir haben kurz über Pornographie nachgedacht und müssen uns nun stärker der Theologie widmen. Kapitalismus, Kolonialismus und Pornographie haben vieles mit so mancher Art von Theologie gemeinsam. Zumindest in der Vergangenheit wiesen sie gemeinsame Eigenschaften wie die Objektivierung der Frau und der

Sexualität und die Wertschätzung des ausbeuterischen Profits auf. Frauen, deren Familien zum Ort des Missbrauchs geworden waren, wurden z.B. davon abgehalten, ihre im Namen Gottes eingegangene vertragliche Vereinbarung zu brechen. Kapitalismus, Kolonialismus und Pornographie bildeten in gewissem Sinne immer eine ökumenische Einheit, deren Ziel und Strategie die territoriale Besetzung war. Heute mögen sich im Zuge der weltweiten Expansion des Kapitalismus (Mundialisierung) solche festgelegten Geschlechterrollen gewandelt haben, ja sogar die hierarchische Weltordnung mag sich verändert haben, doch sie haben immer noch einen gemeinsamen Gottvater: Es ist der patriarchalische Gott der ständigen politischen Expansion, der keinen verbotenen Kuss toleriert. So hat der IWF zum Beispiel Argentinien angesichts des gegenwärtigen wirtschaftlichen Zusammenbruchs Wirtschaftsgesetze verordnet, die dem Land aus der aktuellen außergewöhnlichen Krise heraushelfen sollen. Die Menschen wissen jedoch genau, dass dies nur zusätzliche Härten für ein Land bringen wird, in dem sogar die Pensionen gekürzt werden und alte Menschen in Müllcontainern nach Lebensmitteln stochern. Deshalb organisiert man sich in Arbeitergenossenschaften. Geschlossene und verlassene Fabriken wurden von Arbeitern übernommen, die sich selbst genossenschaftlich organisiert haben. Ihnen ist es nicht nur gelungen, die verlassenen Anlagen wieder instand zu setzen und den Arbeitern gleiche Löhne auszuzahlen; sie setzen auch einen Teil des erwirtschafteten Mehrwerts zugunsten der Gemeinde ein. Altmodische Arbeitergenossenschaften sind für den IWF so etwas wie verbotene Küsse, denn sie können mein Land nicht nur zu wirtschaftlichem Erfolg, sondern auch in ein anderes politisches System führen. Doch der weltweite Kapitalismus duldet keine Abweichung.

So wie die Arbeiter in Argentinien nach neuen Wegen in der Wirtschaft suchen, anstatt alte zu übernehmen oder zu reformieren, so sollen auch Frauen in der Kirche ihre Menschenrechte nicht mit dem Ziel einklagen, die Kirche zu reformieren, sondern vielmehr, um diese radikal zu verändern. Eine solche Veränderung muss sich von einer Art und Weise, Gott und die Welt zu denken, verabschieden, die die Menschen und sogar Gott selbst sexuell und politisch missbraucht. Gott ist das erste Opfer in einer Theologie, in der er zur Marionette heterosexueller Ideologien wird.

Die Verbindung einer klar definierten sexuellen Haltung mit der Fixiertheit und Starrheit des stark sexuell konzipierten Körpers mag ein Bild aus einem Magazin oder einen biblischen Text als pornographisch definieren. Auf den Bereich der Wirtschaft übertragen weist auch der IWF ähnliche Eigenschaften auf. Es gibt jedoch Ekklesiologien, die allem Anschein nach mehr mit dem Markt als mit dem alternativen Gesellschaftsentwurf Jesu zu tun haben. Trotz aller Beteuerungen von freiem Wettbewerb und Mobilität funktioniert der Markt auf der Grundlage einer unterstellten Unveränderlichkeit von Handelsvereinbarungen und Regeln, die dafür sorgen, dass Ausbeutung weiterhin existiert und den Imperien Wohlstand verschafft. Im Christentum scheint der sexuell starken Restriktionen unterworfene Körper der Frau das ursprüngliche Ethos der theologisch-gesellschaftlichen Beschränkung hervorgebracht zu haben. Dies ist die Theologie, die zur

Erhaltung und Kontrolle der herrschenden imperialen Ideologien geschaffen wurde. Damit sie funktionieren, erfordern sie die Unbeweglichkeit der Frauen in sexueller Beschränkung, doch solche Unbeweglichkeit ist eine stark sexuell konzipierte Ordnung. Eines ist klar: Wenn wir in der Kirche über Menschenrechte und Frauen sprechen wollen, dann müssen wir damit anfangen, zu fragen, ob den Frauen in der Kirche selbst Menschenrechte zugestanden werden. Weniger klar (aber nicht weniger wichtig) ist es jedoch, darüber nachzudenken, um welche Rechte es geht. Reden wir zum Beispiel über das Recht auf Gleichheit? Und Gleichheit mit wem? Das Recht, nicht „normal" zu sein*, ist kein Menschenrecht, das auf dem Gleichheitsgrundsatz beruht, sondern auf dem Anderssein. Es ist das Recht der Anderen, das Recht der Menschen, sie selbst zu sein, auch wenn sie von den Hütern der Lehre ignoriert werden. Es ist an der Zeit anzuerkennen, dass ein ganzer Apparat pornographischer, starrer Definitionen und fixierter Begriffe für die babylonische Gefangenschaft der Kirche im Hinblick auf die Anthropologie verantwortlich ist. Diese reduziert nicht nur das Leben der Menschen und ihre Berufung auf bloße ideologische Definitionen, sie reduziert auch Gott. Wenn Gott in menschlichen Beziehungen von Ökonomie und Liebe zu finden ist, dann ist es klar, dass das Recht, in einer kapitalistischen Gesellschaft und Kirche nicht „normal" zu sein*, die Befreiung Gottes selbst zum Ziel hat.

Das Recht einer Frau, nicht normal zu sein

Gepriesen seien jedoch die Demütigen, denn es bedarf nicht mehr als der kleinen Geste einer Frau, die einer anderen Frau mehr Liebe zu schenken bereit ist als den Dogmen und die damit das pornographische Netzwerk der Theologie destabilisiert, das auf der Erstarrung der Identität und der Verdinglichung der Liebe beruht.

III. Die Körper der Frauen interpretieren

In der Theologie haben wir es täglich mit Pornographie zu tun, wenn wir mit Texten arbeiten, die die sexuelle Unbeweglichkeit von Frauen und Männern in Zeit und Raum schildern, in eingeengten und unbequemen Stellungen sexueller und wirtschaftlicher Natur, mit Texten also, wie sie im Rahmen vieler Lehrmeinungen anzutreffen sind. Der Körper der Frau, wie er in der Theologie beschrieben wird, konstituiert, was wir einen exegetischen Frauenkörper nennen können, das heißt, einen Körper, der innerhalb einer komplizierten Debatte über Ursprünge und Bedeutungen der ideologischen heterosexuellen Interpretation unterworfen ist. Es ist im Wesentlichen ein essentialistisch aufgefasster Körper, der dem

Die Autorin

Marcella Althaus-Reid ist eine materialistische Theologin aus Argentinien, die auf dem Gebiet schwul-lesbischer Theologie und Politischer Theologie arbeitet. Sie lehrt an der Universität Edinburgh feministische Theologie und Theologie der Globalisierung. Veröffentlichung u.a.: Indecent Theology. Theological Perversions on Sex, Gender and Politics (London 2000) Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt „Der göttliche Exodus Gottes" in Heft 1/001. Anschrift: Faculty of Divinity, New College, The University of Edinburgh, Mound Place, Edinburgh EH1 2LX, Schottland. E-Mail: Althausm@div.ed.ac.uk.

theologischen Begehren unterworfen ist. Dieser exegetische Frauenkörper ist nicht unbedingt deshalb problematisch, weil er für gewöhnlich mit der fehlerhaften biologischen Konstruktion weiblicher Identitäten aus früheren Jahrhunderten, mit „rassischen" Konzeptualisierungen und mit unterschiedlichen kulturell geprägten Verstehensweisen in Verbindung steht. Frauen - auch *andere* Frauen (Frauen aus anderen Ethnien, Kulturen und Zeiten) - sind nicht das Problem. Das Problem besteht nicht darin, dass die Exegese der Körper der Frauen, ihrer Sehnsüchte und Freuden in der Bibel festgehalten ist, sondern dass sie von einer heterosexuellen Sichtweise, die als höchst sakrosankt gilt, bestimmt wird. Mehr als die Bibel ist es der Blick der Leser, der für die Konstruktion des imaginierten christlichen Frauenkörpers verantwortlich ist - dieses illusorischen exegetischen Körpers der Interpretation dessen, was eine Frau ausmacht, wie diese Frau Erfüllung in ihrem Leben erlangt. In diesem Zusammenhang entsprechen die Forderungen so vieler Frauen in der Kirche, die die Brutalität der patriarchalischen Praxis anklagen, oft einem Diskurs des „Nein", der aber eigentlich ein „Ja" meint. Die Forderung der Frau nach Menschenrechten wird zur Forderung, als Mensch in der Kirche anerkannt zu werden, doch um damit Erfolg zu haben, müsste sie ihren Glauben an das kirchlich-sexuell-ideologische System verlieren. Nicht das Recht, eine (heterosexuell definierte) Frau zu sein, muss eingefordert werden, sondern das Recht zu sein. Es ist interessant zu sehen, dass heterosexuelle Frauen in der Kirche nur befreit werden können, wenn sie die Kirche von ihrer sexuellen Ideologie befreien. Das Recht, „nicht normal zu sein"*, muss an erster Stelle eingefordert werden.

Heute über Menschenrechtsfragen in der Kirche nachzudenken bedeutet, die pornographische Natur der christlichen Theologie und die kolonialistische Expansion als ihr Wesensmerkmal zu erkennen: Körper werden besetzt, Identitäten festgelegt, Frauen werden verobjektiviert, und das Nachdenken über Gott hat mehr mit Ideologie als mit einem kritischen Verhältnis zur Realität zu tun. Frauen verschwinden als Handelnde in Geschichte und Theologie und werden zu bloßen Waren in theologischen Tauschbeziehungen. Sie geben nützliche Kategorien ab, um die herum sich eine systematische Theologie aufbauen lässt. So wurden zum Beispiel innerhalb einer kolonialen Theologie die Begriffe Gnade, Glaube und Erlösung vor dem Hintergrund einer Dialektik von imperialer Reinheit und einem sündigen *Anderen* neu definiert. Der *Andere* als der Sündenbock für die Verfehlungen der Herren war dunkler, finsterer, sinnlicher, faul und weniger männlich und bildete so die Kontrastfolie zu den überschießenden männlichen Tugenden der christlichen Imperialherrschaft. Der *Andere* wurde mit weiblichen Zügen versehen. Durch einen ähnlich verkehrten Mechanismus wurde die häusliche Plackerei der Frauen zu einer theologischen Tugend in der Kirche. Die Ruhigstellung von Frauen in der Kirche gemäß patriarchalischen Kriterien hat eine lang anhaltende Tradition hervorgebracht. Die Arbeit von Theologinnen wie z.B. Elisabeth Schüssler Fiorenza hat einen antipornographischen Charakter.[6] Sie zerstört fixierte, gebundene Körper von Frauen in der Geschichte, indem sie deren Bewegungen und Kämpfe in der Geschichte freilegt.

Entscheidend ist: Die Körper der Frauen sind nicht nur prophetisch, weil sie ihre Einengung durch die Geschichte hindurch anklagen und die Möglichkeit von Alternativen in Kirche und Gesellschaft ankündigen, sondern weil sie die verborgenen Räume theologischer Kämpfe aufdecken. Diese Räume sind sexueller und ökonomischer Natur. Der Ausschluss der Frauen oder ihre begrenzte Einbeziehung in Kirche und Wirtschaft ist grundlegend für das Funktionieren sowohl herrschender theologischer Strukturen wie „rassischer" und nationaler Vormachtsansprüche als auch ökonomischer Konstellationen. Aus dieser Perspektive ist *nicht die Bibel an sich ein pornographischer Text.* Selbst wenn man die pornographische Sprache und die sexuelle Gewaltphantasie eines biblischen Buches wie etwa Hosea in Betracht zieht, dann ist das Pornographische daran der theologische Mechanismus, der es verhindert hat, dass dieser Text sich weiterentwickeln konnte. Texte sind nicht festgelegt, denn die Leser und Leserinnen bleiben in Bewegung, und auch stark pornographische Texte wie Hosea müssen nicht allein zu apologetischen Zwecken gelesen werden, sondern erlauben auch eine Lektüre mit dem Ziel, eine solche Apologetik zu erschüttern, um so zum pornographischen Kern der Religion vorzudringen. Dann könnten wir, mittels eines intertextuellen Prozesses, beispielsweise eine Religion ohne Heterosexualität entdecken. Das heißt, *das Auge der Kirche ist pornographisch;* es legt den Text über Frauen fest und verhindert nicht so sehr die Relecture, sondern vielmehr das Neuschreiben des Hosea-Buches. Denn für eine nicht-pornographische Lektüre ist es erforderlich, dass der Text seine Beweglichkeit und die Widerstandskraft der Körper wiedererlangt, die in der Geschichte durch heilige Mächte in der Theologie niedergehalten wurden.

IV. Die Rechte der Frauen und der Glaube an Sex

Die Kirche kann sich niemals für Frauenrechte in der Gesellschaft einsetzen, bevor sie nicht ihre Lehre im Hinblick auf Sex, die von einer pornographischen Theologie gestützt wird, als ungültig erklärt und stattdessen jene Küsse einen kanonischen Status bekommen, denen man bislang die Anerkennung verweigert hat. Ohne Zweifel hat die Kirche bisher die Menschenrechte von Frauen unterstützt, aber nur, soweit es die Grenzen ihrer eigenen hetero-fixierten Theologie zuließen. Die Kirchen unterscheiden sich hier voneinander. Angefangen von Frauen, die nicht zu Priesterinnen geweiht werden können, über Frauen, die dem Priester immer noch sagen müssen, wann sie ihre Periode haben, um eine Verunreinigung des Eucharistiesakraments auszuschließen, bis hin zum Ausschluss nicht-heterosexueller Paare gibt es viele graduelle Unterschiede. Die Bestimmung und die Berufung von Frauen zu höheren Zielen wird in vielen Kirchen vereitelt. Es wäre aber falsch anzunehmen, dass der Glaubensabfall vom sexuellen Projekt der Kirche nur für Lesben, Transvestiten und bisexuelle Frauen ein erstrebenswertes Ziel wäre. In Anbetracht des Hetero-Sex-Appeals der Kirchen und der Theologie gleichermaßen sollte es im Gegenteil auch die Aufgabe

von heterosexuellen Frauen sein, die Normativität und Konstruktion der Identität der Frau in den Kirchen und ihre „Fixiertheit" auf eine pornographische Theologie in Frage zu stellen. Wie ich andernorts dargelegt habe, besteht das Problem darin, dass Frauen (und besonders arme Frauen) dazu neigen, sich innerhalb des heteronormalen Projekts der Kirche zu engagieren, um sich durch Enthaltung Respekt zu erwerben. Es ist der notwendige und schwer errungene Respekt, den jene brauchen, die nicht frei sind.[7]

V. Prophetische Körper

Ich möchte mich auf die brasilianische Theologin Nancy Cardoso Pereira und ihren Beitrag über den Körper der Frau und die Prophetie in der Hebräischen Bibel beziehen.[8] Cardoso Pereira geht es darum, Prophetie in der Hebräischen Bibel in der Sprache der Frauen und Kinder und ihrer unterdrückten Körper zu entdecken. So wird zum Beispiel der Hunger der Armen zur prophetischen Stimme, weil er die Ungerechtigkeit einer Gesellschaft anklagt, die ihre Ressourcen nicht gleich verteilt. Die Körper der Frauen sind auch prophetisch im Missbrauch, den sie erleiden. So spricht ein vergewaltigter Körper von Sex als Herrschaft, und der Körper einer armen Frau wie etwa Ruts Magd, spricht von Kraft und Zuneigung durch ihre Beziehung zu Rut. Die Verletzung der Rechte der Frauen in der Kirche wurden und werden durch die Prophetie der Körper von Frauen angeprangert.

Das Leid der Frauen als Prophetie scheint die Ideologie des sexuellen Dogmatismus in der christlichen Theologie zu entlarven. Das ist ein wichtiger Punkt, denn damit sagen wir, dass das Handeln von Frauen nicht unbedingt mit dem begrifflich fassbaren Triumph zu tun hat, sondern dass es ein Handeln im Ausgeschlossenwerden gibt. Das geschieht insbesondere da, wo die ausgeschlossenen Frauen die Kirche mit ihrer Hartnäckigkeit überraschen. So haben es Frauen, die Frauen lieben, und Frauen, die den heterosexuellen Mythos der vertraglich abgesicherten Liebe zwischen Mann und Frau in Frage stellen, der Kirche immer schwerer gemacht, Gott als Hetero-Ideologen für die Unterdrückten zu behaupten. Das Recht, nicht normal zu sein*, einzuklagen, ist ein wichtiger Beitrag für Kirche und Theologie, denn so wird aufgedeckt, dass viele theologische Streitigkeiten letztlich Streitigkeiten über die Körper von Frauen sind. Wenn wir Paul Ricœur darin zustimmen, dass der Begriff des Bösen selbst in der christlichen Theologie auf der Grundlage von juridischen und biologischen Begriffen von Schuld und Erbe entwickelt wurde[9], dann können wir anfanghaft ermessen, wie die Konzeptualisierung von Frauenkörpern mehr als alles andere mit der Konzeptualisierung der Körpers der Lehre zu tun hat. Die Frage nach den Frauenrechten stellt uns vor die Herausforderung, eine Theologie ohne Pornographie zu entwickeln. Dies erfordert, dass die Körper von Frauen nicht länger lehramtlich paralysiert, ihrer Freiheit und Würde beraubt und in den religiösen Horizonten ihres Liebens festgelegt werden.

Der zentrale Punkt einer jeden Diskussion über Sexualität ist die drohende Destabilisierung von Dogmen und Ekklesiologien, die Gott zu einer Quelle heterosexueller Autorität gemacht haben. Dies erfordert den Mut, Gott außerhalb von sexuellen, rassistischen und Klassenideologien zu finden. Insbesondere sexuelle Ideologien sind entscheidend dafür, dass politische Ideologien Rückhalt finden. Die Rechte der Frauen innerhalb und außerhalb der Kirche sowie die Rechte Gottes selbst hängen deshalb davon ab, wie wir diese Ideologien bekämpfen - in einem notwendigen Bündnis von mehr als nur einer Wahrheit außerhalb des Verstecks im Kleiderschrank; dies gilt für Heterosexuelle und Nicht-Heterosexuelle gleichermaßen. Bis dahin bleibt Gott hinter der Ideologie verborgen. Auch Gott bleibt im Kleiderschrank versteckt als Gefangener der Orthodoxie aus Theologie und Pornographie, und er fordert das Recht, nicht normal zu sein* in einer Kirche, in der die Orthopraxis der Liebe wichtiger sein sollte als die Orthodoxie, die auf einer unkritischen Haltung aufruht, welche ihre Wurzeln in einer (hetero-) sexuellen Ideologie hat.

* „Straight" (anständig, ordentlich) wird im amerikanischen Englisch für „heterosexuell" benutzt. Die Autorin gibt den Titel (und die entsprechende Wendung im folgenden Text) auch auf Spanisch wieder. Im Spanischen entspricht *derecho/derecha* dem englischen *straight*, was ein schönes Wortspiel ergibt: *El derecho a no ser derecha.* (Anm. d. Übers.)

[1] James Cañón, *My Lessons with Felipe*, in: Jaime Cortez (Hg.), Virgins, Guerillas & Locas. Gay Latinos Writing about Love, San Francisco 1999, 79.

[2] Matthew Henry, *Commentary on the Whole Bible*, Bd. 1, London 1721 (viele Neuausgaben, Text auch mehrfach komplett im Internet).

[3] Für eine detailliertere Diskussion dieses Punktes verweise ich auf meinen Beitrag: *¿Bien sonados? The Future of Mystical Connections in Liberation Theology*, in: Political Theology (2000/3) 44-63.

[4] Über den Beitrag, den lesbische Theologinnen, die über Liebe und Beziehung nachdenken, für die Kirchen leisten können, s. Elizabeth Stuart, *Just Good Friends*, London 1995.

[5] Vgl. Andrea Dworkin, *Intercourse*, New York 1987, 133.

[6] Schüssler Fiorenzas Arbeit ging es ursprünglich genau darum, den „Bewegungssinn", den Frauen in der Kirchengeschichte haben, wiederherzustellen, indem sie die Instabilität unserer Begriffe von der Unterwerfung und Passivität der Frauen in der Kirche aufzeigt. Vgl. z.B. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, London 1993.

[7] Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology*, London 2000, Kapitel 2.

[8] Vgl. Nancy Cardoso Pereira, *La profecía y lo cotidiano. La mujer y el niño en el ciclo del profeta Eliseo*, in: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana 14 (1993) 7-23.

[9] Paul Ricœur, *Le Conflit des Interpretations*, Paris 1968, 266-282, deutsch: *Der Konflikt der Interpretation*, München 1973.

Aus dem Englischen übersetzt von Christian Roth

Nach Gottes Bild: Theologische Arbeit an der Artikulation von Frauenrechten

Lieve Troch

Im Lauf der Jahre hat die feministische Theologie auf unterschiedliche Weise an einer Artikulation von Frauenrechten gearbeitet, entweder dadurch, dass sie dem Recht der Frauen auf ihren Kampf für Menschlichkeit eine theologische Legitimation verschaffte, oder dadurch, dass sie diesen Kampf als Ausgangspunkt nahm für das Entwerfen neuer theologischer Bilder vom Selbst, von der Welt und von Gott. Während die Vertreterinnen der ersten Richtung eher dazu neigen, universale Konzepte für die Artikulation von Frauenrechten zu entwerfen, bieten die Vertreterinnen der zweiten Richtung mehr Möglichkeiten, um die unterschiedlichen Weisen des Kampfes in einer diversifizierten theologischen Sprache zu artikulieren, in einer Sprache, die nicht festlegt, sondern immer aufs neue die jeweilige Situation aufbricht. In diesem Beitrag will ich beiden Richtungen kurz nachgehen.

I. Feministische Theologie und die *imago Dei:* Geschaffen nach Gottes Bild?

Die Theologin Carol Christ hat 1978 einen kraftvollen Artikel geschrieben mit dem Titel *Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological, and Political Reflections*[1]. Sie bringt Argumente für die Notwendigkeit eines anderen Sprechens über Gott als einer Vorbedingung dafür, dass Frauen sich in vollem Maße entwickeln können und dass die Kraft von Frauen in eine theologische Perspektive eingeordnet werden kann. Schon früher hat Mary Daly deutlich gemacht, dass, weil männliche Bilder die Auffassung vom Wesen des Göttlichen entscheidend bestimmen, dies automatisch zu einer Überlegenheit des Männlichen führt und das Göttliche einen tief eingewurzelten Sexismus legitimiert. Die Thesen beider Autorinnen beziehen sich auf eine doppelte Funktion, die sich die feministische Theologie von Anfang an zur Aufgabe gemacht hat: einerseits das kritische Durchdenken von Kulturäußerungen und andererseits die feministisch-kritische Reflexion auf das Christentum und seine theologischen Konzepte.[2]

1. Rekonstruktion und Demaskierung

Seitdem haben viele Theologinnen und vor allem feministische Theologinnen an der Entwicklung zweier wichtiger Richtungen im feministisch-theologischen

Denken gearbeitet: Einerseits an einer Rekonstruktion der Definition des menschlichen Subjekts und andererseits an einer Rekonstruktion der Darstellung des Göttlichen. Diese sind innerlich miteinander verbunden und verweisen auf die traditionelle Diskussion über die *imago Dei* in der theologischen Anthropologie. So ist es denn auch nicht verwunderlich, dass innerhalb der westlichen feministischen Theologie eine Reflexion auf die *imago Dei* einen wichtigen Platz einnahm beim Kampf der Frauen um ihre Rechte in Kirche und Gesellschaft und bei der Einforderung ihres Rechts als theologische Subjekte.

Der Begriff der *imago Dei* verweist in der Theologie auf den Text von Gen 1,26-28, der besagt, dass Mann und Frau, das Männliche und das Weibliche, nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen sind. Der Begriff der *imago Dei* wird in der systematischen Theologie verwendet für die Reflexion auf die Wechselwirkung zwischen der Darstellung Gottes (des Bildes von Gott) und der Definition des Menschen (als Abbild Gottes). Mit dieser klassischen Benennung wird auch auf die Person und das Handeln Christi als des vollkommenen Abbildes Gottes verwiesen.

Wir kennen eine lange Tradition in der Geschichte der Theologie mit Diskussionen darüber, ob auch Frauen Abbild Gottes sind und dementsprechend vollauf als Mitschöpfer anerkannt werden können. Nachdem Paulus bereits Zweifel daran gesät hatte, wurde von verschiedenen Theologen bekräftigt, dass auch Frauen Bildträgerinnen des Göttlichen seien. Die moderne Theologie gebraucht mit Vorliebe die Kategorien Person und Subjekt, die der philosophischen Tradition in ihrer Deutung des Menschen als Abbild Gottes entlehnt sind.[3] Verschiedene feministische Theologinnen haben kritische Fragen gestellt bezüglich der Art und Weise, wie die *imago Dei* im Verlauf der Geschichte der Theologie immer definiert und wie vom Mann daraus Ansprüche abgeleitet wurden. Der Mann hat seine Sehnsüchte und Ideale auf diesen Begriff projiziert. Die Deutung des Begriffs *imago Dei*, nach der die Gottähnlichkeit im Geist gesehen wurde, hatte negative Folgen für Frauen, die zumeist mit Körperlichkeit, Sexualität und Weltlichkeit in Verbindung gebracht wurden. Eine theologische und faktische Geringschätzung von Frauen war die Folge davon.

Die Autorin

Lieve Troch, geboren 1949, ist Belgierin und lebt in den Niederlanden, wo sie als Systematische Theologin an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen arbeitet. Daneben ist sie Ordentliche Professorin am Ökumenischen Institut für Religionswissenschaften in São Paulo, Brasilien, und Gastprofessorin in einigen Ländern Asiens. Veröffentlichungen: Mehrere Artikel und Bücher auf dem Gebiet der feministischen Fundamentaltheologie, u.a.: Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamentaltheologische thema's in een feministische discussie (Zoetermeer 1996). Derzeit forscht sie auf dem Gebiet von Interreligiosität und Interkulturalität. Anschrift: Min. Nelissenstraat 19, NL-4818 HS Breda, Niederlande. E-Mail: l.troch@theo.kun.nl.

Es ist eines der größten Verdienste der feministischen Analyse - nicht nur in der Theologie, sondern auch in vielen Disziplinen der Anthropologie -, dass sie die Stereotypen bestimmter imaginärer Frauenbilder als Projektion männlich-patriarchalischen Bewusstseins demaskiert hat. Daneben hat sie auch das gängige

Subjektdenken der westlichen Philosophie und Theologie seit Descartes als ein Denken demaskiert, das auf einseitige Weise ein männliches weißes Subjekt in den Mittelpunkt stellt und die von ihm selbst gemachten Frauenbilder davon ausschließt. Dieses cartesianische Menschenbild war in einer viel späteren Theologie zumeist der Ausgangspunkt für die Rede von der *imago Dei.* Die feministische Kritik und Rekonstruktion nimmt auf verschiedene Weisen eine Neueichung dieser *imago Dei* vor. Die Diskussionen über die *imago Dei* spielen sich zumeist auf drei Ebenen ab: auf den Ebenen des Geschlechtsunterschieds, der Beziehung zwischen Natur und Mensch und der Problematik von Immanenz und Transzendenz als dem Gebiet, auf dem das Gottesbild sich vor allem anderen geltend macht.

Feministische Theologinnen leisten einen Beitrag dadurch, dass sie die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit einer Verbindung von Leib, Geist und Natur richten, die in der klassischen theologischen Definition der *imago Dei* zerbrochen war. Die negative Wertung von Leiblichkeit in der Theologie, den Ausschluss von Frauen und die Zerstörung der Natur erklären sie mit diesen Brüchen.

2. Einige Beispiele

Die Theologin *Catharina Halkes* bietet eine Rekonstruktion des Begriffs *„imago Dei"*, indem sie zurückgreift auf den Ursprung dieses Wortes im Rahmen der Schöpfungstheologie. Sie legt den Nachdruck auf eine Neubewertung der Schöpfung, auf die Gleichheit von Mann und Frau und den Zusammenhang zwischen Schöpfung, Inkarnation und Eschaton.[4] Die *imago Dei,* die gleicherweise Männern und Frauen zukommt, sieht sie in erster Linie als einen Auftrag, Repräsentant bzw. Repräsentantin Gottes zu sein[5], als den gemeinsamen Auftrag, zu dem Männer und Frauen berufen sind. Dieses Repräsentant- oder Repräsentantin-Sein kommt zum Ausdruck in dem Auftrag, die Schöpfung zu behüten und am Dasein zu halten.[6] In diesem Prozess des *imago-Dei*-Werdens haben Männer und Frauen angesichts der patriarchalischen Entartung der Welt einen jeweils anderen Weg zu gehen.

Rosemary Radford Ruether verwendet den Begriff des Vollwertig-Mensch-Seins als kritisches Prinzip zur Definition der *imago Dei,* den sie mit Authentizität und vollwertig-menschlichem Potential koppelt. Sie kombiniert dies mit den Konzepten von Christus und der erlösten Menschheit. Dies ist nicht neu, aber nach ihrer Meinung ist es etwas Neues, dass die Konsequenzen aus diesen Begriffen durch Frauen eingefordert werden. Sie unterscheidet zwischen dem potentiellen Menschsein und dem tatsächlich historischen Menschsein. Das historische Menschsein wird von R. Radford Ruether selbst als eine Entfremdung vom Abbild Gottes gesehen. Die Entfaltung unseres vollwertigen menschlichen Potentials bedeutet die Erlösung der *imago Dei.* In der vollwertigen Menschlichkeit liegt unsere Bestimmung als Person. Die *imago Dei* fungiert also als Leitbild unserer Sehnsucht: Sie sagt uns, wie der Mensch sollte sein wollen, wie der Mensch in seiner Beziehung zum Göttlichen sollte sein wollen.[7]

Die Theologin *H. Zorgdrager* ließ eher erkennen, dass die neuen feministischen

Konstruktionen Gefahr laufen, ungeschichtlich und asexuell zu sein, und dass sie daher die klassische *imago-Dei*-Diskussion reproduzieren, indem sie aufs Neue in metaphysischen und essentialistischen Kategorien denken.[8]

Eine andere Richtung wird eingeschlagen von *Mary Grey* und einer Anzahl von Theologinnen, die den Nachdruck legen auf eine neue Subjektdefinition aufgrund der Kategorie Verbundenheit. Diese Verbundenheit wird als die tiefste Natur des Menschen gesehen, in der alles mit allem verbunden ist; und sie kann aufs Neue ins Sein gerufen und realisiert werden, wenn wir uns an unseren Ursprung erinnern. Die verlorengegangenen Verbindungen können dadurch aufs Neue freigesetzt werden. Das Privileg dieses Bewusstseins der Verbundenheit wird zu wiederholten Malen gekoppelt an Frauen und Gruppen marginalisierter Menschen. Die Erkennungsmerkmale und Elemente, die zu diesem Bewusstsein der Verbundenheit gehören, werden von M. Grey aufgefüllt mit weiblichen Metaphern wie Gebären und Mütterlichkeit.[9] Dadurch entsteht die Gefahr, dass Frauen und gesellschaftliche Randgruppen als „besser" angesehen werden und als Personen, die sich schon aufgrund ihres Wesens und ihrer gesellschaftlichen Stellung selbstverständlich für gerechte Verhältnisse einsetzen.[10]

Anne C. Mulder plädiert für eine Interpretation der *imago Dei*, welche die Leibhaftigkeit stärker betont und die für Frauen befreiend ist, weil sie - indem sie sich das Denken von Luce Irigaray zunutze macht - zwei Subjektivitäten präsentiert. Sie bietet eine Interpretation des Begriffs „Inkarnation", die ausgeht von einem unableitbaren Unterschied zwischen weiblicher und männlicher leiblicher Subjektivität und die weibliche Subjektivität vorstellt als „nach Gottes Bild" gestaltet, weswegen Frauen sich nicht der Einen Norm unterwerfen müssen.[11] Sie umschifft damit die Gefahr einer neuen metaphysischen Konstruktion mit essentialistischen Zügen. Ebenso wie bei den vorherigen Autorinnen werden Unterschiede zwischen und in konkreten Personen mit ihren Möglichkeiten und Beschränkungen - die sich in konkreten Zusammenhängen in unterschiedliche Machtpositionen und strukturelle Verhaltensmuster übersetzen - durch diese metaphysischen Idealbilder „niedergebügelt". Die Darbietung eines neuen philosophischen Subjektdenkens nach dem Bild Gottes als „des einen und dualen" ist von sich selbst her weder für Frauen noch für Männer befreiend. Befreiung wird geschaffen in selbst gewähltem Handeln für Gerechtigkeit, im Kampf gegen Gewalt und unterdrückerische Mächte. Das Subjekt konstituiert sich in diesem Handeln gegen die auferlegten und vorprogrammierten Identitäten und unterdrückerischen Institutionen.

II. Neuschaffung der *imago Dei:* Jüngergemeinde von Gleichen

1. Eine am Leben gehaltene Erinnerung

Bereits in den achtziger Jahren wurde von *Elisabeth Schüssler Fiorenza* eine Hermeneutik entwickelt, welche die heutige Gemeinschaft von Frauen, die für

Befreiung kämpfen, zum zentralen Ausgangspunkt erklärt. Sie verlagert die Aufmerksamkeit vom androzentrischen biblischen Kontext auf den sozialgeschichtlichen Kontext, wodurch Frauen und Männer in der Bibel als Opfer und Subjekte in einer patriarchalen Kultur gesehen werden, in der sie für demokratische Rechte mit vollem Bürgerrecht aller als Horizont kämpfen oder dies nicht tun. Sowohl die biblischen Texte als auch die heutigen Erfahrungen von Kampf und Freude bieten dadurch Öffnungen für immer neue theologische Ideen. Die Bibel erhält eine prototypische Funktion und dient nicht zur göttlichen Legitimation des Kampfes. Die *memoria passionis* derjenigen, die im Lauf der Geschichte für das Leben, gegen Unterdrückung und Gewalt kämpfen, ist das Erbe derjenigen, die auch heute in ihrem Kampf das Angesicht Gottes sichtbar zu machen versuchen.[12] Diese Erinnerung holt verlorene Leben aus den Randzonen hervor und rückt sie wieder in den Mittelpunkt, und darum ist sie subversiv. Diese am Leben gehaltene Erinnerung ist keine Legitimation für den heutigen Kampf, sondern ein kraftvolles Erbe, das Verbindungen herstellt zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

In dieser Hermeneutik liegt der Focus weder in der Neudefinition des Subjektes als *imago Dei* noch im Dingfestmachen des Göttlichen in einem Bild. Die gesellschaftlichen Standorte, durch die jedes Individuum in vielfältige einander verstärkende unterdrückerische Strukturen eingebunden und verstrickt ist, sind die Orte, an denen Subjekte Entscheidungen treffen - entweder zur Befreiung oder aber zur Konsolidierung. Die daraus folgenden unterschiedlichen Formen von Kampf für Rechte und Vollmitgliedschaft im Gemeinwesen lässt eine Vielfalt von Kampfplätzen und Strategien, ein weitgespanntes Spektrum von Möglichkeiten und Einschränkungen erkennen. In dieser Konfliktbewegung für Gleichheit, für die „Jüngergemeinde von Gleichen", geschieht die Offenbarung der Vision der *basileía*, des Gottesreiches.

Diese Vielfalt von Positionen und Wahlmöglichkeiten verlangt von der Theologin und dem Theologen eine fortwährend schöpferische Neuformulierung, die Durchblicke schafft auf das Göttliche, das sich immer wieder entzieht, Durchblicke auf die Vision einer Inklusivität, die durch den Kampf für ein demokratisches Bürgerrecht bedingt ist. Der Kampf für Inklusivität und Überfluss für alle - die Vision der *basileía*, des Reiches Gottes - manifestiert sich in jeder Kultur, Religion und gesellschaftlichen Gruppe auf andere Weise. In dieser Hermeneutik steht die vielfältige Verschiedenheit von wechselnden und sich verändernden Subjekten gegen Einheit oder Dualität. Das Ikonoklastische steht gegen das Machen von Bildern, der fortwährende Kampf sich selbst immer neu erschaffender Subjekte in einer konfliktbestimmten Dynamik gegen das metaphysische Ideal einer Welt von miteinander verbundenen Wirklichkeiten. Der konkrete geschichtliche Kampf ändert sich fortwährend durch die sich zu gleicher Zeit verändernden Modelle von Unterdrückung.

2. Zwei biblische Erzählungen

Ich beginne damit, dass ich zwei biblische Erzählungen in Erinnerung rufe, in denen die herrschende *imago Dei* als Menschen- und Gottesbild zerstört wurde und eine Gegenbewegung sichtbar wurde, eine Gegenbewegung sich konstituierender Subjekte, die durch unterdrückerische Strukturen an den Rand gedrängt waren. Es geht um die Geschichte von Rizpa in 2 Samuel 21 und um die Geschichte der Freundinnen der Tochter Jiftachs in Richter 10 und 11. Ihre Form haben diese Texte zu gleicher Zeit wie der Genesistext über die *imago* Dei erhalten. Beide Texte haben ihren Kontext in Geschichten, die von Mächtigen handeln, nämlich von der messianischen Gestalt Davids und von dem später im Hebräerbrief gepriesenen Feldherrn Jiftach. Die Gegenbewegungen wurden ausgelöst einmal durch eine Nebenfrau, die Sklavin Rizpa, und das andere Mal durch eine Gruppe junger Mädchen.

Das Auftreten Rizpas (2 Sam 21) muss gelesen werden als als eine scharfe Kritik an der Amtsführung Davids. Dieser nützte die Situation einer Hungersnot, um eine alte Rechnung mit Saul zu begleichen, indem er sieben von dessen Söhnen und Enkeln den Gibeoniten auslieferte, „um so Gott günstig zu stimmen". Es werden Menschen geopfert, um das murrende Volk, das Brot fordert, ruhig zu halten und um den Mangel an Führungskraft bei der Verteilung der Reichtümer des Landes zu verschleiern. Die „Helden" haben eine Übereinkunft getroffen: Ein „Gott" wird eingeschaltet, um die problematische Situation, in die man sich manövriert hatte, zu klären und zu rechtfertigen. Unter den sieben Männern befinden sich auch zwei Söhne der Nebenfrau Sauls, der Sklavin Rizpa. Der Text erzählt, dass die jungen Männer in den ersten Tagen der Ernte getötet wurden: Das Ende der Hungersnot war also schon herangerückt, wodurch die Entschuldigung für den Mord bereits als Vorwand demaskiert war.

Und dann tritt in der Geschichte Rizpa auf, die Nebenfrau Sauls, die drittrangig ist, die nur dazu gebraucht wird, Kinder zu gebären. Sie widersetzt sich. Rizpa nimmt ihr Trauergewand, das sie um ihrer beiden getöteten Söhne willen trägt, und breitet es auf einem Felsen auf dem Berg der Gehenkten aus. Rizpa bleibt auf dem Felsen sitzen, „vom Beginn der Gerstenernte, bis sich Wasser vom Himmel über die Toten ergoss". Im Israel jener Zeit bedeutete dies die Zeitspanne eines halben Jahres. Sechs Monate lang hielt Rizpa Wache: Sie verscheuchte die Raubvögel und die Tiere des Feldes, die sich an die Leichen heranmachen wollten. Tag und Nacht. Rizpa geht bis an die Grenzen dessen, was ihr in ihrer Stellung möglich ist, und noch über die Grenzen hinaus. Sie begnügt sich nicht mit dem Gott, dem sie auf dem Berg aufgrund der Tat Davids begegnet. Ihre Wache ist eine Anklage, ihre Anwesenheit eine subversive Macht. Sie hält das Unrecht sichtbar. Die Anwesenheit Rizpas bricht die Macht der messianischen Gestalt Davids als des Repräsentanten und Bildträgers Gottes. Das Trauergewand Rizpas steckt den Raum ab für ihren Protest, ihr eigener Schmerz ist der Ausgangspunkt und der Ort ihres Protestes. In ihrer Kraft leuchtet ein anderes Bild des Göttlichen auf, sie ist Wegbereiterin vieler heiliger Narren und Närrinnen überall auf der Welt, die wissen, dass Gerechtigkeit beginnt mit einem langen einsamen

Kampf gegen das Unrecht. Die lange Wache legt die Vermutung nahe an die Anwesenheit von vielen, die sie unterstützten, um der Gegenbewegung Form zu verleihen. David kam zur Einkehr, berichtet der Text. Gott ist nicht gestorben mit den Männern auf dem Berg, sondern im Protest Rizpas auf eine andere Weise erkennbar geworden.

In Richter 10-11 werden wir konfrontiert mit Jiftach, der im Gehorsam gegen ein Gelübde, das er „Gott" gemacht hatte, seine Tochter, die noch ein Kind war, tötete. Der Text berichtet, dass das wehrlose Kind, bevor die Tötung an ihm vollzogen wurde, mit ihren Freundinnen drei Monate lang in die Berge ging. Dieses Sichzurückziehen der Mädchen hat die Erinnerung ermöglicht: „Es wurde Brauch in Israel, dass Jahr für Jahr die Töchter Israels in die Berge gehen und der Tochter des Gileaditers Jiftach gedenken, vier Tage lang, jedes Jahr." Die *„memoria passionis"* wird in beiden Erzählungen mit einer Protesttat in den Mittelpunkt gestellt. In dieser Tat leuchtet ein anderer Gott auf, der gegenwärtig gemacht wird durch diejenigen, die in gesellschaftlichen Strukturen von Unterdrückung, Sklaverei und als unmündige Kinder durch andere definiert werden, die dann aber ihrerseits die Definition von sich selbst, von Gott und der Welt in die eigenen Hände nehmen.

3. Gegenstimmen des Protestes und der Umgestaltung

Auf ähnliche Weise lassen womanistische Theologinnen wie *Katie G. Cannon* und *Delores Williams* vielfältige Formen des Protestes von Frauen in der Zeit der Sklaverei aufleuchten. K. Cannon sucht „Tugenden" zu benennen, die schwarze Frauen entwickelten, um einen Weg aus dem Nichts heraus zu bahnen. Diese Frauen haben ihre Werte und Normen nicht der weißen Gesellschaft entlehnt, die sie zu *non-persons* machte, sondern ließen eine *„moral wisdom"* erkennen, die sie instand setzte, unter Wahrung ihrer Integrität zu überleben. Wenn K. Cannon zu dem übergeht, was sie *„to mine the mother lode"* nennt [d.h. durch tiefes Graben bis in die „Mutterader" oder „Hauptader" zu gelangen], spricht sie von unsichtbarer Würde und stiller Gnade. Stille Gnade ist die Entdeckungsreise auf der Suche nach Wahrheit, und sie ist zu finden in der Kraft schwarzer Lieder, Erzählungen und Spruchweisheiten, in denen die Wahrheit der Weißen „umgelogen" wird und die für Schwarze tödlichen Unterstellungen weißer Wahrheit radikal zurückgewiesen werden.[13]

D. Williams gelangt zu einer radikalen Neuformulierung der Funktion der Erlösung durch eine Reflexion auf den Schmerz, das Leiden und den Protest schwarzer Frauen.[14]

Die mujeristische Theologin *Ada Maria Isasi-Diaz* formuliert die Kraft von Latina-Frauen in den Vereinigten Staaten von Amerika in einer Vielzahl von Handlungsperspektiven: im Kampf, im Wortergreifen und im Einsatz für die Gemeinschaft als konstituierenden Faktoren ihrer Existenz, die Ausgangspunkt werden für ihre Theologie.[15]

Seit Anfang der achtziger Jahre erscheint viermal jährlich die Zeitschrift *In God's Image*[16]. Sie bietet Frauen in Asien die Chance, ihre theologische Stimme hören

zu lassen. Dies ist eine bunte Sammlung von Texten, die in Stil und Inhalt verschieden sind. Aus den vielfältigen asiatischen Kontexten, Kulturen und Ländern wird berichtet über Ereignisse und Themen, die das alltägliche Leben asiatischer Frauen bestimmen, und über die Art und Weise, wie asiatische Frauen darin selbst als Subjekte handeln.

Alternative Netzwerke werden vorgestellt, und auf kreative Weise wird berichtet über Begegnungen und Konferenzen. *In God's Image* ist der Ort, an dem viele asiatische Frauen ihre Stimme hören lassen inmitten unterschiedlicher Formen von Unterdrückung, wo sie kämpfen und spielen vor Gottes Angesicht.

Diese prototypischen Gegenstimmen, die offen sind für eine immer neue Umgestaltung innerhalb eines komplizierten Gewebes von Unterdrückung, schaffen fortwährend ihre Vision neu. Der Kampf um eine Jüngerschaft von Gleichen vollzieht sich konfliktgeladen. In diesem Werk der Umgestaltung leuchtet bisweilen das Angesicht Gottes auf in den Bildträgerinnen, die vielfarbige Schönheit und Gnade schaffen. Das Göttliche wird berührbar im Protest der gebrochenen Leiber, die gebrochen sind durch Hunger, Gewalt, kulturelle und religiöse Beschränktheiten. Gottes Bild wird immer neu geschaffen dadurch, dass Opfer und Nicht-Personen sich selbst neu erschaffen in einem vielgestaltigen Kampf um Anerkennung und volles Bürgerrecht. Gottes Bild, die *imago Dei*, wird hin und wieder einmal kurz sichtbar, um dann wieder zu verschwinden am Horizont, zu dem hin die Vision lockt.

[1] Carol Christ, *Why Women Need the Goddess: Phenomenological, and Political Reflections*, in: Carol Christ/Judith Plaskow (Hg.), Womenspirit Rising. A Feminist Reader in Religion, 1979, 273-283.

[2] Anne E. Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco 1988, 99.

[3] Zu einer Argumentation hierfür siehe H. Zorgdrager, *Feministische theologie over het imago Dei, een nieuw paradigma*, in: J. Huisman/S. de Jong (Hg.), Immanentie/Transcendentie. Kongressband Theologie über den IWEV-Kongress „Overgrenzen: Vrouwen in wetenschapelijke innovaties", Rijksuniversiteit Groningen 1989, 113-132.

[4] Catharina J. M. Halkes, *Das Antlitz der Erde erneuern. Mensch - Kultur - Schöpfung*, Gütersloh 1990, 153 ff.

[5] Diese Repräsentation motiviert sie zur Situierung des Genesistextes innerhalb der Königsideologie: Catharina J. M. Halkes, *Oorsprong en Einder. Cultuurkritische overwegingen vanuit vrouwenstudies theologie*, Baarn 1995, 115.

[6] Catharina J. M. Halkes, *Oorsprong en Einder*, aaO. 115-117.

[7] Zu einer weit ausgreifenden Diskussion über die *imago Dei* bei Rosemary Radford Ruether siehe: Anne C. Mulder, *Imago Dei: ‚de mens (m/v)' of ‚man' en ‚vrouw' als beeld van God. Het mensbeeld van R. Radford Ruether bekeken vanuit het denken van L. Irigaray*, in: Freda Droës u.a. (Hg.), Proeven van vrouwenstudies theologie III, Zoetermeer 1993, 17-42, vor allem 34 und 39.

[8] H. Zorgdrager, *Feministische theologie over het imago Dei*, aaO. 126f.

[9] Mary Grey, *The Wisdom of Fools? Seeking Revelation for Today*, London 1993, 87-90, 116. Dies., *Redeeming the Dream. Feminism, Redemption and Christian Tradition*, London 1989, 138-143.

[10] Zu einer weitergespannten Auswertung dieser Formen von Subjektdenken siehe: Lieve Troch, *Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamentaltheologische thema's in een feministische diskussie,* Zoetermeer 1996, 7-95.

[11] Anne C. Mulder, *Divine Flesh, Embodied World. Incarnation as a Hermeneutical Key to a feminist theologian's reading of Luce Irigaray's work,* Utrecht 2000.

[12] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge,* München/Mainz 1988, 63-70, 136. Dies., *Brot statt Steine. Die Herausforderung der feministischen Interpretation der Bibel,* Fribourg 1988, 18-20. Dies., *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation,* Boston 1992.

[13] Katie G. Cannon, *Black Womanist Ethics: Resources for a Constructive Ethic in the Life and the Work of Zora Neal Hurston,* Atlanta 1988. Lieve Troch, *Als een Fenix oprijzend uit de as. K. G. Cannon en het womanisme,* in: Mara. Tijdschrift voor feminisme en theologie, 3 (1990) 21.

[14] Delores Williams, *Black Women's Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption,* in: Paula Cooey/William R. Eakin/Jay McDaniel (Hg.), After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions, New York 1991, 1-14. Siehe auch: Delores Williams, *Women's Oppression and Life-Line Politics in Black Women's Religious Narratives,* in: Journal of Feminist Studies in Religion, 1 (1985), Heft 2, 59-71.

[15] Ada Maria Isasi-Diaz, *Elements of a Mujerista Anthropology,* in: Ann O'Hara Graff (Hg.), In the Embrace of God. Feminist Approaches to Theological Anthropology, 90-102.

[16] In God's Image, Journal of Asian Women's Resources Centre for Culture and Theology.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Interreligiöse und interkulturelle Arbeit für die Rechte der Frauen

Margaret Shanthi Stephens

Einführung

Erst vor kurzem wandte sich eine junge Katholikin, die mit einem muslimischen Mann durchgebrannt war und ihn geheiratet hatte, an mich mit dem Problem der Regelung ihrer religionsverschiedenen Ehe. Auf meinen Vorschlag, sie solle ihre Ehe am besten ins Eheregister eintragen lassen, erklärte sie, ihr Mann ziehe eine Eheschließung nach dem muslimischen Recht der Scharia vor und erst dann würde er einer zivilrechtlichen Eheschließung zustimmen. Ihr Zögern beruhte auf der Furcht, er würde nach einer solchen Scharia-Eheschließung sich von ihr trennen, da seine Mutter dies wünsche. Der Gemeindepfarrer, an den sie sich

anschließend wandte, wollte sich mit ihrem muslimischen Ehemann treffen und ihn zum katholischen Glauben bekehren. Sie befand sich in einem Dilemma bzw. stand unter emotionalem Stress, da die Rechte und Pflichten beider Parteien unter den zwei verschiedenen Rechtssystemen stark voneinander abweichen.
Sowohl im Islam wie im Christentum scheinen die religiösen und theologischen Strukturen für junge Paare eine Belastung zu sein: Ihre Liebesehen stehen vor dem Problem, entweder der einen Religion anzugehören, wo die Frau extremer Verwundbarkeit ausgesetzt ist oder sich auf einen interreligiösen Dialog zuzubewegen, um in Eintracht miteinander zu leben. Sowohl im Islam wie im Christentum liegt die Interpretation von Schrifttexten und kirchlichen wie staatlichen Ehegesetzen ausschließlich in der Hand von Männern, von Priestern und Theologen. Auf einem Seminar „Über die Rechte muslimischer Frauen und die Stärkung ihrer Persönlichkeit" erklärte Asghar Ali Engineer, das eigentliche Problem sei die Interpretation der Texte des Koran durch Theolog*en*, und von daher gesehen gebe es einen wirklichen Bedarf an Theolog*innen*. Das gleiche kann man getrost auch vom Christentum behaupten. In beiden Traditionen werden Frauen leicht zu Opfern.
Im indisch-asiatischen Raum muss sich jede Aktion für die Befreiung von Frauen zugleich an ihrem Einsatz für die Rechte der Frau messen lassen, und zwar auf interreligiöser wie interkultureller Ebene! Die Massen der Armen der Welt leben nun einmal im indisch-asiatischen Großraum, der zugleich der Mutterschoß vieler Religionen und Kulturen ist. Nach Aloysius Pieris bestimmen zwei Merkmale den Charakter asiatischer Dritte-Welt-Theologien: Armut und Religiosität. Was den spezifisch indischen Kontext angeht, würde ich das Kastenwesen und das Patriarchat noch hinzufügen. Der indisch-asiatische Raum ist ein komplexes Geflecht von Wirkkräften, unter denen die Armen, vor allem die Frauen, zu leiden haben. Solange der liberale Kapitalismus und die Globalisierung die beherrschenden Kräfte der Weltwirtschaft sind, haben sie auf die Mehrheit der Armen, besonders die Frauen, nachteilige Auswirkungen. Die Feminisierung von Armut und Plackerei zeigt ganz deutlich, wie sehr uns beide mit den Augen von Frauen anblicken. Feministische Forschungsarbeit muss freilich in ihrer Analyse der Wurzeln weiblicher Unterdrückung und Ausbeutung noch tiefer bis hin zu den nichtwirtschaftlichen Gründen vordringen, d.h. zur Verkettung von Religion, Kastenwesen und Patriarchat.

I. Frauenorganisationen und religiös-theologische Strukturen

In der Vergangenheit lehnten die meisten Frauenorganisationen Religion als eine der Hauptursachen weiblicher Unterdrückung ab. „Frauen haben, als erste Opfer orthodoxer Religion, gute Gründe, über die Religion im Allgemeinen empört zu sein." Konfrontiert mit dem Aufkommen des religiösen Fundamentalismus, dem Wiederaufleben der Religion und vor allem mit den vielen ethnisch und religiös

bedingten Konflikten und Ausschreitungen sowohl auf nationaler wie internationaler Ebene, welche die Frauen stets am schlimmsten trifft, vollzieht sich in jüngster Zeit unter den Frauenorganisationen ein signifikanter Umschwung: sie werden sich der Vordringlichkeit bewusst, dass Frauen bei religiösen Reformen eine eigenständige Aufgabe zu erfüllen haben. Bei den jüngsten Ausschreitungen und Massakern unschuldiger Menschen in Gujarat, die auf das Konto der Hindutva-Bewegung gehen und von der Regierung des Bundesstaates noch unterstützt wurden, waren die massenhaft vergewaltigten Frauen (psychisch) nicht in der Lage, der Polizei einen ersten Tatbericht zu Protokoll zu geben. Die Regierungsberichte verniedlichen dagegen und sprechen nur von drei registrierten Fällen von Vergewaltigung.

Eine Muslimin, Amina Aapa, bezeugte die Vergewaltigung einer Frau, Kauser Bano, die im neunten Monat schwanger war. „Ihr ungeborenes Kind wurde aus ihrem Leib herausgeschnitten, bevor man es ins Feuer stieß und bei lebendigem Leibe röstete. Danach wurde auch die Frau brutal in Stücke geschnitten und in Brand gesteckt. Es gibt keine einzige in Hussain Nagar ansässige Frau, deren Würde unangetastet blieb." Kampagnen von „Intoleranz und Hass", die immer mehr zunehmen, deuten auf religiös-politische Kräfte hin, die das Land bis heute mit Gewalt und Tod überziehen: diese Kräfte müssen analysiert, verstanden und Strategien müssen entwickelt werden, um das Leben von Frauen zu schützen.

Alle Befreiungskämpfe für die Rechte von Frauen bzw. gegen die ihnen zugefügte Gewalt müssen vor dem Hintergrund religiöser und kultureller Vielfalt auf interreligiöser und interkultureller Ebene ausgetragen werden. Im Folgenden werden wir auf den gegenwärtigen indischen Kontext eingehen, insbesondere auf das Phänomen der religiösen Wiederbelebung und seiner Auswirkungen auf Frauen, um im Kampf für ihre Rechte positive Strategien und einen Aktionsplan zu entwickeln.

II. Die religiöse Wiedererweckung und die Politisierung der Religion

Während die Menschen aus unterschiedlichsten Religionen durchaus in Eintracht zusammenleben wollen, mehren sich rings um uns, auf nationaler und internationaler Ebene, die Anzeichen für ein Wiedererstarken von Religion und religiöser Intoleranz. In ihrem Versuch, aus Indien einen theokratischen Hindustaat zu machen, trachten Hindutva-Kräfte danach, eine Hasskampagne anzuzetteln; militante Muslime proklamieren den *Dschihad* und verbreiten als Terroristen Furcht und Schrecken; und die Hierarchen der Kirche halten mit dem Dokument *Dominus Iesus* über die Einzigartigkeit Jesu Christi an ihrer fundamentalistischen Position unbeirrbar fest.

In der Mehrheitsreligion des Landes, dem Hinduismus, waren die frühen Hindu-Erweckungsprediger apolitisch, von ihrem Ansatz her inklusiv, tolerant gegenüber Minderheiten und vertraten keinen ethnisch orientierten Standpunkt. Auf

der anderen Seite hatte sich der spätere ethnische Nationalismus eindeutig auf politischen Kampf eingestellt und suchte von der Religion als Grundlage her die neu entstehende indische Identität aufzubauen. Dieser Nationalismus war eindeutig ethnisch orientiert und hatte eine rechtsgerichtete Identität mit einer im Ansatz ausgrenzenden und minderheitsfeindlichen Tendenz. Er suchte den Hinduismus klar erkennbar politisch zu definieren, d.h. im Sinne eines religiösen Syndikalismus für politische Zwecke, eines exklusiven Hindutums, das alle Nicht-Hindus ablehnte. All diese Merkmale waren der Neubelebung des Hinduismus fremd. Nach Ansicht des Hinduführers Veer Savarkar schauen Muslime und Christen, wenn sie zu den Heiligen Stätten ihrer Religion hinblicken, nach draußen und betrachten nicht Indien als ihr heiliges Land. In seiner Definition einer hinduistisch bestimmten Nationalität unterstrich er die Bedeutung von Hindutva als einer religiösen, rassischen und kulturellen Größe.

In sich entwickelnden Nationen und Kulturen bedient sich die Suche nach „Multikulturalität" am einen und aggressiver Reaktion am anderen Ende eines militanten religiösen Fundamentalismus. Wissenschaftler kommen zu dem Schluss, ein Wiederaufleben des religiösen Fundamentalismus sei eine Reaktion auf das Bedrohungspotential der Globalisierung aufgrund ihres ökonomischen und politischen Neokolonialismus. Dabei hätten sich diese (fundamentalistischen) Bewegungen in ihrer strikt ablehnenden Haltung auf politische und militant gewaltsame Formen der Reaktion verlegt. Wir haben dafür das Beispiel von Robertson, der früher die religiöse Wiederbelebung für eine Reaktion auf den Prozess der Globalisierung ansah. Doch in seiner jüngsten Analyse hat er seinen religiös-politischen Ansatz insofern geändert, als er nun behauptet, die Globalisierung habe den religiösen Fundamentalismus eigentlich erst vorgebracht.

Noch wichtiger ist freilich, dass diese fundamentalistischen Bewegungen, die eine globale Kultur als Neokolonialismus zurückweisen, eine Version der traditionellen Kultur zu verstärken scheinen, die hierarchisch, fundamentalistisch und unbeirrt patriarchalisch ist. Sie lehnen nicht nur religiöse Minderheiten (das Christentum, den Islam) als kulturelle „Fremdkörper" ab, sie üben zusätzlich und intern auch eine Herrschaft über ihre Frauen aus, indem sie ihnen drakonische Maßnahmen aufzwingen, um sie, allein deshalb, weil sie „Frau" sind, unterwürfig zu halten. Die Erfahrungen, die Frauen mit männlicher Machtausübung durch die Taliban in Afghanistan, mit militanten Gruppen sowohl in Jamma-Kaschmir im Westen und in Mizoram im Osten in jüngster Vergangenheit gemacht haben und die Gräuel, die an Frauen von Bevölkerungsminderheiten in

Die Autorin

Sr. Margaret Shanthi Stephens ICM, Dr. theol., feministische Aktivistin, Leiterin des Women Studies Center von Dindigul im südindischen Tamilnadu. Sie beruft das Forum der Ordensfrauen für Gerechtigkeit und Frieden auf nationaler Ebene ein, initiierte das Theologische Frauenforum (WORTH) und ist Mitglied der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT). Anschrift: St. Joseph's Hospital, Dindigul 624001, Mannar Thirmalai District, Tamilnadu, Indien. E-Mail: shanthiwsc @yahoo.com.

Gujarat verübt wurden, sind Beispiele, die von der Unterdrückung der Frauen ein trauriges Zeugnis ablegen.

III. Die Rolle der Religionen bzw. der Kirche

Als indische Katholikin, die inmitten verschiedenster Religionen lebt, bin ich der Überzeugung, dass ein kritisches feministisches Bewusstsein auch die Rolle und den Einfluss von Religionen, insbesondere des römischen Katholizismus, bei der Aufrechterhaltung des *Status quo* wie bei der Verhinderung der vollen Inanspruchnahme der Menschenrechte kritisch zu bewerten hat. Im indisch-asiatischen Großraum steckte die Kirche mit den Kolonialmächten und deren imperialistischer Herrschaftspraxis unter einer Decke: nicht nur beim Ausplündern der Reichtümer des Südens und der Entstehung von Armut, sondern auch beim Aufzwingen kultureller Apartheid. Die Wucht der Kolonialisierung, vor allem die Verunglimpfung der Hindu-Religion (Götzendienst, Aberglaube, Polytheismus) rief unter den indischen Intellektuellen heftige Reaktionen hervor: Sie wurden sich bewusst, welch kulturelles und ideologisches „Gut" der Kolonialismus im Gepäck mitschleppte. So waren die Inder gezwungen, gegenüber dem Modell, das sie nachzuahmen suchten, nachahmungsbereit und zugleich feindselig gesinnt zu sein, den fremden Eindringling und Beherrscher sowohl abzulehnen und seine Methoden und Angebote anzunehmen. Dieser innere Zwiespalt löste die Suche nach einer eigenen indischen Identität aus, die im Gegensatz zur westlichen kolonialen und materialistischen Kultur auf ihre wesentlich spirituelle Qualität pochte.

Die Einsicht - dass religiös zu sein immer auch bedeutet, interreligiös zu sein - zeigt, wie notwendig es ist, die eigenen Grenzen zu überschreiten, indem man andere Glaubensweisen als den „Anderen" versteht, was Panikkar als „intrareligiös" bezeichnet. Einer der jüngsten Vorwürfe, den Hindu-Fundamentalisten gegen den römischen Katholizismus erheben, ist sein Mangel an Inkulturation und dass ihm immer noch der Makel „fremdländisch" anhafte. Meiner Meinung nach muss die Kirche, anstatt in der Defensive zu verharren, ihr Etikett „römisch" ablegen und im wahrsten Sinne des Wortes zur Ortskirche werden; sie muss nach Wegen suchen, um mit den verschiedenen einheimischen Religionen bzw. Kulturen in einen Dialog einzutreten und sich mit ihren Symbolen, vor allem ihren lokalen Wertvorstellungen auseinander zu setzen. Ein echter Dialog und eine tiefgehende Inkulturation finden freilich nur dort statt, wo wir bereit sind, uns „im Jordan asiatischer Religiosität taufen" und „auf dem Kalvarienberg asiatischer Armut kreuzigen zu lassen"[1]. Die katholische Kirche muss sich ganz bewusst von ihrer Inkulturation in die dominante hinduistische Kultur wieder lösen, die vom Kastenwesen und von Frauenfeindlichkeit geprägt ist, um dem Reiche Gottes wirklich näher zu kommen. Gerade ihre repressiven Normen von „Reinheit und Unreinheit" haben die Dalits als „Unberührbare" ausgegrenzt und Frauen von offiziellen Führungspositionen und schöpferischer theologischer Produktion aus-

geschlossen. Solch repressive Wesenszüge sind unter den Mitgliedern der Kirche durchaus noch lebendig und spielen bei der Auswahl von Führungskräften, Bischöfen und Theologen usw. weiterhin eine Rolle.
Auf dem Treffen der Asiatischen Bischofskonferenz (FABC) in Samphran, Thailand, vom 3. bis 13. Januar 2000, bestanden die Teilnehmer mit Nachdruck darauf, dass die Kirche nicht Zeichen des Reiches Gottes und einer eschatologischen Gemeinschaft sein könne, wenn sie den Früchten des Geistes bei Frauen nicht die gebührende Anerkennung zolle, und diese an der „Freiheit der Kinder Gottes" keinen Anteil hätten. Doch die Konferenz rührte an keine der bekannten Streitfragen: etwa den Ausschluss von Frauen von Führungsämtern oder ihre Ausnutzung (auch die von Ordensfrauen) als billige Arbeitskräfte in der Kirche oder die Ausbeutung ihrer Sexualität. Die Kirche hält es für selbstverständlich, von Männern repräsentiert zu werden und empfindet keinerlei Gewissensbisse, wenn Frauen in den oberen Führungsrängen und im theologischen Diskurs immer noch nicht präsent sind. Elisabeth Schüssler Fiorenza drückt es so aus: „Aufgrund dieser einseitig männlichen Perspektive und Voraussetzung in den theologischen Diskursen ist die Katholizität der Ekklesia, verstanden als grundlegend demokratische Versammlung von voll berechtigten, verantwortlich entscheidenden Bürgern, weder in der Kirchengeschichte noch in der westlichen Demokratie je uneingeschränkt verwirklicht worden."[2] Die Kirche muss ihre Zeichenhaftigkeit als Kirche erneuern bzw. von Grund auf neu bestimmen, um der kulturellen Gegenbewegung Jesu, deren Zeichen die Tischgemeinschaft (Mt 22,1-10) war, treu zu bleiben.

IV. Unterdrückung von Frauen – ein komplexer Strukturzusammenhang

Die Erfahrung von armen unterdrückten Frauen ist Ort und Ursprung feministischer Befreiungstheologien. Feministische Theologien wachsen aus den Kämpfen und Leiden von Frauen hervor, ihren Erzählungen und Mythen, ihren Verfolgungen und Protesten, aber ebenso aus ihren Träumen und Visionen. Die Erfahrung von Ungleichheit und Gewalt, die Frauen heute im indisch-asiatischen Kontext und im Umfeld ihres Geschlechts machen, weist auf einen engen Zusammenhang von ökonomischen und religiös-kulturellen Faktoren hin. Solange es Menschen sind, die das Wirtschaftsleben organisieren, müssen wir uns klar darüber sein, dass sie von Weltanschauungen, Werten und Perspektiven geleitet werden, die religiöser und kultureller Natur sind. Kultur hat als Symbol für das Ganze von Weltanschauungen einen tiefgehenden Einfluss auf die Wirtschaft, während Religion als die tiefste Dimension von Kultur es mit dem letzten Ziel menschlichen Lebens zu tun hat. Von daher hat die Komplizenschaft von Wirtschaft, Religion und einer vorherrschend patriarchalischen Kultur einen negativen Einfluss auf Frauen.
Während jede Religion über ihr eigenes spezifisches Ziel, ihr eigenes Sinnsystem,

ihre Frömmigkeitssymbole und Orientierungsvorgaben verfügt, laufen Ungleichheit und Gewalt gegen Frauen, strukturell gesehen, quer durch alle Trennlinien von Religion und Kultur. Eine solche Situation wird durch die soziokulturellen und wirtschaftlichen Strukturen verschärft und von religiösen Symbolsystemen noch verstärkt. Feministisches Denken muss davon loskommen, das Patriarchat von der geschlechtsspezifischen Unterdrückung und vom Mann-Frau-Dualismus her zu begreifen. Vielmehr muss der feministische Diskurs den strukturellen Zusammenhang von Sexismus, Klassen- und Kastenausbeutung, von Rassismus und Neokolonialismus (Globalisierung und Befreiung) in seinen tieferen Verflechtungen aufdecken: Alle sind daran beteiligt, den von den Religionen legitimierten Status der Ungleichheit von Frauen und ihre untergeordnete Rolle unverändert beizubehalten.

Eine rigorose theologische Analyse, von der ausgehend man dann auch neue Strukturen aufbauen kann, ist für die Auseinandersetzung der Frauen mit dem Sexismus unabdingbar. Dabei muss auch die Gottesvorstellung kritisch überprüft werden, die ja nicht nur in männlichen, sondern auch in hierarchischen und absoluten Kategorien ausformuliert ist. Schüssler Fiorenza verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff des „Kyriarchats". In ihrer Kritik an der Kirche begründet sie die Notwendigkeit, nicht nur ihren offensichtlichen Eurozentrismus, sondern auch ihre Konzentration auf das Mann-Herr-Syndrom, das in ihr noch überall „herumgeistert", sprachanalytisch zu entlarven. „Dass Frauen auf den Rängen der Bischöfe keinen Platz finden, ist nicht zufällig ein historisches Missgeschick, sondern die Folge systematischer Diskriminierung und gesetzlich festgelegter Ausgrenzung; es hängt zusammen mit der strukturellen Sünde der Frauenfeindlichkeit und ihren theologischen Rationalisierungen. Solange Frauen von kirchlichen Leitungsämtern und Führungsfunktionen ausgeschlossen bleiben, und zwar nicht aufgrund bloßer Gewohnheit, sondern von Rechts wegen, solange ist die Katholizität der Weltkirche in Gefahr. Von daher ist der Ausschluss von Frauen als kirchliche Vollbürger mit allen Rechten und Pflichten nicht bloß eine ‚Frauenfrage', sondern ein grundlegendes theologisches Problem."[3]

Eine solche dekonstruktive Analyse ist daher als Aufbrechen und Überwinden einer festgefahrenen patriarchalischen Mentalität zu verstehen, deren universale Ansprüche zu disqualifizieren sind. Sie schließt die Möglichkeit neuer Modellentwürfe ein, die der sexistischen, rassistischen bzw. kolonialen Dynamik die Grundlage entziehen, die in der herkömmlichen Theologie und Kultur noch präsent ist, so dass die gesellschaftlich Ausgegrenzten, besonders die Frauen, in den einheimischen Kulturen und Religionen den ihnen gebührenden Platz finden. Den Grund für die Notwendigkeit einer solch theologischen Analyse sehe ich insbesondere im Prozess der Globalisierung, deren Agenda auf eine kulturelle Nivellierung bzw. Gleichschaltung hinausläuft, die sich allen anderen Kulturen überlegen dünkt und die den spezifischen Reichtum jedes Volks, jeder Religion und Kultur in ihrer ganzen Vielfalt zu zerstören droht.

V. Jenseits der Religionen – Frauen schließen sich zusammen

Wenn Frauen das Bedürfnis empfinden zusammenzukommen, um einander zu begegnen und ihre Erfahrungen als „Frau" auszutauschen, sind sie bereit, ihre persönliche religiöse Zugehörigkeit als Privatsache zurückzustellen. Unter den vielfältigen Frauenverbänden, von rechtsgerichteten und traditionellen Gruppen bis hin zu kommunistischen bzw. linken Organisationen, suchen die letzteren den Befreiungskampf der Frau mit dem Klassenkampf zu verknüpfen, in den sie dann auch die Massen der Basis, Verkäuferinnen, Gelegenheitsarbeiterinnen u.a. mit hineinnehmen. Doch müssen diese den begrenzten Horizont von „Klasseninteressen" erst noch hinter sich lassen und die Frauenprobleme darüber hinaus mit ins Auge fassen und in den größeren Zusammenhang von Religion, Kultur und Patriarchat einordnen.

Bei der Analyse der materiellen Basis der Frauenausbeutung können wir uns nicht allein mit einer Kritik am Kapitalismus begnügen, sondern müssen auch die Sexualität miteinbeziehen, den Ort, wo Frauen manipuliert, verletzt und ausgebeutet werden. Und diese ihre Sexualität wird immer noch von Kultur und Religion überwacht. Das trifft für die persönliche wie für die gesellschaftliche Ebene zu, wo die Arbeit von Frauen, ihre Fruchtbarkeit und Sexualität skrupellos ausgenutzt werden. Autonome Frauenbewegungen haben mit ihrer Analyse dazu beigetragen, größere Gruppen von Frauen „mit ins Boot zu nehmen", da sie auch frauenspezifische Fragen aufgreifen wie zum Beispiel Abtreibung, Gesundheitsversorgung, Vergewaltigung oder das Mitgiftproblem. Hinzugekommen ist in jüngster Zeit, vor dem Hintergrund der ethnisch oder religiös bedingten kommunalen Selbstverwaltung und ihrer Auswirkungen auf Frauen, auch die Frage des „Patriarchats in den Religionen".

Von meiner Erfahrung her und als Mitglied einer autonomen Frauenorganisation hier in Tamilnadu, Indien, kann ich sagen, dass das wachsende Interesse an Religion und Spiritualität nicht ohne Bedeutung ist. Ob es Frauen aus den verschiedenen religiösen Traditionen sind oder Frauen, die ihre Religion immer weniger praktizieren, oder Atheistinnen oder andere - sie alle versammeln sich unter dem einen Dach „Frauen". Ganz bewusst haben sie es als notwendig empfunden, über ihre persönliche religiöse Zugehörigkeit nicht nur zu reden, sie nicht nur für sich zu behalten, sondern auch, im Interesse unserer Selbsterhaltung als „Frauenorganisation", zur religiösen Kritik bereit zu sein. Die zunehmenden Grausamkeiten und Gewalttaten gegenüber Frauen werden immer dann zu einer schwerwiegenden Angelegenheit, wenn die örtliche Gemeinschaft davon betroffen ist. Wir dürfen das Patriarchat nicht für sich allein betrachten, sondern müssen begreifen, wie tief es in die Strukturen des Kapitalismus, in religiöse und kulturelle Traditionen hineinreicht.

Auf der Suche nach Ansatzpunkten in einer religiösen Tradition, die für eine Unterstützung von Frauenrechten in Frage kommen, wird im letztgenannten

Ansatz die „Frauenfrage" zum Ort der Begegnung. Die Suche nach befreienden Elementen in der Religion kann jener besondere Brennpunkt sein, der uns direkt zu den interreligiösen und interkulturellen Strukturen hinführt. Es ist der Punkt, der Frauen zusammenbringt, weil sie „Frauen" sind.

VI. Frauenzentrierte Kultur

Auf diese Weise hat eine in religiöse und theologische Strukturen eingebettete Dominanzkultur Frauen zu Empfängerinnen und Trägerinnen einer patriarchalischen Kultur konditioniert. Bei diesen Strukturen handelt es sich um psychische Manipulationen, die die vorgegebene Sozialordnung unangetastet lassen, das Bewusstsein prägen und subjektive Einstellungen formen, die auf Fügsamkeit ausgerichtet sind. Auf diese Weise wird durch Konformität und Furcht ein Sozialverhalten gesteuert, das von der Religion dann auch noch sanktioniert wird. Es ist dringend geboten, dass Frauen diesem manipulativen Geflecht analytisch „auf die Schliche kommen" und schöpferisch von Grund auf neue kulturelle Paradigmen entwerfen. Kultur meint eine spezifische Betrachtungsweise des *Humanum* in der Gesellschaft, der Sinnziele menschlichen Lebens, der Religion, der Ethik sowie der Werte und Haltungen, die individuelles und soziales Verhalten prägen, denn all das wirkt sich auf den multikulturellen Kontext Indiens aus. Diese kulturellen Kräfte der Moderne und Postmoderne sind materialistisch, haben einen geschlossenen, rein innerweltlichen Horizont, lösen Ganzheiten in Fragmente auf, dehumanisieren den Menschen und wirken sich auf die religiös und ethnisch orientierten Werte der lokalen Gemeinschaften zerstörerisch aus, da sie Frauen als „Sexobjekte", als Ware und nicht als Personen behandeln. Feministinnen haben stets die Aufmerksamkeit auf die Methoden gelenkt, mit denen eine patriarchalische Kultur „Normen der Weiblichkeit" setzt, in die hinein Frauen sozialisiert und mit denen sie diszipliniert werden.

Eine kritische Analyse der vorherrschenden, einseitig männlich ausgerichteten Kultur und ihrer diesbezüglichen Verunglimpfung all dessen, was den Code „weiblich" trägt, wird die vielen kleinen Schritte ans Tageslicht fördern, mit denen Frauen (Arme, Dalits, Stammesangehörige u.a.) am Rande der Gesellschaft Kultur verändern und so ihren Widerstand wie ihren Protest nach außen kundtun. Diese kleinen Schritte lassen ihren unbeugsamen Willen zur Selbstbehauptung erkennen. Der verdeckte oder offene Widerstand unterdrückter Frauen ist ein Zeichen aufkommender Macht, über die man verfügen muss, um den Diskurs zu verändern. Wichtig ist hier, dass man auf den Aufbau einer Kultur setzt, wo die Frau im Zentrum steht und nicht so sehr auf die Rückgewinnung einer weiblichen Kultur, obwohl dabei noch immer offen bleibt, was Feministinnen und Frauen miteinander gemeinsam haben. Feministinnen machen darauf aufmerksam, dass Frauen kraft ihrer Kreativität den Reichtum einer vielfältigen Kultur hervorbringen und zugleich in ihrer weiblichen Identität von verschiedenen Kulturen herkommen.

Schlussbemerkungen

Wandel und Transformation, danach verlangen all jene, die sich für die Stärkung der Persönlichkeit von Frauen einsetzen, nicht zuletzt die Frauen selbst, die ihre Rechte als „Frau" und als „menschliche" Person einfordern. Die Kirche der Armen, die Frauen-Kirche und alle unterdrückten Völker fangen an, sich zusammenzuschließen, da sie begreifen, dass man nur gemeinsam und mit gemeinsamer Identität stark ist. Ich möchte schließen mit einem Zeichen der Hoffnung, das von muslimischen Frauen ausgeht: Sie trafen sich mit dem *Gesamtindischen Obersten Muslimischen Gremium für Personenrechte* in Delhi, um über die Probleme muslimischer Frauen in eine echte Diskussion einzusteigen, einschließlich einer öffentlichen Anhörung am 7. und 8. August 2001. Die *Ulema* hörte sich bereitwillig an, was viele muslimische Frauen, soziale Aktionsgruppen u.a. zu sagen hatten. Wann wird wohl ein solcher Dialog in einer Kirche, die Katholizität für sich in Anspruch nimmt, möglich sein?

[1] Aloysius Pieris, *Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines*, in: Dialogue, 6 (1979) Nr. 1 & 2, 29-50, hier 50.

[2] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Wo/men, Mission and the Catholicity of Theology*, Vortrag bei einem Kolloqium in Ishwani Kendra im Oktober 2001.

[3] Ebd.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Neue Notifikationen zu Werken von Reinhard Meßner, Jacques Dupuis und Marciano Vidal

Alberto Melloni

Am 15. Mai 2001 erschien in der Tageszeitung *L'Osservatore Romano* die Notifikation *bezüglich einiger Schriften von R. P. Marciano Vidal CSSR.* Es war die dritte Intervention dieser Art, die von der Kongregation für die Glaubenslehre in den Monaten an der Schwelle zum neuen Jahrtausend zwischen dem ausgehenden Jubeljahr und dem öffentlichen Konsistorium 2001 veröffentlicht wurde. In der Tat intervenierte die Kongregation in der Zeitspanne seit Dezember 2000 mehrmals zur Richtigstellung der „Glaubenslehren" in folgenden Werken: in der Dissertation *Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche: ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft* und in der Habilitationsschrift *Feiern der Umkehr und Versöhnung* des österreichischen Wissenschaftlers Reinhard Meßner (Notifikation vom 6. Dezember 2000), ferner im Handbuch *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* des Theologen und Jesuiten Jacques Dupuis SJ (Notifikation vom 24. Januar 2001), und schließlich im Band *Moral de actitudes* und im *Diccionario de ética teológica. La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor* des oben erwähnten spanischen Moraltheologen (Notifikation vom 22. Februar 2001). Im Umfeld dieser Anweisungen gibt es noch weitere Fälle, die studiert werden müssten, um das Vorgehen einer für das Leben der katholischen Kirche und ihrer Beziehungen zu den anderen Kirchen so ausschlaggebenden Kongregation besser zu verstehen.[1]
Aber schon diese Fälle hier werfen einige Fragen auf, insbesondere was den Rechtsgang ihrer Entstehung, den Charakter der drei Autoren und die rasche Abfolge ihres Auftretens betrifft: Wer tatsächlich bemüht ist, mit Abstand diese Maßnahmen (I.) und die großen historischen Modelle (II.) zu betrachten, die nolens volens den Maßstab für das ehemalige Heilige Offizium abgeben, obwohl Paul VI. gewillt war, Methoden und Ziele zu reformieren (III.), stellt sich unweigerlich die Frage, ob das Unbehagen, das diese „klärenden" Rechtsverfahren auslösen, wirklich ein notwendiges Übel ist (IV.); ob die Notifikationen der Kongregation ein Abwehren realer Gefahren oder ein Konstrukt von „Beispielfällen" sind aus Schwäche oder aus irgendwelchen Interessen der promulgierenden Institution (V.), hinter welchen ein Misstrauen gegenüber den Bischöfen steht, auf deren Autorität man sich zwar beruft, sie aber gleichzeitig untergräbt (VI.). Nicht

klar ist, ob die gegen die Autoren vorgebrachte Anklage wegen „Zweideutigkeit" (VII.) nicht doch mit der *querelle* zu tun haben könnte, die Mitte der achtziger Jahre um das Lehramt entbrannte (VIII.), und von der einige Äußerungen den Anspruch zu erheben scheinen, die Moraltheologie, die Communio und die Disziplin von ihr abhängig machen zu wollen. Kurz, es gibt immer gravierendere Widersprüche in und um die Disziplinarverfahren, wobei vom historischen Standpunkt aus gesehen nicht einfach festzustellen ist, wer letztlich der Nutznießer ist. Aber gehen wir die Fragen der Reihe nach durch.

I. Ein distanzierter Blick

Fragen, sagte ich: scheint es mir doch nötig, mit größter Sorgfalt vorzugehen, um nicht bei den Vereinfachungen der Medien stehen zu bleiben, die (ein gewisses Interesse in der öffentlichen Meinung und eine gewisse kirchliche Unbefangenheit im Einsatz der Kommunikation als Schlüsselgewalt ausnützend) die emotionale Seite aufblähen und die historischen Ausmaße der Entscheidungen der Kongregation dagegen übersehen. Der journalistische Mechanismus neigt dazu, die von den zuständigen Ämtern getroffenen Entscheidungen a priori durch den Willen ihres Verantwortlichen zu überlagern (so gilt der Name Ratzinger als Synonym für das Organ), er ignoriert die vielen vom Personal erlittenen Niederlagen, das die Verfahren wegen der Bestimmung irgendeines auf seine Verantwortung eifersüchtigen Bischofs in Gang setzt[2], er unterschätzt die interne Dialektik und die Antagonismen, die die römische Welt der Kurie durchwalten[3], und reduziert schließlich Maßnahmen, welche größte Aufmerksamkeit verdienen, auf die antimoderne Chiffre.[4]

Wer die Entscheidungen aus dem Palast der Piazza Cavalleggeri mit Abstand betrachten will (oder kann), für den gibt es eine andere Annäherung, die es - natürlich unter gebührender Berücksichtigung der Empörungen oder Genugtuungen, die durch die Interventionen der Kongregation für die Glaubenslehre provoziert werden - der längeren Sichtweise erlaubt, die kleine *histoire immédiate* der Glaubenskontroversen im römischen Katholizismus in Frage zu stellen. Dies ist heute auch deshalb möglich, weil es bereits sehr bedeutende historische Studien gibt, dank deren die Gesamtheit der Entscheidungen (einschließlich der drei jüngsten), für die Joseph Ratzinger vor dem Papst und der Kirche verantwortlich ist, hintergründigeren Szenarien zugeordnet werden können. Weder könnte noch möchte ich hier versuchen, eine Gesamtsicht zu geben, dennoch glaube ich, dass drei historiographische Ergebnisse nicht unerwähnt bleiben dürfen.

II. Drei historische Modelle

Ein erstes Ergebnis sind die Untersuchungen über die Ursprünge des Heiligen Offiziums, deren Protagonisten u.a. Adriano Prosperi und Elena Brambilla sind.

Dank ihrer wurde an kritischer Stelle bereits ein Anhaltspunkt gewonnen: Nach seiner Einführung im Jahre 1542 richtete sich der *erste* Kampf des Heiligen Offiziums, der in gewisser Weise der Institution das permanente *imprinting* verleiht, nicht nur oder ganz allgemein gegen die Häretiker, sondern gegen Kreise und Personen, die Fremde in jener Kultur waren, die die Welt durch Kontrolle oder Verteidigung der Gewissen regieren will. Die Historiker haben nachgewiesen, dass in einigen großen Prozessen (von jenem gegen Kardinal Giovanni Morone bis zu jenem gegen Kardinal Reginald Pole) das Inquisitionsorgan eine Macht entfaltet, die ausschlaggebend wird, um den Zutritt zum Papsttum „mittels zweckdienlicher Dossiers" zu filtrieren, die von der eigenen „Geheimpolizei" produziert werden.[5] Solche Studien über die Anfänge und die kürzlich geöffneten Archive des Hl. Offiziums ermöglichen es, jene Handlungen der Kongregation, die zur *Suprema* aufgerückt ist, von innen her zu lesen: Gewiss laufen diese Arbeiten Gefahr, sich „mit der Logik" der Produzenten dieser Handlungen „zu vermählen" und eine verhängnisvoll rechtfertigende Optik einzunehmen[6]; dennoch meine ich, dass diese analytischen Ausgrabungen ein immer besseres Verständnis dieser Last der Konzessionen, Antagonismen, Untertöne, Praktiken, Ausnahmen und Mentalitäten ermöglichen, die diese Institution durch ihre Existenz in die essentiellen Räume und Dimensionen des christlichen Lebens hineinträgt.[7]

Die Arbeit der Historiker zur antimodernistischen Repression zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts ist nicht weniger wichtig, um ein zweites Paradigma, das sich im Handeln der Kongregation für die Glaubenslehre niederschlägt, zu verstehen. Die hervorragende Arbeit von Pierre Colin sowie die Dokumente des vatikanischen Geheimarchivs bezüglich des Pontifikats Pius X., das durch den mutigen Einsatz vom amtierenden Papst zugänglich gemacht wurde[8], sind ein klarer Beleg dafür, dass eine „authentische" Angst um die Reinheit des katholischen Glaubens in den Jahren zwischen 1903 und 1914 die Einrichtung von Methoden der Einschüchterung und Denunziation auf breiter Front ermöglichte: Dieser mentale Repressionsapparat, der die Jahre vor dem „Großen Krieg" kennzeichnet, wird erst im Verlauf eines Jahrzehnts abgebaut sein.[9] Über diese Daten hinaus schwächte die Phobie, die Gefahren und Zeichen überdimensioniert einschätzte, die theologische Forschung und die bischöfliche Autorität ausgerechnet an der Wende von den 20er zu den 30er Jahren, als die Kirche entdecken musste, dass sie auf verhängnisvolle Weise den dramatischen Herausforderungen der Zeit nicht gewachsen war.[10]

Schließlich gelang der zeitgenössischen Geschichtsforschung die Aufdeckung eines dritten - langfristig wirksamen Archetyps in der Arbeitsweise des Hl. Offiziums -, der sich in der europäischen Nachkriegszeit in der Krise zwischen Theologie und Lehramt manifestierte und in der Verurteilung der *nouvelle théologie* seinen Höhepunkt erreichte: Hier ist es vor allem Etienne Fouilloux, der anhand seiner äußerst sorgfältigen Rekonstruktionen der Verfolgung der Jesuitenpatres von Lyon[11], seiner Untersuchungen des Umfelds der Dominikanerprovinz in Frankreich[12] und schließlich anhand der Herausgabe des *Journal d'un théologien 1946-1956* von Yves Congar das Ausmaß einer mit totalitären Metho-

den innerhalb der Kirche geführten Repression dokumentierte (die prozessuale Undurchdringlichkeit, das Fehlen von garantiertem Rechtsschutz, die Anwendung der psychologischen Folter). Gewiss war die Äußerung des späteren Kardinals Congar nicht übertrieben, sondern gerechtfertigt, als er das Hl. Offizium als *Gestapo* bezeichnete.[13]

III. Reform der Institution und der Rechtsverfahren

Bekanntermeise intervenierte Paul VI. einen Tag nach dem Zweiten Vaticanum in der Absicht, die Kurie und auch die sogenannte „Suprema" zu reformieren.[14] Der päpstliche Akt - ein Einzelakt, ausgeführt ohne Unterstützung des Konzils, das aber diese Frage aufgeworfen hatte, ausgehend von einer berühmten Intervention von Kardinal Frings am 8. November 1963[15] - hatte ein dreifaches Ziel. Er stellte einerseits einen Staatssekretär an die Spitze des kurialen Apparates und ordnete ihm die neue Kongregation für die Glaubenslehre unter, die damit jene („höchste [*suprema*] und universale", so ihr alter Name) Kontrollfunktion verlor, die bis in das innerste Gefüge des Konklaves hatte vorstoßen können. In einem weiteren Schritt schuf Papst Montini den unglückseligen Namen des Hl. Offiziums ab und war bestrebt, mit Methoden und Praktiken zu brechen, die eine Quelle bitterster Beschämungen für die katholische Kirche waren. Gleichzeitig aber bewahrte er die Zentralisierung einer lehramtlichen Kontrollfunktion, die seit Jahrhunderten ein Faktor von Spannungen zwischen örtlicher Realität, geistlichen Orden und römischem Pol darstellt.

Das Gleichgewicht zwischen diesen Instanzen wurde in der Praxis der nun neu geordneten Kongregation hergestellt, dementiert und korrigiert, sei es in der konkreten Verwaltungspolitik des Offiziums[16], in der Amtsübergabe der Präfekten (Šeper von 1968 bis 1981, Ratzinger von 1981 bis heute[17]), sei es in der Auswahl und im *turn over* der Mitarbeiter oder in der Produktion der Aktenvorlagen.[18] Nach der Promulgation des neuen *Codex Iuris Canonici* und der dritten Reform der römischen Kurie approbierte Johannes Paul II. einen normativen Entwurf, der im *Regolamento proprio della Congregazione per la Dottrina della Fede* enthalten ist,

Der Autor

Alberto Melloni studierte an der Universität Bologna Geschichte und promovierte 1988 in Religionsgeschichte. Er war Gastdozent am Departement für historische Wissenschaften der katholischen Universität Fribourg, Schweiz. Seit 1994 lehrt er an der Universität Rom 3 Geschichte des Christentums und der Religionen sowie Geschichte christlicher Hagiographie für Doktoranden. Er ist Mitglied des Instituts für Religionswissenschaft und des Kollegiums der Stiftung Johannes XXIII. für Religionswissenschaft (Bologna I). Er ist Mitglied des Herausgeberkreises von „Cristianesimo nella storia" und mehrer internationaler wissenschaftlicher Vereinigungen. Veröffentlichungen u.a.: A. G. Roncalli-Giovanni XXIII, Il giornale dell'Anima (Bologna 1987); Tra Istanbul, Atene e la guerra. A.G. Roncalli vicario e delegato apostolico 1935–1944 (Genova 1993); La predicazione ad Istanbul (Firenze 1994); Herausgeber der italienischen Ausgabe der „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (geleitet von G. Alberigo). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Ökumenische Gesten im Katholizismus der Gegenwart" in Heft 3/2001. Anschrift: Via Crispi 6, I-42100 Reggio Emilia, Italien. E-Mail: Alberto.melloni@tin.it.

und für den Teil, der uns hier interessiert, in der *Ratio agendi in doctrinarum examine* vom 30. Mai 1997 dargelegt ist. Es sind Akten, in denen einige Rechte der Verdächtigten aufgestellt (vielleicht erweitert) sind[19], aber gerade die oben erwähnten historischen Forschungen erlauben zu sagen, dass in den Entscheidungen der Kongregation für die Glaubenslehre längst vergangene Archetypen, Ansprüche der Kontinuität fortdauern, die wesentlich sind, um das Ausmaß und die historische Natur zu begreifen, ohne in die simplen Vulgarisierungen der Lobreden oder des Grolls fallen zu wollen.

Schließlich gestatten es die Notifikationen zu Meßner, Dupuis und Vidal, die Art und Weise, in der das Reglement angewandt worden ist, aus der Nähe zu überprüfen (nach dem Bündel von Entscheidungen seit *Professio fidei* im Jahr 1989 bis zum motu proprio *Ad tuendam fidem*[20]), wann die Kongregation ein Buch für den katholischen Glauben für gefährlich erklärt. Ich beabsichtige nicht, bis zum Kern der erörterten Probleme zwischen den drei Theologen und der Kongregation vorzudringen - um so mehr, als in allen drei Fällen die Prozedur der Notifikation die Mühen bestätigt und dokumentiert, die die Verdächtigten auf sich nahmen, um den ihnen mitgeteilten Forderungen nachzukommen. Ich beschränke mich also darauf, die formalen, aber keineswegs äußerlichen oder nebensächlichen Aspekte zu hinterfragen, die aus den Notifikationen hervorgehen, in der Annahme, dass solche Fragen Widersprüche, Tendenzen und Absichten wachrufen, die sonst nicht offensichtlich sind.

IV. Ein notwendiges Übel?

Vor allem denke ich, wird das vollendete Bemühen der Kongregation, zwischen den *Autoren* und den *Schriften* zu unterscheiden, bemerkt und bewertet werden. Die Kongregation behauptet, schädigende Wirkungen gegen die Letztgenannten verhindern zu wollen; sie beabsichtige nicht, einen Schatten auf die Person der Autoren zu werfen oder sie zu diskreditieren. Das ist neu. Hier genügt es aber, die *Declaratio* gegen Piet Schoonenberg von 1972 oder jene ein Jahr später gegen Hans Küng[21] oder die Ermittlungen gegen Edward Schillebeeckx zu lesen, um einen Diskurs zu erkennen, der es darauf abgesehen hatte, die *errores* nicht weniger als die Menschen zu treffen. Oder man wendet sich der Notifikation gegen Leonardo Boff im Jahr 1985[22] und der gesamten Dokumentation über die Befreiungstheologie zu, wo man sich offensichtlich nicht scheute, in erster Linie Menschen im Kampf für die Gerechtigkeit zu isolieren - zusammen mit ihren Schriften. Noch im Jahre 1987 erhielt Charles E. Curran, der sich der Frage schuldig machte, wer denn seine Ankläger seien, die mehr als verächtliche Antwort der Kongregation, dass „seine Werke seine Ankläger seien"[23]. Die Aufzählung dieser Beispiele ließe sich beliebig fortführen; erinnern wir uns nur an die harten Positionen gegen *Des Eglises provisoires* (1985) von Christian Duquoc und vor allem an die unfasslichen Widrigkeiten gegen *Eglise d'Eglise* (1987) von Jean-Marie R. Tillard, einem Theologen mit beispielhafter Hingabe an

den ökumenischen Dialog und Autor der unvergesslichen Rede von Johannes Paul II. anlässlich der ökumenischen Versammlung der Kirchen in Genf - Hinweise, die nicht genügten, um ihn gegen die bewusst verleumderischen Verdächtigungen zu verteidigen.

Im Jahr 2000 ist der Ton - wie ich schon sagte - ganz anders. So anerkennt die Kongregation nicht nur „die wertvollen Hinweise" in den Schriften von Meßner, sondern behauptet zugleich, es nicht „als ihre Aufgabe zu erachten, sich auf Diskussionen historischen Charakters und systematischer Theologie einzulassen, die sich in beiden Büchern finden". Sie will ganz im Gegenteil „die rein theologischen Fragen klar offen" lassen (sic), um sich darauf zu beschränken, die Glaubenslehren, an denen man festhalten muss, in Erinnerung zu rufen. Auch hinsichtlich der pluralistischen Religionstheologie anerkennt die Kongregation die „gute Disposition, Klarheit zu schaffen", die P. Dupuis sofort zeigte, und behauptet, kein „Urteil über das subjektive Denken" des Autors selbst abgeben zu wollen und anerkennt, dass seine „Absichten" gut sein können. Im Fall von Vidal schließlich gibt die *Notifikation* zu, sich in Anwesenheit eines Autors zu befinden, der „die Bereitschaft zeige", die erworbenen Positionen zu „klären", und hält die vom „Autor vertretenen Prinzipien" für gesund.

Sieht man aber von diesem Ton ab, so haben diese öffentlichen Verweise durch die Kongregation zuerst einmal die Wirkung einer Strafe, noch bevor man den Kern der Probleme (was dieser auch sein mag) erhellt hätte. Genauso wie im Inquisitionsprozess die Exkommunikation nichts anderes als „eine Vorladung ist, die in sich konfuse Elemente der Prozedur und Strafe enthält"[24], genauso wie in vielen antimodernistischen Prozessen die Unterwerfung des Schuldigen (*laudabiliter se subiecit* - so das alte Formular des Hl. Offiziums) die Strafe keineswegs verhindert, sondern vielmehr begründet - genauso ist die Notifikation verglichen mit diesen historischen Präzedenzfällen bereits eine Strafe, die den Menschen trifft. Die Empfindung, die Yves Congar im Jahre 1956 hatte, gilt wahrscheinlich für immer und für alle: ?Man berührte meinen Körper nicht; im Grunde genommen berührte man auch meine Seele nicht; man hat nichts von mir verlangt. Aber die Person eines Menschen lässt sich nicht auf seine Haut und seine Seele reduzieren. Vor allem, wenn dieser Mensch ein Apostel der Lehre ist, *ist* er seine Handlung, *ist* er seine Freundschaften, *ist* er seine Beziehungen, *ist* er seine normale Ausstrahlung".

Die Notifikation nimmt sich vor, die verleumderischen Folgen zu sterilisieren, sie ist in keiner Art und Weise eine Lehrverurteilung, sie verurteilt keineswegs die Absichten, aber durch ihre materiale Verfahrensweise schadet sie ebenso einschneidend wie eine Strafe dem Ruf der Personen[26] und schließt sie von jenem Grundrecht aus, die eigenen Absichten in der Authentizität der christlichen Communio mitzuteilen. Ist dies ein notwendiges Übel *ad tuendam fidem?*

V. Eine unvermeidliche Ungleichheit?

Es scheint mir auch ans Licht zu kommen, dass die Einleitung der Lehrüberprüfung eines Werkes, die, wie jüngst geschehen, in der Notifikation gipfelt, nicht verhindert, den beschuldigten Autor nicht einer objektiven Schikane seiner Rechte auszusetzen - trotz dem Bemühen amtlicher Linearität, die von der *Ratio agendi* vorgesehen ist. Es garantiert ja niemand (und kann auch nicht garantieren), dass die aufgeworfenen Fragen eben als das geprüft werden, was sie wirklich meinen, und nicht etwa als das, was sie in einem theologischen oder kirchlichen Kontext noch bedeuten könnten, was unmöglich zu kontrollieren ist. Es genügt, das Beispiel anzuführen, dass in den 27 Monaten, die seit der Mitteilung durch die Kongregation der ersten Serie von Kritiken an Meßner gegen seine Dissertation (umsonst durch Klarstellungen nachgeprüft) bis zur Veröffentlichung der Notifikation im *Osservatore Romano* verstrichen sind, der katholisch-lutherische Dialog durch die Unterzeichnung des Abkommens von Augsburg über die Rechtfertigung gerade einen Schritt nach vorn gemacht hat.[27] Hinsichtlich dieses Übergangs ist die Erforschung der Kontroverse von Luther über die Messe mitnichten belanglos, und es ist unmöglich zu sagen, wer oder was aus der Liturgie in Augsburg Motive herleitete, um das Lehrurteil zu belasten oder zu entlasten.

In der Reihe von Akten, die die „Affäre Dupuis" darstellen, ist der gegenseitige Einfluss der äußeren Ereignisse (auf den Fall wie auf die Hauptpersonen) noch offensichtlicher. Eine erste auf ein Dutzend Seiten überbrachte Mitteilung von „Beanstandungen" hing klar von der Veröffentlichung seines Bandes über die *Teologia delle religioni* bei Queriniana in Italien ab, gegen den der Theologe Inos Biffi in der Tageszeitung der italienischen Bischofskonferenz „Avvenire" negativ intervenierte.[28] Dupuis antwortete darauf mit einer 188 Seiten umfassenden Klarstellung, die er gemeinsam mit einem Ordensbruder verfasst hatte und zu Weihnachten 1998 eingeschrieben abschickte. Die Kongregation überprüfte sie am 30. Juni 1999. Diese Seiten beruhigten jedoch die Examinatoren (oder einige von ihnen) nicht. Daraufhin informierte man den Generaloberen der Gesellschaft Jesu, indem man ihm eine „Lehrverurteilung" zukommen ließ, auf welche Dupuis mit einer Arbeit von 60 Seiten antwortete, die aber der Kongregation nicht genügte, so dass sie mit päpstlichem Konsens die Abfassung der Notifikation beschloss, die dann am 7. September 2000 Dupuis unterbreitet wurde. Dupuis wird nun klar, dass ihm Sätze zugeschoben werden, die er zitiert *und kritisiert* hat. So muss also, trotz der päpstlichen Unterzeichnung, die ganze Arbeit von neuem gemacht werden und ist in einer neuen Version und mit einer zweiten Unterschrift des Papstes am 16. September fertig. Dupuis verpflichtet sich, diese Version für die eigene Arbeit zu „berücksichtigen", die Version aber, die am 26. Januar, immer mit päpstlicher Unterschrift, herauskommt, besagt unmissverständlich, dass er den „Thesen" der Kongregation „zustimmen" muss. Wie Kardinal König dazu sagt, enthüllt die bürokratische Linearität die „Schwierigkeiten" der Kongregation[29]; denn niemand vermag den Zweifel zu beseitigen, dass die Notifikation *auch* deshalb erschien, um auf das durch *Dominus Iesus* ausgelöste

Unbehagen zu antworten, und *auch* in der Absicht, um der Unruhe jener zu entgegnen, die sich laut fragten, ob *Dominus Iesus* nicht der Versuch sei, die Aktionen von Johannes Paul II. oder von anderen in oder außerhalb Roms zu korrigieren oder einzugrenzen.[30]

Im Fall Vidals scheint mir, dass sich nichts ähnlich Auffälliges auf öffentlicher Ebene abgespielt hat. Hingegen können die Experten erkennen, ob in der Moraltheologie Positionen vertreten werden, für welche die Notifikation gegen Vidal als Warnung (direkt oder indirekt) dienen kann.[31] Gewiss zeigt der Fall des Moraltheologen und Redemptoristen, dass jenseits des formalen Skrupels, den die Notifikationen belegen, der Faktor Zeit eine Strafform der Vergeltung darstellt, die den Mechanismen der Kontrolle und des Rechtsschutzes entzogen ist, die die Kanones auf der Basis der Taufzugehörigkeit zusichern.[32] Das Sich-in-die-Länge-ziehen des Prozesses wird zu einer Form der Unterdrückung, die um so stärker zupackt, um so mehr das Opfer ein Katholik ist, der sich nicht damit abfinden kann (was für alle drei in Frage stehenden Wissenschaftler zutrifft), bezüglich *seiner* Rechtgläubigkeit und seiner Fähigkeit, zu den angemessenen Bedingungen als Wissenschaftler Diener der Wahrheit zu sein, in der Schwebe gehalten zu werden.

Um diese Behauptung zu beweisen, genügt es, einige Daten in ihrer Reihenfolge zu ordnen. Vidal veröffentlichte die erste Auflage seiner *Moral de actitudes* im Jahre 1974; die neunte Auflage von 1990 wurde 1994 von Cittadella ins Italienische übersetzt. Zeitgleich mit diesem Datum wird die Lehrüberprüfung durch die Kongregation eingeleitet, deren Ergebnisse (eine *offizielle Beanstandung*) dem Generaloberen der Kongregation der Redemptoristen am 13. Dezember 1997 übermittelt werden. Die Antwort von Vidal ist auf den 4. Juni 1998 datiert; die Überprüfung benötigte ihrerseits 368 Tage: Erst am 7. Juni 1999 antwortete die Kongregation für die Glaubenslehre und entschied, „ausnahmsweise" die diskutierten Fragen neu zu formulieren und gab dem Autor vier Monate Zeit, um sich zu erklären. Die neuerliche Richtigstellung durch Vidal traf rechtzeitig ein und wurde am 10. November 1999 durch die Kongregation geprüft, die es „als notwendig erachtete, den Text für eine Notifikation zu verfassen". Besagte Notifikation wurde am Abend des 10. Novembers bis zum frühen Morgen des 12. Novembers 1999 vorbereitet, um noch an jenem Freitag Morgen dem Heiligen Vater zur Approbation vorgelegt zu werden. Sechseinhalb Monate später, am 2. Juni 2000, wurde P. Vidal die Notifikation im Rahmen eines Gesprächs erläutert. Das Gespräch wurde an der ordentlichen Versammlung der Kongregation am darauf folgenden 12. Juni 2000 und dann noch einmal (warum?) am 7. Februar 2001 mitgeteilt, worauf die Notifikation dem Hl. Vater am 9. Februar 2001 erneut unterbreitet und am 16. Mai 2001 im *Osservatore Romano* veröffentlicht wurde. Während fast vier Jahren waren beide Seiten dieser Dauerbelastung ausgesetzt, selbstverständlich auf unterschiedliche Weise, denn wer die Einwände gegen den Autor geltend macht, bringt sich selber nie ins Spiel und bleibt in seiner Anonymität „objektiv". Der Autor hingegen kann die Auflösung dieses Gewebes menschlicher, wissenschaftlicher und geistiger Beziehungen, die Teil seines Le-

bens sind, nicht verhindern. Zur Rettung dieses Bezugsuniversums muss er die Solidarität von Kreisen akzeptieren, die die gleichen Prüfungen durchgemacht haben (und es ist nicht gesagt, dass ihn dies zufrieden stellt), oder aber er muss sich Einwände und Anfragen jeglichen Tenors bieten lassen auch gegen sein Gewissen der intellektuellen Strenge. Congar hat 1956 die Folgen dieser Ungleichheit in dramatischen Tönen geschildert: „Ich weiß - auch wenn ich noch 25, 30 Jahre zu leben habe -, dass ich nie mehr die Handlungsfreiheit noch die Bedingungen eines normalen Lebens wiederfinden werde. Alles, was ich unternahm, alle Vorbereitungen meiner Bemerkungen, ebenso ergiebig wie das, was ich bisher herausgeben konnte, all das ist hoffnungslos und ohne Zukunft. Es ist entsetzlich, lebendig begraben zu sein." Ist dies ein Problem, von dem man heute sagen kann, es sei gelöst?

VI. Die Untergrabung der Autorität

Dennoch bleibt die Rolle der Bischofskonferenzen, der Bischöfe und der Generaloberen, welche diese Ungleichheit vermindern könnte, im *praktischen* Handeln ungenützt.

Ich unterstreiche die *praktische* Ebene, denn vom Prinzip her ist es überhaupt nicht so. Die *Ratio agendi* der Kongregation für die Glaubenslehre anerkennt, dass der Schutz des Glaubens „ein Recht und eine Aufgabe" mit „pastoralem" Charakter ist, die den Bischöfen obliegt, „sei es einzeln, sei es kollegial in den Partikularkonzilien oder in den Bischofskonferenzen" (sic). Der Kongregation hingegen wird sehr richtig nicht ein „Recht" zuerkannt, sondern eine „Aufgabe", die von der Aufgabe des Heiligen Stuhles abgeleitet wird, dort zu intervenieren, wo die Gefahr für den Glauben die Kompetenzen einer „nationalen" Bischofskonferenz überschreitet oder eine Schrift einen „Länder übergreifenden" Einfluss gewinnt. Gegenüber dieser Formulierung weicht man am Ort der Anwendung von jener Verpflichtung, mit den Ortskirchen zusammenzuarbeiten, etwas zurück, die der letzte Präfekt des Hl. Offiziums Kardinal Alfredo Ottaviani feierlich in die Notifikation *Per litteras* vom 14. Juni 1966 aufgenommen hatte[33], die Substanz aber widerruft man nicht.

Aber gerade angesichts von Übersetzungen von Büchern (und konkret im Moment von italienischen Übersetzungen, die auf eine geschlossene theologische Kultur in Seminarien oder päpstlichen Fakultäten stoßen, die oft im dialogischen Umgang mit verschiedenen Entscheidungs- und Bildungsinstanzen eingeschüchtert reagiert) ist es für die Kongregation für die Glaubenslehre ein Leichtes, die eigene Kompetenz geltend zu machen und die Dialogfähigkeit herabzuwürdigen, die zwischen den Theologen und ihren Bischöfen und Ordensoberen bestehen können. Eben dies ist bei Dupuis und Vidal geschehen.[34]

Weiter ist zu bemerken - speziell im letzteren Fall des Redemptoristen und Moraltheologen Vidal -, dass die Kongregation den Konflikt ins Maßlose zu steigern riskiert: Der Exzess des Eifers von niedrigen oder hohen Funktionären

des Offiziums riskiert, dieselben Diözesanbischöfe de facto als Gegenpartei vor das Lehramtsgericht zu zitieren.[35] Indem sich die Kongregation ohne jeglichen Vergleich mit den Bischöfen oder Nuntien als kompetentes Organ bezeichnet, entzieht sie als erstes den Bischöfen das Wort und wälzt dann hinterher auf sie die Last von Entscheidungen, die von Leuten getroffen wurden, die keinen Finger rühren, um mit allen im Kontakt zu bleiben aus Treue zum Evangelium, das sich an alle richtet. Das ist ein Problem.

Es ist also kein Zufall, dass die Glaubenskommission der spanischen Bischofskonferenz während der Schlussdebatte in der Diskussion zwischen Vidal und der Kongregation als Beistand anwesend war und die Verantwortung dafür übernahm, dass die von der Notifikation aufgestellten Verpflichtungen erfüllt würden. Der Zwang einer Praxis, zunächst den Ordinanden für die Bischofsweihe und den Bischöfen *in cathedra* zu misstrauen, verunmöglicht der Kongregation, sich vorausgehend dem Konsens zu stellen, den ein Autor vor der Bischofskonferenz genießt; am Ende ist es noch eine Konferenz, die darin verwickelt worden ist, eine Sache zu beschließen, die ihr eigenes Unterscheidungsvermögen noch vor den Büchern eines Professors in Zweifel zieht.

Es heißt, dass dieses Prinzip die Berufungsfunktion Roms garantiere, aber es polarisiert die Spannungen auf die Kongregation hin (ja auf „Ratzinger", wie es die Presse vereinfacht), die nicht einfach zu lösen und unmöglich zu akkumulieren sind. Darüber hinaus hält die *Ratio agendi* an der alten Gewohnheit fest (anknüpfend an die Inquisitionspraxis und den konziliaren Prozess zur Konstruktion von Anathemata), die Anklage anhand von Listen „irriger oder zu verurteilender Sätze" zu erarbeiten.[36] Damit werden soeben vollendete Werke Verdrehungen im vollständigen Sinn ausgesetzt, was um so leichtfertiger zu bewerkstelligen ist, je ungenügender der (bisweilen dem Verdächtigten nahestehende) missgünstige Denunziant vorbereitet ist. Eine Prüfung wird auch noch dadurch erschwert, dass die Kongregation die Amtsgewalt besitzt, einerseits Anklage zu erheben und andererseits die Plausibilität der Verteidigung zu beurteilen. Es handelt sich um eine Form juristischer Verkümmerung, die Congar nicht zögerte, mit der politischen Polizei des totalitären Naziregimes zu identifizieren: Wer sie einsetzt, handelt auf jeden Fall grob und destruktiv. Weil die Kongregation darauf verzichtet, das Episkopat (in der Funktion als Filter oder *tertium*) miteinzubeziehen, wird sie von Ansprüchen auf mehr Transparenz bedrängt, denen sie nicht nachkommen kann. So widerfährt es den spanischen Bischöfen, in der Angelegenheit von Vidal als Bürge bzw. Geisel der Korrektur innerhalb einer Sprache, einer Kultur und eines Beziehungssystems einspringen zu müssen, was durch die Veröffentlichung der Notifikation ganz gewiss nicht verbessert oder geheilt wurde. Wie viel „kostet" und wie sehr zermürbt diese Konzentration von viel Macht und wenig Autorität an Äußerungen des Misstrauens zwischen Episkopat und römischem Organ, des komplexen Klimas kirchlichen Lebens, der Hemmung theologischer Forschung in einem System von so weitreichender Kommunikation?

VII. Die Ambiguität

In den richtigstellenden Notifikationen, die von Meßner, Dupuis und Vidal unterzeichnet wurden, gibt es noch ein Element, das mir signifikant erscheint, und zwar die Bezeichnung der in den Werken angezeigten Straftaten: Es sind nicht mehr Irrtümer oder Delikte gegen den Glauben, auch nicht mehr die üblichen Kategorisierungen der scholastischen Handbücher. Im Fall Meßner werden die „fundamentalen Optionen" hervorgehoben, die „auf eindeutige Weise" angemahnt werden müssen, „[...] wenn eine Theologie als ‚katholisch' gelten soll". So wirft man Meßner Mehrdeutigkeit vor, klagt man die beiden andern Autoren (dreimal Dupuis und achtmal Vidal) der „Zweideutigkeit" an. Dabei handelt es sich nicht um ein neuartiges *Konzept* in den römischen Verurteilungen: Sätze, die in die Irre führen, gefährliche Glaubenslehren, Formulierungen, die fromme Ohren beleidigen, sind in vielen Fällen im Verlauf der Geschichte der Lehrverurteilungen nachprüfbar.[37] Der springende Punkt ist vielmehr, dass die Notifikation dann erscheint, wenn ein Autor, dem Irrtümer oder Ungenauigkeiten vorgeworfen worden sind, eine Antwort gegeben hat, die von der Kongregation für unzureichend erklärt wurde. Somit ist Ambiguität ein Restvergehen, als Vorwurf erhoben wegen geschriebener oder angeforderter Sätze, deren Berichtigung dem verdächtigten Angeklagten auferlegt wird. Man anerkennt zwar die Güte der Erklärungen in ihrer Substanz, beruft sich aber gleichzeitig auf andere Ebenen der Kommunikation innerhalb der Kirche, um zu sagen, dass man sie nicht berücksichtigen kann.

Bei Dupuis wird der Gegenstand der Zweideutigkeiten und/oder unzureichenden Erklärungen kapitelweise herausgeschält: „die Auslegung der einzigen und universalen Heilsmittlerschaft Christi, die Einzigkeit und Fülle der Offenbarung Christi, das universale Heilswirken des heiligen Geistes, die Hinordnung aller Menschen auf die Kirche sowie den Wert und die Bedeutung der Heilsfunktion der Religionen". Von diesen gibt man in der Notifikation eine äußerst knapp zusammengefasste Abhandlung und überlässt die Mühe der klärenden Richtigstellung dem Autor.[38]

In der Untersuchung gegen Vidal heißt es, dass man insbesondere „die zweideutigen Aussagen hinsichtlich der heterologen In-vitro-Befruchtung, der therapeutischen und eugenischen Abtreibung und der Abtreibungsgesetze" der Prüfung unterzogen hat. Tatsächlich aber beanstandet die Notifikation auch die Vorgehensweise, in der Vidal die christologische Grundlegung der Ethik, die Homosexualität und die Masturbation behandelt hat. Zuvor übte man schon harte Kritik (härteste, um genau zu sein) wegen der mangelnden Bereitschaft des Autors, „die traditionelle Lehre von den in sich schlechten Handlungen und vom absoluten Wert der Normen, die solche Handlungen verbieten" anzunehmen.

Mit der Anwendung der Kategorie der Ambiguität fokussiert man folglich die Aufmerksamkeit auf Sätze, die gebündelt ein Beleg dafür sind, dass man eigentlich mit einem Problem der theologischen Methode, genauer der „korrekten theologischen Methode" konfrontiert ist.[39] Die korrekte Methode, die Resultate

ohne diese bedauerlichen Ambiguitäten produzieren kann, wäre jene, die - in äußerst aktuellen und radikal neuen Fragen, wie sie hier im Spiel sind - repetiert, was das ordentliche Lehramt sagt.[40] Die Themen der Religionstheologie sowie die ethischen Knoten, die mit dem Selbstverständnis von Mann und Frau in der gegenwärtigen Gesellschaft eng verbunden sind, berühren neue Probleme, in die das Lehramt (das diese gewöhnlich unter Mitwirkung der Kongregation für die Glaubenslehre mitverursacht) es sich zur Pflicht gemacht hat, oft in kürzester Zeit einzugreifen. Dieses Vorgehen riskiert den Eindruck, dass die korrekte theologische Methode vor allem darauf verzichtet, in der Tiefe der christlichen Tradition, in der unerschöpflichen Dichte des biblischen Wortes und im Wissen des Volkes, das die einfache Würde zu leben hat, nach Bruchstücken, Anregungen, Analogien und Modellen für bestimmte Probleme und Situationen zu suchen, die nicht notwendigerweise einem Lehramt präsent sind, wo der „Amtsschimmel" die Meinung abwägt, die notwendigerweise die monokulare Vorstellung der Kontinuität garantiert.[41] Dies allen Theologen und Seminaristen, Priestern und Pfarrern zu verstehen zu geben, mittels „exemplarischer" Bestrafungen von Theologen, die wie Meßner, Dupuis oder Vidal gewiss nicht unbelehrbar oder aufmüpfig sind, bedeutet, das Praxisfeld der Theologie mit ihrer gesamten Materie auf die Repetition der kirchlichen Lehramtsmeinung einzugrenzen, die *a posteriori* als zum Glaubensgut gehörig erklärt wird. Dies mag vielleicht klüger erscheinen als der riskante Versuch, die tausend Zeichen einer ebenso globalisierten wie fragmentierten Gesellschaft erkennen zu wollen, aber es löst die Zweideutigkeiten einer Bürokratisierung der Wahrheit nicht und bedroht den für die Kirche unentbehrlichen Reichtum, welcher das Denken ist.[42]

Dies wird im Abschnitt der Notifikation gegen Vidal klar ersichtlich, wo es um die Frage der Abtreibung geht. Vidal, der in seinem Band die Thesen von Johannes Paul II. darlegt und erläutert, wird wegen des folgenden Satzes als „zweideutig" verurteilt: „nicht jede rechtliche Liberalisierung der Abtreibung ist den ethischen Gesichtspunkten frontal entgegengesetzt". Die Kongregation wirft dem *wording* vor, dass auf diese Weise dem Leser „nicht die Möglichkeit geboten wird, die Art von Gesetzen zur Straffreiheit der Abtreibung zu bestimmen, welche als nicht frontal den ethischen Gesichtspunkten entgegengesetzt betrachtet werden". Der so erhobene Einspruch ist zwar einwandfrei, aber auch banal: Der Satz sagt nicht, was er nicht sagt - klar. Aber welche Alternative gibt es zu dieser mutmaßlichen Zweideutigkeit, und von welcher Art sind die Gefahren dieser Ambiguität für den katholischen Glauben?[43] Um zu vermitteln zwischen dem Bereich der Wahrheit und jenem der Barmherzigkeit, dem Bereich der Erfahrung und jenem der Glaubenslehre, dem Bereich der seelsorgerlichen Tradition und jenem des Lehramtes, gilt es Preise, Kosten und Risiken in Kauf zu nehmen, die in der Kategorie der Zweideutigkeit gelesen werden können aber auch zum allernotwendigsten Leben und zum unaufhaltsamen Lauf des Evangeliums in der Zeit gehören können. Wenn man meint, die Bischöfe seien nicht imstande, in diesen Problemen zu vermitteln, die Christen seien unreif und die Theologen unfähig, die Probleme, jedesmal wenn sie zu denken wagen, anzuge-

hen, riskiert man dann nicht, das christliche Leben, die Theologie und das Amt auf wenig und nichts zu reduzieren?
Mit scharfer Ironie erkannte Congar, dass seine Schuld vor den Hütern der Orthodoxie darin bestand, an Probleme gerührt zu haben, „ohne mich nach der Linie des einzigen Artikels zu richten, den sie dem Verhalten der ganzen Christenheit aufdrängen und der folgendermaßen heißt: nichts denken, nichts sagen außer: Es gibt einen Papst, der alles denkt, der alles sagt, und ihm zu gehorchen, macht die ganze Qualität des Katholischen aus. Sie möchten absolut die Einzigen sein, und dass man, außer eines begrenzten freien Sektors in Dingen ohne Folgen, absolut nichts anderes tut als ihr *effata* zu repetieren und zu orchestrieren, indem man ausruft: Ist das genial!"[44] Wie Gewissheit haben, dass die Psychose der Zweideutigkeit nicht die gleiche Mentalität in sich birgt, über die sich der künftige Kardinal vor fast einem halbem Jahrhundert beklagte?

VIII. Der Ursprung einer unerledigten Debatte

Diese kleinen, gänzlich äußerlichen und nebensächlichen Fragen haben keineswegs die Absicht, die drei seit Dezember zweimonatlich aufeinanderfolgenden Notifikationen nicht ihres spezifischen Inhalts zu würdigen. Dazu werden sich andere anderenorts äußern. Vor allem die Notifikation gegen Vidal scheint mir von jener Debatte über die *in sich schlechte* Handlung (*intrinsece malus*) dominiert zu sein, die seit Jahren in den theologischen Streitfragen immer wiederkehrt als Knoten der Moraltheologie und als Passepartout für die Konzeption des Lehramtes und der geschuldeten Zustimmung seiner Sätze. Die Debatte über das *in sich Schlechte* entsteht nicht durch die Schriften von Marciano Vidal im Innern dieses Kongregationsapparates; sie zeigt sich schon lange vor den Enzykliken und Instruktionen über Lehramt und Zustimmung, die einen an eine „Glaubenspolitik der römischen Kurie" nach dem Zweiten Vatikanum denken ließen.[45]
Ein kleines, aber aufschlussreiches Dossier, das ein berühmter, bereits verstorbener Freund die Güte hatte, mir schon vor Jahren auszuhändigen, erlaubt es, zum Nutzen der Historiker eine Hypothese über diesen Moment aufzustellen, als die Diskussion ans Licht kam. Es handelt sich dabei um ein Aktenbündel der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahre 1986, das scheinbar zufällig Meinungen und Sätze enthält, deren Wirkungen bis heute fortdauern - hauptsächlich wegen eines internen Problems der Organe, die es zu verwalten haben, als aus anderen Motiven. Im Sommer jenes Jahres hatte Franz Böckle während einer akademischen Debatte mit Josef Seifert und Rocco Buttiglione (beide Dozenten an der Internationalen Akademie für Philosophie in Liechtenstein) die Idee, seine Kontrahenten herauszufordern, indem er ihnen vorschlug, den „Papst zu bitten", er möge die Bedeutung von *Humanae vitae* präzisieren.[46] Seifert nahm seinen Gegner beim Wort und schrieb einen Brief an Johannes Paul II., in dem er ihn um eine unfehlbare Definition bat bezüglich der Existenz in sich schlechter Handlungen wie etwa der Vernichtung unschuldigen menschlichen Lebens, was primär

auf die Abtreibung zu beziehen ist. Dieses Schreiben wurde vom Staatssekretär Agostino Casaroli der Kongregation für die Glaubenslehre am 17. Oktober 1986 überreicht. Daraus entstand eben ein Dossier mit verschiedenen, ganz grundsätzlichen und vorsichtigen *Vota* und einer weit ausgreifenden Meinung des amerikanischen Theologen Germain G. Grisez[47]: Indem dieser sich die Sorgen von Seifert und Buttiglione zu eigen machte[48], behauptete er die Notwendigkeit einer infalliblen Definition der Existenz von „in sich schlechten" Handlungen wie der Tötung eines Unschuldigen, sei es aus Gründen des Fortschritts der Moraltheologie oder zur Verteidigung des Lehramtes, des wahren „Opfers" der Strömungen auf diesem Gebiet.[49]

Die Sammlung dieser Meinungen und Sätze ermöglichte einem später hinzugezogenen Berater, P. K. Becker SJ von der Gregoriana[50], unüberwindbare Einwände gegen diese Forderungen zu erheben, die ein Versuch waren, dogmatische Definitionen über die betreffende Materie aufzustellen. Becker, der methodisch und sprachlich streng scholastisch vorging, unterschied die drei Bereiche, in denen man sich zu „definieren" berechtigt glaubte, und stellte fest, dass das Erste Vaticanum keinerlei Absichten hatte, die *moralia naturalia* in das Patrimonium *fide divina tenendum* einzufügen; außerdem zeigte er, dass der „begrenzte Gegenstand" der durch die Philosophen aufgeworfenen Frage keineswegs klar war und wies auf die Unmöglichkeit hin, eine Gewissheit ähnlich der Zustimmung erzielen zu wollen, die vom Lehramt in einer dogmatischen Definition *in lege morali naturali* verlangt wird (der Begriff „dogmatisch" rechtfertigte sich nur, „um das Missverständnis einer wissenschaftlichen Definition zu vermeiden").[51] Becker wies darüber hinaus die Vorstellung einer solchen Definition zurück, nicht zuletzt aus Achtung vor der Tatsache, dass „das Zweite Vaticanum die Erklärung ablehnte, dass der Papst in Fragen des moralischen Naturrechts unfehlbar entscheiden könne".[52] Schließlich vertrat er den Standpunkt, dass der beharrliche Anspruch der Kirche, das vom moralischen Naturrecht ableitbare *in sich Schlechte* bestimmen zu wollen, einzig davon abhing, dass die Anzahl der Katholiken, die „unfähig waren, in Zeiten des Umbruchs mit seinen Krisen und seiner Unruhe zu leben", ständig stieg. Solche von ihren Ängsten irregeleiteten Katholiken per Dogma schützen zu wollen, hieße, „mittels einer Definition einen schweren charakterlichen Mangel zu unterstützen". Auf das *Votum* von Becker, der von Grisez nur den Rat annahm, ein Kolloquium der theologischen Kommission zu fördern, folgte im Dossier der Antrag einer Instruktion *Über einige grundlegende Fragen der Moraltheologie,* die allerdings auf die Linie der These von Seifert/Buttiglione/Grisez ausgerichtet war. Bekannterweise fand die ganze Angelegenheit ein Echo in der Enzyklika *Evangelium vitae,* in der eine Formulierung über die Abtreibung als schwere moralische Unordnung zu finden ist, die sich auf das Charisma der Unfehlbarkeit beruft, allerdings in einer sehr beschränkten Angelegenheit (viele meinten damals, es sei das Verdienst von Kardinal Ratzinger)[53]. Es gibt also einen unbefriedigten Anspruch (der Antrag von Seifert war nur ein Vorbote davon), der sich während der neunziger Jahre in wiederholten Anläufen äußerte, um das Betätigungsfeld des definitiven Lehramtes zu erweitern[54], und der wieder

in der Notifikation gegen Vidal sichtbar wird und vielleicht unter anderen Umständen wiederkehrt.

IX. Eine letzte Frage

In den Notifikationen tauchen also Bruchstücke einer komplexen Wirklichkeit auf. Es sind die alten Widersprüche einer Kirche, die gewillt ist, die im Namen des Evangeliums begangenen Irrtümer zu bereuen und nicht weiß, wie die Institutionen, die jene Irrtümer begangen haben, zu reformieren sind. Es sind die Spuren der Differenzen innerhalb der Kongregation, die man kompensiert - ich spreche immer in Begriffen politischer Logik der Organisation, nicht von theologischen Inhalten -, indem man nach außen abwälzt, was drinnen nicht geklärt werden kann. Es sind die Zeichen jenes Kultes des Präzedenzfalles, der im Zentrum der gesamten Praxis der römischen Kurie und jener Form der Amtskollegialität steht (weswegen der Präfekt Priesterschaft und Ordensleute respektieren muss, von denen er mehr um sich hat als Bischöfe, die er aber nicht oft trifft), die zu einer veralteten Regierungskultur der lateinischen Kirche gehören, die ihr eigenes Gegengewicht erst noch finden muss.

Eine gewöhnliche Dynamik jeder Organisation, die aus realen Personen mit unterschiedlicher Geschichte besteht: eine gewöhnliche Dynamik, die aber auf reale Personen einschneidend wirkt. Die Notifikationen berühren von ihrer Natur her Bücher, aber sie verletzen mit Sicherheit die Sensibilität von Menschen, in der Tat ihre Würde, vielleicht ihre Rechte. Und jenseits der Autoren, die in eine Verdachtszange genommen werden, gibt es noch all die Personen, die, aufgescheucht vom Lärm der römischen Schritte, sich dabei „ertappen", ähnlich zu denken. Wie viele von ihnen werden im Namen der Treue zu einer intellektuellen Fügsamkeit, zu einer trägen Schwachheit getrieben, deren Preis man dann entdeckt, wenn einem bewusst wird, dass Katholiken durch simple ethisch-spirituelle, entpersönlichende und unmenschliche Modelle von Sekten besonders verwundbar sind?

Ist es klug, das Bewusstsein beseitigen zu wollen, dass die in der Theologie zur Diskussion stehenden Probleme in viele Herzen, in viele Erfahrungen, in viele und verschiedene Kulturen eingegangen sind? Wer sich von irgendeinem Standpunkt aus diesen schwierigen Fragen öffnet - ob Laien oder Priester, Bischöfe oder Kardinäle oder sonstwer -, der braucht etwas mehr als einen auf den letzten Stand gebrachten *Index librorum ambiguorum*, der im Internet unter *www.vatican.va* trotz der Entscheidungen von 1966 dargeboten wird. Und wenn auch jemand dieses repressive Werkzeug wieder herstellen möchte, wozu würde es in der Kirche dienen, insbesondere nach zwanzig Jahren eines Pontifikats, das aus der „Ambiguität" von Gesten und Worten einen Regierungsstil gemacht hat? Und wenn es nicht der Kirche in ihrer Gesamtheit dient, *cui prodest?*

[1] Es ist allgemein bekannt, dass gegenwärtig das Werk *Jesus, Symbol of God* von Roger Haight SJ, das 1999 in den USA mit dem „Catholic Press Association Award" ausgezeichnet wurde, geprüft wird; gegen dieses Verfahren intervenierten einflussreiche und bedeutende Organe wie *National Catholic Reporter* oder *America*. Dessen ungeachtet wurden auch eher populäre Werke (wie das Bändchen pastoralen Charakters *Wunder. Eine existentielle Auslegung*, das 1997 von P. Josef Imbach publiziert wurde) Gegenstand der Aufmerksamkeit der Kongregation. In franziskanisch aufrichtigem Geist antwortete P. Imbach, wie von ihm verlangt wurde, auf die gegen ihn erhobenen Einwände in einem kurzen Artikel *Joseph contra Joseph*, der in der Monatsschrift „Kirche intern" 10/2000 erschien, worin er den Kardinalspräfekten der Kongregation für die Glaubenslehre bat, ein Gutachten über die Sachverständigen zu erstellen, die gegen *Wunder* geklagt haben.

[2] Es sei an den Fall von Tissa Balasuria erinnert, der am 2. Januar 1997 zuerst exkommuniziert, dann wieder in die Communio aufgenommen wurde, nachdem er das *Credo* von Paul VI. unterzeichnet hatte; vgl. Il Regno - attualità, 43 (1998) 87. Es wäre nützlich, eine vollständige Kartei über die Lehrkonflikte in der postkonziliaren Kirche zu erstellen, um eine Zählung der Gebiete durchzuführen, wo die Ortsautorität Kontrolle und Freiheit wirksam garantiert.

[3] Eine Untersuchung zur *querelle* Kasper-Ratzinger über Gesamtkirche und Teilkirche fehlt; gleicherweise fehlt eine Analyse der Sentenzen der Rota *coram Pompedda*, in denen man in der juristischen Analyse den Verhaltensweisen menschlicher Realität eine ganz andere Bedeutung beimisst als in gewissen theologischen Abstraktionen über die bioethischen Probleme.

[4] Vgl. E. Poulat, *La théologie trois fois déstabilisée*, in: Revue d'éthique et de théologie moral. Le supplément (1998) Nr. 207, 125-137.

[5] Vgl. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, 135-153, hier 137; M. Firpo u. D. Marcatto verdankt man *Il processo inquisitoriale del cardinal Morone*, Bd. 3, Roma 1981-1989; in den Prozess gegen Kardinal Pole konnte einzig Don Giuseppe De Luca Einblick bekommen für eine nie vollendete Arbeit (vgl. A. Prosperi, *Tribunali*, aaO. 136ff). Siehe auch: A. Prosperi, *Die Beichte und das Gericht des Gewissens*, in: P. Prodi/W. Reinhard (Hg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, Bd. 16, Berlin 2001, 175-197. Der Text ist eine Wiedergabe und Zusammenfassung der zentralen Kapitel des Bandes *Tribunali della coscienza*.

[6] In weiser Voraussicht befürchtet dies E. Brambilla, *Alle origini del Sant, Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000.

[7] Über den Ursprung im Umfeld der Inquisition der *Professio fidei tridentina* vgl. H. Jedin, *Zur Entstehung der Professio fidei Tridentina*, in: Annuarium Historiae Conciliorum 6 (1974) 369-375; über die Entwicklungen siehe D. Menozzi, *La professione di fede del „motu proprio" [Ad tuendam fidem] in una prospettiva storica*, in: Cristianesimo nella storia 21 (2000) 7-35.

[8] Vgl. S. Pagano, *Comunicazione*, beim Kongress über Pius X. in Vicenza im Jahr 2001, und G. Vian, *La riforma della chiesa per la restaurazione cristiana della società*, Bd. 2, Roma 1998.

[9] Bereits ein Klassiker von E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La Sapinère (1909-1921)*, Tournai 1969.

[10] Vgl. P. Colin, *L'audace et le soupçon: la crise dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris 1997, und Ch. Théobald, *De Vatican I aux années 1950: révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infaillible*, in: La parole du salut. Histoire des dogmes IV, Paris 1996, 227-470.

[11] E. Fouilloux, *La collection „Sources Chrétiennes". Éditer les Pères de L'Église au XX^e siècle*, Paris 1995 und die Akten des Kolloquiums von Toulouse *Surnaturel. Une controverse au coeur du thomisme au XX^e siècle*, in: Revue Thomiste 109 (2001) Bd. 102/1 (rectius 101/2).

[12] E. Fouilloux, *Une église en quête de liberté: la pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*, Paris 1998 u. *Au coeur du XX^e siècle religieux*, Paris 1993.

[13] Y. Congar, *Journal d'un théologien 1946-1956,* eingeleitet u. herausgegeben von E. Fouilloux, Paris 2000.

[14] Vgl. A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II,* Rom/Bari 1993, 289-300.

[15] Vgl. *Storia del concilio Vaticano II diretta da Giuseppe Alberigo,* Bd. 3, Il concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione (settembre 1963-settembre 1964), Bologna 1998, 141-153. Deutsche Ausgabe: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)* von Giuseppe Alberigo, deutsche Ausg. hg. von Klaus Wittstadt, Bd. 3, Das mündige Konzil, Mainz 2001.

[16] Vgl. G. Ruggieri, *La politica dottrinale della curia romana nel postconcilio,* in: Cristianesimo nella storia 21 (2000) 103-131.

[17] Zur Persönlichkeit des ersten postkonziliaren Präfekten vgl. Franjo Šeper, *grada za zivotopis,* mit den Interventionen anlässlich des Konzils (*Interventi na II. vatikanskom koncilu*) und den amtlichen Akten (Dokumenti Sv. Kongregacije za nauk vjere, 1968-1981), Bd. 2, Zagreb 1983. Über die Ansichten von Ratzinger im Moment der Amtsübernahme vgl. B. Mondin, *Problemi e compiti della Chiesa oggi secondo Ratzinger, Congar, Moltmann e Cullmann* [Auszug], Brescia 1980; und nach dessen Interview mit V. Messori, *Vittorio Messori a colloquio con il cardinal Ratzinger. Rapporto sulla fede,* Turin 1985; deutsche Ausgabe: V. Messori, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori,* München 1986. A. Nichols, *The theology of Joseph Ratzinger: an Introductory Study,* Edinburgh 1988, und heute J. L. Allen jr, *Cardinal Ratzinger. The Vatican's Enforcer of the Faith,* New York 2001.

[18] In zwei Bänden gesammelt und von der Kongregation gezeichnet: *Documenta inde a concilio Vaticano II expleto edita (1966-1985),* Vatikanstadt 1995; *Dall' „Inter insigniores" all' „Ordinatio sacerdotalis". Documenti e commenti,* Vatikanstadt 1996; die Libreria Editrice Vaticana publizierte die Akten der Kongregation in Heftform, wobei die Sammlung der letzten fünf Jahre noch aussteht.

[19] Das Reglement brachte eine wichtige Änderung im Strafverfahren der Kirche, wo gemäß Art. 28 festgelegt wird, „falls der Autor die angezeigten Irrtümer nicht in befriedigender Weise und in angemessener Publizität korrigiert und die Ordentliche Session zum Schluss kommt, dass er sich der Häresie, Apostasie oder des Schismas schuldig gemacht hat, die Kongregation die entsprechenden Strafen *latae sententiae* einleiten wird; gegen dieses Urteil ist kein Rekurs möglich". In der mündlich abgegebenen Approbation hat Johannes Paul II. diesen Artikel (auch Art. 29) ausdrücklich approbiert, ungeachtet der Einwände. Es entgeht nicht, dass die dem Verdächtigen zur Last gelegte Vernachlässigung, für eine „angemessene Publizität" der eigenen Unterwerfung zu sorgen, und diese entsprechend ohne Rekurs als Grund für die Verurteilung zu benützen, einer Unsicherheit Tür und Tor öffnet, die nicht einfach zu lösen und deren Zweck nicht ohne Weiteres begreifbar ist.

[20] Zum Problem der *Professio fidei* und ihren Verbindungen mit dem CIC siehe A. Monti, *L'obbligo di emettere la professione di fede. Studio teologico-giuridico del can. 883,* Roma 1998; vgl. auch H. Schmitz, *„Professio fidei" und „Iusiurandum fidelitatis". Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides?,* in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 157 (1988) 353-429 (erschien erst 1990). Zum Motu proprio *Ad tuendam fidem* vgl. die gesammelten Beiträge im Faszikel *Disciplinare la verità?,* hg. von G. Ruggieri, in: Cristianesimo nella storia 21 (2000) 1-258; B. Sesboüé, *A propos du „motu proprio" de Jean-Paul II Ad tuendam fidem,* in: Études (1998/10), Nr. 3894, 357-367; J. P. Durand, *A propos d'une décision de Jean-Paul II - „Ad tuendam fidem"* in: Revue d'éthique et de théologie morale, Le supplément, La vie et la science III-VI; L. Örsy, *Von der Autorität kirchlicher Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben „Ad tuendam fidem",* in: Stimmen der Zeit 216 (1998) 735-740, diese Studie gab das Startsignal für ein freundschaftliches Wortgefecht mit J. Ratzinger in derselben Zeitschrift: Stimmen der Zeit 217 (1999) 169-171, 305-316; H.-J. Pottmeyer, *Auf fehlbare Weise unfehlbar? Zu einer neuen Form päpstlichen Lehrens,* in: Stimmen der Zeit 217 (1999) 233-242; rein

zusammenfassend B. E. Ferme, *Ad tuendam fidem: some reflections*, in: Periodica de re morali et canonica 88 (1999) 579-606. Zu weiteren wichtigen Akten, bei denen die Kongregation Autor oder Inspirator war vgl. A. Antón, *I teologi davanti all'istruzione „Donum veritatis". Il compito del teologo tra „ecclesialità" e „scientificità" e il suo rapporto col magistero ecclesiastico*, in: Gregorianum 78 (1997/2) 223-265 und P. Eyt, *La portée théologique du mot „définitif"*, in: Trois notes sur magistère et morale, „Documents épiscopat" (1990), Nr. 16, 5-7; H. McSorley, *Ecclesial Communion, Reception and the Apostolic Letter of Pope John Paul II „Ordinatio sacerdotalis"*, in: G.R. Evans/M. Gourgues (Hg.), Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard, Louvain 1995, 389-401. Vgl. F. A. Sullivan, *Secondary object of infallibility*, in: Theological Studies 54 (1993) 536-550, 93-94, und heute J.F. Chiron, *L'infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'église s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Paris 1999, N. Lüdecke, *Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität*, Würzburg 1997.

[21] Vgl. Y. Congar, *Aprés „Infaillible" de Hans Küng: Bilan et discussion*, in: Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques 58 (1974) 243-252, und A. Hontañón, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración Mysterium ecclesiae (1973)*, Pamplona 1998.

[22] Die Notifikation zum Band *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, ist am 11. März 1985 erschienen, vgl. *Documenta*, aaO., 286-293.

[23] AAS 79 (1987) 117 u. *Documenta*, aaO.

[24] Vgl. E. Brambilla, *Confessione, casi riservati e giustizia ‚spirituale' dal XV secolo al concilio di Trento: i reati di fede e di morale*, in: C. Nubola/A. Turchini (Hg.), Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo, Bologna 1999, 491-540, hier 499.

[25] Y. Congar, *Journal d'un théologien*, aaO. 427.

[26] Vgl. F. König, *Let the Spirit Breathe*, in: The Tablet, 7. April 2001, 483-484.

[27] Vgl. A. Maffeis, *La giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le Chiese*, Milano 1998 und ders. (Hg.), *Dossier sulla giustificazione. La dichiarazione congiunta cattolico-luterana. Commento e dibattito teologico*, Brescia 2000.

[28] Eine Auswahl in der Presse findet sich in: www.adista.it.

[29] Vgl. F. König, *Let the Spirit Breathe*, aaO. 484, vgl. auch die Bemerkungen Kardinal Königs zu V. Prisciandaro, *Una chiesa a porte aperte*, in: Jesus (2001), Nr. 5: „Dominus Iesus zitiert weder ein Buch noch einen Autor, tatsächlich wurde es aber während der Vorbereitungen der Notifikation gegen den Band von P. Dupuis veröffentlicht. Kurz: es scheint so, dass der Religionspluralismus zwar positiv für den Papst, hingegen für die Kongregation für die Glaubenslehre problematisch ist. Es gibt noch eine andere Tatsache, die mich bestürzte. Von der Notifikation gegen Dupuis gab es drei Fassungen, die bereits alle vom Papst unterzeichnet waren. Was heißt es, wenn der Papst dreimal eine andere Fassung unterzeichnet? Nach meinem Dafürhalten zeigt diese Geschichte die Schwierigkeiten, in denen sich das Prozedere der Glaubenskongregation befindet. Was die theologische Forschung angeht, bin ich der Meinung, dass man das Feld für Diskussionen offen halten muss. Ich verstehe, dass die Aufgabe der Kongregation nicht einfach ist, aber man muss achtgeben, dass man nicht in alte Systeme zurückfällt."

[30] Zur theologischen Debatte vgl. Ch. van Wijnbergen, *Reaktionen auf Dominus Iesus im deutschen Sprachraum*, in: CONCILIUM (2001/3), 383-388 und M. J. Rainer (red.), *Dominus Iesus. Anstössige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2001. Civiltà Cattolica 151 (2000) äußerte Vorbehalte gegenüber Dupuis in einem Verfahren, das während der modernistischen Krise oder während der Repression gegen die *nouvelle théologie* häufig als ausreichend für eine Ermahnung des Verdächtigten beurteilt wurde, und um die öffentlichen Maßnahmen des Hl. Offiziums aufzuheben; die Gründe für diese Funktion der Zeitschrift bezüglich des Heiligen Stuhles werden in der Präsentation

der Geschichte des Titels in www.laciviltacattolica.it erklärt; über die Rolle zu Beginn des letzten Jahrhunderts siehe G. Sale, *La Civiltà Cattolica nella crisi modernista (1900-1907), fra intransigentismo politico e integralismo dottrinale,* Milano 2001.

[31] Während des Jubeljahrs erschien von D. Tettamanzi, *La nuova bioetica cristiana,* Casale M. 2000, vorgestellt von F. Cultrera in: Civiltà Cattolica 152 (2001), II, Nr. 3621, 254-262.

[32] Vgl. E. Corecco, *Ius et communio. Scritti di diritto canonico,* hg. von G. Borgonovo u. A. Cattaneo, Bd. 2, Asti 1997, 617-718.

[33] *Per litteras* nahm dem Index der verbotenen Bücher die Bedeutung eines Kirchengesetzes. Den halben Weg zurück ging man mit dem Brief *Cum Oecumenicum* vom 20. Juli 1966, der die Bischöfe zur Vorsicht mahnte hinsichtlich der Irrtümer in der konziliaren Hermeneutik, vgl. Informations catholiques internationales 278 (1966) 5.

[34] Im Fall Meßner erfüllte der Bischof von Innsbruck die bescheidene Rolle des Beamten, ohne sich dabei in irgendeiner öffentlichen Form erklärt zu haben, in welcher Sache und wann eine Dissertation eine Bedrohung für die Gesamtkirche darstellen könnte.

[35] Etwas Analoges, jedoch mit ganz anderem Ausgang, geschah, als 1993 die drei oberrheinischen Bischöfe Oskar Saier aus Freiburg, Walter Kasper aus Rottenburg und Karl Lehmann aus Mainz nach einem Ausweg suchten, um wiederverheiratete Geschiedene nicht lebenslänglich von der Eucharistiefeier auszuschließen, was Kardinal Ratzinger mit einer schroffen Reaktion quittierte, sie vorlud und ihre Position desavouierte (*Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen Gläubigen,* Vatikanstadt 1994); die Frage, *reticito nomine,* taucht wieder auf im Vorwort von J. Ratzinger in der Anthologie *Sulla pastorale dei divorziati,* Vatikanstadt 1998.

[36] Zur Formulierung des Anathems in der Konziliarsgeschichte vgl. P. Fransen, *Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente,* in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 29 (1953), heute in P. Fransen, *Hermeneutics of the Councils and Other Studies,* Leuven 1985.

[37] Vgl. das Handbuch von Benedicto Ojetti, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificis [...], Editio tertia et emendata,* Rom 1909.

[38] Dieser hat sich mit einem Zeitungsartikel vorbereitet (über „Rassegna di teologia"?).

[39] Der Singular ist ein typisches Merkmal für eine Debatte des neunzehnten Jahrhunderts, vgl. G. A. McCool, *Catholic Theology in the Ninteenth Century: The Quest for a Unitary Method,* New York 1977.

[40] Vgl. F. A. Sullivan, *Creative Fidelity: Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium,* New York 1996.

[41] Vgl. D. Tracy, *The Uneasy Alliance Reconceived: Catholic Theological Method, Modernity and Postmodernity,* in: Theological Studies 50 (1989) 548-570.

[42] Die nicht gezeichneten Anmerkungen zur Notifikation gegen Vidal (was unverständlich ist, weil diese Akte Teil der Akten der Kongregation ist, die in der Sammlung auf der Internetseite www.vatican.va zu finden sind) versuchen dieser Frage nachzugehen jedoch mit widersprüchlichen Ergebnissen: Man räumt zwar eine „Geduld des Reifenlassens" ein, was aus den Spannungen zwischen Theologie und Lehramt in den 50er Jahren gelernt wurde und zu einer gemeinsamen Pflicht aller geworden ist, wohingegen man in Abschnitt 4 auf der Tatsache beharrt, dass diese Geduld, entsprechend den Forderungen der Instruktion *Donum veritatis,* nur die Theologen betreffe. Vgl. ferner eine kritische Position gegenüber Vidal in P. Carlotti, *Teologia morale e magistero, Documenti pontifici recenti,* Rom 1997.

[43] Im Übrigen könnte man, von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, noch andere Ambiguitäten anmerken und eine sterile *querelle* darüber eröffnen, wer zweideutiger ist - worauf jemand J. Ratzingers Werk *Der Geist der Liturgie* (Freiburg ^{6}2002) erwähnen könnte, in dem die liturgische Konstitution *Sacrosanctum concilium* nur einmal flüchtig zitiert wird und

den Leser dahingehend überzeugen könnte, dass er, Ratzinger, als Theologe die Tragweite eines Konzilsbeschlusses zu verkürzen beabsichtigte; oder irgendjemand wird, wie es listigerweise die italienische Presse getan hat, es zweideutig finden, dass im Mai 2001 Kardinal Camillo Ruini aus Gründen der Regierungsbildung nach dem Wahlsieg der Rechten seine Mitarbeiter habe korrigieren müssen und behauptet habe, dass „die Bischöfe keinen besonderen Revisions- oder Änderungsantrag für das Gesetz 194 stellten" (das die Abtreibung legalisiert), www2.chiesacattolica.it/sir, Nachricht vom 18. 5. 2001, 15:25.

[44] Y. Congar, *Journal d'un théologien*, aaO. 425.

[45] Vgl. G. Ruggieri, *La politica dottrinale della curia romana nel postconcilio*, in: Cristianesimo nella storia 21 (2000) 103-131.

[46] Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1985; 1974 besorgte Böckle das CONCILIUM-Heft über „Die allgemeine Sexualitätsvorstellung im zeitgenössischen Katholizismus": CONCILIUM 10 (1974/12). Internet-Auszüge davon sollen bald realisiert werden unter www.concilium.org.

[47] Der Dozent von Georgetown hatte *Contraception and Natural Law*, Milwaukee 1964, und *Abortion: the* Myths, *the Realities, and the Arguments*, New York 1972, veröffentlicht (worin er sogar im Inhaltsverzeichnis auf den Zusammenhang zwischen der Rechtfertigungslehre Luthers und der Negation von in sich schlechten Akten Aufmerksam macht).

[48] Näheres zu seiner damaligen Position ist seinem Beitrag zu entnehmen in *Persona, verità e morale. Atti del congresso internazionale di teologia morale (1986)*, Rom 1988, 497-511.

[49] Dieser Eindruck ist mehrmals in den gesammelten Beiträgen der Lateranuniversität vertreten, in: *„Humanae vitae": vent, anni dopo. Atti del congresso internazionale di teologia morale (1988)*, Treviglio 1989, wo auch Aufsätze von Grisez und Seifert zu finden sind.

[50] Ich nehme an, dass es P. Karl J. Becker ist, Autor der 1942 erschienenen Dissertation *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto, das Denken eines Konzilsteilnehmers vor, in und nach Trient* sowie des 1980 an der Fakultät erschienenen Skriptums, als dieser Dozent für Allgemeine Geschichte der Taufe war.

[51] Über die vorkonziliaren Positionen siehe H.-J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975; über das Konzil siehe K. Schatz, *Vatikanum I. 1869-1870*, München 1992.

[52] Vgl. J. F. Chiron, *L'infaillibilité*, aaO., und auch G. Thils, *L'infaillibilité pontificale. Sources - conditions - limites*, Gembloux 1968.

[53] Die im *Osservatore Romano* gedruckten Kommentare von Kardinälen und Geistlichen sind gesammelt herausgegeben in *Pontificia Academia Pro Vita - Evangelium vitae di Sua Santità Giovanni Paolo II. Enciclica e Commenti*, Vatikanstadt 1995; das Symposium *Evangelium vitae e diritto*, hg. von A. López Trujillo, J. Herranz, E. Sgreccia, Vatikanstadt 1997; *Pontificia Academia Pro Vitae - Evangelium vitae. Five Years of Confrontation with the Society*, hg. von J. de D. Vial Correa und E. Sgreccia, Vatikanstadt 2001.

[54] Ich erlaube mir, auf mein *Definitivus/définitive* zu verweisen in: Cristianesimo nella storia 21 (2000) 171-205.

Aus dem Italienischen übersetzt von Carmen Ploner-Schär

Solidarität der Kirchen mit den Frauen?

Christiane Bender/Hans Graßl/Heidrun Motzkau/Jan Schuhmacher: Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion, Grünewald: Mainz 1996, 324 Seiten, derzeit nicht im Handel

Helen Thorne: Journey to Priesthood: An In-depth study of the First Women Priests in the Church of England, (CCSRG Monograph Series 5), University of Bristol: Bristol 2000, 213 Seiten, £15.00

Ina Praetorius: Zum Ende des Patriarchats. Theologisch-politische Texte im Übergang, Grünewald: Mainz 2000, 157 Seiten, € 16,50

Über die Rolle und die Rechte von Frauen in den Kirchen wird in den letzten Jahrzehnten viel diskutiert, sei es auf der jeweiligen innerkirchlichen Ebene oder auf Anregung ökumenischer Organe wie des Ökumenischen Rates der Kirchen. So hat etwa die „Ökumenische Dekade Kirchen in Solidarität mit den Frauen" gezeigt, dass bislang eher von einer Solidarität der Frauen mit ihren Kirchen die Rede ist, die Kirchen bis dato in Anspruch nehmen. Wie steht es aber mit der Solidarität der Kirchen mit den Frauen und wie ist sie messbar? Wie kann unterschieden werden zwischen Lippenbekenntnissen zu Recht und Würde der Frauen und dem praktischen Engagement dafür?

Die sozialwissenschaftliche empirische Studie *Machen Frauen Kirche?* entstand Anfang der neunziger Jahre auf Anregung der diözesanen Frauenkommission des Bistums Rottenburg-Stuttgart. Mit Genehmigung des Bischofs wurde das Forschungsprojekt durchgeführt, das die Situation berufstätiger Frauen bei der Arbeitgeberin Kirche in den Blick nimmt. Ziel der Studie war es, als wissenschaftliche Grundlage für eine Gleichstellungspolitik zu dienen.

Das Buch ist in fünf Kapitel untergliedert, in denen zunächst die Rahmenbedingungen von Frauenerwerbsarbeit in der modernen Gesellschaft skizziert und danach Analysen der erhobenen Daten durchgeführt werden. Im Rahmen dieser Analyse werden zunächst die Personal- und Organisationsstruktur der Diözese Rottenburg-Stuttgart beschrieben, danach in den Folgekapiteln die seelsorgerlichen Berufsfelder Gemeindereferent/in und Pastoralreferent/in betrachtet und schließlich die Führungsebenen kritisch auf Frauenpräsenz durchleuchtet. Das letzte Kapitel enthält eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Die Studie bestätigt, dass die „Männerkirche" nicht nur im Kirchenraum, sondern auch

unter dem Aspekt „Kirche als Arbeitgeberin" faktisch eine „Frauenkirche" ist: In der Diözese Rottenburg standen Mitte 1993 2318 Frauen 1754 Männern gegenüber. Frauen leisten somit „einen quantitativ und auch qualitativ substantiellen Beitrag zur Erfüllung kirchlicher Aufgaben" (S. 283). Doch ein Blick auf die Arbeitsverteilung lehrt, dass trotz dieser hohen Repräsentanz Frauen aus verschiedenen Gründen benachteiligt sind: Sie sind stark im Bereich der unteren Einkommensstufen vertreten, kaum aber auf der Führungsebene. Durch den Ausschluss von Frauen aus dem Priesteramt bleiben ihnen zudem solche Positionen verschlossen, die an das Amt gekoppelt sind (von den insgesamt 4072 Mitarbeitenden waren 925 Kleriker). Es kommt zu einer „Vergeschlechtlichung" in Frauen- und Männerberufe; Frauen sind eher Zuarbeiterinnen oder Mitarbeiterinnen als Letztverantwortliche, sie verdienen weniger, ihre Tätigkeit besitzt ein geringeres Sozialprestige. Die Tatsache, dass Klerikerberufe reine Männerdomänen sind, trägt dazu bei, dass die Segregation zwischen Männer- und Frauenberufen weit über dem bundesrepublikanischen Durchschnitt liegt (58,2 Prozent zu 36,4 Prozent, vgl. S. 286). Hinzu kommt ein weiterer Faktor, der zur Benachteiligung der Frauen beiträgt: Während Männer fast ausschließlich lebenslänglich vollzeiterwerbstätig sind, orientieren Frauen sich entweder ebenfalls an diesem Konzept und nehmen dabei in Kauf, dass es von männlichen Attributen dominiert ist; oder sie wählen ein Modell, bei dem sie Erwerbsarbeit und Familie miteinander kombinieren können. Die Autorinnen und der Autor - alle am Institut für Soziologie in Heidelberg tätig - kommen zu dem Schluss, dass die Benachteiligungen von Frauen nicht zuletzt eine Folge der geschlechtsspezifischen Rollenkonzepte sind, zu deren Weiterbestehen die römisch-katholische Kirche über ihre Soziallehre beiträgt, etwa durch die Betonung des klassischen Familienmodells mit dem Hausfrau-Ernährer-Schema.

Die AutorInnen sehen die Entscheidung für Teilzeit- oder Vollzeiterwerbsarbeit als Teil eines Lebenskonzeptes an, in dem die Geschlechterrolle, die Männer oder Frauen vertreten oder „leben", zum Ausdruck kommt. Frauen bezahlen oft einen hohen Preis bei der Gestaltung ihres Erwerbslebenslaufs, etwa indem sie Karriere mit freiwilliger Ehelosigkeit verbinden oder eine Spitzenkarriere zu Gunsten einer Doppelverantwortung für Familie und Beruf aufgeben. Kritisch merken die VerfasserInnen an, dass das Modell des (zumeist männlichen) Vollzeitserwerbstätigen kaum hinterfragt werde.

Das Buch bietet wichtige Einsichten und ist - obwohl das erhobene Datenmaterial inzwischen fast zehn Jahre alt ist - noch nicht überholt. Es wäre interessant, das inzwischen vergriffene Buch neu aufzulegen und mit einem Anhang zu versehen, in dem berichtet wird über die Auswirkungen dieser Studie auf die Gleichstellungspolitik in der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

In der bisher in Deutschland wenig beachteten Studie von Helen Thorne *Journey to Priesthood* untersucht die Autorin die Erfahrungen derjenigen anglikanischen Frauen, die zur ersten Generation anglikanischer Priesterinnen in der Kirche von England gehören und zwischen 1994 und 1995 geweiht wurden. In den ersten beiden der insgesamt zehn Kapitel beschreibt Thorne den Weg zur Frauenordina-

tion in der anglikanischen Kirche von England sowie den theologischen und feministisch-theologischen Kontext der Frage. Im dritten und vierten Kapitel beschreibt sie ihre Herangehensweise und den Forschungsprozess. Die übrigen Kapitel dienen der Auswertung der Fragebogen, die an alle Priesterinnen der Weihejahrgänge 1994 und 1995 geschickt wurden. Zusätzlich zu den 1247 Antworten (81 Prozent der Befragten) führte die Autorin 29 längere Interviews. Das Ergebnis ist eine lesenswerte Studie, die zeigt, dass mit der Einführung der Frauenordination nicht automatisch die „gläserne Decke" beseitigt ist, an die Frauen in ihrer Karriere stoßen. Ähnlich wie in *Machen Frauen Kirche?* erweisen sich auch hier „old boys networks", zu denen Frauen keinen Zugang haben, oder „mentoring" bei der Auswahl und Besetzung von Leitungsämtern als zäh. Sie bewirken, dass Frauen nur langsam in Führungspositionen (etwa als Kanonikerin, Dekanin usw.) vorrücken. Relativ viele arbeiten Teilzeit oder unbezahlt. Die Studie zeigt, dass von Frauen oft ein Spagat erwartet wird: Einerseits sollen sie beweisen, dass sie als Frauen etwas wesentlich Neues ins Amt einbringen, ohne das die Kirche nicht mehr auskommen kann; gleichzeitig müssen sie Kritiker davon überzeugen, dass die Einbeziehung von Frauen ins Amt keinen radikalen Bruch oder radikale Veränderungen, etwa des theologischen Amtsverständnisses, zur Folge haben wird. Natürlich ist die Studie zu einer Zeit entstanden, die als Gewöhnungsphase betrachtet werden muss und in der ein gewisser Legitimierungsdruck herrscht. Insgesamt thematisieren die Priesterinnen etwas, was die Männer im Amt bisher weniger ins Gespräch eingebracht haben: den Balanceakt zwischen Beruf und Familie, den Druck, der von hierarchischen Strukturen ausgehen kann und den Wunsch nach einem kooperativen Amtsverständnis. Die Einsichten und Erkenntnisse, die Frauen hier einbringen, werden - so hofft die Autorin - als Katalysator wirken für weitere Reflexionen und zum Aufbrechen bisheriger männlich geprägter Amtsmuster führen. Kritisch plädiert Thorne dafür, dass Priesterinnen, wollen sie alternativen, nicht-patriarchal geprägten Amtsmodellen zum Durchbruch verhelfen, ihre Zurückhaltung gegenüber feministischen Forderungen aufgeben müssen.

Mit gängigen Einwänden gegen den Feminismus beschäftigt sich die in der Schweiz lebende Ethikerin Ina Praetorius. In ihrem Buch *Zum Ende des Patriarchats* sind verschiedene Reden und Veröffentlichungen zusammengestellt. Die Bandbreite reicht von drei Texten zur Weihnacht, vier biblischen Besinnungen, Stellungnahmen zu Fragen der Bioethik, zum Gewaltthema und zu Fragen feministischer Wirtschaftsethik. Praetorius' Überlegungen zur ökonomischen Ungerechtigkeit, mit denen Frauen in weiblichen Berufen oder als Hausfrauen konfrontiert sind, zur „Weiberwirtschaft" aber auch zur Mutterschaft wären es wert, in den oben beschriebenen Kontexten gelesen und evaluiert zu werden. Denn Ina Praetorius propagiert ein neues Denken, das sich nicht immer nur an vorhandenen Strukturen reibt und sie oft in der Opposition dazu gerade wieder bestätigt. Sie plädiert für einen Perspektivwechsel und ruft dazu auf, die Funktionsweise der androzentrisch-patriarchalen Ordnung zu analysieren und diese Ordnung durch Entmythologisierung außer Kraft zu setzen. Bisher entwertete, weibliche

Lebens- und Arbeitswirklichkeiten sollen enttrivialisiert werden. Dadurch werden Weltinterpretationen, die auf der Erfahrung von Frauen aufbauen, nicht nur ernst genommen, sondern in das Nachdenken über Erwerbsarbeit und Erwerbsarbeitsbiographien von Frauen als grundlegend einbezogen. Ein solcher Wechsel der Perspektive würde zu einer von Frauen selbst bestimmten Definition ihrer Erwerbs- und Hausarbeit und damit am Ende zu einer neuen Ordnung, eben zum Ende des Patriarchats führen.

Angela Berlis

Weitere Bücher zum Thema dieses Heftes

Suzanne Franks: *Das Märchen von der Gleichheit.* Frauen, Männer und die Zukunft der Arbeit, Frankfurt: Fischer 2002, 317 Seiten, € 9,90

Monica Marcello-Müller (Hg.): *Frauenrechte sind Menschenrechte! Schriften der Lehrerin, Revolutionärin und Literatin Amalie Struve,* Herbolzheim: Centaurus 2002, 233 Seiten, € 19,90

Karin Priester: *Mary Wollstonecraft. Ein Leben für die Frauenrechte,* München: Langen/Müller 2002, 350 Seiten, € 22,90

Ernst Fidel Fürntratt-Kloep: *Soziale Gleichheit und Frauenrechte im weltweiten Vergleich,* Köln: PapyRossa Verlag 2001, 347 Seiten, € 20,04

50 Jahre Grundgesetz. Menschen- und Bürgerrechte als Frauenrechte, Königstein: Ulrike Helmer Verlag 2000, 248 Seiten, € 22,50

Katharina von Kellenbach/Susanne Scholz (Hg.): *Zwischen-Räume. Deutsche Feministische Theologinnen im Ausland.* Mit Beiträgen von Teresa berger, Elisabeth Gössmann, Elisabeth Schüssler-Fiorenza u.a., Münster: Lit 2000, 163 Seiten, € 20,90

Ute Schad: *Frauenrechte und kulturelle Differenz. Das Geschlechterverhältnis in Theorie und Praxis der interkulturellen Sozialen Arbeit,* Neuwied: Luchterhand 2000, € 9,90

Julia Schmidt-Häuer: *Menschenrechte - Männerrechte - Frauenrechte. Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsproblem* (Diss. Univ. d. Bundeswehr), Münster: Lit 2000, 345 Seiten, € 25,90

Brigitte Voykowitsch: *Göttinnen und Frauenrechte. Indiens neue Töchter,* Wien: Picus 2000, 168 Seiten, € 14,90

Beate Hoecker: *Lern- und Arbeitsbuch Frauen. Männer und die Politik,* Bonn: Dietz 1999, 333 Seiten, € 15,20

Christa Wichterich: *Die globalisierte Frau. Berichte aus der Zukunft der Ungleichheit,* Reinbek: Rowohlt 1998, 268 Seiten, € 7,50

Gleichberechtigung von Frauen und Männern. Wirklichkeit und Einstellung in der Bevölkerung 1996, Stuttgart: Kohlhammer 1997, 126 Seiten, € 11,20

Ursula Baumann/Irmtraud Götz von Olenhusen/Jochen-Christoph Kaiser: *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert,* Stuttgart: Kohlhammer 1995, 216 Seiten, € 23,60

Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.

Haushalt – ein neues Paradigma für die Wirtschaft

Eine neue Sicht auf ein Thema, das oft als zu trivial abgehandelt wurde



Für viele Menschen gilt Arbeit im Haushalt als uninteressant, gleichzeitig ist sie unverzichtbare Basis der Wirtschaft und des menschlichen Zusammenlebens. Angeleitet durch feministische Gesellschafts- und Sprachkritik setzt sich Ina Praetorius kritisch mit der Trennung von öffentlich und privat, von Geist und Körper auseinander. Die Kunst des Haushaltens und Allen-gerecht-Werdens beschreibt sie – in philosophischen Kategorien und in der Sprache der Alltagserfahrung – als Alternative zum Paradigma des Marktes, das vom Recht des Stärkeren geprägt ist.

Ina Praetorius
Die Welt: ein Haushalt
Texte zur theologisch-politischen Neuorientierung
2002. 216 S.
€ (D) 18,80 / € (A)19,40* / CHF 34,–
ISBN 3-7867-2402-4

* Die österreichischen Europreise sind von unserem Alleinauslieferer in Österreich als Mindestabgabepreise festgelegt.

Matthias-Grünewald-Verlag GmbH · Postfach 3080 · D- 55020 Mainz
Tel.: +49 (0) 6131 / 9286 -0 · Fax: +49 (0) 6131 / 9286 -26
mail@gruenewaldverlag.de · www.engagementbuch.de